

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Instituto de Geociências
Programa de Pós-graduação em Geografia

Maria Clara Salim Cerqueira

PARA UMA CRÍTICA DO PATRIMÔNIO:
apontamentos a partir das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e do Centro
Histórico de Diamantina/MG

Belo Horizonte/MG
2023

Maria Clara Salim Cerqueira

**PARA UMA CRÍTICA DO PATRIMÔNIO:
apontamentos a partir das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e do Centro
Histórico de Diamantina/MG**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Geografia.
Linha de pesquisa: Produção do espaço, teoria e prática

Orientadora: Rogata Soares Del Gaudio
Co-orientadora: Doralice Barros Pereira

Belo Horizonte/MG
2023

C416p
2023

Cerqueira, Maria Clara Salim .

Para uma crítica do patrimônio [manuscrito] : apontamentos a partir das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e do Centro Histórico de Diamantina/MG / Maria Clara Salim Cerqueira. – 2023.
186 f., enc.: il. (principalmente color.)

Orientadora: Rogata Soares Del Gaudio.

Coorientadora: Doralice Barros Pereira.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2023.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Linha de pesquisa: Produção do Espaço, Teoria e Prática.

Bibliografia: f. 176-186.

1. Patrimônio cultural – Diamantina (MG) – Teses. 2. Política e governo – Teses. 3. Natureza – Diamantina (MG) – Teses. 4. Geografia humana – Teses. 5. Conflitos de terra – Teses. 6. Quilombos – Diamantina (MG) – Teses. I. Del Gaudio, Rogata Soares. II. Pereira, Doralice Barros. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Instituto de Geociências. IV. Título.

CDU: 351.71(815.1)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

**PARA UMA CRÍTICA DO PATRIMÔNIO: APONTAMENTOS A PARTIR DAS COMUNIDADES
APANHADORAS DE FLORES SEMPRE-VIVAS E DO CENTRO HISTÓRICO DE DIAMANTINA/MG**

MARIA CLARA SALIM CERQUEIRA

Tese de Doutorado defendida e aprovada, no dia **06 de julho de 2023**, pela Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelos seguintes professores:

Alexandrina Luz Conceição

UFS

Claudenir Fávero

UFVJM

Heloísa Soares de Moura Costa

IGC/UFMG

Sérgio Manuel Merêncio Martins

IGC/UFMG

Doralice Barros Pereira - Coorientadora

IGC/UFMG

Rogata Soares Del Gaudio - Orientadora

IGC/UFMG

Belo Horizonte, 06 de julho de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Claudenir Fávero, Usuário Externo**, em 10/07/2023, às 11:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Doralice Barros Pereira, Membro**, em 10/07/2023, às 11:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Heloisa Soares de Moura Costa, Professora do Magistério Superior**, em 10/07/2023, às 12:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sergio Manuel Merencio Martins, Professor do Magistério Superior**, em 10/07/2023, às 14:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rogata Soares Del Gaudio, Professora do Magistério Superior**, em 10/07/2023, às 17:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandrina Luz Conceição, Usuária Externa**, em 10/07/2023, às 18:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2392281** e o código CRC **41C36142**.

A todas as pessoas que acreditam que a primavera é inexorável.

AGRADECIMENTOS

Em um processo tão longo e profundo quanto o que tem como resultado final este texto, torna-se turva a noção de quem participou desse processo ativamente junto comigo e quem o influenciou com uma frase solta numa tarde qualquer de uma ou até mesmo duas décadas atrás. Corro o risco de deixar nomes importantes de fora deste pequeno texto, mas tento ao menos justificar os nomes lembrados.

Aos meus pais, Regina e Augusto, que desde sempre me deram todo o apoio necessário para buscar meus objetivos, com amor, carinho, compreensão, e uma dose de maluquice.

Ao Fred que, em nosso amor imperfeito, faz cada dia ao lado dele ser fonte de força, sem perder a ternura.

Às orientadoras mais dedicadas que eu já tive notícias do mundo acadêmico, Doralice e Rogata, que me acolheram no início do percurso após um conflito inesperado, e que deram todo o suporte possível e um olhar cuidadoso para que eu pudesse produzir essa pesquisa e esse texto que dela resulta.

Ao extenso grupo de orientandos que tive o prazer de conviver – Fred, Naiemer, Chico, Luciana, Paola, Bruninho, Marília, Leandro, Bernardo, Denise – que sempre foram fonte de inspiração nas reuniões ora mensais, ora semestrais, mas sempre presentes. Os diálogos e trocas foram fundamentais para a elaboração de uma tese, que não seria a mesma caso não tivesse passado por tantos olhos, ouvidos e bocas.

Àqueles que participaram e me acolheram no TRAGEDIA (Trabalho, Geografia e Dialética) – que foi esvanecido pelo isolamento social necessário ao combate da pandemia da Covid-19 – que me possibilitaram ampliar as leituras e interpretações da obra de Marx.

Aos companheiros da AGB, das Seções Locais que pude participar – Juiz de Fora e Belo Horizonte – e em especial às companheiras do Coletivo de Publicações, Rachel Vasconcelos e Lorena Izá, pelos debates sobre o papel das publicações e da divulgação da produção científica, pelas participações em Fóruns de Editores e tentar ampliar o debate político para além dos índices de produtividade e de avaliação.

À Amanda, que desde a graduação me acompanha na trajetória acadêmica, mesmo que trilhando caminhos separados em alguns momentos, com reflexões que tem tantas semelhanças e diferenças dos meus pensamentos que me estimulam sempre.

À professora Alexandrina, pelas importantes contribuições na banca de qualificação e pelas boas conversas sobre publicações, teorias e métodos.

Ao professor Sérgio Martins, que, além dos preciosos e rigorosos comentários na banca de qualificação, me acolheu no Estágio na turma de Geografia Urbana, cujos planos estavam sendo traçados, mas foram interrompidas pela pandemia e retomadas no formato virtual, que tornou o desafio mais difícil.

Ao professor Felipe Magalhães que apesar da pouca proximidade que espero se transformar, teve um cuidado imenso e fez ricos comentários sobre o texto apresentado na qualificação.

Ao professor Paraná (Claudenir Fávero), pelo acompanhamento desde a pesquisa de mestrado, pela disponibilidade de construir junto o conhecimento de realidades por tanto tempo negligenciadas.

À Professora Heloísa Costa, que partilhou do processo da banca de defesa final com uma leitura e comentários cuidadosos e inspiradores.

Ao professor Leo Carneiro (*in memoriam*), que me deu o estímulo necessário durante o mestrado em Juiz de Fora, além de ter sido um grande amigo com quem pude contar em tantos momentos difíceis.

À todas as pessoas com quem cruzei caminhos no IGC, aos professores que lecionaram as disciplinas cursadas, aos funcionários da Secretaria do Programa de Pós Graduação em Geografia da UFMG (IGC), Márcia e Vitor, e aos funcionários da Casa da Glória em Diamantina, que me acolheram durante um fim de semana de campo, naquele solitário casarão.

À todas as pessoas da CODECEX, à Tatinha em especial, pela acolhida e conversas sinceras que permitiram que esta tese tomasse o rumo que tomou, e pela possibilidade de construir conhecimento junto àqueles que por tanto tempo tiveram seus direitos negados. Acrescento também a pesquisadora parceira da CODECEX, Fernanda Monteiro, com quem tive conversas tão importantes desde o tempo do mestrado.

À CAPES, que financiou e possibilitou essa pesquisa – mesmo que com um pequeno atraso e incertezas geradas pela forma de distribuição de bolsas do Programa de Pós Graduação em Geografia da UFMG – e ao presidente Luís Inácio Lula da Silva, a quem ajudei a eleger em 2022, que fez com que a reta final da elaboração do texto fosse um pouco menos pesada com o reajuste das bolsas e a esperança de que a atividade de pesquisa possa ter continuidade no país.

Aos colegas que me acompanharam durante o mestrado na UFJF, Albert, Bárbara e Daniel, que mesmo a vida tendo nos levado para caminhos diferentes, tiveram papéis fundamentais para que eu pudesse tomar os impulsos para estar nesse lugar agora.

Aos Titãs que me impulsionaram musicalmente durante grande parte desse processo.

À Larissa, que conduz meu acompanhamento psicológico de modo lindamente positivista para que eu fosse capaz de me aprofundar no pensamento dialético.

À Panqueca e à Zabelê, amigas de quatro patas que sempre deram os melhores ‘bom dia’ que tornaram os dias melhores e mais agradáveis.

Por fim, à todas as fontes de *Prazeres*, Bertolt Brecht tão apazivelmente escreve (Poemas 1913-1956, 2012, p. 338):

A primeira olhada pela janela da manhã
O velho livro de novo encontrado
Rostos entusiasmados
Neve, a mudança das estações
O jornal
O cão
A dialética
Tomar banho, nadar
Velha música
Sapato confortável
Perceber
Nova música
Escrever, plantar
Viajar
Cantar
Ser amigo.

*Um lamento triste
Sempre ecoou
Desde que o índio guerreiro
Foi pro cativoiro
E de lá cantou*

*Negro entooou
Um canto de revolta pelos ares
No Quilombo dos Palmares
Onde se refugiou
[...]*

*E de guerra em paz
De paz em guerra
Todo o povo dessa terra
Quando pode cantar
Canta de dor*

(Paulo César Pinheiro / Clara Nunes)

RESUMO

Este estudo aborda a relação entre os povos e comunidades tradicionais no Brasil e o campo do patrimônio cultural, tomando como estudo de caso dos apanhadores de flores sempre-vivas – patrimônio agrícola reconhecido mundialmente que foram expulsos de seus territórios por aqueles que diziam proteger o patrimônio natural – e o Centro Histórico de Diamantina/MG – patrimônio cultural da humanidade também reconhecido mundialmente. A construção desta pesquisa foi realizada a partir do método dos escritos marxianos, que balizou o trabalho de campo e a conversa com membros da Comissão pela Defesa dos Povos Extrativistas (CODECEX). Partindo da investigação acerca das possibilidades apresentadas pelo patrimônio na luta por direitos das comunidades tradicionais, questão levantada em conjunto com representantes das comunidades, as reflexões foram construídas em três mo(vi)mentos: (1) um movimento de aproximação empírica do objeto proposto; (2) um resgate histórico da formação das categorias mobilizadas; e, por fim, (3) um movimento de abstração a partir daquilo que foi observado a nível empírico e histórico, momento no qual apresentamos uma crítica do objeto. A partir da percepção de que as formas sob as quais o patrimônio aparece são próximas, no discurso, mas na realidade não poderiam ser e estar mais distantes, apresentamos como Diamantina, onde estão situados estes dois casos, representa algumas das contradições mais emblemáticas das ciências humanas: entre o material e o imaterial, entre o campo e a cidade e entre a cultura e a natureza. A partir dessas constatações, analisamos como surgiram e sobre quais fundamentos repousam as relações entre os povos e comunidades tradicionais e o patrimônio em Diamantina – levando em consideração que ambos se inscrevem no seio da sociedade moderna ocidental produtora de mercadorias. Com esses apontamentos, foi possível realizar um movimento de abstração sobre a realidade concreta, na tentativa de desarranjar os pressupostos impostos pela organização social pautada na mercadoria, quais sejam: tempo, história, nação e território – noções fortalecidas com os instrumentos que emergem dos mesmos fundamentos, como é o caso do patrimônio. A possibilidade de construir um futuro diferente para a sociedade, um possível ‘futuro ancestral’, passa pela necessidade de refletirmos acerca de novas formas de (re)elaborar o passado que supere a noção de patrimônio.

Palavras-chave: cultura; política; natureza; conflitos socioterritoriais.

ABSTRACT

This study addresses the relationship between traditional peoples and communities in Brazil and the field of cultural heritage, taking as a case study the *sempre-vivas* flower pickers – agricultural heritage recognized worldwide who were expelled from their territories by those who claimed to protect the heritage. – and the Historic Center of Diamantina/MG – cultural heritage of humanity also recognized worldwide. The construction of this research was carried out based on the method of Marxian writings, which guided the fieldwork and the conversation with members of the Commission for the Defense of Extractivist Peoples (CODECEX). Starting from the investigation about the possibilities presented by heritage in the fight for the rights of traditional communities, an issue raised together with representatives of the communities, the reflections were built in three mo(ve)ments: (1) a movement of empirical approximation of the proposed object; (2) a historical rescue of the formation of the mobilized categories; and, finally, (3) a movement of abstraction from what was observed at an empirical and historical level, at which point we present a critique of the object. From the perception that the forms under which heritage appears are close, in the discourse, but in reality, they could not be and be more distant, we present how Diamantina, where these two cases are situated, represents some of the most emblematic contradictions of the sciences humanities: between the material and the immaterial, between the countryside and the city and between culture and nature. Based on these observations, we see how the relationships between traditional communities and heritage in Diamantina emerged and on what foundations – taking into account that both are inscribed within the modern Western society that produces commodities. With these notes, it was possible to carry out a movement of abstraction over the concrete reality, in an attempt to disarrange the assumptions imposed by the social organization based on the commodity, namely: time, history, nation and territory - notions strengthened with the instruments that emerge from them. fundamentals, such as equity. The possibility of building a different future for society, a possible 'ancestral future', involves the need to reflect on new ways of (re)elaborating the past in ways that go beyond the notion of heritage.

Key-words: culture; politics; nature; socioterritorial conflicts.

RÉSUMÉ

Cette étude aborde la relation entre les peuples et communautés traditionnels au Brésil et le domaine du patrimoine culturel, en prenant comme étude de cas les cueilleurs de fleurs *sempre-vivas* - patrimoine agricole reconnu dans le monde entier qui ont été expulsés de leurs territoires par ceux qui prétendaient protéger le patrimoine - et le centre historique de Diamantina/MG – patrimoine culturel de l'humanité également reconnu dans le monde entier. La construction de cette recherche a été réalisée sur la base de la méthode des écrits marxistes, qui a guidé le travail de terrain et la conversation avec les membres de la Commission de Défense des Peuples Extractivistes (CODECEX). Partant de l'investigation sur les possibilités offertes par le patrimoine dans la lutte pour les droits des communautés traditionnelles, question soulevée avec les représentants des communautés, les réflexions se sont construites en trois mo(uve)ments : (1) un mouvement d'approximation empirique de l'objet proposé; (2) un sauvetage historique de la formation des catégories mobilisées ; et, enfin, (3) un mouvement d'abstraction de ce qui a été observé à un niveau empirique et historique, à partir duquel nous présentons une critique de l'objet. À partir de la perception que les formes sous lesquelles le patrimoine apparaît sont proches, dans le discours, mais en réalité elles ne pourraient pas être et être plus éloignées, nous présentons comment Diamantina, où se situent ces deux cas, représente certaines des contradictions les plus emblématiques de la science humaine : entre le matériel et l'immatériel, entre la campagne et la ville et entre la culture et la nature. Sur la base de ces observations, nous voyons comment les relations entre les peuples et communautés traditionnels et le patrimoine à Diamantina ont émergé et sur quelles bases - en tenant compte du fait que les deux sont inscrits dans la société occidentale moderne qui produit des biens. Avec ces notes, il a été possible d'effectuer un mouvement d'abstraction sur la réalité concrète, pour tenter de démanteler les présupposés imposés par l'organisation sociale fondée sur la marchandise, à savoir : le temps, l'histoire, la nation et le territoire - notions renforcées par les instruments qui en découlent fondamentaux, tels que les actions. La possibilité de construire un futur différent pour la société, un possible « futur ancestral », implique la nécessité de réfléchir à de nouvelles manières de (ré)élaborer le passé qui dépassent la notion de patrimoine.

Mots-clés: culture ; politique ; nature ; socioterritorial conflits.

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CAA/NM	Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CNPCT	Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais
CNRC	Centro Nacional de Referência Cultural
CODECEX	Comissão em defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas
CONDEPHAAT	Conselho pela Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo
CONEP	Conselho Estadual de Patrimônio Cultural de Minas Gerais
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
FAO	<i>Food and Agriculture Organization</i> [Organização das Nações Unidas Pela Alimentação e Agricultura]
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNARTE	Fundação Nacional de Artes
FCP	Fundação Cultural Palmares
GIAHS	<i>Globally Important Agriculture Heritage System</i>
GESTA	Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
ICMS	Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços
IEF-MG	Instituto Estadual de Florestas de Minas Gerais
IEPHA-MG	Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INF	Instituto Nacional do Folclore
MAPA	Ministério da Agricultura e Pecuária
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MG	Minas Gerais
MPF	Ministério Público Federal
MNU	Movimento Negro Unificado
MPI	Ministério dos Povos Indígenas
NERA	Núcleo de Estudos em Reforma Agrária
NESFV	Núcleo de Estudos e Ecofisiologia Vegetal

OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
OMS	Organização Mundial da Saúde
PAC	Programa de Aceleração de Crescimento
PARNA	Parque Nacional
PCD	Plano de Conservação Dinâmico
PCT	Povos e Comunidades Tradicionais
PDL	Projeto de Decreto Legislativo
PEPI	Parque Estadual Pico do Itambé
PERP	Parque Estadual do Rio Preto
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SAT	Sistema Agrícola Tradicional
SECTUR	Secretaria de Turismo de Diamantina/MG
SIPAM	Sistemas Importantes do Patrimônio Agrícola Mundial
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
SPAN	Serviço do Patrimônio Artístico Nacional
SPHAN	Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UCs	Unidade de Conservação
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UNESCO	<i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i> [Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura]
UFVJM	Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Delimitação do território reivindicado da Mata dos Crioulos com limites municipais e antigos limites do Distrito Diamantino.....	33
Figura 2: Vista panorâmica de via em Diamantina/MG, com Serra dos Cristais ao fundo.	54
Figura 3: Vista panorâmica a partir da Praça da UNESCO, com Serra dos Cristais ao fundo.	54
Figura 4: Placa indicando “Patrimônio Histórico e Artístico Nacional” na fachada de uma edificação no centro de Diamantina.....	57
Figura 5: Praça da UNESCO no Centro de Diamantina.	57
Figura 6: Placa em edificação deteriorada com tapumes metálicos, com indicação do reconhecimento de Diamantina enquanto Patrimônio Histórico da Humanidade.	59
Figura 7: Lixeira deteriorada pela ação do tempo, onde lê-se “Diamantina: patrimônio da humanidade”.....	59
Figura 8: Vista de uma das vias no centro de Diamantina, com capistranas em primeiro plano e edificações de traços arquitetônicos coloniais ao fundo.	63
Figura 9: Chafariz da Câmara Municipal.....	63
Figura 10: Busto de Francisco Sá, datado de 1914 (lê-se: o povo ao df F. Sá).....	64
Figura 11: Estátua de Juscelino Kubistchek no Centro de Diamantina/MG.....	64
Figura 12: Hotel Tijuco, construção modernista projetada por Oscar Niemeyer.	65
Figura 13: Praça dos Esportes, obra de Niemeyer próxima ao centro.....	65
Figura 14: Iº Festival dos Apanhadores e Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas.....	66
Figura 15: Comercialização de sempre-vivas na área externa do Mercado Velho/Diamantina.....	67
Figura 16: Anúncio de buquê de sempre-vivas na internet.....	67
Figura 17: Utilização de sempre-vivas nas vitrines de joalherias no centro da cidade.....	68
Figura 18: Painel com diferentes espécies de sempre-vivas na sede da CODECEX.	69
Figura 19: Convite do Encontro de construção do PCD do SAT dos apanhadores de flores sempre-vivas.	96
Figura 20: Campo de flores na comunidade da Mata dos Crioulos.....	101
Figura 21: Apanha de flores sempre-vivas.....	101
Figura 22: Moradia nas lapas na comunidade da Mata dos Crioulos.....	103
Figura 23: Armazenamento de flores sempre-vivas na casa de uma família da Mata dos Crioulos.	103
Figura 24: Pomar de uma das famílias da comunidade da Mata dos Crioulos.....	104

Figura 25: Localização aproximada das famílias que se reconhecem como povos tradicionais no Brasil.....	113
Figura 26: Bolsonaro rifa os direitos indígenas.....	115
Figura 27: Governo Bolsonaro subordina titulação de quilombos aos ruralistas.....	117
Figura 28: Fluxograma dos processos necessários à titulação de terras quilombolas no Brasil com base na instrução normativa do INCRA n. 57/2009.....	117
Figura 29: Ilustração sobre o conceito de política em Marx: representação do território.....	155

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Tabela 1: Comparativo acerca da proteção do patrimônio cultural no Brasil.....	127
--	-----

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	17
INTRODUÇÃO	26
Inclusão e exclusão	37
CAPÍTULO 1 . (IN)COMPATIBILIDADES.....	51
1.1. Diamantina: uma imensa coleção de monumentos históricos	54
1.2 Material e imaterial	69
1.3 Campo e cidade.....	76
1.4 Natureza e cultura.....	83
CAPÍTULO 2 . (IN)SUFICIÊNCIAS.....	91
2.1. Entre patrimônio cultural e patrimônio natural: patrimônio agrícola	96
2.2. Sobre povos e comunidades tradicionais	104
2.3. A construção do patrimônio cultural.....	118
CAPÍTULO 3 . PRESSUPOSTOS E POSSIBILIDADES.....	134
3.1. Uma história escrita por meio de imagens.....	137
3.2. Territórios e nações	150
3.3. As tradições no reino da mercadoria	161
PARA O FIM DESTA TESE.....	172
REFERÊNCIAS.....	176

APRESENTAÇÃO

Iniciar um texto é sempre uma tarefa difícil. Isso se torna ainda mais complicado quando se trata de um texto que expõe um processo longo de pesquisa, que apesar de estar aqui assinado por mim, foi fruto de um processo coletivo de aprendizado, elaborações teóricas e imersões na realidade.

A tese aqui apresentada se inspira na luta dos povos e comunidades tradicionais no Brasil, em especial aquela dos apanhadores de flores sempre-vivas¹. No entanto, os escritos aqui presentes não tratam apenas destes, mas se referem a uma tentativa de contribuir, a partir da relação entre estas comunidades e o centro histórico de Diamantina/MG, com uma *teoria crítica social* construída a respeito dos povos e comunidades tradicionais no Brasil e das possibilidades apresentadas pelo campo do patrimônio (cultural, natural, agrícola, etc.) neste caso particular. No início deste percurso, partimos de incômodos sobre as formas de interpretação das comunidades tradicionais nos estudos da geografia agrária, tais como aquelas que os colocam como grupos sociais apartados da sociedade de maneira geral devido às suas características particulares, ou daquelas que romantizam suas formas de existência por enxergarem harmonia em sua relação com a natureza, dentre outras questões que abordaremos no texto. Os apanhadores de flores sempre-vivas – com os quais tive contato desde a pesquisa de mestrado – apresentam uma realidade que nos possibilita refletir sobre as relações políticas entre comunidades tradicionais e Estado, de maneira profunda devido ao seu histórico de lutas, que permitiu a conquista de direitos às comunidades localizadas no Alto Jequitinhonha/MG. A pesquisa desdobra inúmeras questões, e a tentativa de respondê-las cria cada vez mais questões – como é de se esperar nas ciências que se debruçam sobre a sociedade – e um dos maiores desafios foi delimitar e dar ênfase apenas um aspecto para desenvolver a pesquisa.

Meu processo de formação que culminou nesta tese foi iniciado no curso de Arquitetura e Urbanismo, no qual me graduei me distanciando das preocupações comuns aos arquitetos urbanistas. Eu permaneci com um enorme incômodo, relacionado à ideia de que a maneira de pensar a realidade que nos foi ensinada, era um tanto quanto precária perante a grandeza e diversidade do mundo, que eu via e vivia. Quando eram apresentadas questões que se relacionavam às relações sociais mediadas pelo capital, o sistema capitalista, etc. sempre tive a percepção de que

¹ Os apanhadores de flores sempre-vivas são as comunidades que habitam há algumas gerações a porção meridional da Serra do Espinhaço/MG, e têm como uma das principais atividades socioeconômicas, a coleta de espécies de flores Sempre-vivas, do gênero *Syngonanthus*. Elas são uma das suas mais importantes fontes de renda a partir de sua comercialização: secas, in natura, ou em forma de artesanato. A “apanha” dessas espécies, como eles próprios denominam, é também símbolo de sua identidade, além de serem consideradas um dos símbolos do cerrado brasileiro (CERQUEIRA, 2019a; MONTEIRO, 2011).

as reflexões do “urbano” pareciam insuficientes para compreender o mundo no qual vivemos, apesar de abarcarem uma vastidão de elementos. Assim se iniciou uma busca negativa: o que seria ou onde poderia ser encontrado o não-urbano? Ele certamente já existiu, mas de que forma continua existindo?

Nos estudos agrários iniciei minha jornada acadêmica na pós-graduação em Geografia, com intenção de me debruçar sobre a questão da soberania alimentar, tema que acabou se dissolvendo ao longo do tempo. Foi a partir desse tema que entrei em contato com as comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas nas proximidades de Diamantina/MG. Esses povos tradicionais em meio a penosos conflitos territoriais desenvolviam e desenvolvem debates e ações que possibilitam uma certa autonomia alimentar para aqueles que moram nas comunidades rurais. Enquanto me aproximava do debate relativo aos conflitos territoriais das comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas, outros elementos que não mais a alimentação e comida se tornaram mais urgentes. Assim fui adentrando cada vez mais nos debates da geografia agrária, um campo no qual fui buscar os limites das teorias urbanas, e nesse tensionamento acabei me deparando com limites diferentes, o que foi certamente rico para minha formação como pesquisadora.

Ao iniciar o percurso de elaboração desta tese de doutoramento, submeti um projeto de pesquisa voltado para a problemática do patrimônio – seja ele cultural, natural, ou qualquer outra alcunha a ele designada. Essa delimitação foi originada no processo de candidatura dos apanhadores de flores sempre-vivas ao selo de Sistemas Importantes do Patrimônio Agrícola Mundial (SIPAM), da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO/ONU). Esse selo é regido por uma noção de *patrimônio agrícola*, categoria esta desconhecida por mim até então, e que posteriormente viria a descobrir ser um termo relativamente recente. Durante o percurso da pesquisa tentei me empenhar em algumas questões mais gerais e filosóficas, e quando finalmente fiz uma visita a campo após a banca de qualificação, o assunto do patrimônio surgiu novamente em conversa, com membros da Comissão em defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas (CODECEX), organização política das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas. Portanto, para a finalização do processo de pesquisa, retomei o assunto do *patrimônio* como centralidade, por perceber que era uma demanda das comunidades e por ser um assunto com o qual tenho proximidade por ter sido o campo de minha atuação profissional desde a graduação em Arquitetura e Urbanismo.

É importante ressaltar que todo esse processo de formação ocorreu permeado por uma militância esperançosa, com uma formação acadêmica e política em meio a movimentos sociais e partidos políticos. A percepção da desigualdade social e das injustiças encadearam uma formação

que tem como horizonte a necessidade de mudanças estruturais na sociedade. Em paralelo crescia a vontade de aprofundar os estudos para compreender mais e melhor os motivos pelos quais o mundo “funciona” da forma que (não) vemos, para que as tão desejadas intervenções propostas pudessem de fato contribuir com as pessoas, que sofrem opressões e aparecem como sujeitos sem voz – e no caso do patrimônio quem escolhe o que deve e o que não deve ser objeto de proteção, como essa proteção deve ser feita e quem seria responsável por esta missão. Assim se formou um pensamento que tenta alinhar a teoria à prática, a tão falada nos meios marxistas (mas não apenas) *práxis*, pensamento este direcionado pela décima primeira tese *ad Feuerbach* de Karl Marx e Friedrich Engels ([1888] 2007): “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, o que importa é transformá-lo”.

Enquanto arquiteta urbanista, a necessidade de propor ou projetar intervenções no espaço eram quase que um pressuposto e caso viesse acompanhado de alguma interpretação de mundo, seria como uma espécie de apêndice. Enquanto aspirante a geógrafa, me surpreendi com a necessidade de intervenção ou de propostas também postas no meio acadêmico, principalmente no campo da geografia agrária. Porém aqui, as intervenções eram relativas ao diálogo com movimentos sociais, possível fomento a elaboração de legislações específicas que garantissem *direitos* àqueles que sempre tiveram sua condição de *sujeitos de direito* negada, etc. Apesar de se apresentar em formas diferentes, essa necessidade de intervir no mundo – ou necessidade de *práxis* – é uma constante, o que passou a ser um incômodo e gerou novas questões que se imiscuíram àquelas da pesquisa. É evidente que existem inúmeros problemas sociais, por isso a necessidade das ciências sociais se debruçarem sobre essa realidade. Entretanto, a necessidade de transformação não era mais uma questão da esquerda, daqueles que lutam contra as injustiças sociais – vide as falas do presidente do Brasil durante a elaboração de maior parte desta pesquisa e deste texto, Jair Bolsonaro, que sempre afirma que “tem que mudar isso que está aí”. Qual seria a diferença entre essas necessidades de mudanças? Teriam essas necessidades de mudanças uma mesma essência com conteúdos diferentes? Elas partem dos mesmos pressupostos ou de pressupostos distintos? Quais são os conteúdos que merecem ser inseridos e quais eliminados? A quem, ao que e como eles respondem como projeto político de nação?

Pensar em como as transformações da realidade ocorrem e suas possíveis mudanças de direção, são partes fundamentais do que eu pretendo elaborar enquanto pesquisadora. Compreender o mundo enquanto uma totalidade é fundamental para tal – o que significa entender as mediações entre as distintas particularidades em uma universalidade (im)posta – e é por isso que me dedico neste texto, a aspectos que podem ser tidos como mais teóricos por muitos colegas da geografia agrária – da geografia em geral e da arquitetura e urbanismo também. Entretanto, estes

aspectos teóricos são o que mais sinto necessidade de desenvolver devido à uma ausência ou pouca profundidade teórica notadas nos debates acadêmicos que tratam de lutas sociais hodiernamente e, que se veem em meio a um turbilhão de ataques institucionais, colocando a perder uma série de conquistas² frutos de árduas lutas. Atribuo inicialmente essa pouca profundidade teórica à necessidade de ação e/ou práxis que se coloca como urgente, o que por vezes torna a reflexão teórica subsumida até mesmo no meio acadêmico que supostamente sobre ela se dedica – caso as pesquisas não apresentem propostas que possam ter um efeito imediato sobre a realidade, são muitas vezes consideradas insuficientes. Não afirmo isso tendo em mente uma exaltação da teoria frente à prática, mas na intenção de aprofundar o diálogo entre ambas.

Outro aspecto com o qual me deparei ao adentrar nos estudos sobre o campo brasileiro e o campesinato foi a impossibilidade de responder as questões que eu havia elaborado. Tentei me desvencilhar do romantismo de encontrar uma solução para os problemas urbanos no rural, de uma vida mais simples, e não aderir simplesmente a modernidade como “modo de vida”. Quanto mais estudava casos particulares, mais se tornavam necessárias as empreitadas teóricas em relação a campos filosóficos mais amplos. Tomei como objetivo pensar as contradições entre a relação entre a natureza e a sociedade, que me parecia um campo profícuo para compreender as questões que se formavam em minhas reflexões. O trânsito entre distintos particulares como objetos de pesquisa e a universalidade que os repõe coadunou o desenvolvimento de um pensamento que foi se formando e se reorganizando.

Durante todo meu percurso acadêmico, tive um certo encanto por questões mais amplas, que têm objetos de naturezas gerais e globais, mas nunca havia me debruçado inteiramente sobre alguma delas. Agora, ao pensar sobre as comunidades tradicionais e o campo do patrimônio no Brasil, de maneira geral com aspectos comuns a diversos grupos e a partir de um caso específico, faço minha primeira tentativa real de abordar um tema amplo em uma pesquisa. Ao pensar sobre a dissolução dos direitos conquistados pelos povos e comunidades tradicionais no Brasil – registrados nos jornais e mídias de notícias de maneira alarmante – e as possíveis razões disso, surgiam questões que instigavam o pensamento: qual é o sentido de lutar por reconhecimento e pela manutenção de direitos? Obviamente estes direitos são importantes para que as pessoas

² Após uma década de conflitos territoriais nos anos 1990, foi publicado em 2004 o decreto no. 5.051 de 19 de abril do mesmo ano que promulga a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho que, considerando “os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e dos numerosos instrumentos internacionais sobre a prevenção da discriminação” e “reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram” (BRASIL, 2004), versa sobre os direitos específicos dos povos originários e comunidades tradicionais em todo o mundo, e foi promulgada na íntegra pelo governo brasileiro na época. Desde então, luta-se para a efetivação destes direitos, com legislações e ações que possibilitaram uma melhoria efetiva na condição dos povos e comunidades tradicionais no Brasil – o que será tratado posteriormente.

possam viver de maneira digna e não apenas sobreviver, mas o que são de fato esses direitos? O que faz com que as conquistas sob a forma do direito – em especial no campo da cultura através do patrimônio – possam ser consideradas frágeis, e há alguma possibilidade de elas não serem frágeis? Estas fragilidades que se tornam nítidas na medida em que tais direitos podem ser – e não raro são – desmantelados pelo governante de turno.

Para me debruçar sobre o assunto, o processo de pesquisa me levou a considerar o aspecto da universalidade e da totalidade. Somado a este percurso acadêmico, a pandemia da Covid-19 também impossibilitou qualquer viagem a campo em um primeiro momento – para que não houvesse riscos de contaminar ou ser contaminada pelo vírus, no deslocamento/contato com as comunidades. Ela ainda nos afetou na medida em que nos distanciamos uns dos outros, nos recolhemos às nossas casas e em nossos casulos. Se uma tese guarda certo grau de isolamento, no contexto da pandemia este foi ainda mais expressivo. Assim, somente em 2022 pude ir à campo, de modo a trazer aqui os dados que utilizamos a partir do contato com membros da CODECEX e um levantamento dos monumentos mais evidentes encontrados no Centro Histórico de Diamantina/MG.

Entrar em contato com um debate de cunho filosófico demanda um grande esforço, mas foi o caminho que considerei mais profícuo para pensar de maneira mais profunda os temas e questões que me vinham como possibilidades de pesquisa. Quanto mais profundamente eu me debruçava sobre determinados temas, como foi o caso dos povos e comunidades tradicionais, mais particular se fazia uma questão, e mais eu sentia a necessidade de pensar nos termos da universalidade que tornava aquelas questões urgentes. Aos poucos foi se tornando mais clara, a indissociabilidade entre o particular e o universal, e a necessidade de se pensar a mediação entre estes, ou seja, não se trata da primazia de um sobre o outro, e sim de um processo contínuo de determinação entre ambos. Em outros termos, não se trata de pensar casos específicos como possibilidades alternativas para a emancipação da relação social do capital, ou se considerar que o capital determina puramente todos os cantos do planeta, porém como o particular se coloca no universal e como o universal se coloca no particular. O grande desafio inicial correspondeu à forma de abordar e apreender essa complexidade, tendo em vista um caso particular e as preocupações com a totalidade que torna aquela particularidade possível neste mundo. Considerando o capital como universalidade – relação social que subjuga a vida social – buscamos pensar as particularidades enquanto as formas específicas pelas quais o capital, uma abstração, se coloca na materialidade.

Ressalto que os incômodos que geraram esta pesquisa de doutoramento vieram de situações vivenciadas durante a pesquisa do mestrado, uma de ordem mais geral e outra relacionada à uma

experiência vivenciada. Em primeiro lugar, cito o grande desafio que foi realizar uma pesquisa com e sobre uma comunidade tradicional a partir de uma perspectiva assentada em um método materialista. Não havia referencial teórico que tangenciasse meu modo de ver o mundo e meu objeto de estudo. Em segundo lugar, como já citado anteriormente, pude ver de perto o momento em que os apanhadores de flores sempre-vivas instauraram um processo de candidatura ao selo de SIPAM da FAO/ONU. Participei em março de 2018 junto às comunidades e outros pesquisadores parceiros de reunião, com representantes do poder público para elaboração de diretrizes do Plano de Conservação Dinâmica (PCD), documento este que era requisito ao selo. Foi possível vislumbrar o início do processo de aprofundamento das relações jurídico-políticas destas comunidades, e aí também está o ponto inicial de nossas preocupações retratadas neste texto. Este momento foi crucial para a delimitação dos incômodos que geraram uma questão de pesquisa, a partir da participação de representantes do Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA/MG) e da ausência de representantes do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Enquanto a então presidente do IEPHA/MG afirmou em reunião que o órgão tinha uma dívida histórica com os povos do campo de Minas Gerais, a ausência do órgão nacional responsável por estas questões evidencia uma tensão política posta entre esta e as comunidades apanhadores de flores sempre-vivas.

A insegurança que se coloca quando nos propomos a estudar os povos e comunidades tradicionais como um “objeto teórico”, que também está em constante conflito no território brasileiro, é imposta a todo tempo. Ela é devida à impossibilidade de abarcar qualquer tema em sua totalidade, correndo o risco de cair em generalizações, deixar de lado algum detalhe fundamental, etc. Justamente pelo grande desafio que é pensar um tema de maneira ampla, torna-se importante esse prévio alerta ao leitor: a perspectiva crítica tomada neste estudo tem como orientação principal os escritos de Karl Marx e alguns autores da tradição marxista. Os estudos sobre povos e comunidades tradicionais na geografia são comumente abordados a partir de perspectivas de cunho pós-estruturalistas e pós-modernos, muitas vezes com discursos que apontam a necessidade de descolonizar o pensamento e a realidade³. Não afirmo aqui que o estudo desses fenômenos não seja importante e relevante. Entretanto, como a perspectiva deste estudo parte de uma compreensão de que o capital enquanto relação social se põe e é posto em determinadas particularidades, pensar o fenômeno por si só seria pouco frutífero. Sobre a descolonialidade, também não afirmo que seja um exercício pouco construtivo. Porém, se a perspectiva for simplesmente mudada do eurocentrismo para o ponto de vista dos colonizados, ou seja, deixar a

³ Cf. por exemplo SANTOS e PAULA, (2020) e COSTA, BEZERRA e KUHN (2018).

perspectiva de cabeça para baixo, pouco conseguimos entender sobre os fundamentos da dominação social.

O suposto binômio entre tradição e modernidade é colocado nos debates que envolvem os povos e comunidades tradicionais como algo a ser superado, todavia nosso esforço aqui é de elaborar a relação dialética entre eles. A dialética – seja na realidade, no pensamento ou onde quer que reivindiquem que ela esteja – compreende movimento, e o captar desses movimentos não é tarefa fácil para a ciência, e há aqueles que nem consideram este movimento como ciência. Tentaremos abordar dialeticamente as relações políticas imbricadas em nosso objeto de pesquisa. Política esta compreendida aqui nos termos elaborados em um dos primeiros escritos de Marx ([1844] 2010a), como negação da humanidade do ser social.

A dominação e exercício de poder são colocados como centrais na perspectiva da luta de classes pelo marxismo tradicional⁴, e a perspectiva da interseccionalidade cunhada por Angela Davis ([1981] 2016) avança um pouco mais na interpretação dessas relações de poder, evidenciando que classe, gênero, raça, orientação sexual, religião, etc. são determinantes sociais que em conjunto designam as desigualdades sociais, e não que uma esfera domine sobre a outra. A política pode ser compreendida como exercício de poder, o que se relaciona intimamente com as definições do conceito de território, que é central para a luta dos povos e comunidades tradicionais: a reivindicação principal desses grupos sociais é pelo reconhecimento e pela autonomia em e do seu território, pela possibilidade de reproduzir a própria cultura, e ainda, a própria vida. Por isso consideramos a política como uma relação intrínseca ao território, e torna-se possível apreender a luta dos povos e comunidades tradicionais por uma perspectiva política propriamente dita e perceber as contradições do processo dessa luta política.

Uma acusação comumente feita aos estudos que se referenciam à obra de Marx, a qual nos serve de base para a presente elaboração, é de um chamado “economicismo”, ou predomínio da esfera econômica sobre as demais esferas da realidade. Apesar de ser uma leitura comum até entre

⁴ Marxismo tradicional está aqui compreendido como definido por Moishe Postone (2014, p. 21-22), que afirma que a expressão “não se refere a uma tendência histórica específica no marxismo, mas, de modo geral, a todas as abordagens teóricas que analisam o capitalismo do ponto de vista do trabalho que caracterizam tal sociedade essencialmente em termos de relações de classe estruturadas pela propriedade privada dos meios de produção e uma economia regulada pelo mercado. As relações de dominação são entendidas primariamente em termos de dominação e exploração de classe. Como é sabido, Marx argumentou que no curso do desenvolvimento do capitalismo emerge uma tensão estrutural, ou contradição, entre as relações sociais que caracterizam o capitalismo e as ‘forças produtivas’. Em geral, essa contradição tem sido interpretada como uma oposição entre, de um lado, propriedade privada e, de outro, o modo de produção industrial, pela qual a propriedade privada e o mercado são tratados como as marcas distintivas do capitalismo, e a produção industrial é postulada como a base de uma futura sociedade socialista. O socialismo é entendido implicitamente como propriedade coletiva dos meios de produção e de planejamento econômico num contexto industrializado. Ou seja, a negação histórica do capitalismo é vista essencialmente como uma sociedade em que se supera a dominação e exploração de uma classe por outra. Essa caracterização ampla e preliminar do marxismo tradicional é útil na medida em que delinea uma estrutura interpretativa geral compartilhada por uma ampla gama de teorias que, em outros níveis, podem diferir consideravelmente umas das outras.”

os leitores de Marx, os escritos do autor não indicam, em momento algum, essa dominação enquanto tal. Uma das principais contribuições do autor à teoria social é a elaboração da forma mercadoria enquanto fetiche das relações sociais – as relações entre pessoas se confundem com as relações entre coisas. Daí a necessidade da constante elaboração de uma *crítica da economia política*, subtítulo muitas vezes esquecido da obra *O Capital* de Marx. São importantes as palavras de György Lukács em suas primeiras elaborações em sua obra *História e Consciência de Classe* ([1923] 2018, p. 194-195) “o que importa aqui é saber em que medida a troca de mercadorias e suas consequências estruturais são capazes de influenciar toda a vida exterior e interior da sociedade”. A forma mercadoria⁵ é categoria central para nossa compreensão da luta dos povos e comunidades tradicionais, pois ela é central para nossa forma de compreender o mundo de maneira geral. A troca de mercadorias é realizada a partir do equivalente universal de valor, o dinheiro, que em última instância é fator decisivo para a sobrevivência das pessoas – o que se aplica igualmente às comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas. É fundamental para nosso exercício pensar em como a forma mercadoria se coloca numa realidade que muitas vezes é tida como “não capitalista”, “anticapitalista” por parte dos entusiastas das possíveis soluções para problemas sociais que (não) podem surgir dessas práticas tradicionais; ou colocadas como “atrasadas” e “retrógradas” por aqueles que não veem importância nessas práticas e não se importam se forem extintas. Ambas as concepções não nos levam muito longe, apenas voltamos ao velho dilema de como o homem e a natureza se relacionam ou devem se relacionar, como se houvesse uma resposta certa.

Os povos e comunidades tradicionais lutam pelo reconhecimento⁶ para que possam sobreviver. A construção da identidade enquanto sujeitos de direito é colocada como horizonte nessa luta, mesmo que esteja prevista na Constituição Federal de 1988 que todo cidadão brasileiro tem direitos básicos, mas que a eles foi negada – o que indica o descompasso existente entre a legislação e a realidade. Esse horizonte de luta muitas vezes desconsidera o que implica de fato

⁵ Sobre a centralidade da forma mercadoria no pensamento marxiano, recordamos o escrito de Marildo Menegat (2019, p. 145): “[u]ma das razões pelas quais Marx se interessava pelas categorias da economia política era o fato destas representarem *formas reais de existência (daseinform)* às quais os indivíduos eram submetidos coativamente. A sua crítica não se voltava para denunciar um problema meramente econômico, derivado de uma injusta reparação dos esforços produtivos de cada um, mas *uma crítica ao próprio modo de existir que estas categorias impunham* como reles imperativo da sobrevivência.”

⁶ A luta pelo reconhecimento é travada na perspectiva de que esses povos não são considerados efetivamente sujeitos de direito perante o Estado, e o reconhecimento do Estado é um passo que possibilita a efetivação dos direitos como cidadãos. “O reconhecimento, mesmo que precário e incompleto, dessa diversidade e do direito que esses grupos sociais têm de permanecer em seus territórios só vai ocorrer com a Constituição de 1988. A partir deste momento o Estado brasileiro passa a responder às demandas de movimentos sociais e comunidades tradicionais, demandas pelo direito ao acesso a territórios tradicionalmente ocupados” (CRUZ, 2013, p. 162). O autor, entretanto, desconsidera os conflitos gerados após esse processo de reconhecimento da ocupação dos territórios, e ainda acrescenta que “busca-se o reconhecimento de um quadro normativo capaz de reconhecer direitos pautados no uso, na tradição, nos chamados direitos consuetudinários ou ‘direitos costumeiros’, direitos esses ignorados ou invisibilizados no estatuto jurídico estabelecido” (idem, p. 163).

“adentrar” neste mundo nos termos que ele mesmo impõe. A luta por direitos pode resultar em um condicionamento aos termos do próprio direito.

Se é difícil apreender e compreender qualquer aspecto da realidade, maior ainda é a dificuldade de se pensar ou até mesmo propor “o que fazer”, para usar as famosas palavras de Lênin. Na busca pela compreensão das formas sociais, esta pesquisa abriu muitas possibilidades inspiradas pelas questões que serviram como pontapé inicial, e de forma alguma podem saciar todos os incômodos que dela advieram. Passar por uma formação em que aprendemos que é possível transformar o mundo a partir de intervenções no espaço e no território, conviver em militâncias políticas que dizem buscar incessantemente a transformação do mundo, e finalmente, ver esse mundo se transformando no que hoje conhecemos, foi uma experiência deveras nauseante. Refiro-me aqui ao momento político no qual se encontra o Brasil e o mundo, com a ascensão da extrema-direita tanto em cargos de poder quanto cotidianamente. A simples busca pela transformação do mundo não parece bastar, pois o movimento de transformação é incessante, e as direções dessas transformações parecem algo completamente fora do alcance de nossas mãos e quiçá de nossa compreensão.

O exercício que propus a mim mesma e que espero estender aos leitores é o de pensar o que tomamos como pressupostos para a compreensão da realidade, quais lentes utilizamos para olhar para o mundo e qual mundo somos capazes de ver. Além de pensar sobre nossas bases para compreender a realidade, também é necessário refletir sobre a realidade na qual nos debruçamos, sobre como nossas formas de compreender o mundo nos permitem ver e entender verdades e inverdades em diferentes aspectos desta mesma realidade.

INTRODUÇÃO

O território⁷ brasileiro contém uma infinidade de formas de ocupação, cujas diversidades e diferenças demonstram precisamente as desigualdades sociais que se agravam no país e no mundo. Há os aglomerados urbanos, imensas extensões de monoculturas, pequenas plantações agrícolas, dentre outros exemplos de formas de ocupação e uso das terras. Além da notável concentração fundiária do território brasileiro, não são poucas as porções de terras ocupadas de forma irregular perante o Estado, como as favelas em áreas urbanas, terrenos grilados nos espaços rurais, etc. Dentre estas formas de ocupação podem ser encontradas as denominadas *comunidades tradicionais*, que estão há tempos em posição desfavorecida na incansável luta por sua sobrevivência, constituindo grupos sem acesso aos direitos básicos como cidadãos.

As comunidades tradicionais são amplamente estudadas pelas ciências humanas, e desde a década de 1990 conquistam mais efetivamente espaços de disputas políticas e acesso aos direitos através de suas lutas, bem como meios de garantir sua continuidade, independente do governo de plantão. No *Dicionário de Educação do Campo*⁸, Valter do Carmo Cruz (2012) inicia a descrição do verbete *povos e comunidades tradicionais* com a contextualização dessas comunidades em suas disputas políticas: o Brasil e a América Latina, marcados historicamente por conflitos sociais principalmente no contexto do campo – e que tiveram na década de 1980, muitas mudanças na dinâmica política com a emergência de novas vozes que buscavam protagonizar sua própria história organizadas em movimentos sociais. O autor, que é uma das principais referências neste assunto, aponta que existe uma ambiguidade na definição desses atores, que surge como *nova* “categoria de análise” e *nova* “categoria de ação política”. Ao mesmo tempo em que os povos tradicionais travam uma disputa política pela efetivação de seus direitos formalmente garantidos pela Constituição Federal de 1988, suas ações mobilizam parte da comunidade acadêmica para entender essa *nova* dinâmica política, que talvez seja nova apenas na aparência.

Não por acaso nos anos 1990, com a consolidação de pautas ambientais em âmbito global, popularizaram-se as lutas pelos direitos das comunidades tradicionais, por estas terem “uma relação profunda com a natureza”, por “seus modos de vida [estarem] diretamente ligados à dinâmica dos ciclos naturais” (CRUZ, 2012, p. 598, inserção nossa). Outras definições atribuídas a estas

⁷ O território é o conceito da geografia prioritariamente utilizado nos estudos das comunidades tradicionais (muitas vezes sem critério teórico para tal), e é também um termo reivindicado pelos movimentos sociais que compõem essa luta. O conceito território também é um conceito jurídico ligado ao Estado, e essas duas concepções, apesar de não serem sinônimas, não devem ser desvinculadas, como vemos com frequência nos estudos a respeito das comunidades tradicionais. Voltaremos a essa temática posteriormente no texto.

⁸ Iniciamos o texto com um verbete do *Dicionário de Educação do Campo* por se tratar de uma definição resumida e breve, que elenca características dos povos e comunidades tradicionais. Esta definição será retomada e aprofundada posteriormente no texto.

comunidades apresentadas por Cruz (2012) implicam também suas relações com o território e a territorialidade: o histórico de longa ocupação de determinada porção de terra por um grupo social específico estabelece conexões subjetivas e vínculos desses sujeitos com o local que ocupam, e sua forma de reprodução social se apresenta intimamente conectada a esse determinado *território*. A racionalidade econômico-produtiva também é apontada como fator que diferencia essas comunidades do restante da sociedade: a unidade familiar, doméstica ou comunal, predomina nas relações econômicas e em suas formas de produzir, supostamente descoladas do processo de produção e circulação do capital, e potencializa a condição de marginalidade desses grupos. O último ponto trazido por Cruz (2012) para definir as comunidades tradicionais são as inter-relações com outros grupos da região e a autoidentificação: o que define as comunidades tradicionais é a *diferença* destes grupos frente a outros grupos sociais, sejam eles outras comunidades tradicionais ou a sociedade moderna em geral, notadamente pelos laços de solidariedade e vínculos afetivos e de cooperação.

Voltemos ao início da definição aqui apresentada: o surgimento do termo em seu uso ampliado ocorreu em um contexto de lutas políticas pela efetivação dos direitos, para que esses grupos fossem inseridos no bojo de que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros [...] a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança, à propriedade”, como disposto no artigo 5º da *Constituição da República Federativa do Brasil* (1988). Ou seja, a condição de igualdade perante a lei é atribuída pela condição de *sujeito de direito*, categoria que ainda será desenvolvida nesse texto, pois a consideramos fundamental para compreender a luta dos povos tradicionais. Esses povos tiveram seus direitos e suas condições dignas de existência negadas por muito tempo pelo Estado⁹, portanto torna-se necessário que eles sejam identificados enquanto diferentes para garantir que sejam iguais perante a lei.

E o que implica esse reconhecimento como diferentes que promete equalizar estes sujeitos de direito? Eduardo Viveiros de Castro (2006) afirma que, para as comunidades indígenas – aqui podemos transpor a compreensão para qualquer comunidade tradicional reconhecida pelo Estado –, a definição de quem é ou não é índio, não é um problema dos índios, e sim de instâncias do Estado que necessitam dessa diferenciação para colocá-los sob o mesmo “guarda-chuva” do aparato legislativo. Estes grupos sociais que, por muito tempo, não foram reconhecidos jurídica ou politicamente sob o mesmo denominador comum, agora recorrem à diferença para serem iguais e juridicamente e acessarem “seus direitos”. Compreendemos então, que, de acordo com o autor,

⁹ A Constituição de 1988 foi um marco político no Brasil, que pela primeira vez garantia em seu texto, os direitos básicos aos brasileiros, notadamente aqueles considerados como minorias, mesmo que de forma incipiente. Nas legislações constituintes anteriores apenas eram mencionados direitos ao voto e à propriedade privada.

para as comunidades tradicionais, não interessa o nível de igualdade ou diferença que elas tenham com outros grupos sociais, todavia isso é necessário perante o Estado – que, em determinado momento, passou a ser cobrado por esses povos para que tivessem seus direitos efetivados. Porém, da mesma forma que em determinado momento, a concessão da efetivação de direitos a estes grupos foi significativa, nos últimos anos vemos como esta luta é ampliada em um momento de crise: o que antes era chamado de “luta pela terra” ou “luta pelo território” está cada vez mais próxima de uma “luta pela vida”¹⁰. Estaria o horizonte de expectativas destas lutas decrescendo, nos termos de Paulo Arantes (2014)?

Traçando uma breve síntese, observamos que desde os processos de colonização do Brasil, determinados grupos sociais foram subjugados e privados de uma condição de igualdade, sem acesso a condições que lhes possibilitassem a continuidade de sua existência. Entretanto e a despeito disso, houve várias formas de resistência, como os quilombos, tribos indígenas em isolamento, etc. Outra forma de permanecerem nos territórios e garantirem sua existência foi o recurso à “invisibilidade”, que correspondia a ausência de intervenções do poder público nos territórios das comunidades e ausência de reivindicações nesse sentido. Especialmente em contextos ditatoriais, essas estratégias de certo modo salvaguardaram esses grupos, em que pese as ações do Estado no período entre 1964-1985, em “estender a revolução” a alguns povos indígenas. (VALENTE, 2017). A partir do fim da ditadura civil-militar (01/04/1964 a 15/03/1985), a forma que esses grupos sociais – as comunidades tradicionais, indígenas e a população africana escravizada – encontraram para reivindicar sua própria existência, que foi historicamente negada, foi através do reconhecimento do Estado de sua existência e do direito ancestral aos territórios ocupados. Como mencionado anteriormente, a Constituição de 1988 foi um importante marco político para a população brasileira, e em seu texto há a garantia de que todos os cidadãos terão acesso aos direitos básicos – apesar disso não se concretizar. Entretanto, em relação aos povos e

¹⁰ Transcrevemos aqui o depoimento do professor Marco Antônio Mitidiero Jr. na *live* Resistências e Ações da Classe Trabalhadora Após a Devastação da COVID-19 (2020, p. 1h0005s-1h02min57s) transmitida pelo canal do Centro de Estudos de Geografia do Trabalho (CEGeT): “Quando eu entrei na universidade em 1996, na geografia da USP, o conceito que estava na ordem do dia era o conceito de luta pela terra... ou noção: uma noção que nos balizava naquele momento era a luta pela terra. [...]. No final dos anos 1990 e início dos anos 2000, apareceu o conceito, uma nova noção que é o de luta pelo território, onde a geografia teve uma participação absolutamente importante numa simbiose com os movimentos sociais. Eu que rodo muito, [n]a América Latina é muito forte a ideia de luta pelo território, ou seja, foi um progresso, um passo a frente, à ideia de luta pela terra. Ou seja, não se luta pela terra como unidade da família econômica, mas se luta por um outro mundo, vamos resumir assim. A ideia de luta pelo território ampliou a análise, as dinâmicas da luta pela terra, e isso espacializou – para ser bem geográfico – pelas academias e pelas ciências, ou seja, a ideia de luta pelo território. [...]. Esse foi o conceito que eu vou dizer que entrou na moda. Porém, nos últimos cinco anos [...] um novo conceito – antes do Corona vírus -, um termo, uma noção, começa a vigorar na fala dos movimentos sociais e na fala dos acadêmicos, que é a noção de luta pela vida. Agora, não mais como um progresso analítico científico [...], a gente falava da luta pelo território, pensando a partir de conceitos de emancipação e autonomia, e agora nós estamos falando de luta pela vida, no sentido de continuar vivo, de se reproduzir socialmente, porém, numa conotação dramática, a ideia de luta pela vida começa a figurar na fala dos movimentos sociais e nas falas acadêmicas”.

comunidades tradicionais, pouco é mencionado na Constituição, e quando há alguma referência os registram como os “outros grupos”. Há menções aos povos indígenas e afro-brasileiros, no primeiro parágrafo de seu Art. 215: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”, e em seu capítulo VIII, com o título “Os Índios”. Não há menções aos quilombolas, que tiveram como marco legislativo o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) n. 68 (BRASIL, 1988) – documento este que é anexo à Constituição Federal que regulamenta o processo de titulação de terras quilombolas. Os povos e comunidades tradicionais, ou seja, comunidades que se autointitulam tradicionais devido à alguma atividade ou vínculo a um território específico, apenas tiveram seu reconhecimento perante a lei após a publicação oficial do Decreto n. 5051 de 19 de abril de 2004, que “promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais” – ou seja, 16 anos depois do processo Constituinte¹¹. Esse reconhecimento é pautado em partes pela *cultura*¹², ou seja, pelas características culturais que esses grupos detêm que os diferenciam de outros grupos e os assemelha a outros grupos. Assim, essa cultura se caracteriza, de certa forma, como a maneira de se relacionar com a natureza, que é posta como diferente da sociedade em geral. De acordo com as definições colocadas por Cruz (2012), pode-se entender que esses grupos sociais não exploram a natureza objetivando lucros, portanto, podem ser vistos como o oposto da “ganância” dos capitalistas. E em tempos de crises ambientais e busca por respostas de como reduzir os danos causados pela “humanidade” no/ao planeta e a si mesma, essa relação das comunidades tradicionais com a natureza poderia ser uma possibilidade de reverter, ainda que localmente, os danos ao meio ambiente. A pergunta, entretanto, é se seria possível compreender essas relações sociais específicas fora de um contexto mais amplo em que o sistema de produção capitalista se expande sem restrições aparentes por todo o globo, buscando incessantemente a valorização do valor, nos termos de Karl Marx ([1867] 2017)?

Na segunda metade da década de 2010, parte das conquistas derivadas das lutas diversas travadas pelas comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas passou a ser desmantelada pelo governo¹³. Essa derrocada se tornou notória quando Michel Temer, vice-presidente de Dilma Rousseff, assumiu a posse da presidência do Brasil em 31 de agosto 2016 e permaneceu nela até 1º de janeiro de 2019, a partir do processo de *impeachment* perpetrado contra ela. O primeiro decreto de Michel Temer paralisou todos os processos de regularização fundiária relativos aos quilombos

¹¹ Retomaremos esse processo no segundo capítulo deste texto.

¹² Em nosso primeiro capítulo retomaremos com mais afinco a definição de cultura.

¹³ Governo aqui compreendido como grupo específico que comanda o aparato do Estado, estrutura social que rege as relações políticas. Dessa forma, quando discorremos sobre políticas de governo, tratamos de ações políticas de administração definidas por grupos específicos em uma determinada conjuntura, e quando discorremos sobre políticas de Estado tratamos de ações políticas que podem independe da ação dos governos específicos, que tem como objetivo assegurar a soberania, o povo e o território em escala nacional.

(BBC BRASIL, 2017). Já o presidente eleito no mandato seguinte, Jair Bolsonaro (01/01/2019 a 01/01/2023) esbravejou em data anterior à sua campanha de candidatura que “nenhum centímetro a mais para comunidades quilombolas” (JUSTIFICANDO, 2017) seria demarcado. Logo no início de seu primeiro ano de mandato, a indicação de reestruturação dos órgãos e ministérios colocou a titulação de terras quilombolas, submetida diretamente à Bancada Ruralista (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA), 2019). O momento político atual, apesar da mudança no governo, revela a fragilidade das ações do Estado e das políticas públicas que deveriam garantir o reconhecimento dessas comunidades como *sujeitos de direito*. A longa e árdua luta desses povos se desfazia como num passe de mágica, nas mãos de políticos que representavam interesses individuais ou de grandes corporações. Estes almejam expandir suas possibilidades de exploração de terras e recursos – como pudemos ver em caso mais recentemente noticiado, acerca da desassistência dos povos Yanomami¹⁴ e os avanços do garimpo em seus territórios (FOLHA, 2023).

Com tais pressões e ameaças, o reconhecimento destes enquanto sujeitos de direito seria um caminho a ser traçado para a garantia de direitos? Ou, de maneira mais ampla, quais os caminhos e estratégias da luta para uma possível *emancipação*¹⁵? A reflexão acerca dessas questões impõe ampliar o pensamento sobre quais os caminhos, as conquistas e desafios percorridos pelas comunidades no reconhecimento enquanto sujeitos de direito?

Neste contexto, existem alguns agravantes para essa situação de fragilidade das comunidades tradicionais, e a questão ambiental é central para melhor compreensão da problemática que envolve sua manutenção e sobrevivência. Desde a década de 1990, assim como no caso das comunidades tradicionais, os debates concernentes à questão ambiental¹⁶ se ampliaram, tendo em vista uma crescente crise ambiental, a emergência ambiental, o colapso ambiental, dentre outras acepções de

¹⁴ “A população Yanomami passou por desassistência e dificuldade de acesso aos atendimentos de saúde. Casos de desnutrição e insegurança alimentar, principalmente entre as mais de 5 mil crianças da região, foram registrados” (FOLHA, 2023, s/p)

¹⁵ Discutiremos no terceiro capítulo desta tese a emancipação a partir dos escritos de Marx (2010a), que elabora a respeito da emancipação política e emancipação humana.

¹⁶ Para referenciar o debate sobre a questão ambiental, nós tomamos as palavras que David Harvey (2016) utiliza para anunciar o tema da relação do capital com a natureza: “A ideia que o capitalismo se deparou com uma contradição fatal na forma de uma crise ambiental iminente é generalizada em certos círculos. A meu ver, essa é uma tese plausível, mas controversa. Sua plausibilidade deriva basicamente das pressões ambientais acumulativas que surgem do crescimento exponencial do capital; no entanto, existem quatro razões fundamentais para duvidarmos dela” (p. 229). As razões elencadas pelo autor são: “[e]m primeiro lugar, o capital tem uma longa história de sucesso na resolução de seus problemas ambientais” (idem); “[e]m segundo lugar, a ‘natureza’ que supostamente exploramos e esgotamos, e que supostamente nos limita ou ‘se vinga’ está interiorizada na circulação e na acumulação de capital” (p. 230); em terceiro lugar: “o capital transformou a questão ambiental em um grande negócio” (p. 231); e em “quarto lugar, e talvez essa seja a ideia mais desconfortável de todas, o capital pode perfeitamente continuar a circular e se acumular sob condições de catástrofe ambiental” (p. 232). Ressaltamos que Harvey explicita tais razões que nos fazem questionar os discursos de crise ambiental, no entanto, a forma com que o tema é desdobrado no restante do capítulo da mesma obra e a perspectiva por ele adotada, parece-nos pouco profícua para compreender os motivos que levam esses fatores a serem questionados.

termos catastróficos que denunciam. Todavia, os problemas ambientais se agravaram cada vez mais, assim como transparecem os anúncios de seu derradeiro fim. A exploração dos recursos naturais do planeta parece caminhar para uma condição de exaustão, com risco de impossibilitar a continuidade da existência humana na Terra, e conseqüentemente, os processos de (re)produção do capital. Pode-se dizer que há um consenso entre polos políticos opostos de que a natureza deva ser preservada ou conservada¹⁷. Porém, não há consenso em relação ao que seja de fato essa natureza – esteja ela em oposição ou amalgamada à sociedade. Esse questionamento não é uma novidade: ele remete aos primórdios da ciência. A separação entre sociedade e natureza é há tempos objeto de investigação e questionamentos: até que ponto é (im)possível cindir uma da outra? Como elas (não) estão relacionadas entre si? Há alguma diferença entre elas ou não há como diferenciá-las? Todas essas perguntas ainda não respondidas nos servem também como impulso para a instigante façanha de compreender mais e melhor as realidades a partir das abordagens relacionadas às comunidades tradicionais no Brasil. A separação entre sociedade e natureza é fundante para o entendimento das relações sociais, pois o que é social pode ou não ser natural, e é essa contradição que está no fundo de tantas outras contradições, e nos movem nesta pesquisa, a pensar outras: entre cultura e natureza, entre campo e cidade...

Para melhor entender as relações políticas dos povos e comunidades tradicionais no Brasil no nível empírico, nos debruçaremos sobre o caso dos *apanhadores de flores sempre-vivas*. As comunidades que se autointitulam assim estão abrigadas na região meridional da Serra do Espinhaço em Minas Gerais¹⁸, na área do antigo Distrito Diamantino¹⁹ e proximidades. O extrativismo vegetal é há muitas gerações importante fonte de renda para as famílias dessas comunidades, além de ser também uma atividade que constitui suas relações sociais, culturais, econômicas e políticas. Nas últimas décadas, muitas dessas comunidades se viram em meio a

¹⁷ No *patrimônio natural*, *preservar* significa manter as características “originais” da natureza, algo próximo de uma natureza intocada, enquanto *conservar* apreende a possibilidade de presença humana nessa natureza. No *patrimônio cultural*, *conservar* significa engessar um bem em suas características originais, atreladas ao passado, enquanto *preservar* significa salvaguardar um bem considerando a possibilidade de seu uso cotidiano. Utilizamos aqui os termos *preservação* e *conservação* sem evidenciar a diferença entre estes, pois são termos utilizados tanto por agentes do patrimônio natural quanto do patrimônio cultural, com sentidos diferentes em cada um destes campos. (CERQUEIRA, 2021).

¹⁸ A Serra do Espinhaço (que poderia ser chamada de cordilheira ou cadeia) é definida por Saadi (1995) com início no centro do estado de Minas Gerais, passando pela Bahia e chegando ao sul do estado do Piauí. Ela conforma um grande divisor hidrográfico entre as bacias do centro e do leste do Brasil e a do rio São Francisco, e em Minas Gerais é um conjunto de terras altas em forma de bumerangue na direção norte-sul com convexidade orientada para oeste (SAADI, 1995). As comunidades estudadas nesta pesquisa encontram-se no que é denominado Planalto de Diamantina/MG.

¹⁹ “O Distrito Diamantino foi oficialmente constituído em 1734, quando a Coroa enviou para o arraial do Tejuco: Martinho de Mendonça Pina e Proença e Rafael Pires Pardiniho, afim de organizar a extração das pedras. Pelo sistema o arraial do Tejuco era a sede da demarcação que tinha seus limites nos arraiais de Gouveia, Milho Verde, São Gonçalo, Chapada, Rio Manso, Picada e Pé do Morro, o que poderia ser modificado com a descoberta de novas áreas de extração. Administrativamente o distrito continuou dependente da Câmara e da Ouvidoria da Vila do Príncipe e Rafael Pires Pardiniho foi nomeado o primeiro intendente dos diamantes” (RODRIGUES, s/d, p. s/p).

grandes conflitos socioambientais, com a implantação de Unidades de Conservação (UCs)²⁰ de uso restrito que se sobrepunham aos seus territórios (MONTEIRO, 2011). Um exemplo desse conflito é o da comunidade da Mata dos Crioulos, que teve o acesso ao seu território – que abrange parcelas de cinco municípios diferentes como pode ser visto na Figura 1 – restringido, com a implantação do Parque Estadual do Rio Preto, no ano de 1996, pelo Instituto Estadual de Florestas do estado de Minas Gerais (IEF-MG). Além de apanhadores de flores sempre-vivas, a comunidade também se reconhece como quilombola, já tendo sido certificados pela Fundação Cultural Palmares (FCP), mas ainda aguarda a finalização do processo de titulação de terras, pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Outras comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas também passaram por conflitos com as implantações de UCs, como foi o caso do Parque Nacional das Sempre –Vivas (PN Sempre-Vivas), gerido pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) que se sobrepõe a área de outras comunidades, entre elas, Vargem do Inhaí e Macacos em Diamantina/MG. Outro exemplo, a comunidade da Raíz, no município de Presidente Kubistchek/MG, apesar de não estar em conflito direto com UCs, é prejudicada pelo monocultivo de eucalipto em seu território reivindicado. Esses usos estão transformando as condições do solo e a disponibilidade de água, impactando suas formas de produção e coleta, e seus modos de vida.

²⁰ O “Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) [foi] inspirado no sistema proposto pela organização não-governamental União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN), que, por sua vez, teve como referência o preservacionismo estadunidense. A tramitação do projeto no Congresso Nacional levou oito anos e foi marcada por embates entre proprietários de terra, setores produtivos e ambientalistas, com fortes disputas entre os que faziam a defesa preservacionista da natureza e os movimentos ligados às comunidades rurais atingidas pelas UCs de proteção integral. Uma das inovações do SNUC foi justamente a de instituir a obrigatoriedade de realização de consulta pública aos moradores locais para a criação de unidades de conservação. Essa determinação teve por objetivo evitar a repetição de conflitos, já ocorridos em várias partes do país, que envolveram processos tumultuados de criação e implantação dessas unidades, entre elas, parques nacionais e estaduais.” (MONTEIRO, 2011, p. 16, inserção nossa)

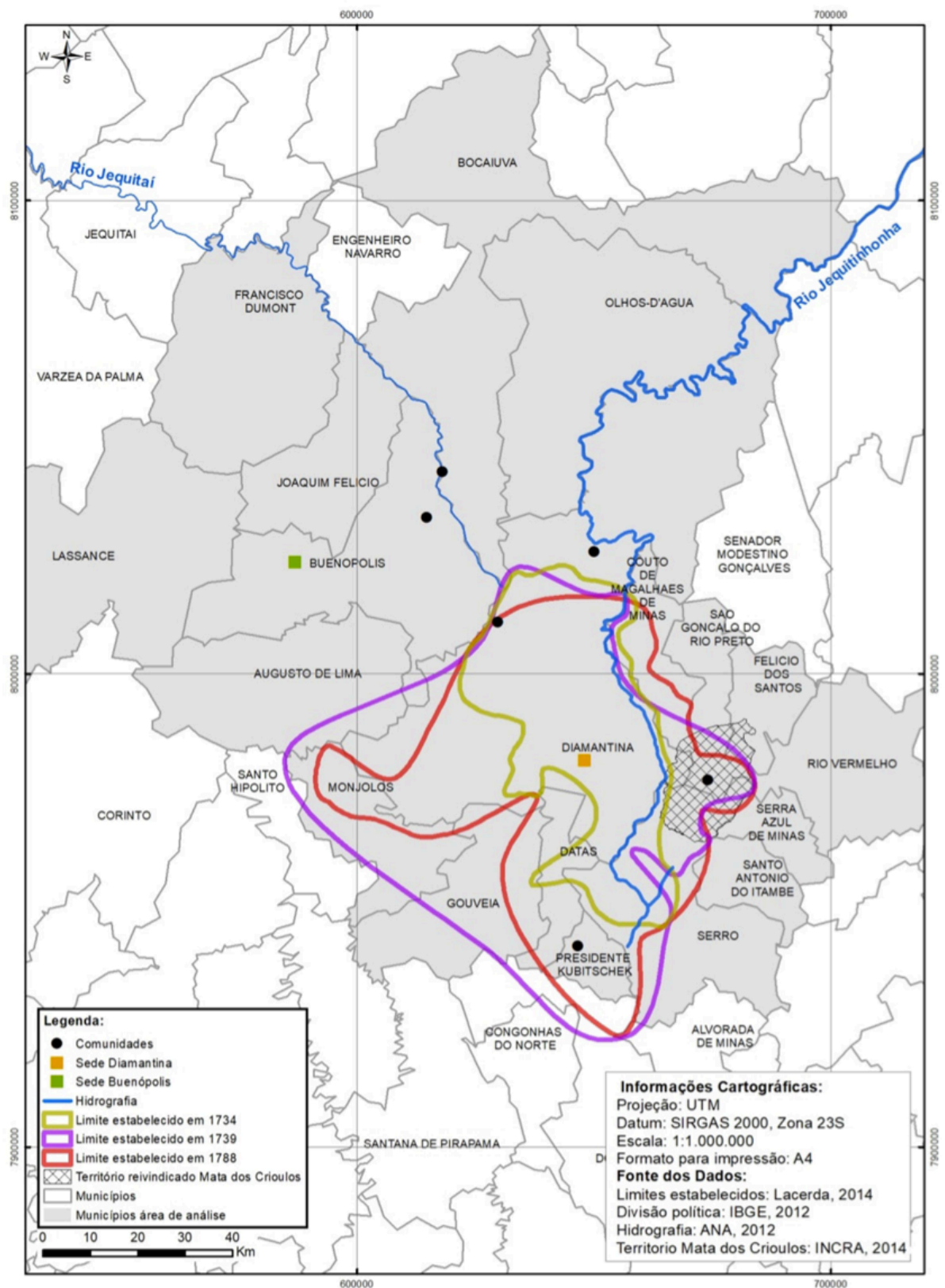


Figura 1: Delimitação do território reivindicado da Mata dos Crioulos com limites municipais e antigos limites do Distrito Diamantino.

Fonte: Monteiro (2019, p. 178).

Anteriormente aos conflitos territoriais travados a partir de uma demanda de proteção do patrimônio natural – além da implantação das UCs citadas, há também casos de expansão de latifúndios e ocupação por empresas mineradoras –, a invisibilidade²¹ era a principal estratégia de sobrevivência dessas comunidades: o amparo do Estado era mínimo e, apesar de eles não serem contemplados com políticas públicas básicas como saúde e educação, sua sobrevivência era possibilitada pelas relações comunitárias. Com a implantação das UCs, os agentes responsáveis do IEF-MG e do ICMBio operaram como se as comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas não estivessem lá. Tais operações ocorreram de modo violento e truculento: as famílias das comunidades foram expulsas dos campos da “apanha” de flores, e viram sua atividade ser criminalizada, com multas e prisões (MONTEIRO, 2011, MONTEIRO, 2019; CERQUEIRA, 2019a). Diversas comunidades da região sofreram de modo semelhante tais tratamentos, e iniciaram uma articulação conjunta que culminou na criação da CODECEX²², por meio da qual passaram a se organizar, reunir demandas comuns e compõem com representantes o Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais²³ e a Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais.

A partir do momento em que as comunidades entraram em confronto direto com agentes dos órgãos ambientais, os apanhadores de flores sempre-vivas passaram a buscar o reconhecimento e visibilidade em outras esferas institucionais. Um exemplo é o IPHAN que iniciou em 2016, a identificação e reconhecimento no Brasil dos Sistemas Agrícolas Tradicionais (SAT) (EIDT e UDRY, 2019). A intenção é criar novos dispositivos e políticas de salvaguarda desse patrimônio para os povos e comunidades tradicionais, este grupo não teve registros anteriormente de apoio no campo do patrimônio cultural. As comunidades de apanhadores de flores sempre-vivas da Raiz, Mata dos Crioulos, Macacos, Inhaí, São João da Chapada, Vargem do Inhaí e Braúnas localizadas

²¹ Consideramos a invisibilidade como uma estratégia de sobrevivência e resistência dos povos e comunidades tradicionais que diante da ausência de participação política os impossibilitava de se manterem em seus territórios sem interferência (ou auxílio) do poder público. Valter Cruz (2013) coloca a emergência de novas vozes nas lutas sociais desde a década de 1980 no Brasil referente aos grupos historicamente marginalizados e invisibilizados: “Muitos desses ‘novos’ personagens, agora protagonistas, eram tidos como forças sociais que pertenciam ao passado e que inevitavelmente, seriam incorporados, ou simplesmente, desapareceriam no processo de modernização capitalista [...]” (p. 122). O autor pontua a invisibilização desses grupos como produto de uma força social que os colocava nesta condição. Nossa compreensão, no entanto, é de que essa condição era reforçada pelos próprios grupos como estratégia que os possibilitava a permanência como comunidades. Para Marina Silva (2007), na primeira ocasião em que foi Ministra do Meio Ambiente, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável e Povos e Comunidades Tradicionais representa um marco para os povos que foram invisibilizados perante a sociedade em geral por processos históricos específicos que seriam, a partir daquele momento, reparados.

²² Abordaremos o contexto de criação da CODECEX no segundo capítulo.

²³ O Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) é órgão colegiado de caráter consultivo, que integra a estrutura básica do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, no âmbito da Secretaria Nacional de Políticas da Promoção da Igualdade Racial. Foi instituído pelo Decreto nº. 8.750, de 9 de maio de 2016 e tem por finalidade acompanhar e aprimorar as políticas públicas para os Povos e Comunidades Tradicionais. (BRASIL, 2016)

nos municípios de Presidente Kubitschek, Diamantina, e Buenópolis em Minas Gerais compõem um dos SATs identificados nesse levantamento prévio do IPHAN, de acordo com Eidt e Udry (2019). O SAT dos apanhadores de flores sempre-vivas constituiu naquele momento, o único caso que cumpria todos os requisitos para submissão de candidatura ao reconhecimento inédito no Brasil, de SIPAM pela FAO/ONU, o que significaria em termos práticos, uma visibilidade em escala internacional (FAO/ONU, 2018). Há, porém, outra versão de como estes fatos ocorreram: foi organizado pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) e pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) um concurso de boas práticas agrícolas, e a partir deste concurso chegou-se em cinco opções das quais os apanhadores de flores sempre-vivas vieram a elaborar sua candidatura. Nesta versão, não há envolvimento do IPHAN no processo, e sabendo da ausência destes nas reuniões de elaboração do PCD, consideramos esta versão dos fatos bastante plausível, apesar de não haver publicações sobre as decisões deste processo.

Para elaborar a documentação necessária à candidatura ao selo se reuniram as comunidades auto-organizadas através da CODECEX, técnicos e pesquisadores no período entre o segundo semestre de 2017 e primeiro semestre de 2018. Em 11 de março de 2020, a FAO oficialmente concedeu o selo às comunidades (GOVERNO FEDERAL, 2020) em cerimônia realizada na sede do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). Para as comunidades que sobreviveram por décadas em condição de invisibilidade, essa estratégia tem o intuito de retomada da autonomia em seu território, e principalmente de serem reconhecidos como sujeitos de direito pelo Estado brasileiro. A categoria *território* é utilizada por essas comunidades como um dos principais argumentos acionados para atingir o *status* de reconhecimento, autonomia e possível emancipação. Algumas das comunidades se autodeclararam quilombolas, mas a titulação – primeiro reconhecimento em Minas Gerais – como apanhadores de flores sempre-vivas foi concedida pelo Governo Estadual de Minas Gerais, em 2018, na mesma ocasião da candidatura ao selo da FAO, por meio da Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais. A participação desses grupos em instituições governamentais ainda hoje é pouco significativa, apesar das investidas da CODECEX nesse sentido.

No contexto do município de Diamantina/MG, em que já existe um título de reconhecimento cultural internacional pelo núcleo urbano – o Centro Histórico de Diamantina/MG tombado pelo IPHAN em 1938 e pela UNESCO em 1999 –, por que o entorno e periferia da cidade e as comunidades não são igualmente reconhecidas por órgãos da ONU, dentro do âmbito do patrimônio cultural e natural? Os textos que regem as políticas internacionais que tratam desse assunto reivindicam firmemente uma compreensão de patrimônio cultural e

patrimônio natural como indissociáveis (UNESCO, 1972). Todavia, os instrumentos de preservação e conservação não mostram como isso seria colocado em prática, o que torna necessária a criação de outra instância na qual esses povos possam ser reconhecidos. Por que, para reconhecer a relevância dos povos apanhadores de flores sempre-vivas, os instrumentos de preservação e conservação cultural não foram suficientes, sendo inclusive criada uma noção de *patrimônio agrícola* para abarcar o que os patrimônios já reconhecidos não protegeram? Seria esse um caminho possível para garantir o acesso ao direito como cidadãos para as comunidades tradicionais? Quais interesses mobilizam as políticas pautadas na agroecologia – que originaram o selo SIPAM – pela FAO/ONU, a mesma instituição que foi o berço da Revolução Verde²⁴? Qual processo pode ter levado o que antes era tratado com negligência a se tornar uma prioridade?

É certo que o patrimônio, seja ele adjetivado da forma que for, é um marco da sociedade ocidental que remete diretamente à propriedade, à figura paterna e à nação. A preservação do patrimônio opera sob a lógica da exclusão: “Se tudo fosse patrimônio a ser preservado, a própria ideia de patrimônio não mais teria sentido”, aponta José William Vesentini (1989, p. 53) ao aproximar a cultura da ecologia. Novamente recorremos a ideia de Viveiros de Castro (2006): quem precisa da identificação dos índios como índios – ou do patrimônio como patrimônio – é o Estado, e isso se torna necessário para as comunidades a partir do momento em que sua existência é ameaçada. O patrimônio torna-se necessário para demarcar o que deve ser preservado e conservado, e como Vesentini ressalta “as escolhas sobre o que preservar, como preservar, onde preservar, etc. [...] não estão isentas de lutas e relações de poder” (1989, p. 55). E é justamente na trama dessas relações de poder que estão inscritas as disputas das comunidades tradicionais na luta pelo reconhecimento que abordaremos neste texto.

Indagamo-nos se é possível perceber uma efetiva mudança nas relações político-jurídicas no cotidiano das comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas a partir do momento em que se iniciou o processo de candidatura ao selo SIPAM, com o envolvimento dos órgãos estatais do campo do patrimônio cultural. *Esse* reconhecimento específico possibilitaria a eles o acesso aos direitos básicos como brasileiros? A partir da segunda metade da década de 2010, os direitos conquistados, ou o reconhecimento como sujeitos de direito esvaeceram ao estalar de dedos de um governante que não é afeito à causa, sendo até mesmo considerado deliberadamente um inimigo

²⁴ A Revolução Verde foi o processo de modernização do campo e da produção agrícola ao nível mundial no contexto pós II Guerra Mundial, quando a escassez de alimentos e o aumento da fome foram evidenciados e tornados motivos de preocupação/ação mundiais. As transformações nos modos de produção agrícola e suas tecnologias foram conformados pela introdução de insumos químicos, sementes de laboratórios, irrigação e mecanização e permitiram o aumento da produção de alimentos sob a alcunha do progresso e desenvolvimento e sobretudo da redução da fome – contudo segurança e soberania alimentar nem eram questionados. Essas transformações fortaleceram os grandes latifundiários e colocaram em risco as tradições agrícolas de muitos grupos sociais, como as comunidades tradicionais (PEREIRA, 2012). Entretanto suas promessas não reduziram nem a fome, nem a insegurança alimentar.

dos povos e comunidades tradicionais e minorias de maneira geral. A pergunta que nos move nesta pesquisa é: a condição de fragilidade dessas conquistas, fruto do movimento dialético da história, pode ser transformada a partir da lógica do patrimônio? A fragilidade das e nas conquistas desses povos é apenas conjuntural ou é parte integrante de processos históricos de mais longa duração no contexto de dominação capitalista, contexto este que é fundante do patrimônio cultural?

Inclusão e exclusão

O patrimônio opera sob a lógica da exclusão e seu propósito enquanto política estatal é o de proteger bens culturais (e naturais) que são considerados relevantes para a comunidade da qual o bem faz parte, seja em qual escala for. Adentraremos adiante em como a noção de patrimônio está vinculada diretamente à formação da sociedade moderna capitalista e sua especificidade no Brasil, mas, por enquanto, pensemos nas possíveis relações entre o patrimônio e as comunidades tradicionais que foram historicamente excluídas da política institucional, e quais as (im)possibilidades de inclusão social nesta noção que é, por definição, excludente.

Adentraremos adiante nas definições propriamente ditas do patrimônio, mas por enquanto pensemos nele enquanto um instrumento jurídico utilizado pelo Estado para definir suas ações políticas. Neste texto, apreendemos a política não apenas como relações jurídicas ou estatais. Em suas *Glosas críticas marginais*, Marx ([1844] 2010a) aponta que a política, enquanto uma relação de dominação, corresponde à negação da condição humana e não sua afirmação, como por vezes é compreendida. Ele analisa naquela época – 1844, para ser mais precisa – a situação na Inglaterra. O autor considera aquele estado nacional, naquele momento, o melhor terreno para se analisar a relação entre *política* e *pauperismo*, onde a miséria seria universal – se estendia dos meios urbanos aos rurais – e se replicava há mais de um século. Entretanto, o problema do pauperismo era visto como moral, não havia uma compreensão na classe política inglesa a respeito da “importância universal de uma miséria universal” (p. 51), e no primeiro momento em que o Estado se debruçou sobre este problema social, o aumento do pauperismo foi atribuído às falhas administrativas. As assistências pela via administrativa foram, então, disseminadas, e o pauperismo tornou-se culpa daqueles que o eram: a culpa da pobreza era dos próprios pobres – a culpa da exclusão é dos excluídos. Ele afirma que “[a] assistência é engenhosamente entrelaçada como vingança da burguesia contra o pobre que apela à sua caridade” (p. 53). Esse era o contexto nas chamadas *workhouses*, onde eram dadas aos pobres, maneiras de sobreviver e ter, dessa forma, sua força de trabalho ainda mais explorada. A esse argumento aparentemente moralista e ingênuo é possível relacionar o sentimento de caridade aos interesses de (re)produção capitalista, mesmo que este não seja decorrente de uma mera vingança da classe dominante.

O que Marx ([1844] 2010a) tira como lição geral da política inglesa em relação ao pauperismo é que ele “foi configurando-se como uma instituição nacional e chegou por isso, inevitavelmente, a ser objeto de uma administração ramificada e bastante extensa, uma administração, no entanto, que não tem mais a tarefa de eliminá-lo, mas, ao contrário, de *discipliná-lo e eternizá-lo*” (p. 54, grifo nosso). Esse é um dos pontos que consideramos cruciais para compreender um pouco mais como se desenrolam as relações políticas entre Estado e comunidades tradicionais, apesar de não estarmos nos propondo a fazer uma transposição dos escritos de Marx, sobre a Inglaterra no século XIX, para o Brasil no século XXI. A diferença das situações, além da obviedade do tempo histórico, é colocada nos termos de que o modo de produção capitalista estava num ponto em que se estabilizava enquanto modo de produção central da sociedade. Modo de produção este que hodiernamente encontra-se já consolidado e em meio a crises. As comunidades tradicionais, que antes não conseguiam acessar seus direitos básicos como cidadãos, podem ser colocadas agora em posição de igualdade perante quaisquer outros cidadãos na condição de sujeitos de direito; porém para tal, continuam atados a determinadas formas de organização social sob a alcunha da tradição: caso elas não sejam diferentes o suficiente, deixam de ser iguais – um ciclo infundável e sem saída. Não esqueçamos que as comunidades tradicionais também poderiam ser englobadas na definição de pauperismo enquanto povos que vivenciam uma situação de fragilidade e vulnerabilidade social. O Estado, na tentativa de minimizar a desigualdade social consolidada por décadas, ou até séculos, cria mecanismos para amenizar esses problemas, como é o caso, por exemplo, da prioridade dada às comunidades no acesso a algumas políticas públicas através de diversas frentes, entre elas o patrimônio. Mas o fato de essas comunidades terem sobrevivido por tanto tempo sem esses recursos, nos leva a ponderar que a condição denominada como pauperismo apenas pode ser descrita levando-se em consideração os marcos civilizatórios da sociedade ocidental²⁵. Marx ([1844] 2010a, p. 58) chega a uma questão que também nos é cara: “Pode o Estado comportar-se de outra forma?”. A fundação do Estado na sociedade moderna pousa justamente sobre a contradição entre a vida pública e a vida privada, entre os interesses gerais e particulares, e por isso “a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa” (p. 60). Ou seja, essa forma de agir do Estado é o que garante sua existência, e a administração – e não resolução – dos problemas sociais é fundamental para tal. É através dessa perspectiva que pretendemos analisar as relações políticas entre Estado e comunidades tradicionais: o reconhecimento desses povos como sujeitos de direitos os inclui na grande coleção de relações jurídicas da qual aparenta ser formada a sociedade – grande coleção esta que Evguiéni Pachukanis ([1924] 2017, p. 97) compara com a enorme coleção de mercadorias que parece conformar a riqueza da sociedade capitalista que Marx ([1867] 2017) se

²⁵ Retomaremos posteriormente à questão do pauperismo em relação à forma mercadoria.

referiu no início de *O Capital*. Ao serem incluídos como “iguais” em meio às relações jurídicas, esses povos passam a cumprir um papel diferente no complexo da totalidade da sociedade capitalista? Se antes, eles ocupavam uma posição que aparentava ser “externa”, um ainda *vir-a-ser* do modo de produção do capital, agora eles passam a fazer parte do mesmo conjunto, reconhecidos pelo mesmo denominador comum *sujeito de direito, desde que permaneçam diferentes*. Pachukanis afirma que as relações jurídicas compreendem um “sistema específico de relações, no qual as pessoas entram não porque o escolheram conscientemente, mas porque foram compelidas pelas condições de produção” ([1924] 2017, p. 83). Trataremos então, a condição de “sujeitos de direito” dos povos e comunidades tradicionais como uma forma pela qual foram interpelados a se reconhecerem como tal e lutarem por este reconhecimento. Apenas acrescentaríamos à afirmação de Pachukanis que as pessoas foram impelidas pelo processo global das relações capitalistas que se expande pela produção e circulação deste, e não apenas das condições de produção do capital.

Pode-se dizer que as comunidades tradicionais, de certa forma, condensam o sentimento da dialética, posto por Paulo Arantes (1992), que explicita a experiência brasileira entre o arcaico e o moderno, que não pode ser reduzida aos processos positivos de superação e síntese. Essa dualidade entre polos, que parecem mais combinados do que opostos, não deve ser colocada como uma relação de causa e efeito, e sim de necessidade recíproca – ou seja, dialética. Essa constante incompletude do *vir-a-ser*, de atingir um determinado grau de desenvolvimento prometido, é constituinte da maneira do Estado brasileiro de se relacionar com as comunidades tradicionais – que anteriormente à essa alcunha eram consideradas arcaicas e atrasadas –, ainda que haja diferenças entre indígenas, quilombolas e o campesinato em geral. É possível relacionar a condição do Estado inglês no século XIX com o Estado brasileiro do século XXI não apenas pelo fato de ambos serem instituições estatais modernas, mas também a partir da relação política estabelecida entre Estado e sociedade civil – aqui pensada a partir dos povos tradicionais – regulada por um aparato jurídico que, tanto naquele tempo quanto hoje, tem em seu cerne os ideais da revolução burguesa francesa de liberdade, igualdade e fraternidade. Estes ideais são centrais na “livre disposição da propriedade privada e na igualdade abstrata dos sujeitos de direito” (BENSAÏD, 2017, p. 11), constituintes da visão social de mundo (LÖWY, 2002) burguesa, que se torna hegemônica. Chico de Oliveira (2013, p. 61), em sua *Crítica à razão dualista*, da mesma forma, aponta que “a história e o processo da economia brasileira podem ser entendidos, de modo geral, como a da expansão de uma economia capitalista”, mas que não se deve pressupor que essa expansão ocorra ou reproduza literalmente “o modelo clássico do capitalismo nos países mais desenvolvidos” e nem que os resultados deste processo sejam semelhantes. Assim, as particularidades brasileiras repousam “na dialética interna das forças sociais em pugna; serão as

possibilidades de mudança no modo de acumulação na estrutura do poder e no estilo de dominação, as determinantes do processo” (p. 63).

Os povos do campo, dentre os quais abarcamos os povos tradicionais no Brasil, são qualificados de diferentes maneiras nas ciências agrárias e na sociologia rural: há autores que pregam o fim do campesinato²⁶ com a hegemonia das relações capitalistas no campo como por exemplo o avanço do agronegócio; há a perspectiva de que o campo esteja em metamorfose²⁷, que o avanço do capital transformaria o campesinato ao invés de extingui-lo; e há também quem defenda o fim do fim do campesinato²⁸, ou seja, a percepção de que esses povos resistem para existir de determinada maneira, apesar do avanço do capital no campo – e aqui são incluídas mais evidentemente as comunidades tradicionais. Não nos interessa distinguir entre um campesinato tradicional, agricultura familiar, ou qualquer outra nomenclatura específica dada para determinados grupos, quando nos referirmos aos povos do campo. Apesar de todas as promessas de modernização, de finitude, de transformações, as relações sociais do campo têm um papel significativo no modo de (re)produção capitalista: seja como possibilidade de expansão, exploração de recursos naturais, ou esgotamento destes, o campo permanece, principalmente no Brasil, como parte fundamental do modo de produção capitalista. *Como* ele permanece dessa/nessa forma, se ao nível do fenômeno, ele parece estar próximo ao fim, ou se transformando, ou resistindo para permanecer como está? Qual *universalidade* permite a existência dessas *particularidades* e como essas *particularidades* (re)põem de maneira contraditória essa *universalidade*? Dentre as possibilidades que poderiam ser abordadas para tentar elucidar essa questão, versaremos sobre a lógica do patrimônio enquanto perpetuadora de um sistema social dominado pela lógica do capital.

Os conflitos e embates específicos das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas nos auxiliam na compreensão da realidade material que perpassa as comunidades tradicionais no Brasil e sua relação com o patrimônio, a partir do processo de candidatura ao selo SIPAM – o reconhecimento como patrimônio agrícola surge como uma possibilidade de ter acesso efetivo à condição de “sujeito de direito” a partir de um reposicionamento das comunidades no embate com as forças de interesses antagonistas. Isso não significa, todavia, que quaisquer exemplos possam ser tomados integralmente como epifenômenos de processos semelhantes. No contato-confronto com a realidade material, esses grupos poderão responder de modos semelhantes, ou totalmente distintos. Nosso estudo de caso se torna inválido? Cremos que não, na medida em que nos interessa analisar um processo social e seus desdobramentos na relação conflituosa e desigual entre os supostos sujeitos de direito e o capital e, assim sendo, a luta dos apanhadores de flores tem sido

²⁶ Cf. KAUTSKY, 1986.

²⁷ Cf. OLIVEIRA, 2005; PAULINO e ALMEIDA, 2010.

²⁸ Cf. PORTO-GONÇALVES, 2004; FERNANDES, 2005.

emblemática, inclusive em relação à constituição dos sujeitos coletivos de direito. Desde que tiveram parte de seus territórios ocupados por UCs, os apanhadores tentaram de diversas formas resistir e afirmar sua existência através da reivindicação da manutenção de seus *modos de vida*. Esses modos de vida os diferenciariam do restante da sociedade, constituindo o patrimônio a ser preservado/conservado, a depender se estamos nos referindo ao patrimônio natural ou patrimônio cultural (CERQUEIRA, 2021). Foi necessário afirmar a *diferença* para o acesso ao direito igualitário. Na prática, a implicação disso seria que sua forma de existir tenderia a seguir certos parâmetros com a finalidade de ser simplesmente reconhecida. Essa diferença passou, então, a ser atribuída ao respeito à ancestralidade desses grupos, à sua cultura, à sua relação com a natureza e com o território, e outros aspectos já citados anteriormente.

Nessa forma de cultura particular que supostamente se difere da cultura ocidental pautada no modo de produção capitalista, são vistas maneiras de se relacionar com a natureza que, de modo fenomênico, seriam “harmônicas”. É o caso das interpretações de Carlos Walter Porto-Gonçalves (2002) e Valter Cruz (2013) – para permanecermos no debate da geografia. Porto-Gonçalves defende que a hegemonia do conhecimento moderno se institui como “um saber universal e não um saber histórica e geograficamente situado, isto é, europeu” (2002, p. 217). Este conhecimento apontado como europeu pelo autor tem como fundamento a dominação da natureza, e como resistência à essa hegemonia, surgem “outros sujeitos sociais vindos de tantos lugares e regiões do mundo” (p. 222). Precisamente essa força social vinda desses chamados outros sujeitos é o que faz o autor convidar-nos a pensar em outras formas de relação com a natureza, a partir de sua experiência com os seringueiros da região Amazônica, a “geo-grafar” (escrever o mundo) a partir desses saberes que diferem dos europeus em sua relação com a natureza. Mesmo que o texto tenha sido redigido há quase duas décadas, ainda é possível identificar no mesmo o cerne do pensamento do autor.

No caso de Cruz (2013), um argumento próximo ao de Porto-Gonçalves é apresentado, em que apesar de se defender uma superação de compreensões dicotômicas da realidade, inicia o texto registrando uma dicotomia entre América Latina e Estados Unidos e Europa. O autor traz uma perspectiva que denomina “giro territorial” que corresponde à tendência de “territorialização das lutas sociais” (p. 119). De acordo com o autor, estes ‘novos’ movimentos sociais “protagonizados por camponeses, povos indígenas, povos afrodescendentes, e uma diversidade de povos e comunidades denominados tradicionais, que vêm imprimindo uma nova agenda” (p. 120), encontra-se atrelada a politização da cultura, das tradições e das identidades. O autor ressalta que a diferença destes movimentos em relação ao contexto estadunidense e europeu é que estes grupos “buscam afirmar suas diferenças por meio direito ao território” (idem), desconsiderando que o

próprio processo de colonização pode ser compreendido por uma reivindicação de direito territorial – então, qual seria a diferença de fato entre estes? O autor elenca alguns pontos como características centrais destas lutas, sendo o principal deles o território enquanto condensador dos direitos: é nele e a partir dele, que a vida social desses grupos é possível, em uma relação que, apesar de não ser chamada de “harmônica” por ele, é tida como o oposto da concepção hegemônica de relação entre sociedade e natureza, vide sua leitura de que esses movimentos buscam “por uma espécie de desmercantilização das relações sociais” (p. 128). Seria pautada nessa suposta harmonia que as soluções para as contradições sociais são (ou não) buscadas na natureza? E como essa “busca da natureza” é direcionada para as chamadas comunidades tradicionais? Se “o que qualifica uma comunidade tradicional é o fato de que ela se tornou legítima através de um trabalho coletivo de socialização da natureza” como Brandão (2012, p. 337) afirma, o que as difere do restante da sociedade seria o *trabalho*? Trabalho este que não se insere no contexto de alienação e estranhamento do trabalho colocado por Porto-Gonçalves (2002) e Cruz (2013)? Acreditamos que não, as comunidades tradicionais não são externas a isso, e resta-nos saber quão incluídas elas estão nesse processo e qual papel a elas tem sido destinado, relegado ou escolhido. O primeiro passo seria compreender os motivos pelos quais a legislação que rege os “povos tribais e indígenas” no mundo é pautada pela Organização Internacional do Trabalho (BRASIL, 2004) através de sua Convenção 169, e não por algum órgão diretamente ligado à cultura ou qualquer outro campo.

A “proximidade e harmonia com a natureza” é comumente atribuída a esses grupos como forma de transferir o peso da responsabilidade da utilização “sustentável” de recursos naturais às práticas individuais. Concomitantemente, latifundiários e grandes empresários continuam explorando esses mesmos recursos naturais, tendo como alibi de que estão a gerar empregos. O fato das comunidades tradicionais “socializarem a natureza de forma coletiva” parece fugir a essa individualização; porém, pode promover exatamente o contrário. Notemos, por exemplo, que a reivindicação pelo território não é muito distante da reivindicação de propriedade, que se institui enquanto propriedade privada, mesmo que associada a sujeitos coletivos de direito, e não sujeitos de direito individualmente. As comunidades tradicionais, como particularidades, não podem representar uma universalidade que poderia tornar-se uma solução para o colapso ambiental. Chico de Oliveira (2006) chamava atenção para uma busca de soluções para problemas universais em casos particulares ao se referir à prática dos mutirões, por exemplo, em debate com um grupo de arquitetos que veem nessa prática uma forma de emancipação dos trabalhadores que constroem suas moradias coletivamente – prática esta muito próxima da forma de construir das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e quilombolas da Mata dos Crioulos (CERQUEIRA, 2019a). Oliveira (2006) ressalta que a prática, ao invés de atribuir autonomia à vida da classe trabalhadora,

reforça uma relação de exploração e extração de mais-valor de sua mão-de-obra. Ele afirma que apontar esta prática como “alternativa” ao modo de produção capitalista é uma compreensão que a leva a generalização, pois assim poderia representar algo diferente do modo de produção capitalista. “O mutirão se passa num recorte muito específico, que seleciona pela negatividade. Isso não é um atributo do mutirão, é um atributo da sociedade que está fora dele e que impõe esse constrangimento sob o velho argumento de que não há recursos para todos”, ou seja, “adotar o mutirão como solução é seguir o mesmo caminho das ‘políticas focadas, não universalizáveis’, que têm dentro de si um elemento de discriminação” (OLIVEIRA, 2006, p. 84). Ao atribuir à classe trabalhadora a responsabilidade da realização da própria moradia, mantém-se a relação de exploração. Busca-se a solução do problema por meio da mesma forma mercadoria que o origina, materializado aí pela moradia. Compreendendo a universalidade capitalista como própria da sociedade de modo geral, esta se relaciona diretamente com as particularidades das comunidades tradicionais. Por exemplo, o reconhecimento dos apanhadores de flores sempre-vivas com um selo da FAO/ONU que os designa como Sistema Importante do Patrimônio Agrícola Mundial (SIPAM) pode ser considerado como uma maneira velada de a eles atribuir uma responsabilidade sobre as práticas agrícolas desejáveis em âmbito mundial. Mesmo com o esforço de elaboração que visa reconhecê-los para fortalecê-los enquanto comunidade, o efeito pode ser reverso.

A sociedade, afirma Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, não deve ser posta como uma abstração em relação ao indivíduo: “o indivíduo é o *ser social*” (MARX, 2010c, p. 107), ele apenas é o que é dentro de uma relação social, e estas relações sociais não podem ser consideradas como um processo uno ao longo da história. Parte considerável da tradição marxista ocidental parece buscar o que determina este ser social. José Chasin (2009) afirma que este é caracterizado a partir da relação entre “objetividade e [a] subjetividade *humanas* [que] são produtos da autoconstituição do homem, a partir e pela superação de sua naturalidade” (p. 92, inserção nossa), o que poderia levar a afirmação de que o homem e seu mundo são constituídos por ele próprio através da atividade sensível, relacionada comumente ao *trabalho*. Por esta lente, é possível compreender que é esta atividade sensível que define o ser social, termos estes que como já mencionamos, são utilizados para definir as comunidades tradicionais enquanto grupos que socializam a natureza de maneira específica, através justamente do trabalho.

A natureza não é apenas dada no mundo sensível dos homens, e sim constituída e transformada por ele:

Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo, por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não

está, objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. (MARX, 2010c, p. 128, grifos originais)

O ser social poderia então ser constituído de dois polos integrados dialeticamente (portanto, em e na contradição): sociedade e natureza. É precisamente esta visão que coloca no centro das questões as comunidades tradicionais: as formas como elas se relacionam com a natureza são fenomenicamente distintas da sociedade ocidental em geral. É possível afirmar que a partir do momento em que determinado grupo social, uma *comunidade*, é definido, ele é ou está colocado em contraposição em relação à *sociedade* em geral? Possivelmente não. Por isso, avaliamos que a sociedade e a natureza, enquanto polos do ser social dialeticamente articulados, nos auxiliam a compreender como opera a lógica do patrimônio enquanto possibilidade política para as comunidades tradicionais.

Nossa intenção é tentar desvelar a lógica operante nessa relação social, no caso específico dos apanhadores de flores sempre-vivas, e suas relações com uma possível luta por emancipação. O fato de eles serem uma das únicas comunidades brasileiras que têm, de alguma forma, o respaldo de um órgão da ONU por meio do selo da FAO, complexifica as relações institucionais, o que será primoroso para compreender com maior profundidade o seu reconhecimento como sujeitos de direito. O sistema jurídico fornece a base para as relações políticas estatais e para a dimensão da propriedade privada e do patrimônio, e assim iremos aprofundar as análises sobre o direito, que coloca todos os seres sob a alcunha de igualdade social, civil, jurídica. Mas essa igualdade, em alguma medida, seria também uma “igualdade de poder”? Vale lembrar que a desigualdade social é real e não apenas formal, e não pode tão somente ser corrigida por normas jurídicas.

José Chasin (2009) se debruça sobre a determinação das ações do Estado, apontando a obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel* como ponto inicial para o desenvolvimento do pensamento de Marx sobre o tema. Ele pontua que “desde o instante em que Marx passa a elaborar seu próprio pensamento, a esfera política perde a altura e a centralidade que ostenta ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental, cedendo lugar ao complexo da ‘emancipação humana’” (p. 61). No entanto, isso não deve ser confundido com um abandono das preocupações referentes às questões do Estado na obra de Marx. Trata-se, na realidade de uma transformação da questão fundamental, vinculada agora à ‘emancipação humana geral’ e não apenas às relações políticas e de uma possível ‘emancipação política’ (CERQUEIRA, 2019b). Daniel Bensaïd (2017), por sua vez, aponta algumas questões registradas nos artigos de Marx na *Gazeta Renana* a respeito da lei sobre furto de madeira. Os então chamados direitos dos pobres foram analisados através do estudo da legislação que instituiu a penalidade para o roubo de madeira na Renânia, o que foi associado à propriedade privada. Através dela, Marx aponta as contradições nas concepções de direito “dos possuidores e dos possuídos. Entre um e outro, quem decide é a força” (p. 48). De fato, essas

concepções são distintas, mas isso não deve ser colocado como uma mera dominação de um grupo social sobre o outro. O caso é que os interesses particulares de uma determinada classe – a que detém a propriedade privada – são colocados como interesse universal da sociedade, e isso cria um empecilho ao direito dos pobres (ou dos destituídos de propriedade privada). É precisamente essa sociedade que nega a estes grupos uma determinada condição de existência, e impõe a necessidade dos direitos enquanto forma de existência.

Através da questão da propriedade e do direito, as análises de Marx referentes à lei do furto de madeira podem ser relacionadas com o caso da luta das comunidades tradicionais no Brasil do século XXI: “Ainda que essas lutas sejam iniciadas com frequência em nome da defesa de ‘usos de costumes’, ou tradições, é importante lembrar da preocupação de Marx em seus artigos sobre o furto de madeira”, qual seja: “[p]or trás da aparência consensual dos costumes, subside um antagonismo latente entre os direitos consuetudinários dos dominantes e dos dominados” (BENSAÏD, 2017, p. 63). A necessidade do direito enquanto forma de luta implica em uma necessidade da propriedade privada para a sobrevivência. Portanto, o conflito de interesses consolidado pela propriedade e pelo direito, torna impossível a resolução desse impasse, numa simples atividade política *positiva*.

Apesar do termo ‘emancipação humana’ não estar presente no léxico destas lutas populares, levamos em consideração que todas essas lutas teriam esta como o objetivo final. O que interessa a esses grupos de forma imediata é a possibilidade de continuar existindo e se possível, de forma autodeterminada, seja através do reconhecimento do Estado ou de qualquer outra forma possível. Ao negligenciar que a lógica do patrimônio está assentada na lógica da propriedade privada, o que pode acabar se realizando é a reafirmação da necessidade dessa mesma propriedade privada e de sua lógica de exclusão. *Mas quem ou o que determina as regras deste jogo? É sobre isso que pretendemos nos debruçar.*

Desse modo, nosso objetivo geral com esta pesquisa é o de investigar os processos históricos e territoriais nos quais ocorreram as conquistas dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, com foco no caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, de modo a compreender como o patrimônio se apresenta como (im)possibilidade na luta pela garantia dos direitos conquistados. Como objetivos específicos, almejamos (1) traçar as (in)compatibilidades entre a noção de povos tradicionais e a de patrimônio a partir da visita a campo em Diamantina/MG e à sede da CODECEX, com apontamentos sobre a relação (in)existente entre seu reconhecido Centro Histórico e as comunidades tradicionais em seu entorno; (2) identificar como foram forjadas as noções de comunidades tradicionais e de patrimônio, com suas (in)suficiências no campo institucional da cultura e do direito a partir da criação do patrimônio agrícola como tentativa de

suprir falhas daqueles patrimônios já existentes; e (3) abarcar a dialética na elaboração do presente e do passado em nossa sociedade, a partir dos pressupostos e possibilidades dados em nossa realidade material para elaborar sobre a imposição da lógica do direito nas lutas das comunidades tradicionais em especial em sua relação com o patrimônio. Estes objetivos específicos são o cerne de cada um dos três capítulos que compõem este texto.

Para tal empreitada, partimos de uma lógica dialética (LEFEBVRE, 1991), tendo em vista os processos de fetichismo da mercadoria enquanto marco da socialização ocidental (MARX, [1867] 2017). Entramos em contato empiricamente com os apanhadores de flores sempre-vivas, em reunião realizada em Diamantina, situação na qual a problemática do patrimônio voltou à tona, objeto de estudo pretendido no momento de ingresso no processo de doutoramento. Pensar em como os monumentos (CHOAY, 2006) são apresentados nos territórios nos mostrou a necessidade de elaborar historicamente sobre a formação da concepção de comunidades tradicionais e de patrimônio. A partir daí foi possível realizar o movimento de abstração a partir do mundo concreto, e elaborar sobre os fundamentos que determinam a organização social na qual nos encontramos: a história e o tempo, a nação e o território, como se colocam as tradições neste mundo das mercadorias, nos valendo das elaborações de Guy Debord ([1967] 1997) sobre a *sociedade do espetáculo* e de Pachukanis ([1924] 2017) sobre a *teoria do direito*.

A tese central aqui é algo próximo do que Pachukanis ([1924] 2017) postula como a necessidade do fim do direito para a abolição do capital enquanto relação social – nos aproximamos desta tese ao considerar que o “fim do patrimônio” também seja necessário na empreitada de transformação da sociedade. Defendemos, com isso, uma interpretação acerca das comunidades tradicionais brasileiras, tendo em vista a crítica da economia política inaugurada por Marx. Ressaltamos também que a produção acadêmica existente que relaciona diretamente povos e comunidades tradicionais ao campo do patrimônio, além de não ser expressiva em termos de números no campo da arquitetura e da geografia por exemplo, usualmente busca contribuir com as ferramentas existentes para salvaguarda do patrimônio para que esta não seja tão excludente. É mais comum encontrar essas reflexões no campo da antropologia e do direito em pesquisa rápida no catálogo de teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), o que pode significar que estas áreas tomam como pressuposto uma aproximação de tudo que diz respeito à “cultura” no âmbito institucional – o que não é verdade na prática.

Ao buscar as maneiras de investigação dos objetivos propostos, nos deparamos com dificuldades de como viabilizar as respostas às questões que surgem no processo da pesquisa, principalmente ao lidar com situações tão delicadas, como o caso dos apanhadores de flores sempre-vivas. Como já indicamos em outro momento (CERQUEIRA, 2019c), os cuidados com o

método de investigação e de exposição são fundamentais para que a pesquisa cumpra seu papel. Afinal, para que pesquisas são realizadas? Para responder às demandas de grupos sociais, para compreender a realidade mais profundamente... Há uma infinidade de respostas, proposições e contribuições que podem decorrer desta pergunta. Concordamos novamente com Chasin (2009) que afirma que o objeto – a realidade – é o mais importante na pesquisa, o ponto de arranque do pensamento, e não o pesquisador e sua subjetividade. Recorremos, assim como o autor, à primeira tese “Ad Feuerbach” de Marx e Engels:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente daí decorreu que o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal (MARX e ENGELS, [1888] 2007, p. 533, grifos originais).

A partir desta crítica ao idealismo (e a certo materialismo) existente até então, é reivindicada a apreensão da atividade humana sensível contida na subjetividade e objetividade – um complexo sujeito-objeto. Daí também o desdobramento da tese II: “[a] questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*” (MARX e ENGELS, [1888] 2007, p. 533).

O conhecimento remete ao que Chasin (2009, p. 104, grifos originais) chama de *saber interessado*, “que se releva como saber vital – *interesse em ser*”. Dito isto, ressaltamos a necessidade da compreensão da relação entre objetividade e subjetividade na produção científica, principalmente aquela que lida com situações de conflito, que são movidas pelo incômodo das desigualdades sociais e injustiças. Como uma possível verdade objetiva do mundo é apresentada nas pesquisas e se torna pública tendo em vista o saber interessado? Não nos preocupa aqui chegar a uma verdade absoluta, mas contribuir para com a reflexão crítica do mundo moderno – a partir do estudo dos apanhadores de flores sempre-vivas em suas relações conflituosas com o Estado e seu aparato jurídico-político na luta por garantias de direitos e território.

No caso das pesquisas com comunidades tradicionais e povos do campo, existem algumas perspectivas de estudos que se colocam nos parâmetros das Geografias Críticas, algumas se reclamam marxistas, com variações diversas; outras têm tendências fenomenológicas, e encontramos pesquisas com outros aportes teóricos. Tendo em vista os cuidados que devem ser tomados com pesquisas que lidam com situações hodiernas e em conjunto com grupos sociais em situações de conflito, traçamos algumas ponderações. De acordo com György Lukács ([1965] 2010), em Marx há “uma vasta e sistemática crítica da grande reviravolta político-ideológica de todo o pensamento burguês, no sentido da apologética e da decadência” (p. 52). A economia política clássica buscava apresentar explicações para como a riqueza era produzida, numa tentativa de

compreender a realidade, tendo como finalidade da investigação científica, o desvendar e desmascarar de objetos ideológicos²⁹. Para Marx, e outros autores que posteriormente passaram a seguir sua tradição de pensamento, o objetivo não é a dissipação de uma “falsa consciência”, mas compreender as relações sociais pelas quais essas formas específicas de consciência se constituem.

Notamos, a partir de nossa vivência e principalmente da participação em eventos de área, que as pesquisas no campo da geografia, principalmente em relação aos povos e comunidades tradicionais, ainda engatinham na tentativa de realizar uma crítica de fato, visto que existe uma vastidão de problemas já identificados. Grande parte das pesquisas sobre o tema se resumem a estudos empíricos, constatações de fenômenos e tentativas cegas de cumprir os requisitos da *práxis* transformadora – como seria possível identificar, por exemplo, nos Anais do Simpósio Internacional de Geografia Agrária (2015, 2017, 2019), documentos que consideramos expressar bem a diversidade das pesquisas afeitas ao tema no Brasil. Quando se enveredam para um campo denominado “crítico”, usualmente as pesquisas são interrompidas precisamente no ponto em que poderiam adquirir um interesse social mais profundo.

Como Bensaïd (2013) aponta em relação aos métodos de análise: “[p]ara a crítica, nenhum repouso. Ela nunca está quite com a ideologia” (p. 157). O esforço de conhecer a realidade e fazer sua crítica é contínuo. Ao resumir de maneira espirituosa as intenções de Marx em sua maior obra, *O Capital*, Bensaïd coloca que a pergunta apresentada por ele seria “quem roubou o mais-valor” (2013, p. 101)? Em relação aos povos e comunidades tradicionais, tendo como foco os apanhadores de flores sempre-vivas, nos propomos a tentar responder: *quem “roubou” os seus direitos?* Como recuperá-los? Quais são os caminhos possíveis?

Acrescentamos que nossa intenção é de construir um olhar crítico sobre estes e a relação entre ambos, e não necessariamente criar proposições para possivelmente melhorar os instrumentos institucionais existentes nesses campos.

A filosofia se tornou mundana e a prova cabal disso é que a própria consciência filosófica foi arrastada para dentro da agonia da batalha, e isso não só exteriormente, mas também interiormente. Embora a construção do futuro e sua consolidação definitiva não seja assunto nosso, tanto mais líquido e certo é o que atualmente temos de realizar; refiro-me à crítica inescrupulosa tanto no sentido de que a crítica não pode temer seus próprios resultados quanto no sentido de que não pode temer os conflitos com os poderes estabelecidos. (MARX, [1843] 2010b, p. 71)

A organização dessa tese almeja, no primeiro capítulo (*In)Compatibilidades*, a possibilidade de identificar através da leitura dos monumentos (CHOAY, 2006) a partir de atividades de campo na sede urbana de Diamantina/MG, quais elementos podem ser reconhecidos enquanto contradições

²⁹ Ideologia aqui é compreendida segundo Mészáros (2004): “uma forma específica de consciência social, materialmente ancorada e sustentada”, mais especificamente, uma “consciência prática inevitável das sociedades de classes” (p. 65), e não numa forma de *falsa consciência*.

do capital na relação entre as comunidades apanhadoras de flores, quilombolas e indígenas, grupos que são invisibilizados para a população urbana, apesar de estarem presentes intrinsecamente em diversos elementos e lugares. Serão tratadas especificamente as relações dialéticas entre campo e cidade, patrimônio material e imaterial, e cultura e natureza para versarmos sobre as (in)compatibilidades entre estes.

O segundo capítulo, *(In)Suficiências*, trata do processo de candidatura ao selo da FAO/ONU por parte das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, e as possibilidades políticas e econômicas trazidas por este instrumento. A tentativa de englobar a relevância das práticas tradicionais das comunidades sob a alcunha de um patrimônio “agrícola” evidencia a insuficiente contida nas concepções de patrimônio cultural e patrimônio natural no reconhecimento de determinadas práticas enquanto passíveis de proteção ou mesmo, importância social, econômica, cultural, etc. Esta (in)suficiência será analisada a partir da leitura de alguns momentos da formação da concepção de patrimônio em nossa sociedade trazidos por François Choay (2006), embutida com os ideais da revolução francesa, à noção de pátria e de patriarcado. Faremos uma abordagem histórica de momentos que consideramos cruciais para compreender a construção da noção de patrimônio em nossa sociedade. Faremos uma abordagem histórica da construção da noção de patrimônio na sociedade ocidental e, especificamente, do momento em que este termo se consolida no Brasil, de modo a ilustrar os motivos pelos quais foi necessário a criação de uma nova alcunha para que o aparato jurídico-político do Estado seja capaz de reconhecer esses novos sujeitos de direito.

O terceiro capítulo, *Pressupostos e possibilidades*, aborda a relação dialética entre o que está na lei e o que é possível apreender da realidade, sob a lente específica da concepção de patrimônio. A possível identificação de suas incongruências poderá nos dar base para defender que, para alcançar uma possibilidade real de uma sociedade diferente da que vivemos, seria necessário o fim do patrimônio, assim como Pachukanis ([1924] 2017) defende o “fim do direito” em sua principal obra sobre direito e Estado. O modo de (re)produção do capital se manifesta em relações sociais em que a mediação pela forma mercadoria não aparece como centralidade, embora continue a determinar as relações sociais. Não almejamos vislumbrar qual nova sociedade seria possível, mas apontar as limitações fornecidas pela forma social sob a qual vivemos e as impossibilidades que ela traz com suas determinações tendo como foco, a discussão em trono da questão do “patrimônio” e suas relações com as comunidades de apanhadores de flores sempre-vivas. As comunidades tradicionais poderiam estar em posição privilegiada nestas possíveis transformações, devido ao fato de não terem “completado” o processo de modernização; mas a única saída possível neste caso seria uma recorrência cega ao passado como solução do futuro?

Tomamos emprestadas as palavras de Paulo César Pinheiro e Mauro Duarte (1974) eternizadas na voz de Clara Nunes, numa famosa canção da música popular brasileira: “ninguém ouviu um soluçar de dor no canto do Brasil”. O restante da letra nos guiará pelo percurso deste estudo, não necessariamente na ordem em que são cantados seus versos, mas por ser uma precisa interpretação artística da condição da população brasileira: todo povo dessa terra quando pode cantar, canta de dor – independentemente dos direitos conquistados ou perdidos nesta aparentemente eterna disputa política. O lamento triste que ecoa do índio em cativo, o canto de revolta pelos ares entoado pelo negro no Quilombo dos Palmares: todos estes cantos de dor dos trabalhadores que deviam ser um canto de alegria, mas que soam apenas como um soluçar de dor, merecem nossa atenção mesmo que tardiamente.

CAPÍTULO 1. (IN)COMPATIBILIDADES

*E de guerra em paz
De paz em guerra
Todo o povo dessa terra
Quando pode cantar
Canta de dor
(Canto das três raças)*

Nossa sociedade é organizada a partir de um conjunto de relações jurídicas que se assemelha à enorme coleção de mercadorias que corresponde à riqueza da sociedade capitalista, como coloca Pachukanis ([1924] 2017). Este conjunto, como já afirmamos anteriormente, regula os sujeitos de direito que compõe a sociedade de maneira juridicamente igualitária. Porém, não é capaz de dissolver as desigualdades constitutivas dessa mesma sociedade. Consideramos que analisar aspectos jurídicos seja um fecundo caminho para desvelar algumas das (in)compatibilidades entre a intenção contida nas leis e o que se encontra na realidade. Como não temos condições materiais e temporais para uma empreitada desta dimensão, o faremos a partir de uma análise específica, centrada nas comunidades de apanhadores de flores sempre-vivas, em Minas Gerais. Todavia, antes disso, pensamos ser necessário fazer uma revisão sobre as lutas dessas comunidades e o contexto em que se encontram atualmente.

Estas comunidades tradicionais brasileiras, que em 2018 foram reconhecidas enquanto patrimônio agrícola da humanidade, vivem há décadas em luta para acessar e garantir seus direitos enquanto cidadãos, sujeitos de direito, sendo consideradas como guardiãs de um modo de vida singular que envolve uma rica cultura de práticas ligadas aos seus territórios. Elas estão localizadas na área rural do município de Diamantina/MG e proximidades. A cidade de Diamantina, além de ser a principal referência urbana da região, teve seu Centro Histórico reconhecido enquanto patrimônio da humanidade pela UNESCO no ano de 1999 – quase 20 anos antes do reconhecimento das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e quase 60 anos após ser reconhecido nacionalmente pelo IPHAN em 1938 (SPHAN à época: Superintendência de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). O reconhecimento de Diamantina como patrimônio cultural foi justificado por esta ser uma “cidade colonial encravada como uma joia em um colar de montanhas rochosas inóspitas, [que] lembra a façanha dos garimpeiros de diamantes do século XVIII e testemunha o triunfo do esforço cultural e artístico dos seres humanos sobre o meio ambiente”³⁰ (UNESCO, 1999, p. tradução nossa). Nesta definição já é possível identificar uma

³⁰ No original: “a colonial village set like a jewel in a necklace of inhospitable rocky mountains, recalls the exploits of diamond prospectors in the 18th century and testifies to the triumph of human cultural and artistic endeavor over the environment.” (UNESCO, 1999).

primeira oposição entre natureza (inóspita, selvagem, a ser conquistada) e sociedade (civilização), bem como a mineração aparece como “vocação” das terras do estado de Minas Gerais. Veremos a partir do relato a seguir que o Centro Histórico de Diamantina se constitui em uma imensa coleção de *monumentos*.

O sentido original de monumento adv m do latim *monumentum*, termo que deriva de *monere*, que significa advertir, lembrar. Françoise Choay (2006, p. 18) define que a “especificidade do monumento deve-se precisamente ao seu modo de atuação sobre a memória [...], ele a trabalha e mobiliza pela mediação da afetividade, de forma que lembre o passado.” Este passado, ressalta a autora, “não é um passado qualquer: ele é localizado e selecionado para fins vitais, na medida em que pode, de forma direta, contribuir para manter e preservar a identidade de uma comunidade étnica ou religiosa, nacional, tribal ou familiar” (idem).   uma forma de garantir o (re)conhecimento de nossas origens enquanto sociedade e serenar a incerteza do futuro. Posteriormente iremos diferir o monumento do monumento histórico – invenção ocidental e datada –, e o que compreendemos enquanto patrimônio está intimamente ligado à noção de monumento que se assemelha a um “universal cultural. Sob múltiplas formas, ele parece presente em todos os continentes e em praticamente todas as sociedades” (idem).

O monumento histórico se difere do monumento, segundo a autora, por sua ligação com o advento da era industrial (a partir de 1760) e com a Revolução Francesa (1789). O monumento histórico se tornou uma referência para a sociedade ocidental, e o que é ou não é considerado monumento traduz os fundamentos de nossa organização social. Sua consagração na sociedade ocidental tem interpretações diferentes. De acordo com Choay (2006), há interpretações distintas na França – sua origem – e na Grã-Bretanha – onde a Revolução Industrial teve seu palco mais robusto. Os franceses, ao tentarem se desvencilhar dos ideais da sociedade feudal, identificaram a necessidade de preservar alguns memorandos do passado, como uma lembrança daquilo que se está distanciando, evoluindo. Para isso, não por acaso tomaram emprestadas as palavras utilizadas juridicamente para o espólio: herança, patrimônio, conservação – metáfora esta que veremos com mais detalhes adiante no texto. Para os ingleses, por sua vez, os monumentos eram tidos como referências do passado, apesar de sua influência ser exercida no momento presente, como uma parte do cotidiano. Essas diferentes interpretações cont m em sua essência a a o humana sobre as coisas, a feitura de coisas que podem ser julgadas como dignas de serem conservadas para as gerações futuras, e assim balizam a concepção do patrimônio que foi criada a partir desse momento, e “trazendo   memória afetiva a dimensão sagrada das obras humanas, o monumento histórico adquire [...] uma universalidade sem precedentes” (CHOAY, 2006, p. 141). Porque o patrimônio cultural que reconhece práticas e objetos de ampla relevância – monumentos históricos de diversas

naturezas – não é capaz de englobar em seu escopo as comunidades rurais, cuja população tem papel fundamental na construção e manutenção desse centro histórico?

Desde a institucionalização da noção de patrimônio enquanto patrimônio histórico no mundo e no Brasil, o termo é adjetivado majoritariamente enquanto *cultural*, por vezes *natural*, mas também há o *agrícola*, o *arqueológico*, o *geológico*... Adentraremos mais profundamente nas definições destes posteriormente neste texto. Por ora, iremos nos deter em uma simples diferenciação entre o patrimônio cultural, que usualmente diz respeito a um conjunto de práticas sociais, e o patrimônio natural, que frequentemente diz respeito a um meio ambiente ou ecossistema específico. Ambos os termos têm em comum apenas a relevância social reconhecida por um conjunto de pessoas – dentre especialistas, técnicos e a população civil no geral –, por um interesse de preservação, ou seja, o interesse de que as características destes bens perdurem no tempo para que as gerações futuras possam usufruí-las, assim como as usufruímos no presente – ao menos no discurso.

No senso comum, o patrimônio é mais reconhecido pela noção de patrimônio cultural. É comum ouvir que o patrimônio esteja relacionado principalmente às edificações, e no Brasil, temos aqueles de estilo arquitetônico do tipo colonial em papel de destaque. Em locais onde não existem essas referências, ouve-se com frequência de que ali não há patrimônio, ou nada que valha a pena ser resguardado enquanto memória coletiva. Diamantina é um dos exemplares mais relevantes no Brasil no que diz respeito a esse senso comum relacionado ao patrimônio: um centro urbano com inúmeras edificações de estilo colonial – tanto é que seu reconhecimento enquanto tal foi institucionalizado (1938) logo que foi criado o órgão que trataria desse assunto no Estado, o SPHAN (1937). A noção de patrimônio no Brasil foi constituída em um momento histórico específico, nos primeiros anos do governo de Getúlio Vargas, e vinculado a seu projeto a unificação da nação brasileira em diversas esferas (QUEIROZ DE CAMPOS, 2021). A construção tanto da ideia, quanto a seleção do que seria “nosso” patrimônio cultural foi uma dessas frentes – tanto que a construção de certa ideia de unidade nacional está incrustada ainda hoje na noção de patrimônio.

Essa busca pela unidade nacional em um país tão diverso como o Brasil coloca-nos diante de pelo menos dois cenários. Primeiro, a “seleção e validação” do que seria esse “patrimônio”; segundo, um cenário de invisibilização de determinados grupos, como ocorreu com as comunidades tradicionais. Apontaremos neste capítulo, a partir das características descritas do centro histórico de Diamantina, como a noção de patrimônio está imbuída do que denominamos (in)compatibilidades que podem ser percebidas através de uma interpretação dialética.

1.1. Diamantina: uma imensa coleção de monumentos históricos

Diamantina, localizada no Vale do Jequitinhonha, é uma das principais referências quando o tema é patrimônio. Tal posição decorre do seu reconhecido patrimônio desde a escala local até a global. O patrimônio cultural com suas edificações de estilo arquitetônico colonial e exemplares de arquitetura modernista; seu patrimônio natural, com parques estaduais e nacionais, unidades de conservação, áreas de interesse ambiental, dentre outros; e mais recentemente, seu patrimônio agrícola, do qual os apanhadores de flores sempre-vivas são os guardiões.

O centro urbano de Diamantina é caracterizado pelas construções de estilo arquitetônico colonial, integrados à paisagem árida e rochosa, com vales escarpados da Serra dos Cristais – trecho da Serra do Espinhaço – que emoldura a paisagem, ruas sinuosas que seguem a topografia natural do terreno, pavimentadas por capistranas³¹ que indicam os eixos das vias. Nas figuras a seguir é possível visualizar algumas das vistas panorâmicas possibilitadas pela topografia acidentada, que configura amplas visadas.



Figura 2: Vista panorâmica de via em Diamantina/MG, com Serra dos Cristais ao fundo.
Fonte: Autora, jul/2022.



Figura 3: Vista panorâmica a partir da Praça da UNESCO, com Serra dos Cristais ao fundo.
Fonte: Autora, jul/2022.

³¹ Capistrana é um tipo de pavimentação de vias típica de Minas Gerais, que se caracteriza por uma “faixa formada por lajes de pedras enfileiradas dispostas usualmente no centro de vias e caminhos revestidos com piso de seixo rolado” (ALBERNAZ e LIMA, 1998, p. 123)

Diamantina tem sua história marcada pela ação do garimpo, que foi o que atraiu os portugueses para a localidade no século XVIII, com a descoberta de diamantes. Até hoje é possível notar que os metais preciosos mantêm relevância econômica na região. O turismo é uma das principais atividades econômicas do município, e é possível encontrar viajantes por lá em quaisquer dias da semana, em qualquer época do ano – como foi o caso da minha visita, em um fim de semana prolongado no recesso de julho do ano de 2022. Também é notável a referência de oferta de ensino e educação, sendo chamada por vezes de “Atenas do Norte” em função da presença de sua “elite” intelectual e econômica.

A forma de ocupação e adensamento de Diamantina, ou originalmente Arraial do Tijuco, é uma das principais características que a destacam, com suas vias tortuosas, com pequenos núcleos marcados pela presença de templos católicos interligados por vias que objetivavam vencer os desníveis topográficos, com construções que delimitavam a testada dos lotes e configuravam as vias públicas.

Mas se o nascimento do pequeno arraial esteve associado à exploração do ouro, a consolidação de sua forma urbana se daria a partir da descoberta do diamante em suas terras. A condição de região de mineração diamantífera e as características administrativas específicas dela decorrentes tiveram forte influência na configuração do núcleo urbano da futura cidade de Diamantina [...]. De comum com as cidades mineiras tombadas na década de 1930³², o antigo arraial do Tijuco traz, além da proximidade da data de sua fundação e da motivação que lhe deu origem – a descoberta do ouro –, o caráter predominantemente irregular de sua implantação, resultante de um traçado urbano que foi se configurando a partir da polarização dos primeiros povoados que se estabeleceram na região. Quando, porém, comparada aos demais núcleos mineiros setecentistas, Diamantina apresenta, de particular, o ritmo e a maneira com que se organizaram as relações hierárquicas administrativas da Coroa portuguesa. (SOUZA GONÇALVES, 2012, p. 40)

Essa forma organização específica da ocupação daquele sítio que configura hoje o Centro Histórico deixou de ser a principal referência findo o auge da exploração mineral, o desenvolvimento da indústria têxtil passou a determinar novos ciclos de expansão com a implantação de linhas férreas, mais especificamente em 1914. A partir daí, “a cidade assumiria, definitivamente, a posição de polo aglutinador das funções administrativas e econômicas da microrregião do vale do Alto Jequitinhonha, e mudanças mais significativas começariam a se manifestar na área central e em seu entorno imediato” (idem, p. 56). Naquele momento foram registradas algumas modificações significativas no núcleo urbano, como a construção da estação ferroviária em estilo inglês no mesmo ano de implementação da ferrovia, a demolição da Igreja de Santo Antônio em 1932 e construção da Catedral Metropolitana em 1935, esta em estilo gótico, destoante e distante do Centro Histórico. É

nesse momento também que se realiza o tombamento do conjunto urbano de Diamantina, apenas um ano após a criação do SPHAN, em 1937. Os arquitetos modernistas que faziam

³² Além de Diamantina, foram inscritas, em 1938, no Livro de Tombo das Belas Artes os centros históricos do Serro, Tiradentes, São João del Rei, Mariana e Ouro Preto.

parte do quadro técnico do órgão irão, a partir de então, influir, de maneira decisiva na cidade que irá se desenhar nos próximos anos. (SOUZA GONÇALVES, 2012, p. 56-57)

Durante o período de formação do núcleo do Arraial do Tijuco e da consolidação da sede do município de Diamantina, pouca documentação oficial pode ser encontrada sobre o papel das pessoas escravizadas nestes processos, exceto como aqueles que realizavam os trabalhos braçais e eram quase que acessórios dos colonizadores. Há alguns esforços para compreender o protagonismo dessa população³³, e salientamos que a formação de quilombos dos escravizados que fugiam, eram alforriados ou libertos no entorno de Diamantina foi fundamental para a dinâmica que vemos atualmente ali.

Por todo o Centro Histórico existem referências ao “patrimônio”, com placas de referência ao IPHAN e à UNESCO em sua maioria. O conjunto urbano foi tombado como patrimônio pelo IPHAN em 1938 – ano seguinte à criação do SPHAN (BRASIL, 1937), tendo sido o quinto objeto de proteção inscrito no Livro do Tombo das Belas Artes, e o 64º processo a tramitar no órgão (IPHAN, s/d). Desde a década de 1950, o IPHAN conta com um Escritório Técnico na cidade. Na Figura 4 é possível ver uma das placas que indicam que uma edificação é parte do acervo considerado enquanto “patrimônio histórico e artístico nacional”, e a Figura 5 mostra a Praça da UNESCO, espaço público próximo ao centro de Diamantina, onde há elementos comemorativos ao reconhecimento do local enquanto patrimônio da humanidade. Esta praça é configurada por muretas de pedra encaixadas, e os elementos decorativos remetem ao modernismo enquanto estilo artístico, assunto ao qual retomaremos neste texto, evidenciando a importância do movimento modernista no Brasil (década de 1920) para a consolidação da noção de patrimônio e elaboração das políticas que o regulamentam. Referências como estas que estão diretamente conectadas às características coloniais e modernistas e são frequentes por Diamantina. Entretanto, nenhuma referência aos apanhadores de flores sempre-vivas ou ao SIPAM foram notadas durante a visita realizada.

³³ Cf MARIANO, 2015



Figura 4: Placa indicando “Patrimônio Histórico e Artístico Nacional” na fachada de uma edificação no centro de Diamantina.
Fonte: Autora, jul/2022.



Figura 5: Praça da UNESCO no Centro de Diamantina.
Fonte: Autora, jul/2022.

Ao andar pela cidade e perguntar sobre as comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas para alguns comerciantes, cheguei à Secretaria de Turismo (SECTUR) da Prefeitura Municipal. Lá me instruíram a procurar a secretária que trata destes assuntos no setor de patrimônio cultural. A primeira orientação que me foi dada pela secretária após me apresentar como pesquisadora foi a de procurar a CODECEX, pois as comunidades se organizam através dela, e aquele setor não tinha o canal para iniciar o contato com os apanhadores. Quando confirmei que já os conhecia e me reuniria com eles já no dia seguinte, e que meu intuito naquele momento era compreender como algum turista ou transeunte pudesse ter informações sobre as comunidades e o SIPAM, a conversa finalmente fluiu. A servidora discorreu sobre os desafios da SECTUR com o SIPAM e as comunidades, e confirmou que outros funcionários deveriam também saber informar as pessoas sobre o caso. A distância física das comunidades é um dos principais obstáculos à realização de atividades turísticas e culturais, e o turismo esportivo é o único que até hoje teve continuidade em suas atividades nas comunidades. Foi realizado também um dossiê de Registro do Modo de Vida dos Apanhadores de Flores Sempre-Vivas, junto à 15 municípios. O documento foi concluído em meados de 2021, mas o Conselho Estadual de Patrimônio Cultural (CONEP), vinculado ao IEPHA/MG, levou aproximadamente dois anos para o avaliar, pois a época foi marcada pelas investidas de empresas mineradoras na Serra do Curral, que devastaram parte da

paisagem do entorno da capital de Minas Gerais, Belo Horizonte. Este processo paralisou as demais demandas do CONEP por algum tempo, mas em 13 de junho de 2023 o Sistema Agrícola foi instituído como patrimônio cultural imaterial do estado (IEPHA, 2023).

Nesta conversa ainda foi confirmado que os modos de lidar com o patrimônio do setor do patrimônio cultural são bastante distintos da noção de patrimônio agrícola, na qual o reconhecimento internacional dos apanhadores de flores se encaixa, o que é uma confirmação das (in)compatibilidades já mencionadas. Além disso, a secretaria declarou ter dificuldades com repasses de verbas para o investimento em ações relativas às comunidades dos apanhadores de flores, e apenas o IEPHA/MG no setor da cultura se mostra interessado, enquanto o IPHAN não participa da construção de nenhuma política ou atividade por ter “críticas” (não explicitadas) ao reconhecimento dos apanhadores de flores sempre-vivas e suas práticas como SIPAM. Os dois órgãos apresentam muitas divergências políticas, e não se sabe se este caso é único ou se há outros exemplos pelo estado ou até mesmo pelo país. As parcerias institucionais são mais facilmente estabelecidas, por exemplo, com a EMATER, mas a autarquia lida com as práticas tradicionais em uma perspectiva muito próxima da agricultura familiar, o que limita sua atuação nessa questão. Outro ponto interessante levantado foi o fato de que o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) Cidades Históricas³⁴ tinha editais mais permissivos durante os governos de Dilma Rousseff (2010-2016) e Michel Temer (2016-2018), porém no governo de Jair Bolsonaro (2019-2022) o programa não permitia o investimento em patrimônio que não fosse de natureza material – ou seja, edificações antigas em centros históricos.

Esta conversa foi importante para me fazer notar alguns aspectos ao andar pelo centro de Diamantina, e para levar questões à CODECEX mais tarde, naquela mesma viagem. O Centro Histórico, amplamente reconhecido por sua importância cultural, pode ser compreendido como uma coleção de monumentos históricos, elementos que servem à ativação da memória das pessoas sobre um tempo que já foi, e prossegue sendo primordialmente tangível às mãos e aos olhos. Essa prioridade dada ao patrimônio *material* não é um mero acaso, mas conteúdo de longos debates por parte daqueles que se dedicam ao tema, e fruto da própria construção da noção de patrimônio, em especial no Brasil. As figuras a seguir retratam alguns símbolos encontrados pelo Centro Histórico que ressaltam o fato de o local ser considerado patrimônio da humanidade, mas sua própria materialidade é uma condição de fragilidade, sendo possível notar que as edificações e equipamentos urbanos apresentam sinais de deterioração pela ação do tempo.

³⁴ “O Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), iniciado em 2007, é uma iniciativa do governo federal coordenada pelo Ministério do Planejamento que promoveu a retomada do planejamento e execução de grandes obras de infraestrutura social, urbana, logística e energética do Brasil. Em 2013, de forma até então inédita na história das políticas de preservação, o Ministério do Planejamento autorizou a criação de uma linha destinada exclusivamente aos sítios históricos urbanos protegidos pelo Iphan, dando origem ao PAC Cidades Históricas” (IPHAN, s/d).



Figura 6: Placa em edificação deteriorada com tapumes metálicos, com indicação do reconhecimento de Diamantina enquanto Patrimônio Histórico da Humanidade.
Fonte: Autora, jul/2022.



Figura 7: Lixeira deteriorada pela ação do tempo, onde lê-se “Diamantina: patrimônio da humanidade”.
Fonte: Autora, jul/2022.

As comunidades e povos tradicionais, apesar de reivindicarem o campo da cultura enquanto característica que os identifica, contam com uma noção de cultura muito diferente da noção de patrimônio. Suas práticas não podem ser classificadas entre patrimônio material e imaterial, divisão presente no campo do patrimônio, que é alvo de inúmeros estudos do tema, com uma tentativa de “superar” tal dualidade. No entanto, poucas das reflexões realizadas nesse sentido levam em conta o fundamento dessa separação, mesmo resgatando historicamente o percurso que culminou nessa separação, como é o caso de Chuva (2011), que ainda retomaremos. Por isso, apenas recentemente o campo do patrimônio cultural passou a representar uma possibilidade de criação de diálogos institucionais no que diz respeito à luta das comunidades tradicionais pela efetivação de seus direitos. Ainda é um caminho desconhecido, e não se sabe quais consequências podem advir das reivindicações realizadas através da noção de patrimônio cultural, e por isso faz-se necessária a reflexão proposta nesta tese. Mas em quais termos esses diálogos poderão de fato se estabelecer e quais os possíveis desdobramentos desse aprofundamento da relação entre comunidades tradicionais e o campo do patrimônio?

Isso nos leva diretamente aos pontos levantados em reunião com os representantes da CODECEX, na qual apresentei minhas inquietações enquanto pesquisadora e demonstrei a

vontade de contribuir com a luta das comunidades tradicionais a partir de uma crítica da realidade, e não necessariamente com propostas de ação direta. Introduzi o assunto com as preocupações mais gerais, acerca da percepção que tive da dissolução dos direitos conquistados pelos povos tradicionais em uma gestão de governo – mais especificamente o de Jair Bolsonaro na presidência do Brasil (2019-2022) e Romeu Zema como governador de Minas Gerais (2019-atual) – que não apresentavam questões sociais como centrais em suas pautas, e se empenhavam em focar nas pautas morais e individualistas. As comunidades tradicionais foram deixadas em segundo plano naqueles contextos políticos. Todavia, sua luta é constante, pois ela não se resume ao enfrentamento de governantes desapegados às suas causas.

A falta de reconhecimento das comunidades tradicionais no entorno de Diamantina no que tange à identificação do local enquanto patrimônio da humanidade é um indicativo de que os problemas que estas comunidades enfrentam estão profundamente enlaçados à percepção social destes grupos. Fato é que a mobilização da identidade dos “apanhadores de flores sempre-vivas” é recente, e a identificação de grupos através dessa prática ocorreu anteriormente ao uso deste nome para reivindicações políticas e institucionais. De acordo com um dos representantes da CODECEX que me recebeu, há registros em um diário datado do final do século XIX, da filha de um inglês que se alocou em Diamantina devido às atividades da mineração, em que a prática da apanha de flores é registrada enquanto cotidiana, por diversas pessoas que subiam a Serra em grupos. Apesar de não ter encontrado a referência bibliográfica que confirme a informação, isso condiz com os relatos dos apanhadores de flores em outras referências, como em minha própria dissertação (CERQUEIRA, 2019a) e na obra que reúne estudos de pesquisadores parceiros da CODECEX (FÁVERO, MONTEIRO e OLIVEIRA, 2021).

A mobilização política deste termo apenas é possível em um contexto em que grupos sociais tenham direito a se manifestar, ainda que nos limites da democracia burguesa. Apesar de a democracia possibilitar a conquista dessa identidade e desse reconhecimento, ela também é a fonte da fragilidade dessas conquistas: ao mesmo tempo que cria as condições de existência desses grupos, os limita. Isso, certamente, não significa que a democracia não seja uma condição desejável perante outros possíveis regimes de gestão do Estado, mas é fundamental reconhecer as limitações que essa condição impõe sobre si mesma – por isso a importância das elaborações teóricas que não tem como objetivo a proposição de ações práticas, e sim o compromisso com a crítica da condição existente. O Estado brasileiro já reconhece há mais tempo as comunidades indígenas e as comunidades quilombolas, mas as demais identidades tradicionais apenas recentemente estão sendo inseridas nos debates públicos sobre os direitos desses grupos.

A partir destes tópicos, cheguei à seguinte formulação conversando com os representantes da CODECEX: por que é necessário que venham agentes externos – no caso a FAO/ONU – para que o poder público local se mobilize frente as reivindicações do povo que está aqui há várias gerações? Esse questionamento suscitou ainda mais a conversa, que rendeu pelas vertentes do patrimônio, sobre as noções de patrimônio e a possibilidade do reconhecimento das práticas tradicionais enquanto patrimônio cultural. Por que o Centro Histórico de Diamantina, “patrimônio da humanidade”, não engloba as comunidades do entorno e seu ambiente natural, mesmo com amplos debates documentados pela UNESCO (1972) com o compromisso de tratar o patrimônio cultural, natural, etc., como algo *uno*? O que impede esse compromisso de se efetivar nas políticas de preservação e conservação do patrimônio?

As caminhadas que fiz por Diamantina após essa profícua conversa ajudaram a identificar alguns pontos relevantes para tecer reflexões sobre a noção de patrimônio, sua função na luta das comunidades tradicionais e as (im)possibilidades produzidas por ela. Passei a considerar aquele Centro Histórico como uma imensa coleção de monumentos históricos. De acordo com Françoise Choay (2006, p. 158) ao discorrer sobre o momento em que o monumento histórico foi consagrado em nossa sociedade, “um edifício [ou objeto] só se torna ‘histórico’ quando se considera que ele pertence ao mesmo tempo a dois mundos: um mundo presente, e dado imediatamente, e outro passado e inapreensível”. Ou seja, estes objetos, como preferimos nos referir para não nos reduzirmos apenas às edificações, são lembranças do passado e lembretes para o futuro, que podem ser lidos no presente. Essa condição só é possível em uma sociedade que tem uma relação com o tempo enquanto linear e infinito. Esse tipo de relação com o tempo, de acordo com Leonardo Castriota (2009), é uma das bases para uma percepção supostamente dual entre tradição e modernidade – o que fundamenta a noção de patrimônio em nossa sociedade.

Diamantina aparece enquanto alegoria dessa noção de patrimônio, com suas supostas dualidades com seus vários monumentos históricos. Uma grande quantidade de bens materiais e imateriais inventariados, tombados e registrados fazem parte do acervo local, reconhecidos nas mais diversas escalas. O que é ou não é protegido, reconhecido enquanto patrimônio, não foi escolhido ao acaso. Grandes equipes técnicas (do SPHAN em 1938 e da UNESCO em 1999) se reuniram, pensaram, elaboraram e recortaram partes de Diamantina para que integrassem o inventário de bens dignos de alguma proteção. É necessário pensar também no que ficou de fora desse inventário. No site da UNESCO é possível verificar os critérios que levaram Diamantina a ser considerada patrimônio da humanidade. Os critérios são os seguintes:

- (i) representar uma obra-prima do gênio criativo humano; (ii) exibir um importante intercâmbio de valores humanos, ao longo do tempo ou dentro de uma área cultural do mundo, sobre desenvolvimentos em arquitetura ou tecnologia, artes monumentais, urbanismo ou paisagismo; (iii) testemunhar de modo único ou pelo menos excepcional de

uma tradição cultural ou de uma civilização viva ou desaparecida; (iv) ser um exemplo notável de um tipo de edifício, conjunto arquitetônico ou tecnológico ou paisagístico que ilustre etapa(s) significativa(s) na história da humanidade; (v) ser um exemplo notável de um assentamento humano tradicional, uso da terra ou uso do mar que seja representativo de uma cultura (ou culturas) ou interação humana com o meio ambiente, especialmente quando se tornou vulnerável sob o impacto de impactos irreversíveis; (vi) estar direta ou tangivelmente associado a eventos ou tradições vivas, a ideias ou crenças, a obras artísticas e literárias de notável significado universal. (O Comitê considera que este critério deve ser preferencialmente utilizado em conjunto com outros critérios); (vii) conter fenômenos naturais superlativos ou áreas de excepcional beleza natural e importância estética; (viii) ser exemplos notáveis que representam os principais estágios da história da Terra, incluindo o registro da vida, processos geológicos significativos em andamento no desenvolvimento de formas de relevo ou características geomórficas ou fisiográficas significativas; (ix) ser exemplo notável representando processos ecológicos e biológicos significativos em curso na evolução e desenvolvimento de ecossistemas terrestres, de água doce, costeiros e marinhos e comunidades de plantas e animais; (x) conter os habitats naturais mais importantes e significativos para a conservação *in situ* da diversidade biológica, incluindo aqueles que contêm espécies ameaçadas de valor universal excepcional do ponto de vista da ciência ou da conservação (UNESCO, 1999, p. s/p, tradução nossa)

35.

Dentre estes, Diamantina se enquadra no critério *ii* por ser possível visualizar em seu centro histórico “como exploradores do território brasileiro, garimpeiros e representantes da Coroa conseguiram adaptar modelos europeus a um contexto americano no século XVIII, criando assim uma cultura fiel às suas raízes, mas totalmente original” (UNESCO, 1999, p. s/p, tradução nossa), e no critério *iv* por ser um “conjunto urbanístico e arquitetônico [...] perfeitamente integrado a uma paisagem agreste, [...] um belo exemplo do espírito aventureiro aliado à busca pelo refinamento tão típico da natureza humana” (idem)³⁶. Essas descrições tratam da dominação de uma natureza – tanto a natureza selvagem quanto a “natureza” dos povos encontrados na América do século XVIII. Os dois critérios mencionados e descritos tratam o Centro Histórico de Diamantina como

³⁵ Os critérios utilizados pela UNESCO (1999) são, no original: “(i) to represent a masterpiece of human creative genius; (ii) to exhibit an important interchange of human values, over a span of time or within a cultural area of the world, on developments in architecture or technology, monumental arts, town-planning or landscape design; (iii) to bear a unique or at least exceptional testimony to a cultural tradition or to a civilization which is living or which has disappeared; (iv) to be an outstanding example of a type of building, architectural or technological ensemble or landscape which illustrates (a) significant stage(s) in human history; (v) to be an outstanding example of a traditional human settlement, land-use, or sea-use which is representative of a culture (or cultures), or human interaction with the environment especially when it has become vulnerable under the impact of irreversible change; (vi) to be directly or tangibly associated with events or living traditions, with ideas, or with beliefs, with artistic and literary works of outstanding universal significance. (The Committee considers that this criterion should preferably be used in conjunction with other criteria); (vii) to contain superlative natural phenomena or areas of exceptional natural beauty and aesthetic importance; (viii) to be outstanding examples representing major stages of earth's history, including the record of life, significant on-going geological processes in the development of landforms, or significant geomorphic or physiographic features; (ix) to be outstanding examples representing significant on-going ecological and biological processes in the evolution and development of terrestrial, fresh water, coastal and marine ecosystems and communities of plants and animals; (x) to contain the most important and significant natural habitats for *in-situ* conservation of biological diversity, including those containing threatened species of outstanding universal value from the point of view of science or conservation.”

³⁶ No original: “Criterion (ii): Diamantina shows how explorers of the Brazilian territory, diamond prospectors, and representatives of the Crown were able to adapt European models to an American context in the 18th century, thus creating a culture that was faithful to its roots yet completely original. Criterion (iv): The urban and architectural group of Diamantina, perfectly integrated into a wild landscape, is a fine example of an adventurous spirit combined with a quest for refinement so typical of human nature” (UNESCO, 1999).

uma testemunha arquitetônica do tempo passado, como um exemplo material daquilo que já foi e que devemos nos lembrar, um monumento histórico. Uma visita à Diamantina parece ser uma visita ao passado – como é possível ver na Figura 8 –, com alguns elementos hodiernos inseridos quase que artificialmente para lembrar-nos das intervenções realizadas no tempo presente.

Além das edificações antigas, objetos mais obviamente identificados enquanto patrimônio cultural, o Centro Histórico de Diamantina e seu entorno também conta com inúmeras estátuas, bustos, fontes, e outras referências materiais do patrimônio local. O chafariz da Figura 9, localizada ao lado da antiga Câmara Municipal também se destaca, ao lado do único semáforo no perímetro tombado. A fonte foi a terceira a ser instalada na cidade na antiga Rua Direita, principal via de circulação da época em que o povoado se originou. Nela existem seis carrancas de onde sai água destinada a dessedentar as pessoas e uma carranca à esquerda para bebedouro de animais, que na época de sua instalação era destinada aos cavalos dos mais abastados.



Figura 8: Vista de uma das vias no centro de Diamantina, com capistranas em primeiro plano e edificações de traços arquitetônicos coloniais ao fundo.
Fonte: Autora, jul/2022.



Figura 9: Chafariz da Câmara Municipal.
Fonte: Autora, jul/2022.

É notável também a presença de referências às figuras políticas – todas masculinas. É o caso do busto de Francisco Sá³⁷ na Figura 10, localizado no entorno do Centro Histórico em

³⁷ Francisco Sá foi um político brasileiro, natural de Diamantina. Em 1914, foi dedicado a ele um busto em local de vista privilegiada em Diamantina, provavelmente por seus feitos políticos que beneficiaram o município.

avenida homônima, e da estátua de Juscelino Kubistchek³⁸ na Figura 11, localizada no interior do perímetro tombado. Estes políticos foram escolhidos para sempre lembrados e eternizados nas ruas de Diamantina, o que em termos de representação tem um grande significado sobre quais são as prioridades de nossa sociedade, mais do que sobre a importância de cada uma destas figuras especificamente.



Figura 10: Busto de Francisco Sá, datado de 1914 (lê-se: o povo ao df F. Sá).
Fonte: Autora, jul/2022.



Figura 11: Estátua de Juscelino Kubistchek no Centro de Diamantina/MG.
Fonte: Autora, jul/2022.

Com a menção a Juscelino Kubistchek, cabe lembrar a importância deste político para o desenvolvimento do movimento modernista no Brasil. Mário de Andrade foi um dos protagonistas do processo de institucionalização da noção de patrimônio no Brasil, de acordo com Márcia Chuva (2011). Ele foi também um dos idealizados da Semana de Arte Moderna de 1922, movimento que deu o pontapé inicial na concepção de uma arte que traduzisse o Brasil para o mundo, e que no campo da arquitetura, teve o movimento brasileiro como expoente mundial. Kubistchek estava diretamente envolvido na construção do Conjunto [Arquitetônico] Moderno da Pampulha, reconhecido em 2016 pela UNESCO, na mesma categoria que o Centro Histórico de Diamantina.

³⁸ Juscelino Kubistchek de Oliveira, nascido em Diamantina, foi Prefeito de Belo Horizonte (1940-1945), Governador de Minas Gerais (1951-1955) e Presidente do Brasil (1956-1961). Foi uma figura influente politicamente no país, e um dos principais motivadores do desenvolvimento do movimento modernista na arquitetura brasileira (com a construção do Complexo Arquitetônico da Pampulha em Belo Horizonte e da nova capital nacional, Brasília), a qual veremos ter um importante papel na consolidação do patrimônio no Brasil.

Nada mais apropriado do que encontrar referências à arquitetura modernista na cidade natal de JK: o local conta com três obras de Oscar Niemeyer, sendo uma delas no Centro – o Hotel Tijuco, originalmente Hotel Diamantina (Figura 12); a Praça de Esportes (Figura 13), próxima ao centro; e a Escola Júlia Kubistchek, a qual não conseguimos visitar.



Figura 12: Hotel Tijuco, construção modernista projetada por Oscar Niemeyer.
Fonte: Autora, jul/2022.



Figura 13: Praça dos Esportes, obra de Niemeyer próxima ao centro.
Fonte: Autora, jul/2022.

O Hotel Tijuco, bem próximo ao Centro, está em ótimo estado de conservação e conta com uso constante. O local recebe viajantes que se hospedam na edificação que se integra ao conjunto de estilo colonial de maneira a seguir os princípios de conservação de edificações de Camilo Boito, arquiteto italiano, que afirmava que as marcas do tempo presente devem ser visíveis nas intervenções realizadas (CHOAY, 2006). A Praça dos Esportes, por sua vez, não tem um uso constante, e a edificação passou parte da última década abandonada, com tapumes a isolando da área externa, só foi reaberta na segunda metade da década de 2010. As obras modernistas de Diamantina se caracterizam por serem grandes referências visuais na paisagem, que se mesclam com a arquitetura colonial mais antiga dali. Há poucos exemplares de edificações residenciais modernistas, sendo as obras institucionais mais significativas. Retomaremos no segundo capítulo a importância histórica do movimento modernista na consolidação da noção de patrimônio no Brasil.

Na ocasião da visita que fiz à Diamantina, estava sendo organizado pela CODECEX em parceria com a Prefeitura de Diamantina/MG o IIº Encontro das Comunidades Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas. O evento reuniu os apanhadores de flores, com rodas de discussão, exibição de filmes e feiras com os produtos produzidos pelas comunidades em setembro de 2022 – porém, não tive chance de participar. No Iº Encontro, que ocorreu em 2018, pude participar e testemunhar o momento da candidatura ao selo da FAO/ONU, e a ocupação do espaço do Mercado Velho pelas comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas, retratado na Figura 14.



Figura 14: Iº Festival dos Apanhadores e Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas.
Fonte: Autora, jun/2018.

Uma das características mais notadas por mim na visita realizada em 2022 foi a ausência de elementos no espaço do Centro Histórico que remetessem às comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas. A visibilidade alcançada com o SIPAM não parece se refletir nos locais visitados pelos turistas, e não foi possível identificar se houve algum tipo de mudança no cotidiano dos moradores da cidade em relação a sua presença e (r)existência. Apenas foi localizada uma feira realizada semanalmente que comercializa os produtos das comunidades, na chamada Casa do Elefante, local onde são realizadas festas e encontros temáticos, próximo à UFVJM.

Como acontecia anteriormente à candidatura ao selo SIPAM, os apanhadores de flores sempre-vivas marcam presença somente aos finais de semana – entre sexta-feira, sábado e domingo – no entorno do Mercado Velho, onde comercializam as flores e artesanatos feitos com materiais obtidos nos campos e cerrados das serras. A área externa do Mercado Velho é ocupada aos sábados

e domingos por ambulantes e feirantes, e o local se torna ponto de encontro na cidade, com turistas e moradores consumindo os produtos que encontram por ali. Na sexta-feira o movimento não é tão expressivo, como é possível ver na Figura 15, mas os apanhadores estão presentes, sempre à margem das áreas “oficiais”, sem nenhum tipo de auxílio para estarem ali. Chamamos atenção para o fato de que alguns dos buquês comercializados diretamente pelos apanhadores de flores sempre-vivas neste local custam em média R\$5,00, enquanto itens semelhantes podem ser encontrados a venda na internet por um valor nove vezes mais caro, como pode ser visto na Figura 16.



Figura 15: Comercialização de sempre-vivas na área externa do Mercado Velho/Diamantina.
Fonte: Autora, jul/2022.



Figura 16: Anúncio de buquê de sempre-vivas na internet.
Fonte: Loja online Tok&Stok, jan/2023.

Também foram observadas flores sempre-vivas nas vitrines das joalherias locais, como forma romântica de localizar no tempo e no espaço as joias e pedras preciosas genéricas ali expostas. O entorno de Diamantina ainda é palco da atividade de garimpo ilegal, e não existem referências sobre o destino do material coletado nessa atividade.



Figura 17: Utilização de sempre-vivas nas vitrines de joalherias no centro da cidade.
Fonte: Autora, jul/2022.

Além dessas composições trazidas nas fotografias dos monumentos históricos encontrados no Centro Histórico de Diamantina, da presença e ausência de outros determinados elementos, podemos concluir provisoriamente que o patrimônio e a noção de patrimônio são regidos por fundamentos que vão além de sua relação institucional – como o reconhecimento ou não perante o Estado ou órgãos internacionais. A própria relação institucional fundamenta sua existência. As comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas foram reconhecidas como guardiãs de um modo de produção agrícola importante globalmente; no entanto como isso poderia ser visível a partir do Centro Histórico? Existe uma relação direta entre essa forma de produção agrícola e a produção do espaço desse Centro Histórico – que podemos pensar a partir da relação entre campo e cidade, entre natureza e cultura, e até mesmo entre material e imaterial, nos termos do patrimônio. Estes pares se relacionam de maneira dialética na realidade, e não podem ser compreendidas como meras oposições entre si. Nosso esforço a seguir será o de pensar como essas “duplas” se colocam no caso de Diamantina em relação às comunidades apanhadoras de flores em seu entorno.



Figura 18: Pannel com diferentes espécies de sempre-vivas na sede da CODECEX.
Fonte: Autora, jul/2022.

1.2 Material e imaterial

O campo do patrimônio é marcado por um debate entre o material e o imaterial, tido muitas vezes como uma dualidade. Para uma abordagem embasada no pensamento marxiano – este que é pouco comum nos debates sobre patrimônio – é necessário antes de introduzir o debate próprio do campo do patrimônio fazer uma importante distinção: material e concreto não são sinônimos, assim como imaterialidade e abstração também não o são. Parece óbvio, mas é uma confusão não tão rara quanto deveria ser. Não é nossa intenção apresentar o percurso histórico e embates entre pensadores que evidenciam a diferença entre estes, até porque não existe consenso sobre esses significados – traremos alguns elementos que nos auxiliarão a elucidar as compreensões entre o material e imaterial no campo do patrimônio, considerando este enquanto parte de uma totalidade que é a sociedade ocidental.

Para aqueles que tratam do patrimônio, os bens considerados materiais são aqueles que são objetos tangíveis aos olhos e ao tato, e os bens considerados imateriais são aqueles como formas de expressão, rituais, modos de fazer, dentre outras manifestações e atividades. Podemos compreender que em ambas as formas, os bens são dotados de objetividade e de subjetividade, talvez apenas as proporções sejam diferentes. Podemos compreender a objetividade como uma noção próxima do concreto, daquilo que existe no mundo real, e a subjetividade enquanto uma

noção próxima da abstração, aquilo que existe no mundo das ideias. Lefebvre (1991), ao elaborar sobre os movimentos do pensamento, coloca o concreto e o abstrato como polos determinados por entre os quais se movimenta o pensamento. De acordo com o autor, estes polos usualmente são examinados de maneira separada, “a oposição entre eles e, por conseguinte, sua ligação, aparecem como um fato constatado”, e ele parte da reflexão na qual “os pares de termos polares em questão, os termos opostos, designam *momentos*, fases do pensamento, e são *indissoluvelmente ligados*” (1991, p. 90, grifos originais). Resgatando as origens da separação entre concretude e abstração, ele afirma que

[A] separação entre o concreto e abstrato, entre a contemplação e a ação, entre a teoria e prática, foi particularmente nefasta para o pensamento humano. Teve um fundamento social, a escravidão, pois todo trabalho prático e produtivo era abandonado aos escravos e o pensamento metafísico dos gregos foi uma ocupação aristocrática, um prazer luxuoso reservado aos homens livres. Por outro lado, na cidade grega, o “indivíduo” devia encarnar, antes de mais nada, as virtudes tradicionais da comunidade. É significativo que a questão do “princípio de individuação” tenha correspondido à impossibilidade prática de uma individualidade real, de uma relação viva e consciente entre o homem e o universal, entre o concreto e o abstrato. (LEFEBVRE, 1991, p. 110)

O empirismo clássico, de acordo com Lefebvre, tenta resolver o problema, todavia acaba por fortalecer a noção dual entre estes, colocando o concreto enquanto verdadeiro, que pode ser vivenciado nas sensações, no imediato. A abstração seria, nesse sentido, uma ideia, uma noção geral que tenta se sobrepor ao sensível. É como a metáfora utilizada por Marx e Engels ([1844] 2011) sobre a construção especulativa: uma maçã, uma pêra, uma amêndoa, etc. são reunidas por uma representação geral que é “fruta”. Fruta é uma representação abstrata, cada maçã, para um empirista, poderia ser apenas uma maçã, e não conter nada de “fruta” nela, e dessa forma, não existiriam frutas, apenas maçãs, pêras, amêndoas, etc. “O empirismo levado a suas extremas consequências desembocou na negação da ciência por meio da negação do conceito em geral, de toda ideia geral e mesmo, de qualquer existência objetiva além das sensações experimentadas” (LEFEBVRE, 1991, p. 111). O autor alerta que a questão começa a se esclarecer quando considerados que “o verdadeiro concreto não reside no sensível, no imediato. O sensível é, *num certo sentido*, a primeira abstração. Sensação e percepção separam do objeto um dos seus aspectos: sua relação conosco, o lado que nos importa e nos toca nesse instante” (idem, grifos originais).

Ao considerá-los enquanto dualidade, concreto e abstrato são momentos separados, podem ser lidos até mesmo como real e irreal. Mas, para Lefebvre (1991, p. 111-112), “[c]oncreto e abstrato não podem ser separados; são dois aspectos solidários, duas características inseparáveis do conhecimento. Convertem-se incessantemente um no outro: o concreto determinado torna-se abstrato; e o abstrato aparece como concreto já conhecido”. Compreende-se então que o concreto seja mediado pela abstração para que ele possa ser conhecido:

O conteúdo concreto do abstrato – sua verdade relativa – só aparece e é restabelecido numa etapa subsequente no grau superior. Assim, *a verdade do abstrato reside no concreto*. Para a razão dialética, *o verdadeiro é o concreto*; e o abstrato não pode ser mais que um grau na penetração desse concreto; um momento do movimento, uma etapa, um meio para captar, analisar e determinar o concreto (LEFEBVRE, 1991, p. 113).

E essa mediação é realizada pela práxis – teoria e prática que se autodeterminam entre si. Tomemos o resgate histórico feito por Sánchez Vásquez (2007) a respeito da concepção de práxis na constituição do pensamento ocidental. O termo práxis é de origem grega e seu significado remete à atividade prática humana no sentido estritamente utilitário, ações com fim em si mesmas, sem que necessariamente estejam ligadas a algum tipo de reflexão. As ações com fins outros, ou que ‘criam’ algo externo a elas próprias eram denominadas *poiésis*, termo com significado muito mais próximo do que consideramos como práxis nos dias de hoje, muito graças à contribuição marxiana. A contribuição de Marx neste tema foi a de colocar práxis enquanto uma mediação entre interpretação e transformação, ou pensamento e ação, ou teoria e prática, sua conhecida décima primeira tese *ad Feuerbach* (MARX e ENGELS, [1888] 2007).

De acordo com Sánchez Vásquez (2007), na Grécia Antiga, o pensamento filosófico não tomava as atividades práticas enquanto momento, o esforço de pensamento era desvinculado da prática, por essa ser considerada como algo indigno. Naquele momento, a contraposição entre teoria e prática pode ser compreendida como a contraposição entre *trabalho* intelectual e *trabalho* manual – daí que era possível para alguns desenvolverem o trabalho intelectual, enquanto outros, então escravizados, desenvolviam o trabalho manual. É importante ressaltar aqui que para Sánchez Vásquez, trabalho é sinônimo de atividade prática, numa concepção herdada das reflexões lukacsianas do marxismo. Apenas no Renascimento essa contraposição se dissolve, e os humanos (aqui chamados de homens) passam a ser considerados sujeitos ativos, e não apenas animais racionais, ou seja, são capazes não só de pensar sobre a realidade, mas de *agir* sobre ela – a então denominada práxis. É o chamado trabalho que nesse momento é percebido como o que torna possível a dominação da natureza e a transformação do humano em ser social, se distanciando da animalidade. As teorias de Maquiavel são, nesse ponto, atreladas ao que o autor chama de práxis política.

Com a racionalidade burguesa, as atividades passaram a se pautar pelo capital, no que Sánchez Vásquez (2007) chama de práxis produtiva. O esforço de Sánchez Vásquez é movido pela busca do que poderia ser uma *verdadeira práxis*, ou uma práxis revolucionária, ou qualquer outro termo que o valha. Consideramos importante apontar que essa concepção de práxis verdadeira é, para o autor, oposta ao que a consciência comum coloca como prático utilitário, conectada então ao concreto. É a abstração que permite que a prática não se reduza a simples atividade, “toda ação verdadeiramente humana exige certa consciência de um fim, o qual se sujeita ao curso da própria

atividade”, e continua afirmando que o homem, caso “vivesse em plena harmonia com a realidade, ou em total conciliação com o seu presente, não sentiria a necessidade de negá-los idealmente nem de configurar em sua consciência uma realidade ainda inexistente” (SÁNCHEZ VÁSQUEZ, 2007, p. 222).

Pois bem, como isso se relaciona com nosso tema inicial, o material e o imaterial? Muitas vezes, o material é associado diretamente ao concreto, e o imaterial diretamente à abstração. No entanto, a partir das reflexões sobre o concreto e o abstrato, podemos afirmar que o que é chamado de patrimônio material contém em si tanto concretude quanto abstração, e o mesmo pode ser afirmado sobre o patrimônio imaterial. Veremos a seguir como essa “dualidade” se consolida no campo do patrimônio. Trazemos também como objeto de reflexão a nomenclatura dada ao método e metodologia seguidos pelos ditos marxistas: materialismo histórico dialético. O material, do materialismo, pode ser compreendido como a realidade, composta então daquilo que é concreto, mediado pela abstração. Ou seja, não faz sentido insistir em uma noção empirista de que a prática deve se sobressair à teoria, ou que o abstrato – o mundo das ideias – esteja descolado do concreto.

Voltemos mais diretamente ao tema inicial: material e imaterial. Ulpiano Meneses (2012), historiador e importante referência para os debates brasileiros acerca do patrimônio, tece uma crítica à visão de oposição do material e do imaterial contida na prática de preservação patrimonial. Ele atribui à polarização destes conceitos, que são bastante complexos na realidade, um prejuízo no entendimento e na prática daqueles que atuam neste campo – que certamente se estende para o restante da sociedade. Ele traz um exemplo de uma charge francesa, que apesar de não exibir a referência imagética pois não conseguiu localizá-la, a descreve:

Nessa imagem, no interior hierático, solene e penumbroso de uma catedral gótica (Chartres), aparece uma velhinha encarquilhada, de joelhos, diante do altar-mor, profundamente imersa em oração. Em torno dela, a contemplá-la interrogativamente, dispõe-se um magote de orientais, talvez japoneses. A presença de um guia francês nos permite considerar que se trata de turistas em visita à catedral. O guia toca os ombros da anciã e lhe diz: “Minha senhora, a senhora está perturbando a visitação” (MENESES, 2012, p. 26).

A relação distinta entre a senhora, provavelmente habitante local, e os visitantes turistas, é um importante ponto de partida para compreender a diferença entre a materialidade e imaterialidade do patrimônio. A edificação descrita na imagem é um antigo templo católico francês de estilo gótico – e ressaltamos a extensiva presença de templos católicos no Centro Histórico de Diamantina – que tem significados bastante distintos para a moradora local, que tem aquele local como parte de seu cotidiano, de seus rituais, e para os visitantes, que tem o local como um objeto a ser visitado. O significado que cada um deles atribui ao local parece incompatível: a senhora utiliza o local para fazer suas orações, e os visitantes fotografam, visualizam detalhes construtivos, etc. É possível fazer uma leitura muito rasa e afirmar que para a senhora, a importância daquele

bem é imaterial, e para os turistas é material. No entanto, é também necessário dizer que a senhora não faria suas orações ali caso a construção não fosse um templo religioso, e os turistas não dariam importância ao local caso ele não fosse representativo de algum ritual ou forma de expressão específica – que é o mesmo motivo que leva a senhora a estar em oração justamente ali.

Ao descrever esse exemplo, parece óbvio que nenhum bem pode ser “classificado” apenas como material ou imaterial, e é dessa forma que os instrumentos de proteção funcionam. A relação institucional entre o material e imaterial é tida como uma dualidade, quando na realidade é possível perceber uma relação dialética, como a inferida a partir do exemplo da charge apresentada por Meneses (2012). O autor segue o desenvolvimento de seu texto abordando o que ele denomina “valor”³⁹: o valor que o bem possui para quem habita, para a história local, nacional ou até mundial, e isto é fator determinante também para a escala de importância e de proteção de determinado bem. Na primeira legislação brasileira a respeito do assunto, o Decreto-Lei nº 25 de 1937 (BRASIL, 1937) que versa sobre o tombamento do patrimônio nacional, tal importância era determinada pelo Estado, que definia qual bem era relevante, e para ser denominado de patrimônio, e deveria ser tombado, ou seja, o instrumento de proteção era um símbolo de *status* acima de tudo. A Constituição (1988) possui uma legislação mais abrangente em relação ao tema, incorporando a noção de patrimônio imaterial, cuja modificação que sobressai é a de que quem define a relevância do patrimônio é a própria população, assim os bens importantes a um grupo de pessoas devem ser protegidos, sejam eles tombados ou não. Este aprimoramento legal pode ser considerado um avanço em alguns aspectos em que possibilita considerar como patrimônio do povo alguns elementos que não fazem parte da história oficial, como atividades tradicionais por exemplo. Na prática, todavia, ainda existem empecilhos que impossibilitam a proteção de um patrimônio nacional – afinal de contas, são poucos os elementos que poderiam ser considerados de desinteresse geral da população.

Vejamos o caso do Centro Histórico de Diamantina, que descrevemos no tópico anterior. As edificações que compõe o conjunto tombado pelo IPHAN e pela UNESCO são classificados como patrimônio material, ou seja, o que é protegido legalmente são as construções: suas paredes, portas, janelas, telhados, altares e todos os demais elementos construtivos. Contudo, esta proteção não diz respeito ao uso destas, sejam as igrejas, casarões, etc., e o objetivo é de que as construções não sejam descaracterizadas. Essas características a serem preservadas são meramente físicas, visuais e estéticas, e o uso das edificações pouco interfere nelas, e podem existir desde que não

³⁹ Descrevemos aqui a compreensão do autor sobre o “valor”, mas não utilizaremos esta denominação devido à compreensão de que a forma valor em sua condição de universalidade na sociedade capitalista como descrita por Marx ([1867] 2017, p. 142) é um instrumento mais valioso para a análise da realidade: “a forma universal do valor só surge [...] como obra conjunta do mundo das mercadorias”.

prejudiquem essa fisicidade. Não são raras cenas como as da charge descrita acima, de moradores locais de Diamantina serem malvistas e malquistos em seu Centro Histórico – exceto quando estes exercem alguma função muito específica de serventia. O caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, por exemplo, é emblemático, pois os membros das comunidades, em especial as quilombolas, que vivem nas áreas rurais são impedidos exercerem algum tipo de apropriação no Centro Histórico que seus ancestrais construíram quando foram escravizados pelos colonizadores, exceto na condição de prestadores de serviços.

O patrimônio material não consegue abarcar a existência do patrimônio imaterial em si, enquanto o contrário não pode ser asseverado. O patrimônio imaterial, como rituais, formas de expressão, saberes, etc. pressupõe a existência de um patrimônio material sobre o qual essa imaterialidade se coloca no mundo por grupos e indivíduos. Já o patrimônio material tem sua importância justificada por sua própria existência, sem que a presença de pessoas faça parte de sua importância – exceto pelo fato de que são pessoas que elegem aquela importância.

As comunidades tradicionais, caso se enquadrem na lógica do patrimônio, se encaixam na noção de patrimônio imaterial, pois o que é considerado culturalmente relevante para aquele grupo – e que recentemente vem sendo reconhecido pela sociedade de maneira mais ampla – são justamente seus saberes, formas de expressão, rituais, etc. Enquanto patrimônio natural – não aquele cuidado pelos órgãos ambientais, mas aquele considerado pela UNESCO na Convenção do Patrimônio Mundial (1972) – talvez fosse possível enquadrar os territórios tradicionais das comunidades, mas nas disputas políticas, os órgãos do patrimônio cultural não apresentam tanta força quanto os órgãos ambientais ou grandes empresários. Não são as construções ou os objetos que são considerados relevantes culturalmente quando se trata das comunidades tradicionais, e são justamente as construções e objetos que são priorizados no campo do patrimônio cultural.

Pode-se dizer que a noção dos povos tradicionais de patrimônio a ser protegido também não é condizente com os instrumentos de proteção existentes no Brasil. Eles poderiam ser considerados até mais próximos de uma noção oriental de preservação do patrimônio, como no Japão após a era Meiji, por volta de 1870, quando surge a noção de monumento histórico: era um país que até então “vivera suas tradições no presente, [...] que não concebia arte antiga ou moderna senão a viva, que não conservava seus monumentos senão mantendo-os sempre novos mediante reconstrução ritual” (CHOAY, 2006, p. 14). No entanto, a assimilação do tempo ocidental e o reconhecimento de uma história universal fez com que os japoneses adotassem museus e monumentos históricos como testemunhas de sua história. Algumas das comunidades tradicionais apanhadoras de flores sempre-vivas vivem em construções de barro, ou até mesmo lapas – espécies de cavernas – (CERQUEIRA, 2019a) que são reconstruídas periodicamente. Tais processos envolvem as famílias

e garantem a transmissão do conhecimento, que se for considerada como patrimônio arquitetônico, é uma arquitetura viva, e não apenas uma lembrança de um tempo que já foi. Essa forma de lidar com o patrimônio, com a cultura, certamente são incompatíveis com os instrumentos de preservação do patrimônio material, e é necessário um esforço para que estas tradições sejam tidas também como patrimônio imaterial. Mesmo com o esforço da UNESCO e do IPHAN em não dualizar o patrimônio nestas duas categorias, os instrumentos que existem para sua proteção acabam por reforçar essa divisão, mesmo percebendo que estes são polos indissociáveis, da mesma forma que o concreto e o abstrato, ambos contidos nestas noções.

Meneses (2012) expõe em seu texto a ideia de diversidade cultural em contraponto à diferença cultural. A diversidade, palavra comum quando o assunto é cultura, é para o autor a ilusão de que diversas culturas existem e convivem em harmonia em um mesmo espaço, o que ocorre apenas em situações de “museus imaginários”, nas palavras do autor, onde é possível a apropriação da cultura como um produto pela tradição liberal política. No caso da diferença cultural existem conflitos (alguns visíveis e outros invisíveis) no convívio entre culturas que ocupam o mesmo espaço que, no Brasil, podem se concentrar em três pilares calcado no mito das três raças: o branco europeu, o negro africano e o indígena nativo, de acordo com Márcia Chuva (2011), que também trata do campo do patrimônio. A cultura do povo dominante (dos brancos de origem europeia, no caso) usualmente se sobressai em relação às outras manifestações culturais, sendo tidas como “certas” e adequadas, e as culturas de origem africana ou indígena são reprimidas e deixadas de lado. E mais do que isso, têm também sofrido ataques e agressões quando de suas manifestações, a exemplo da intolerância quanto as religiões afro-brasileiras (CARNEIRO, 2019). Elas não são aceitas ou são ainda incipientes nas interações sociais formais – daí as comunidades tradicionais e suas práticas não serem, até pouco tempo, categorizadas enquanto patrimônio.

Existem também situações em que as “culturas” das minorias são apropriadas pela lógica da mercadoria, e passam a ser produtos e apenas assim, reconhecidas como cultura de fato pelo grupo dominante. Porém, essas lógicas são também incompatíveis, apesar de existir uma dimensão econômica num bem cultural, e vice-versa – debruçar-nos-emos sobre a condição de mercadoria do patrimônio mais adiante. Por enquanto, podemos perceber que o Centro Histórico de Diamantina consolida uma divisão dual entre o material e imaterial, sendo reconhecidamente um conjunto arquitetônico relevante para a humanidade, mas que sua própria existência exclui certas práticas que poderiam ser consideradas patrimônio imaterial.

1.3 Campo e cidade

Em uma localidade como Diamantina, onde o Centro Histórico é representativo como parte do patrimônio mundial, como são vistas as áreas que circundam esse local – as periferias urbanas e áreas rurais do município? Desde o surgimento das cidades, as relações entre esta e o campo, e entre o urbano e rural, são estudadas pelas ciências. Por vezes, essa relação é considerada dicotômica, como dois polos opostos e distintos definidos principalmente pelas suas diferenças um em relação ao outro. Na geografia, é possível identificar prismas diferentes destes estudos nas correntes clássicas, teórico-quantitativa e críticas, principalmente.

Antes da introdução do debate propriamente dito acerca das categorias da cidade, do urbano, do campo e do rural, cabe apontar, assim como o fez Frabetti (2006) que as ciências humanas que as estudam – seja a Geografia, a Sociologia, a Antropologia, a História, ou qualquer outra – usualmente são classificadas como Urbanas ou como Rurais, ou seja, existe a Geografia Urbana, a Geografia Rural (ou Agrária), a Sociologia Urbana, a Sociologia Rural e assim por diante. Estas fragmentações podem ser analisadas de acordo com o que Lefebvre (2001) denomina como *ciências parcelares*, ciências da realidade social que surgiram de um esforço contra a filosofia que pretendia apreender o global. O autor utiliza deste conceito para tecer uma crítica ao urbanismo, mas estas ciências parcelares podem ser compreendidas no âmbito da análise da relação da cidade e do campo, que é fragmentada em toda sua compreensão na ciência. Como ele afirma:

Essas ciências fragmentam a realidade a fim de analisá-la, cada uma tendo seu método ou seus métodos, seu setor ou seu domínio. Ao fim de um século, discute-se ainda se essas ciências fazem iluminações distintas sobre uma realidade unitária ou se a fragmentação analítica que elas efetuam corresponde a diferenças objetivas, articulações, níveis, dimensões (LEFEBVRE, 2001, p. 43).

Vale destacar ainda de que normalmente as ciências que se denominam “rurais” ou “agrárias” (a Geografia Rural ou Agrária, a Sociologia Rural, ou outras) são as que discutem mais profundamente a relação entre a cidade e o campo, e entre o rural e o urbano. As ciências de estudos urbanos não ignoram o rural, mas pouco aprofundam a análise desta relação. A primazia da hegemonia urbana (notadamente por termos grande parcela da população mundial vivendo em áreas consideradas urbanas) aparentemente faz com que as ciências que focam no urbano não ponderem com maior apreço a relação com o rural como elemento fundamental tanto para a definição da urbe, quanto para sua própria existência – o mesmo pode-se dizer em relação ao patrimônio, noção criada em uma sociedade urbana.

Ao introduzirmos os termos cidade, campo, urbano e rural, traremos a definição do sociólogo Jiménez Solares (s/d). O autor introduz o tema com as definições destes termos e ao que eles remetem, numa experiência fictícia a respeito do senso comum das pessoas em relação a

estas categorias, que são então polarizadas. O campo remete ao rural que por sua vez remete ao agrário, ao agrícola – ao “atraso”. A cidade remete ao urbano, que por sua vez remete à indústria – ao “moderno/modernização”. Ao analisar desta maneira polarizada, “giram em um círculo vicioso, cada conceito se liga com o anterior em pontos de contato comuns” (JIMÉNEZ SOLARES, s/d, p. s/p, tradução nossa)⁴⁰. O autor ainda utiliza a definição dos termos em dicionários de sinônimos e antônimos, que remetem à esta mesma visão dicotômica – o que é de se esperar, ao investigar tais grupos de maneira antagônica. O que nos interessa no momento é que estes conceitos estão todos entrelaçados, mas não têm o mesmo significado – e nem poderiam. Conforme Lefebvre (2001), o campo é a expressão máxima do rural caracterizada pela ruralidade, assim como a cidade é a expressão máxima do urbano que evidencia a urbanidade, mas estes não podem ser considerados sinônimos, e não é regra de que a ruralidade existe apenas no campo ou de que a urbanidade existe apenas na cidade. O urbano e o rural são características totais ou globais, e a cidade é considerada obra, é a materialidade criada por agentes históricos e sociais, e assim é possível “distinguir a ação e o resultado, o grupo (ou os grupos) e seu ‘produto’” (LEFEBVRE, 2001, p. 54). Considera-se aqui semelhante definição para o campo e o rural.

Estas fragmentações dos campos do saber são originárias de uma visão dicotômica, que, no caso da geografia, é notável em sua abordagem clássica. Segundo Flamarion Alves (2012), geógrafo que realizou um levantamento das abordagens da relação entre cidade e campo na geografia brasileira a partir de publicações em periódicos, os autores que seguem este paradigma abordaram a questão de maneira ínfima, e não há relação de fato entre ambos. Nos periódicos analisados pelo autor, os trabalhos desta perspectiva foram realizados principalmente entre as décadas de 1930 e 1960 no Brasil pelos autores Pierre Monbeig, Pierre Deffontaines, Bertha Becker, Manuel Seabra e Judith de La Corte. Resumidamente, o campo é onde encontrava-se a maior parte da população e onde as principais atividades econômicas aconteciam, como ele exemplifica com a expressiva produção cafeeira de São Paulo. O ritmo da cidade era determinado pelo campo, e os gêneros de vida, conceito de Paul Vidal de la Blache, eram a principal investigação dos estudos. A cidade era dispersa em pequenos núcleos, e poucas eram as grandes cidades que detinham algum poder econômico, apenas Rio de Janeiro e São Paulo foram consideradas relevantes. Assim era possível concluir que a cidade dependia completamente do campo.

A abordagem teórico-quantitativa na geografia aprofundou-se um pouco mais nas relações entre cidade e campo, ainda de acordo com Alves (2012). As bases neopositivistas dos autores que se enquadram nessa perspectiva trazem modelos matemáticos, esquemas e gráficos para apresentar

40 No original: “giram en un círculo vicioso, cada concepto se liga con el anterior en puntos de contacto comunes” (JIMÉNEZ SOLARES, s/d).

a divisão e arranjos do/no espaço. Estes estudos trazem uma noção de “aplicabilidade” da ciência, que pode ser caracterizada com uma tentativa de trazer modelos das ciências exatas para as ciências humanas e tornar essas últimas mais utilitárias à sociedade e ao mercado. Neste contexto é possível perceber a predominância da ciência considerada nomotética, baseada em leis que se repetem em diferentes contextos. Alves (2012) resume que a abordagem teórico-quantitativa considera uma maior aproximação entre a cidade e o campo, havendo de fato uma relação entre eles, sendo esta relação definida por modelos teóricos. O meio técnico passa a ser dominante e junto com a modernização do campo e a sedução da cidade, o êxodo da população para a cidade torna-se significativo. Cabe acrescentar que nos periódicos analisados, os principais estudos dessa vertente foram realizados com maior intensidade entre as décadas de 1960 e 1980, época em que a chamada Revolução Verde tomava conta dos modos de produção agrícolas mundiais, com impactos grandiosos para a realidade brasileira. Ainda se tinha a cidade como dependente do campo devido ao abastecimento, e a cidade já era considerada como centralidade.

É dispensável afirmar aqui que a relação entre a cidade e o campo é de fato demasiadamente mais complexa do que modelos matemáticos possam demonstrar ou apreender:

Outro problema que pode ser associado a esta forma de interpretar a realidade é que o rural foi permanentemente estudado pela exploração de suas diferenças em relação ao urbano. Sendo o urbano definido como o modelo ideal ou o parâmetro de referência para o rural, dado que sempre se interpretou que o modelo de desenvolvimento capitalista levaria à extinção da sociedade rural (ROMERO, 2012, p. 16, tradução nossa).⁴¹

As denominadas Geografias Críticas que reivindicam o marxismo como base principal, colocam novas perspectivas teórico-metodológicas pautadas no assim chamado materialismo histórico dialético. Uma de suas características principais é a preocupação da função da ciência na sociedade, e formas de denunciar problemas sociais, políticos, econômicos que se originaram na formação do território brasileiro. A divisão social e espacial do trabalho é elemento principal para a compreensão do espaço nos estudos geográficos, e a relação entre a sociedade e a natureza é o ponto principal trazido do método marxiano para a disciplina e suas análises.

A introdução do pensamento dialético na geografia foi fundamental para uma tentativa de percepção mais acurada da realidade, que exclui a dicotomia das análises anteriores e visa melhor compreender as contradições da relação entre a cidade e o campo, caracterizadas principalmente pela urbanidade e pela ruralidade, formadas em processos de continuidades e descontinuidades espaciais. David Harvey (1982) introduz o assunto do conflito de classes em relação ao ambiente construído com foco em países em estado avançado do capitalismo, e pontua a dicotomia entre

⁴¹ No original: “Otro problema que puede ser asociado a esta forma de interpretar la realidad es que lo rural fue permanentemente estudiado por la exploración de sus diferencias en relación a lo urbano. Siendo lo urbano, definido como el modelo ideal o el parámetro de referencia para lo rural, dado que siempre se interpretó que el modelo de desarrollo capitalista llevaría a la desaparición de la sociedad rural” (ROMERO, 2012, p. 16).

viver e trabalhar como uma “divisão artificial imposta pelo sistema capitalista” (p. 8) forjada pelo sistema da propriedade privada. Ele cita Marx para afirmar sobre a alienação do trabalhador em relação ao trabalho, ao produto, a maneira de produzi-lo, e inclusive da natureza. Nisso, o autor aprofunda-se um pouco mais no que é a natureza nos chamados “valores burgueses”, e qual é a natureza considerada por esses valores. Primeiramente, era mantida uma distância entre a sociedade, urbana e fabril, da realidade rural que era considerada bucólica. Nos espaços urbanos foram criados parques e outros elementos que remetiam a natureza como contraponto à realidade rural, e também instrumento de acesso a esta natureza que era negada à classe proletária, o que foi percebido como incentivo ao bem-estar dos trabalhadores, que no fim das contas aumentava a produção, e, portanto, a mais-valia. O autor ainda acrescenta reflexões a respeito das persuasões sofridas pelos trabalhadores:

[...] aceitar o pacote das relações com a natureza no local de vida como uma compensação justa e adequada por uma alienada e degradante relação com a natureza no local de trabalho. Se o trabalho se recusa a ser atraído, apesar de todas as formas de sedução e lisonja e apesar da ideologia dominante mobilizada pela burguesia, então o capital precisa impor a barganha, porque a paisagem da sociedade capitalista precisa, em última instância responder mais às necessidades de acumulação do capital do que às verdadeiras exigências humanas para o trabalho (HARVEY, 1982, p. 28).

Neste trecho é possível perceber a crítica contida ao longo de todo o texto em relação ao sistema capitalista e ao então denominado proletariado. Este tem seu local de vida e seu local de trabalho em realidades bastante distintas e estas não se conectam diretamente, o que causa uma percepção de dicotomia dos espaços, e que se reflete nas relações entre cidade e campo. No Brasil, por exemplo, a criação de Parques (Nacionais, Estaduais, etc), e UCs podem ser notados com maior intensidade a partir da década de 1990, quando a pauta ambiental passa a se difundir mundialmente e a ser cobrado dos países iniciativas nesse sentido. Em Diamantina, nessa década e na década seguinte foram criadas várias UCs, inclusive as que tomaram o território das comunidades apanhadoras de flores. Fernanda Monteiro (2011) disserta sobre o tema afirmando que algumas dessas áreas têm o acesso restrito aos apanhadores de flores, e é permitido o acesso a alguns dos Parques a visitantes, turistas, dentre outros – ou seja, o acesso é permitido apenas aos de fora, que utilizam aquela área como um escape da vida urbana – evidenciando o conflito entre o povo do campo e o da cidade.

Em relação à realidade latino-americana de maneira mais ampla, Romero (2012) afirma que o campo é um espaço de coexistências de diversos e complexos agentes. Eles não podem ser de modo algum considerados heterogêneos ou ainda primordialmente ligados à produção agrícola, como o senso comum insiste em reconhecer. Ele lista:

Nas sociedades rurais latino-americanas coexistem empresas de alta complexidade tecnológica, empresas que formam parte de “grupos econômicos transnacionais provenientes de outros setores produtivos, empresas de agroturismo, trabalhadores rurais

não agrários, com mundos rurais heterogêneos com camponeses, grupos aborígenes, produtores médios e trabalhadores rurais agrários segmentados por processos de mecanização e novos desocupados (ROMERO, 2012, p. 27, tradução nossa).⁴²

Além desta extensa lista trazida pelo autor, há de se considerar ainda povos tradicionais presentes nestes territórios, como é o caso, por exemplo, de comunidades quilombolas, seringueiros, apanhadores de flores, dentre outras que configurariam uma longa lista. Estes são trazidos apenas para exemplificar a complexidade da realidade rural que, em sua relação com a cidade muitas vezes é simplificada, como instrumento científico para compreender a totalidade. Endlich (2006) faz um extenso debate em relação às diferenciações entre o rural e o urbano, em relação aos critérios utilizados para definir cada um. Ele ainda chama a atenção para o fato de o rural normalmente ser o que não é considerado urbano, ou seja, existem critérios de classificação para a cidade e o urbano – que podem ser relativos à densidade, à demografia, a atividades econômicas principais, dentre outros – e o campo e o rural serem definidos por exclusão, sem contarem com critérios de caracterização próprios.

Para apreensão desta realidade na perspectiva das Geografias Críticas, Rua (2006) apresenta duas visões e vertentes diferentes que seguem os geógrafos que estudam a relação entre a cidade e o campo:

A primeira [vertente] parece trabalhar com a idéia de “urbanização do rural”, em que o rural desaparecerá e se tornará urbano, isto num reducionismo muito simplificador. Essa ideia tem permeado, com maior ou menor intensidade, as análises da maioria dos autores da chamada teoria social crítica, numa abordagem mais “clássica”. [...] A “urbanização do rural” pode ser relacionada à ideia de *continuum*, em que haveria graus distintos de urbanização do território. A visão desses autores é marcada por uma certa teleologia em que, para alguns, o destino inexorável do rural é desaparecer, tornando-se urbano (RUA, 2006, p. 90).

O autor afirma que os principais nomes que inspiram essa vertente são Henri Lefebvre e Milton Santos, que mesmo considerando as diferentes analíticas e posições distintas, ambos podem estar no mesmo grupo que pensa das urbanidades *do rural*, com base no *continuum* espacial existente entre o campo e cidade. Rua (2006) define esse posicionamento com base nas análises lefebvrianas: “a oposição urbanidade-ruralidade se acentua em lugar de desaparecer, enquanto a oposição cidade-campo se atenua. Há um descolamento da oposição e do conflito” (LEFEBVRE, 2001, p. 75). Ele afirma ainda que a superação desta oposição está distante de acontecer. Ela pode ser compreendida também como a separação entre natureza e sociedade, e entre material e intelectual, e o movimento dialético entre a ruralidade. Neste contexto, é compreendido que exista uma urbanização

⁴² No original: “En las sociedades rurales latinoamericanas coexisten empresas de alta complejidad tecnológica, empresas que forman parte de “grupos económicos” transnacionales provenientes de otros sectores productivos, empresas del agroturismo, trabajadores rurales no agrarios, con mundos rurales heterogéneos con campesinos, grupos aborígenes, productores medios, y trabajadores rurales agrarios segmentados por los procesos de mecanización, y nuevos desocupados” (ROMERO, 2012, p. 27).

generalizada do espaço, que se expressa em diferentes escalas e graus de intensidade, ou seja, de acordo com essa interpretação não há diferenças fundamentais entre os modos de vida, eles apenas se externam de maneiras diferentes.

Outro autor que traz contribuições a respeito dos estudos da relação entre cidade e campo é Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2005). Ele tem como campo principal de atuação a Geografia Agrária e estudos dos movimentos sociais que reivindicam questões relacionadas aos modos de vida, a posse da terra e ao trabalho, e na atuação destes tanto no espaço rural e quanto no espaço urbano. Ele pondera que

[...] o desenvolvimento do capitalismo [...] está soldando a união contraditória que separou no início de sua expansão: a agricultura e a indústria; a cidade e o campo. Mas não só os assalariados do campo que lutam na cidade por melhores salários, são também os camponeses que lutam na cidade procurando obter um preço melhor para seus produtos, ou ainda para buscar vantagens creditícias e/ou técnicas, de modo a manter as condições para continuarem camponeses (OLIVEIRA, 2005, p. 104).

O que Rua (2006) afirma é que essa vertente que considera o *continuum* não apreende as noções de território e escala, tidas por ele como essenciais. Então, ele propõe a existência de outra vertente analítica, com a qual se identifica em conjunto com outros autores como Maria José Carneiro, Roberto José Moreira, José Eli da Veiga, Ricardo Abramovay, Sérgio Schneider e Paulo Alentejano. O que integra estes autores é a suposta possibilidade de convivência da “cultura” rural com a “cultura” urbana, ou o que se pode chamar também de uma mescla dos modos de vida. Em uma tentativa de contraposição à análise lefebvriana, neste caso existem dois modos de vida que se apresentam em diferentes graus, e não apenas o modo urbano. Ademais, alguns destes autores se prendem à diferenciação dos territórios urbano e rural por fronteiras administrativas, o que limita em muito as análises.

Esta vertente também afirma que ao invés de crer numa urbanização do rural, a realidade apresenta na verdade uma “urbanização *no* rural”, ou seja, não acontece um processo de desenvolvimento do capitalismo que suprimirá o campo, e sim uma convivência dos modos de vida. Rua (2006) anuncia ainda que a urbanização utilizada neste termo proposto não condiz com aquela da urbanização de Lefebvre (2001), da sociedade urbana. A hibridização dos espaços é a principal característica, tanto na cidade quanto no campo, que abrigam em si urbanidades e ruralidades como fenômenos multiescalares, que se apresentam de modos díspares em contextos distintos. Os autores desta vertente também dizem questionar a primazia do urbano sobre o rural, que caminha rumo a supressão total, e eles advogam a noção de “novo rural”, caracterizado pelo avanço do capitalismo no campo.

O Centro Histórico de Diamantina certamente exemplifica de maneira bastante peculiar a noção do urbano, tendo sido construído há aproximadamente três séculos. As cidades antigas, com seus exemplares arquitetônicos de estilo construtivo característico, podem ser um objeto de

conhecimento como um monumento histórico por si só. “A noção de patrimônio urbano histórico constituiu-se na contramão do processo de urbanização dominante” (CHOAY, 2006, p. 179-180), pois quando o crescimento urbano avançava, via-se também a necessidade de preservar aquilo que era antigo, e conduziram conjuntos inteiros de edificações, como é o caso de Diamantina, ao papel de monumento histórico. Este chamado “núcleo histórico” parece desconectado do espaço do campo e suas periferias, que existem em seu entorno e fazem parte da dinâmica do local – exceto talvez pelo Mercado Velho onde é realizada periodicamente a comercialização da produção agrícola para a população local.

É possível dizer que a lógica do patrimônio consolida a separação entre urbano e rural, já que a área urbana de Diamantina é considerada como patrimônio cultural, e sua área rural pode ser considerada patrimônio natural – face as UCs principalmente –, e mais recentemente patrimônio agrícola sobre o qual nos debruçaremos no segundo capítulo deste texto. Existem poucos exemplares de patrimônio cultural reconhecidos em áreas rurais, o que pode ser atribuído ao fato de que o advento do patrimônio ser fundamentado na sociedade urbana ocidental, o que trataremos no segundo capítulo deste texto. As comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas agora recorrem ao patrimônio como ferramenta para reconhecimento do Estado, em uma das tentativas de sua infundável luta pela sobrevivência. Entretanto, o patrimônio cultural não é capaz de abarcar suas atividades tradicionais em suas ferramentas de proteção, então o patrimônio agrícola entra em cena numa tentativa de minimizar essa defasagem e cobrir essa lacuna. O patrimônio agrícola supostamente segue parâmetros diferentes do patrimônio cultural, que, engessado como é, não permite transformações naqueles objetos que protege. No entanto, veremos que apesar de um certo avanço nos instrumentos de proteção conquistados com o patrimônio agrícola, ele ainda é patrimônio, e não se difere tanto quanto se pretende de seu progenitor, o patrimônio cultural.

A tutela do patrimônio agrícola, no entanto, pode ser lida como uma forma de reconhecimento institucional de que o desaparecimento do rural e do campo são apenas desvios, mas uma confirmação de que cada vez mais o campo é submetido à lógica da vida urbana, pois o patrimônio enquanto tal não poderia existir senão em uma sociedade urbana. A tentativa de ampliar quais objetos que são e podem ser protegidos parece não ofertar uma percepção de que a dualidade entre os termos seja contraproducente ou mesmo irreal. Esta pode ser vista como uma incapacidade de nossa sociedade permanecer como está – e é possível que a transformação não seja na direção desejada pelos grupos que lutam há tanto para manterem suas formas de existir.

1.4 Natureza e cultura

Diamantina tem seu patrimônio cultural reconhecido pela UNESCO em escala mundial, e seu patrimônio natural é igualmente reconhecido. Tratamos aqui do patrimônio cultural e natural como próximos, os distinguindo apenas quanto aos critérios e instrumentos utilizados para sua proteção. De acordo com a Convenção para a proteção do patrimônio mundial, cultural e natural da UNESCO (1972), o patrimônio cultural e natural, apesar de se diferirem em alguns aspectos, fazem parte do mesmo grupo de monumentos, conjuntos e locais de interesse para a humanidade. No entanto, apesar de a própria UNESCO reconhecer o patrimônio natural enquanto relevante culturalmente, os instrumentos existentes para proteção destes bens não têm mecanismos específicos para abarcar esta diferença entre as noções de cultura e de natureza dentro da mesma noção de patrimônio cultural. Os critérios específicos para identificação do que é chamado patrimônio natural pela UNESCO não são os mesmos utilizados pelos órgãos ligados, por exemplo no Brasil, ao Ministério do Meio Ambiente. O ICMBio em âmbito federal e o IEF-MG em âmbito estadual determinam a gestão do patrimônio natural, mas nada impede que um determinado bem seja protegido como patrimônio natural ou patrimônio cultural.

Mesmo com a intenção de tratá-los como indissociáveis, a maneira institucional de organização deste patrimônio exige uma separação. Os bens naturais apresentam determinadas características e instrumentos de proteção, e eles valem para os bens culturais. O patrimônio cultural surgiu previamente ao patrimônio natural, e na França, nação pioneira na noção de patrimônio que remete ao período da Revolução Francesa, o primeiro registro do termo patrimônio natural apenas foi realizado na segunda metade do século XX (DETONI, 2020), mesma época que a pauta ambiental surge como urgência social, e pode se considerar que a partir daí “se originou e evoluiu essa noção que surgiu de um desdobramento do chamado patrimônio cultural” (SCIFONI, 2006, p. 23). Era como uma espécie de diferenciação do patrimônio cultural, que não conseguia abarcar em seus instrumentos as paisagens naturais. Em outros países da Europa, como Portugal e Espanha, por exemplo, o patrimônio natural surge na mesma época, e totalmente desconectado do patrimônio cultural, sendo diferenciado deste a partir da ideia de natureza intocada, que merece ser “preservada”: “[n]o Brasil, a expressão patrimônio natural, muitas vezes, é utilizada como um qualificador de uma área natural. No entanto, o conceito foi incorporado às práticas de reconhecimento cultural, o que possibilitou sua tutela pelos respectivos órgãos” (DETONI, 2020, p. 155). Dessa forma, seguindo a convenção da UNESCO (1972), os órgãos do patrimônio cultural reconhecem bens naturais como objetos a serem protegidos, com algumas especificidades, sem os

relacionarem aos órgãos de proteção ambiental. Mas cabe trazer alguns apontamentos sobre o que é considerado natureza e cultura enquanto patrimônio.

Tomemos o resgate feito por Raymond Willians (2007) sobre o termo *cultura*. Ele afirma que os primeiros usos do substantivo, consistiam em uma referência a processos: “o cuidado com algo” (p. 117), mais precisamente colheitas ou animais. No início do século XVI, esse processo do cuidado com o crescimento natural passou a incluir o processo de desenvolvimento – sendo esses dois sentidos os significados principais em voga até o século XIX. Para os ingleses, nesse período, ocorreram duas mudanças cruciais nesses sentidos: o primeiro foi a adaptação da metáfora da cultura, “que tornou direto o sentido de cuidado humano” (p. 118), e o segundo correspondeu a extensão do sentido dos processos específicos ao processo geral, de modo a se tornar um sentido mais abstrato. O autor atribui à essa abstração o desenvolvimento de cultura como um substantivo independente na sociedade moderna. O termo passa a carregar o peso de um processo social geral, além do significado atrelado ao cultivo. Na França do século XVIII, quando o termo sofreu um processo de desvinculamento da noção de cultivo, passou também a ter uma relação forte com a noção de civilização. Na Alemanha, no mesmo período, o termo foi importado da língua francesa e adotado como sinônimo de civilização. Era uma conexão direta à dominação da natureza. Alguns autores ainda no século XVIII, de acordo com Willians, já criticavam essa noção de cultura una, sempre ligada à cultura europeia. Daí tornar-se comum o uso do termo no plural: existiam “culturas”, e não “cultura”, essa no singular diretamente associada à civilização. Daí também ser incluído o conceito de cultura popular (*folk*, em inglês, que origina o termo folclore). Desse resgate, Willians (2007, p. 121) recupera os sentidos em que o termo cultura é utilizado, além da referência aos processos físicos como por exemplo uma cultura de cenouras, milho, etc., que são

[...] (i) o substantivo independente e abstrato que descreve um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético [...]; (ii) o substantivo independente, quer seja usado de modo geral ou específico, indicando um modo particular de vida, quer seja de um povo, um período, um grupo ou da humanidade em geral [...]

Tão relevante quanto os significados já citados, o autor acrescenta também o “(iii) o substantivo independente e abstrato que descreve as obras e as práticas da atividade intelectual e, particularmente, artística,” (idem), ou seja, atividades como música, literatura, teatro, cinema, etc. É normalmente esse tipo de atividade que o Estado trata em suas instituições ligadas à *cultura* – e certamente é possível afirmar isso para o campo do patrimônio, o que se torna visível no Centro Histórico de Diamantina com suas obras arquitetônicas e artísticas tombadas. Mesmo com uma vasta gama de atividades que podem ser englobadas enquanto cultura, aquelas que são dotadas de fisicidade são priorizadas, principalmente enquanto patrimônio material. Apesar de essas três definições se relacionarem entre si em suas significações, predomina a característica concreta da cultura para que esta seja assim denominada. Enquanto adjetivo – cultural – o termo passou a ser

utilizado apenas no final do século XIX, e a partir daí diferencia-se também uma suposta alta cultura da já mencionada cultura popular.

Essa descrição da origem do termo certamente é insuficiente para abarcar todo o debate que tange a noção de cultura, mas é um ponto de partida profícuo para compreendermos as bases sobre as quais esse termo tão amplamente utilizado foi constituído em nossa sociedade. A cultura está ligada ao domínio da natureza pelo homem, vide a primeira significação do termo que consiste na atividade humana de compreender os ciclos de vida dos vegetais para cultivo. A noção da cultura como civilização também pode ser compreendida enquanto um domínio da natureza, ou a separação da condição humana de sua naturalidade. Os hábitos humanos criam as condições para esse certo domínio da natureza, e a diferenciação entre o ser consciente e o ser natural. Como exemplifica Marx, o que difere o pior arquiteto da melhor abelha é justamente a consciência da atividade que este faz, a possibilidade de pensar e planejar a atividade antes de executá-la:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente (MARX, [1867] 2017, p. 255-256).

Não seria absurdo dizer que o que é considerado patrimônio seja apenas aquilo que também é tido como fruto do processo de trabalho humano – exceto talvez por alguns poucos grupos que consideram o patrimônio natural a partir da ideia de natureza intocada. O mesmo pode ser dito sobre a cultura, que adjetiva o patrimônio. Ao entendermos a natureza enquanto uma produção social como disserta Neil Smith (1988) por exemplo, ela também passa a ser fruto do processo do trabalho humano, e é nesse aspecto principalmente que o patrimônio natural pode ser entendido como patrimônio cultural. A natureza, como produto de um processo social específico, é resultado da ação humana, assim como a cultura. Por que, então, patrimônio cultural e patrimônio natural ainda aparecem enquanto dualidade incompatível nos instrumentos de proteção do patrimônio? É necessário tomar algumas notas sobre a noção de natureza também.

Raymond Willians (2011), em texto escrito com base em palestra proferida no *Institute of Contemporary Arts*, em Londres no ano de 1971, inicia sua fala com o questionamento: “quando dizemos ‘natureza’, temos a intenção de incluir a nós mesmos?” (p. 89). Quando nos referimos à natureza, normalmente é de maneira contrastada ao mundo dos humanos e suas relações sociais, e não nos damos conta de que nela esteja embutida uma expressiva quantidade de história humana. O autor defende que o mais importante para compreender determinado tema não é defini-lo, e sim a história e a complexidade dos significados em torno dele.

Historicamente, o termo natureza em latim, *natura*, passou a ser utilizado primeiramente com o significado geral de essência do mundo e de definição das coisas, das coisas que eram imutáveis no mundo: “[a] associação e, então, a fusão de um nome para a qualidade com um nome para as coisas observadas possui uma história precisa. É a formação central do pensamento idealista” (WILLIANS, 2011, p. 91). Ele continua, a “multiplicidade das coisas e dos processos de vida poderiam então ser mentalmente organizados em torno de uma única essência ou princípio: a natureza” (idem). É incontestável que a possibilidade de designar os processos reais em um nome específico seja um avanço para o pensamento ocidental, mas não deve ser compreendido como neutralidade, e sim como especificidade histórica do desenvolvimento da sociedade.

Willians segue o argumento para apresentar a natureza em relação à percepção dos homens. No primeiro momento histórico colocado, a Natureza singular era apresentada como por exemplo o espírito dos ventos, dos mares, das florestas, da lua, etc., o que posteriormente foi declarado como afirmações pagãs, quando foi ‘revelado’ um Deus único e verdadeiro. A Natureza então começou a ser definida como uma deusa ou Mãe divina: singular, abstraída e personificada. Portanto, ela não era o Deus monoteísta, mas se relacionava intimamente a ele, e essa relação passou a ser controversa. Como foi possível diferenciar os processos da natureza imutável da vontade divina? Ainda hoje não existe consenso quanto a isso, tendo em vista os inúmeros discursos que pregam “A Natureza é...” ou “A Natureza ensina...”. O conteúdo que completa essas frases varia de acordo com o processo ao qual queremos contemplar: pode ser tanto uma competição da cadeia alimentar quanto uma convivência harmônica. A única coisa possível de ser afirmada é a incerteza perante o que seja natureza, seja ela o castigo de Deus ou o julgamento justo divino. Quanto mais a conhece, mais simplificadas tornam-se suas definições, e chega o momento em que ela pode ser definida como “inocente, desprovida, segura, insegura, fértil, destrutiva, uma força pura, maculada e maldita” (WILLIANS, 2011, p. 97).

Conforme uma nova ideia de evolução e de ciência foi sendo estabelecida, a natureza passou a ser tratada como objeto, ou até mesmo como máquina. O desenvolvimento da ciência, num momento marcado pela seleção natural, colocou a natureza numa posição não apenas de constituída de uma essência, mas algo que tem uma história própria. Assim, ela é posta como “uma força específica que poderia fazer algo tão consciente quanto selecionar” (WILLIANS, 2011, p. 98). Essa nova ênfase incita uma nova questão crítica: o homem deve ser considerado em meio aos processos estritamente naturais? Ele pode ser descrito nos mesmos termos dos animais? Até os dias de hoje essas questões não foram totalmente resolvidas pelo pensamento científico. No conceito medieval ortodoxo de natureza, o homem foi incluído na natureza, em meio à uma hierarquia e em uma posição específica, porém ainda não conhecida. Subjugado a um destino do

qual não tinha nenhum controle, restava ao homem conhecer melhor sua relação com Deus através da natureza. Entretanto, essa falta de controle tornaria menos propensa a investigação das leis do mundo, ou da natureza, pois esses já seriam pressupostos. A aspiração é ambígua: “saber nosso valor na ordem na natureza ou aprender a ultrapassá-lo” (WILLIANS, 2011, p. 100), mas nunca deixou de existir.

Mesmo em meio a tantos questionamentos, não restam dúvidas de que o homem tenha um papel específico nos processos naturais. Falar da “intervenção do homem” na natureza “implica na suposição de que ele possa crer não ser possível fazê-lo, ou possa decidir não fazê-lo” (ibid.) É necessário então pensar a natureza como separada do homem para poder refletir sobre a ética, o método, as convenções e leis que regem cada um destes. Daí a “abstração do homem”, separado e diferenciado da natureza. Apesar de essa separação não ser novidade, em sua forma abstraída torna-se possível aprofundar o debate, que não deixa de ter controvérsias. O que seria o estado natural do homem podia ser compreendido tanto como inocência, quanto como às condições animais. Ambas foram utilizadas na teoria política: Hobbes colocou o estado natural do homem pré-social como solitário, embrutecido; Locke, em oposição, via o estado natural como paz, assistência mútua e cooperação, ou seja, uma sociedade desenvolvida estava organizada de acordo com as leis naturais, enquanto para Hobbes, a superação dessas condições era necessária (WILLIANS, 2011). Havia debates acerca da propriedade comum ser “mais natural” do que a propriedade privada, e a partir dessa problemática foram levantadas questões cruciais sobre o homem e a natureza.

A distinção entre natureza e Deus foi fundamental inicialmente para descrever a natureza em seus próprios termos. O “isolamento do objeto”, da natureza em si, culminou em uma concepção da natureza como solitária e selvagem, intocada. Assim, ela é estável e harmônica, e a presença humana a desestabiliza. Esses ideais de natureza representam interesses específicos de alguns grupos, e assim proporcionaram um terreno de dominação da natureza pelo homem, e do homem sobre o homem.

Algumas formas dessa ideia popular moderna da natureza parecem depender de uma supressão da história do trabalho humano, e o fato de estarem sempre em conflito com o que visto como exploração e destruição da natureza pode, ao cabo, ser menos importante do que o fato não menos certo de elas com frequência confundirem-nos sobre o que são e o que deveriam ser a natureza e o natural (WILLIANS, 2011, p. 104).

A ideia do que seja a natureza e o natural influenciam diretamente as formas de compreensão do mundo, e “conceitos de ordem e harmonia natural continuaram a ser repetidos contra a desordem cada vez mais evidente da sociedade” (WILLIANS, 2011, p. 107); e, a partir da natureza, eram buscadas as soluções para os problemas sociais. Não apenas isso, mas a contínua exploração dos recursos naturais tornou cada vez maior o afã da procura da harmonia da natureza pelas classes mais abastadas, criando paradigmas de preservação ambiental.

Sistematicamente, a natureza foi separada da atividade humana, e falta a compreensão de que nela estejam projetadas as vontades humanas: desde o desfrute dos verdes intocáveis, a dominação total do selvagem, uma retomada para um passado rural... A separação entre o homem e a natureza não são produtos apenas de um processo de urbanização e industrialização, mas uma “característica de muitos tipos anteriores de trabalho organizado, incluindo o trabalho rural” (WILLIANS, 2011, p. 111). E quanto maior o estranhamento do trabalho em relação à natureza, maior e mais profunda a relação real. Para compreender isso, é necessário ter em vista a totalidade das relações reais. “Será irônico se uma das últimas formas de separação entre o Homem abstrato e a Natureza for uma separação intelectual entre a economia e a ecologia.” (id., p. 113), pois ambos provêm do radical em latim *oikos*, que significa casa, representados em sua internalidade e externalidade respectivamente.

Carlos Walter Porto-Gonçalves (2018) apresenta-nos uma perspectiva de natureza com base no pensamento descolonial, atribuindo parte da alienação do homem em relação à natureza ao processo de colonização. A Ecologia Política, relacionada à História Ambiental pelo autor, é colocada como um novo campo do conhecimento em uma sociedade em que os paradigmas estão em crise. A compreensão de excessivas rupturas no sistema social não nos auxilia no entendimento da realidade, que apenas podemos captar como processos, os quais não tem seus fins marcados tão nitidamente. Porto-Gonçalves avança em seu argumento colocando que a separação homem-natureza não é apenas epistemológica, mas ontológica, e que, portanto, deveria ser tratada como questão epistêmico-política. Além da relação não direta entre as categorias evocadas pelo autor, ele próprio afirma que o homem se separa da natureza como uma ontologia, o que eterniza essa separação que ele próprio tenta colocar como problema. O autor, na tentativa de problematizar essa separação apenas como uma relação de dominação, deixa de lado todo o histórico da constituição da natureza no pensamento ocidental, e vê, portanto, uma solução simplista para uma integração entre sociedade e natureza dos povos e comunidades tradicionais ou em relações típicas dos povos do campo.

Anselmo Alfredo (2018), em uma concepção totalmente diferente daquela de Porto-Gonçalves, enuncia reflexões com base nos escritos da Escola de Frankfurt e da Teoria Crítica. Baseado no chamado ‘colapso’ do capital que se evidencia a partir dos limites internos do próprio desenvolvimento do modo de produção capitalista, “a natureza é social, e não natural” (ALFREDO, 2018, p. 95) desde a universalização dos particulares do capital, que tornam tudo que é natural em social. O autor relaciona também o desenvolvimentismo verde ou sustentável como próprios da passagem do capital produtivo para o capital fictício, que permite que até serviços

ambientais sejam taxados ou pagos⁴³. A partir dos estudos de Marx, Alfredo (2018, p. 100) afirma também que a natureza não é apenas a exterioridade objetiva ao homem, mas que aparece como objeto da “crítica de O Capital, como consciência social e estritamente social e objeto da crítica”. Com a crise do sistema capitalista em seu momento de colapso, a natureza seria a própria consciência e o modo de produção capitalista poderia ser considerado como um holocausto, nas palavras que o autor empresta de Theodor Adorno em sua *Dialética Negativa*, no sentido em que a eliminação objetiva daqueles que não servem mais se torna uma realidade cotidiana. Ele conclui que “a questão ecológica e a defesa incondicional da natureza passariam a ser forma de consciência totalitária em nome do quê a eliminação do outro se daria como inerente ao processo” (ALFREDO, 2018, p. 108). Portanto, uma defesa cega de uma natureza que não é sequer definida pode ser transposta como forma de legitimar o modo de produção capitalista, pois esse pode ser entendido como única forma de relação social possível. Apesar da discordância em relação ao suposto colapso do capital, as reflexões do autor nos ajudam na compreensão da natureza como forma de sociabilidade. No caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, não teria sido possível realizar a implantação de UCs em seus territórios que negligenciando totalmente sua presença ali e essas ações foram legitimadas por uma suposta defesa da natureza. As pessoas das comunidades tradicionais foram desconsideradas enquanto parte daquela natureza e seus modos de vida igualmente descartados.

Entretanto, outras perspectivas nos levam a compreender com maior profundidade a dialética entre sociedade e natureza, ao invés de afirmar que a natureza não existe senão em sua forma social. Marta Inez Marques (2018), por exemplo, tenta aproximar o tema da relação entre sociedade e natureza a partir da diferenciação entre sujeito e objeto, também fundada no pensamento ocidental. Na perspectiva de que a sociedade e a natureza se relacionam por um metabolismo, a autora apresenta algumas concordâncias com Alfredo (2018) em relação à financeirização capitalista e a inserção da natureza como produto a ser vendido e defendido em última instância. A autora busca traçar uma crítica à Bruno Latour, que em suas obras *Jamais Fomos Modernos e Políticas da Natureza*, relaciona a ciência moderna de modo geral à purificação da ordem natural, desconsiderando a constituição do debate de natureza, apesar de fazer um resgate histórico dele. Assim como Porto-Gonçalves, que também se inspirou em Bruno Latour, as rupturas epistêmicas configuram a separação entre sociedade e natureza, e a solução é, novamente, tentar aproximar a sociedade da natureza, sem levar em consideração que a aproximação pressupõe a separação. A partir das reflexões de Neil Smith, as quais seguiremos daqui em diante no texto, a autora coloca que “a

⁴³ O Pagamento de Serviços Ambientais (PSA) é um programa institucionalizado pelo Estado em instancias diferentes que permite que atos como, por exemplo, a preservação de uma mata em uma propriedade privada seja remunerada a seu proprietário. cf. (FARIA, 2018).

natureza deve ser compreendida como produto social e resultante de processos em que possui um papel ativo” (MARQUES, 2018, p. 65). A natureza como totalidade dos processos sociais, e não apenas sua única definição nos parece o caminho mais propenso a compreensão deste infundável problema da relação entre sociedade e natureza.

Como vimos anteriormente, a noção de cultura está vinculada, desde o século XIX, à noção de civilização, a qual podemos comparar aqui com a sociedade que se opõe à natureza. Os instrumentos de preservação e conservação do patrimônio cultural são bastante distintos dos instrumentos utilizados no patrimônio natural, e até mesmo a significação destes termos é invertida quando tratamos de cada um desses campos (CERQUEIRA, 2021). Mas, independentemente das opostas expectativas – o patrimônio protegido deve ser congelado ou deve ser utilizado pela humanidade? – advogamos que estes bens identificados como importantes devem ser protegidos. Os mesmos conflitos que permeiam o embate entre sociedade e natureza se refletem quando tratamos dos bens naturais enquanto patrimônio cultural. Até que ponto estes podem ser mais naturais, ou mais culturais, ou em que ponto dadas paisagens deixam de ser culturais?

Natureza e cultura, se não forem lidas a partir de uma lógica dialética, recaem sobre uma interpretação que reforça um papel dual entre elas, mesmo que estas leituras reclamem o objetivo de superar essa dualidade. Acontece que superar uma divisão que só está dividida na aparência é uma tarefa inexecutável. O mesmo pode ser dito para campo e cidade, bem como para o patrimônio material e imaterial. De nada adianta também acrescentar uma pluralidade a esses termos, na tentativa de impor uma expansão às formas de compreendê-los: naturezas, culturas, patrimônios. É necessário compreender o que fundamenta essa forma de organização social na qual vivemos, que nos coloca tantos impasses e questões a serem resolvidas, ou pelo menos melhor qualificadas.

O Centro Histórico de Diamantina nos permite visualizar algumas especificidades do campo do patrimônio, que privilegia determinados aspectos de uma cultura: aquela que é material, visual e física, impossibilitando que o chamado patrimônio imaterial seja incluído de maneira orgânica nessa lógica. As populações camponesas e povos tradicionais, seus ritos, modos de vida, formas de cultivo e práticas tradicionais são parte da dinâmica que permite que aquele Centro Histórico tenha se estabelecido daquela forma, no entanto, não são considerados enquanto o mesmo patrimônio. Para serem patrimônio, é necessário recorrer à criação de novos termos que supostamente possibilitariam a expansão desse conceito, mas que efetivamente pouco expande a compreensão do patrimônio. Veremos a seguir como a noção de patrimônio é uma especificidade da sociedade ocidental capitalista, e que essas supostas dualidades não podem ser superadas a não ser que toda essa forma de sociabilidade também o seja.

CAPÍTULO 2 . (IN)SUFICIÊNCIAS

*E ecoa noite e dia
É ensurdecedor
Ai, mas que agonia
O canto do trabalhador
Esse canto que devia
Ser um canto de alegria
Soa apenas
Como um soluçar de dor
(Canto das três raças)*

Ao considerar Diamantina – não apenas seu Centro Histórico, mas toda a periferia urbana e suas áreas rurais – enquanto uma coleção imensa de monumentos históricos, nos deparamos com as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, que nos últimos anos tiveram o reconhecimento da FAO/ONU como patrimônio agrícola mundial. O que significa esse patrimônio agrícola tão próximo de um dos mais relevantes conjuntos arquitetônicos que também são patrimônio mundial, estes sim considerados *culturais*? Pensemos a partir das políticas brasileiras de patrimônio e das comunidades tradicionais.

A luta dos povos e comunidades tradicionais no Brasil teve no final da década de 1980 um importante marco, quando em todo o mundo se disseminaram preocupações acerca da preservação e/ou conservação da natureza, em razão de uma crise ambiental instaurada pelo uso desregrado dos recursos naturais do planeta. No processo brasileiro da Constituinte, foi finalmente retomado o debate sobre as comunidades remanescentes de quilombolas (ALMEIDA, 2002) regulamentada pelo Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) em seu Artigo 68. No mesmo período, o debate sobre comunidades tradicionais foi aprofundado no mundo, em especial na Convenção de Genebra da ONU em 1989, tendo sido promulgada a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que, no Brasil, foi regulamentada como legislação em 2004 (BRASIL, 2004). Posteriormente, as políticas públicas instituídas pelas lutas dos povos e comunidades tradicionais se desenvolveram no país. Desse movimento houve um maior reconhecimento dessas comunidades por parte da população e do Estado, e a possibilidade de participação em comissões governamentais, dentre outras inserções que aparecem como avanços na conquista de direitos e no reconhecimento enquanto sujeitos de direito.

As conquistas das comunidades tradicionais no âmbito jurídico-político ocorreram em um contexto em que as preocupações com o meio-ambiente se amplificavam, o que, contraditoriamente, os auxiliou e lhes criou empecilhos. O reconhecimento das comunidades enquanto tradicionais são sustentadas em parte pela sua relação “harmônica” com a natureza.

Contraditoriamente, no caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, o que impediu que as comunidades permanecessem em seus territórios foi a criação de Parques no regime de UCs para proteção do patrimônio natural. Portanto, a mesma concepção que tornou possível seu reconhecimento pelo aparato legal, gerou concomitantemente impossibilidades de permanência em seus territórios. Isso acabou por tornar ainda mais necessária a luta por seu reconhecimento. Porém, o mero reconhecimento não é suficiente para garantir aos povos e comunidades tradicionais do Brasil a efetivação dos seus direitos como cidadãos. É necessária uma luta constante para que a legislação se cumpra. O que a eles resta é amalgamarem-se ao restante da sociedade em suas regras ou resistirem como um artefato em um museu da formação social brasileira? Qual é o papel do patrimônio, na consolidação de determinadas concepções e como amparo desta luta?

No primeiro semestre de 2021 foi apresentado à Câmara dos Deputados Federais, no dia 27 de abril, o Projeto de Decreto Legislativo (PDL) n. 177/2021, de autoria do Deputado Alceu Moreira (MDB/RS), que "Autoriza ao Presidente da República para [sic] denunciar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho". O principal argumento para a proposição deste PDL é que "a legislação brasileira não necessita de nenhuma complementação, pois é suficientemente protetiva aos indígenas (...) Portanto, o documento jurídico internacional em questão não supera a nossa Constituição, tornando-o supérfluo". Em dezembro de 2021 foi incluída uma pauta na reunião da do Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), regulamentado pelo Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016 (BRASIL, 2016), que tratava do reconhecimento de garimpeiros e pecuaristas como povos e comunidades tradicionais, o que foi tido como absurdo por ambientalistas e defensores dos direitos humanos (BBC BRASIL, 2021). Percebemos então mais um sinal da dissolução dos direitos conquistados, pois a possível revogação da legislação pautada pela Convenção 169 da OIT e o reconhecimento de determinados grupos que não apresentam uma convivência "sustentável" (BBC BRASIL, 2021) com a natureza como povos tradicionais sinalizaria a impossibilidade de que os povos tradicionais sejam autodeterminados.

A identificação como comunidades tradicionais não mais partiria dos próprios povos, deixando-os à mercê de outros para serem reconhecidos ou não. Com estratégias diferentes nos dois exemplos citados, é possível ver a tentativa de deslegitimar a possibilidade de autorreconhecimento e autodeclaração das comunidades tradicionais, o que implica em maiores empecilhos no processo de reconhecimento de determinados grupos que pleiteiam o reconhecimento do Estado, pois os critérios utilizados tornam-se confusos e conseqüentemente frágeis em caso de disputas territoriais. A "ampliação" do reconhecimento para garimpeiros e pecuaristas enquanto povos tradicionais, contraditoriamente, impede que os povos tradicionais já

reconhecidos pelo Estado garantam seus direitos, utilizando-se dos mesmos argumentos. Precisamente por isso, a judicialização dos processos de luta torna as conquistas frágeis, pois todos deveriam ser supostamente iguais perante a lei; porém, a realidade mostra o contrário, e as desigualdades são cada vez mais gritantes.

O objetivo desse capítulo é mostrar como foi estabelecida a luta pelo reconhecimento dos povos e comunidades tradicionais no Brasil, as recentes investidas destes grupos no campo do patrimônio. Igualmente intentamos apresentar como o debate acerca do patrimônio se fundamentou com base no pensamento ocidental, além de identificar quais (in)suficiências foram notadas nas políticas tanto do campo do patrimônio, quanto no caso das comunidades tradicionais. O aprofundamento da relação entre as comunidades tradicionais e o campo do patrimônio pode implicar em consequências a favor ou contra estes: pela chave da cultura, os povos tradicionais poderiam ter um caminho menos árduo na luta pela manutenção de seus direitos? Quais são os elementos necessários para que um bem ou uma prática sejam considerados patrimônio? Como as comunidades tradicionais se encaixam ou se encaixariam nesse escopo?

Para os apanhadores de flores sempre-vivas – e no caso de algumas dessas comunidades que se identificam como quilombolas e apanhadoras de flores –, notamos que, a partir do processo de construção de documentos para a certificação com o selo SIPAM da FAO/ONU, órgãos institucionais relacionados ao patrimônio e à cultura se aproximaram das comunidades, aprofundando a relação entre comunidades tradicionais e patrimônio, que é um tanto quanto rara. O próprio programa da FAO/ONU que identifica e reconhece os sistemas agrícolas importantes mundialmente o denomina como *patrimônio agrícola* – termo bastante recente evocado pela própria FAO/ONU. Essa mesma entidade o define como “distintos e mais complexos um patrimônio convencional ou áreas/paisagens protegidas”. O SIPAM “é um sistema vivo e em evolução de comunidades humanas em um relacionamento intrincado com seu território, paisagem cultural ou agrícola ou ambiente biofísico e social mais amplo” (FAO/ONU, s/d, p. s/p) – o que atraiu o interesse daqueles que tratam com o patrimônio cultural, ou “patrimônio convencional” como colocado pela instituição.

O principal conflito territorial vivenciado pelos apanhadores de flores sempre-vivas, como já mencionado anteriormente, é a demarcação de UCs que restringe o uso dos apanhadores em seu próprio território, como constatado nos estudos relatados na obra de Fávero *et al.* (2021), em Cerqueira (2019a), em Monteiro (2011), dentre outros. Outros conflitos territoriais enfrentados pelos apanhadores de flores sempre-vivas correspondem, por exemplo, à presença de empresas mineradoras em seus territórios, latifúndios com plantações de eucalipto nas proximidades dos cursos d’água, que causam escassez de água para as comunidades. Porém, a implantação de UCs

como Parques Nacionais e Estaduais – geridos respectivamente pelo ICMBio e pelo IEF-MG – foi a mais marcante para diversas comunidades. Essa iniciativa encadeou a organização política para reivindicação de seu território, que antes era de livre acesso a todos, além de serem os principais locais da “apanha” de flores sempre-vivas, e que também centraliza sua identidade enquanto comunidade. Tal restrição foi executada com a alegação de que a natureza deve ser preservada. O discurso científico foi mobilizado para legitimar a delimitação dos territórios de maneira restrita enquanto patrimônio natural, de forma a que aqueles que ali moravam e viviam fossem expulsos: foi imprescindível para resistir que as comunidades se organizassem politicamente e assim foi criada a CODECEX. Para garantir o acesso e o uso de seus territórios, foi preciso também se aliar a outros grupos, fossem eles outros povos tradicionais ou até mesmo os acadêmicos que mobilizam o discurso científico em prol das reivindicações das comunidades, o que fica evidente na obra *Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais* (FÁVERO *et al.*, 2021), a qual retornaremos a análise.

Henyo Barreto Filho (2006) aponta que a gênese do termo populações tradicionais teve como importante momento o debate acerca da presença humana em áreas de preservação ambiental. Tal presença e uso dos recursos decorrentes de seus conhecimentos no manejo da natureza e dinâmicas de sobrevivência geram conflitos bastante recorrentes para os apanhadores de flores sempre-vivas e para outros povos tradicionais, que vão além dos parâmetros essencialmente ambientais e/ou da gestão dessas áreas protegidas. A definição de comunidades tradicionais abarca os povos indígenas, os quilombolas – são designados como os próprios termos denunciam por uma etnicidade – e outros grupos que se identificam a partir de uma característica em comum, normalmente a realização de uma atividade, como é o caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, as catadoras de coco babaçu, os pescadores artesanais, dentre outros. Cada um desses grupos detém suas particularidades, e nos interessa nesse momento realçar o que eles têm em comum: são definidos a partir de características que os diferenciam da população em geral, esteja essa diferença em sua origem étnica, nas formas como utilizam e compreendem a natureza, nas relações de trabalho afeitas as atividades tradicionalmente realizadas por eles há gerações, ou o que quer que seja. Como já citado anteriormente, Viveiros de Castro (2006) afirma que essa definição interessa mais ao Estado, que precisa identificá-los de alguma forma para ter a possibilidade de instituir políticas públicas que lhes garantam os direitos básicos, que historicamente tiveram o acesso negado – o que acaba por tornar essa identificação necessária também a esses grupos. A partir do momento em que as comunidades tradicionais se identificaram enquanto tal – apesar de já existirem anteriormente a esse processo, foi vislumbrada uma possibilidade de garantia de direitos, no processo da constituinte brasileira em meados da década de 1980, mais especificamente

entre 1986 e 1988. O acesso ao território e sobrevivência a partir do reconhecimento como comunidades tradicionais se tornou uma possibilidade real, e então aprofundaram-se os debates científicos e políticos no que tange às populações tradicionais.

Os remanescentes quilombolas são um segmento emblemático nesse sentido, pois a partir do reconhecimento desses grupos pela Constituição de 1988, os estudos e embates protagonizados pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em meados da década de 1990 foram fundamentais para que o autorreconhecimento⁴⁴, como principal instrumento de definição para esses povos (O'DWYER, 2010) ganhasse expressividade. Ou seja, com um determinado grau de organização interna das comunidades, documentos e muita disposição para enfrentar alguns processos burocráticos⁴⁵, era possível que o Estado os reconhecesse como grupo para que pudessem reivindicar seus direitos básicos. Essa situação significou um avanço em relação aos anteriores processos de reconhecimento e titulação de terras morosas – quando se chegava nesse ponto – que passavam por uma série de critérios técnicos rígidos e específicos, pois possibilitou que os processos burocráticos fossem agilizados e tornava mais autônoma a identificação das comunidades.

A preocupação que motivou este grupo específico de antropólogos a pesquisar e embasar as reivindicações que levaram a conquista da autoidentificação como forma de identificação reconhecida pelo Estado foi fundamental para as comunidades. Contudo, notamos que quando se iniciou o debate jurídico-político sobre as comunidades tradicionais, o patrimônio não era encontrado nos processos e discussões. Faremos um resgate histórico sobre o processo de candidatura dos apanhadores de flores sempre-vivas ao SIPAM, sobre as definições e fundamentos que identificam os povos e comunidades tradicionais no Brasil, e finalmente como o patrimônio foi e é constituído em nossa sociedade, para podermos abordar no último capítulo desta tese, os possíveis desfechos para essa relação tão recente e frágil entre comunidades tradicionais e patrimônio.

⁴⁴ No processo de consolidação jurídica do reconhecimento das comunidades, gestão de 1994-1996 da ABA, definiu como desafio se manifestar em relação a assuntos além das comunidades indígenas, e assim formou-se um Grupo de Trabalho (GT) que buscava refletir a respeito das terras remanescentes de quilombos. Foram elaborados documentos abordando a amplitude da definição do termo 'quilombo', com a finalidade de apresentação no Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombos, organizado pela Fundação Cultural Palmares (FCP), visando dessa forma uma melhor aplicação do Artigo 68 dos ADCT, anteriormente mencionados.

⁴⁵ Esses processos, que não podem ser considerados como algo simplório, serão explicitados ainda neste capítulo. Destaca-se, para o momento, que quando esses processos ocorrem sem percalços, o tempo de sua conclusão é de aproximadamente 20 anos, o que indica a dificuldade imanente à estrutura do Estado para estes sujeitos nesse caso. Com tal interregno por exemplo correm-se os riscos de perderem-se os documentos e a memória ou pessoas envolvidas no processo, ampliarem as pressões (p. ex. imobiliárias) sobre os grupos além da revogação e/ou inserção de nova legislação e exigências.

2.1. Entre patrimônio cultural e patrimônio natural: patrimônio agrícola

Na mesma ocasião que tive o primeiro contato com as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, estas se movimentavam e organizavam através da CODECEX a efetivação da candidatura ao selo SIPAM da FAO/ONU. Uma das etapas era a elaboração do Plano de Conservação Dinâmica (PCD), momento que tive oportunidade de participar junto às comunidades, ilustrado no convite da Figura 19. Trago aqui o relato escrito à época.



Figura 19: Convite do Encontro de construção do PCD do SAT dos apanhadores de flores sempre-vivas.
Fonte: Acervo CODECEX, 2018.

Nos dias 12 e 13 de abril de 2018 aconteceram os encontros para elaboração do Plano de Conservação Dinâmica do sistema agrícola das comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas, em conjunto com representantes do poder público dos níveis municipal e estadual. As prefeituras envolvidas no processo são da cidade de Diamantina, Buenópolis e Presidente Kubistchek. Particpei do momento de encontro entre os povos tradicionais e os “homens de terno”, como uma apanhadora os chamou previamente em conversa comigo, e este momento foi importante para compreender o momento em que a comunidade se encontrava em termos de negociação com os agentes do Estado.

A candidatura ao selo da FAO, desde seu processo de elaboração, possibilita uma visibilidade ao nível internacional significativa para melhor delinear a importância desses povos, e como a “natureza” que tanto querem preservar com a implantação de Parques e UCs apenas é como é,

pela ação humana que ali atua há tanto tempo, morando nesse território. O lamentável é que foi necessário um olhar externo para indicar a necessidade de valorizar a cultura local e até reconhecer que aquelas vidas importam, consideração que nos últimos anos não foi feita pelos poderes públicos brasileiros em qualquer instância que fosse. Nesse contexto, os apanhadores e apanhadoras de flores sempre-vivas reivindicam os direitos sociais ⁴⁶ básicos previstos na Constituição de 1988 para a população brasileira, como educação, saúde e condições mínimas de uma vida digna.

No primeiro momento do encontro, as instituições que ali estavam presentes se apresentaram, assim como os povos das comunidades. Após essa apresentação, foi feita uma exposição a respeito do que é a FAO e o selo ao qual os apanhadores e apanhadoras de flores sempre-vivas estão se candidatando, para contextualizar quais seriam os passos imprescindíveis para elaborá-lo. O segundo momento consistiu em separar os participantes dos municípios presentes e os representantes do estado, para discutirem ações mais efetivas e diretas, e negociar como coloca-las em prática. Nesse momento, participei do grupo de Presidente Kubitschek, com a comunidade de Raíz. Eu a conhecia previamente por trabalhos de campo feitos em conjunto com o professor orientador de minha pesquisa de mestrado, principalmente na ocasião da elaboração de um plano político pedagógico para uma escola quilombola na comunidade. Depois das reuniões dos grupos, todos apresentaram as dificuldades e acordos estabelecidos – dificuldades estas que se referiam às possibilidades de ação efetiva dos órgãos presentes, de orçamentos e disponibilidade de técnicos e outros recursos.

Durante toda a oficina, surgiram comentários a respeito da importância das pesquisas acadêmicas que foram e são feitas em conjunto com as comunidades, com o objetivo não apenas de produzir conhecimento, mas de transformar a realidade, de possibilitar condições dignas de vida para esses povos esquecidos por tanto tempo, e têm sua existência ignorada pelo Estado. Com a visibilidade que as comunidades agora têm, os setores de cultura das prefeituras e do Estado começam a se envolver no debate, reforçando a relevância de um estudo sobre as formas de morar da Mata dos Crioulos, que se mostra tão peculiar em relação aos outros modos de morar com os quais estamos habituados. Na oficina foi anunciada a abertura de um processo no IEPHA-MG para registro da prática da apanha de flores sempre-vivas como patrimônio imaterial a nível estadual – processo esse que até a presente data encontra-se em andamento. Além disso, a Secretaria de

⁴⁶ “Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição. (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 90, de 2015)

Parágrafo único. Todo brasileiro em situação de vulnerabilidade social terá direito a uma renda básica familiar, garantida pelo poder público em programa permanente de transferência de renda, cujas normas e requisitos de acesso serão determinados em lei, observada a legislação fiscal e orçamentária. (Incluído pela Emenda Constitucional nº 114, de 2021) (BRASIL, 1988).

Cultura de Diamantina – com quem relatei uma conversa no capítulo anterior – também demonstrou interesse em identificar bens culturais nas comunidades para incluir no acervo cultural do município. Apesar dos problemas dos instrumentos de proteção do patrimônio histórico e cultural no Brasil – a qualquer nível – o reconhecimento da cultura desses povos nos mesmos “moldes” que outras culturas socialmente reconhecidas é um grande avanço. Ressalta-se que representantes do IPHAN não participaram da reunião, mesmo existindo um escritório do Instituto na cidade.

Este relato evidencia que o reconhecimento foi o caminho tomado pelos apanhadores de flores com o intuito de saírem da invisibilidade, condição na qual sobreviveram por muitas gerações, e que nos últimos tempos se tornou insustentável. Esse movimento pelo reconhecimento perpassa por inúmeros diálogos. Há poucas pesquisas que tratam das comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas devido ao fato de eles, como grupo, preferirem não receber pesquisadores com os quais não tenham um laço de confiança. Eles defendem que haja uma relação de construção política do conhecimento de forma mútua entre as partes envolvidas. Esse compartilhar auxilia a trazer a academia e a ciência para o chão do mundo, ocasião extremamente oportuna e imperiosa.

As comunidades que existem em Diamantina e seus arredores se mobilizaram tardiamente em relação à possibilidade de reconhecimento enquanto quilombolas e outros mecanismos de políticas públicas que garantissem de certa forma o acesso aos direitos básicos. Apenas na década de 2010 ocorreu a primeira certificação pela Fundação Cultural Palmares (FCP) de comunidade quilombola dentre os apanhadores de flores. Isso após um histórico de décadas de mobilização popular reduzida devido a fatores históricos específicos, em especial o conservadorismo da Arquidiocese de Diamantina, que não aderiu às ideias da Teologia da Libertação (FÁVERO e MONTEIRO, 2021) – uma das principais organizações que aglutinou movimentos de luta pela terra e território no Brasil no final do século XX. Como estratégia de sobrevivência, a invisibilidade era um recurso mobilizado por estes grupos “por quase três séculos, conforme a memória dos mesmos. Ou seja, assim como houve indígenas e africanos escravizados em fuga para os *sertões*, isso se deu também por entre as *serras* da cordilheira do Espinhaço” (MONTEIRO, 2019, p. 204).

Fávero e Monteiro (2021, p. 392) afirmam, ao discorrer sobre a luta política dos apanhadores de flores sempre-vivas, que “essa invisibilização em relação às comunidades tradicionais é consequência, também, da visão hegemônica na sociedade em geral, inclusive em gestores públicos, de menosprezo e discriminação negativa em relação ao lugar que ocupam na sociedade”. Esse “lugar que ocupam na sociedade” é uma situação chave para pensarmos a condição das comunidades enquanto sujeitos de direito. Apesar de prever igualdade a todos os cidadãos

brasileiros, a Constituição enquanto documento diretivo não consegue garantir que isso se efetive, e isso é visível para as comunidades, enquanto “excluídos”, os outros, e enquanto “tradicionais” frente ao mundo moderno. A legislação, portanto, não condiz com a realidade – situação essa que não é inédita desde que normas jurídicas regem relações entre sujeitos de direito. É possível afirmar, então, que a população das comunidades tradicionais é desconsiderada enquanto sujeito de direito, e parte da luta deles é para que esse reconhecimento se efetive e vigore.

Em 2007, ainda de acordo com Fávero e Monteiro (2021), ocorreram as primeiras movimentações que desencadearam na criação da CODECEX, com manifestações de algumas comunidades de apanhadores de flores sempre-vivas que se mobilizaram contra a delimitação do Parque Nacional das Sempre-Vivas, que proibia a coleta de flores dentro dos limites do Parque. A partir da execução do projeto *Uso tradicional dos recursos florestais não madeireiros no Vale do Jequitinhonha: importância do conhecimento científico e empírico e do envolvimento de múltiplos atores* pelo Núcleo de Estudos e Ecofisiologia Vegetal da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (NESFV/UFVJM), foram realizados encontros de formação voltados aos jovens de comunidades rurais. Um dos encontros contou com a assessoria do Centro de Agricultura Alternativa no Norte de Minas (CAA/MN), momento em que os jovens das comunidades tradicionais – apanhadores de flores sempre-vivas, quilombolas, vazanteiros, geraizeiros e outras comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais – puderam estabelecer vínculos e diálogos uns com os outros. Os jovens que participaram dos encontros o consideraram um importante momento para a mobilização das pessoas das comunidades que praticavam o extrativismo vegetal nas comunidades rurais de Diamantina e entorno. Dessa forma, foi possível que eles se articulassem em torno da *identidade tradicional*, e se relacionarem com as demais comunidades cujos confrontos se referiam a expropriação territorial, a luta por direitos coletivos, etc. A realização, em janeiro de 2010, da Oficina: Cidadania e Justiça Ambiental, que era parte do projeto Mapa dos Conflitos Ambientais no Estado de Minas Gerais, coordenado pelo Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais da Universidade Federal de Minas Gerais (GESTA/UFMG), foi também um evento significativo que antecedeu a criação da CODECEX. Naquele momento aprofundaram-se os contatos das comunidades com outros grupos que se encontravam em situações similares, potencializando assim, a capacidade de se identificar enquanto comunidade tradicional.

O dia 13 de março de 2010 marcou a criação oficial da CODECEX, em uma reunião em Diamantina com representantes de sete comunidades, que decidiram em conjunto criar a comissão para lutar pela defesa dos seus direitos (FÁVERO e MONTEIRO, 2021). A Comissão tem estabelecido em sua ata de criação que é aberta à participação de pessoas de qualquer comunidade extrativista vegetal das imediações que sofram violações de seus direitos, e seu princípio é a defesa

de direitos coletivos. A Comissão teria, em consonância com a vontade daqueles presentes no momento de sua criação, autonomia em relação aos órgãos públicos e demais organizações.

Ainda de acordo com Fávero e Monteiro (2021), a CODECEX se reuniu pela primeira vez com o Ministério Público Federal (MPF) no mês seguinte à sua criação, na Procuradoria da República de Sete Lagoas, Minas Gerais. Foram analisados na ocasião os relatos apresentados pelos moradores das comunidades de atos de violência pelos gestores dos parques, ameaças, aplicação de multas, prisões, incêndios de ranchos e outras ações abusivas. Na ocasião da visita do Procurador da República às comunidades para conhecer melhor sua reivindicação, seus membros desconheciam quais os caminhos legais poderiam seguir para conseguir seu direito de manter o uso e permanência nas áreas dos campos de flores – agora no interior dos parques. A desinformação em relação aos perímetros dos parques, ao que era ou não permitido em seu interior e outras questões deram início à ânsia das comunidades pela formação política de direitos de comunidades tradicionais. Eles então entenderam que este seria o caminho possível de luta pela defesa de seus direitos:

Se por um lado a formação teórica sobre os direitos das comunidades tradicionais foi importante para as lideranças da CODECEX e das comunidades, por outro foram os processos de resistência e luta desencadeados por esta que possibilitaram a compreensão sobre as possibilidades de acesso aos direitos e às conquistas por elas protagonizadas. Naquele momento, a interação com experiências e movimentos que vivenciavam situações de conflitos, lutas e resistências semelhantes foi fundamental, por exemplo, os intercâmbios entre lideranças das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e lideranças indígenas da etnia Pataxó do Sul da Bahia, que também viviam situação de conflito com os gestores do Parque Nacional do Descobrimento, no município de Prado, Bahia, bem como com aqueles que tinham assento no Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista Marinha de Corumbau. Segundo depoimentos de lideranças da CODECEX que participaram dos momentos de intercâmbio, a relação com outro povo constituiu-se, também, em um momento de autoafirmação identitária (FÁVERO e MONTEIRO, 2021, p. 398-399).

Em nome de um patrimônio natural materializado pelas UCs, as comunidades tiveram seu território tomado pelo Estado. Ignorou-se o fato de que esse patrimônio natural não se tratava de uma área intocada, mas era fruto da atividade humana, da cultura. Para ilustrar essas derivações, a Figura 20 mostra um dos campos de flores na comunidade da Mata dos Crioulos, e a Figura 21 registra o momento da apanha de flores. Essa atividade de apanhar as flores, da maneira feita pelas famílias das comunidades, garante que as plantas floresçam no ano seguinte. Igualmente essa prática possibilita que as flores se espalhem pelo território, de acordo com os caminhos feitos pelos apanhadores. Também há um conflito em relação ao manejo do fogo, utilizado pelas comunidades nos territórios, que não é consenso na comunidade científica, e foi totalmente proibido pelo IEF-MG e ICMBio nas áreas dos Parques. O manejo das flores e do fogo nos campos está apresentado em *Sempre-vivas: como são manejadas – do campo ao galpão do atacadista* (OLIVEIRA, MOREIRA e TANAKA, 2021).



Figura 20: Campo de flores na comunidade da Mata dos Crioulos.
Fonte: Autora, mai/2018.



Figura 21: Apanha de flores sempre-vivas.
Fonte: Autora, mai/2018.

O patrimônio agrícola surge então, na FAO/ONU, para tentar abarcar aquilo que foi excluído pelo patrimônio natural – que não aceita a intervenção humana na natureza – e pelo patrimônio cultural – que excluiu esses povos e suas práticas do campo da cultura. Fato curioso é que a própria definição da FAO sobre o patrimônio agrícola parece ter mudado. Em agosto de 2020, no site oficial da instituição constava a seguinte definição: “são paisagens esteticamente impressionantes que combinam a biodiversidade agrícola com ecossistemas resilientes e um valioso patrimônio cultural” (FAO/ONU apud FÁVERO e MONTEIRO, 2021, p. 427-428, tradução dos

autores). Naquele momento, a biodiversidade agrícola estava combinada ao patrimônio cultural. Ao acessar o site em março de 2023, no trecho que define o patrimônio agrícola consta, como já citamos anteriormente, que o patrimônio agrícola mundial é “distinto e mais complexo que o patrimônio convencional e ou de áreas/paisagens protegidas” (FAO/ONU, s/d). No próprio texto da instituição é possível visualizar a mudança de postura, de que o patrimônio cultural não é mais um elemento do patrimônio agrícola, mas que este é mais elaborado e complexo, supostamente. Não coincidentemente, o objeto de proteção do patrimônio agrícola é bastante próximo do que Willians (2007, p. 117) colocou como o primeiro uso do termo cultura: o “cuidado com o crescimento natural” das lavouras, o que é muito distante dos objetos de proteção do patrimônio cultural. Podemos considerar então que a invenção do patrimônio agrícola é um mecanismo que intenta reparar os danos deixados pela exclusão do patrimônio cultural e do natural. Mesmo que o termo patrimônio agrícola fosse utilizado anteriormente por agrônomos em um sentido não necessariamente relacionado à patrimonialização no âmbito da cultura, mas de modo genérico ao tratar das transformações realizadas às culturas agrícolas pela humanidade, ainda chamamos atenção para o uso do termo *patrimônio*, que não consideramos ser uma coincidência. No SIPAM, atribui-se mais peso ao “Importante” do que ao “Patrimônio” nesta concepção. Defendemos, entretanto, que a utilização do termo carrega o mesmo peso, no sentido de significar algo a ser posto à disposição das gerações futuras.

Essa nova tutela consegue abarcar o que foi excluído e não deveria ter sido? É possível notar a partir da descrição do até então único SIPAM brasileiro que o reconhecimento do patrimônio agrícola tem como base uma associação entre a natureza e a cultura, as formas de manejo das paisagens naturais por grupos específicos, usualmente comunidades tradicionais. Então,

A Serra do Espinhaço no Brasil é uma das savanas mais biodiversas do planeta. As comunidades apanhadoras, conhecidas como “Apanhadoras de flores Sempre-vivas”, estabeleceram um sistema agrícola complexo que co-evoluiu com o meio ambiente. Através de uma profunda compreensão dos ciclos naturais e ecossistemas, bem como do conhecimento do manejo da flora nativa, essas comunidades têm conseguido conservar a biodiversidade e a agrobiodiversidade para viver em harmonia com o meio ambiente. As coletoras e coletores de flores Sempre-vivas dependem do ambiente ao redor para sua segurança alimentar e meios de subsistência. Cerca de 90 espécies de culturas como hortaliças, frutas e tubérculos são cultivadas para suas necessidades diárias em hortas agroflorestais. Elas também cultivam milho e arroz em grandes fazendas, coletam produtos cultivados naturalmente, criam animais em pastagens comuns e colhem flores nas terras altas. Essas comunidades incorporaram a preservação do ecossistema e da biodiversidade em sua cultura. Por exemplo, a comunidade garante o acesso sustentável à flora nativa por meio de regras tradicionais baseadas em seu conhecimento dos ciclos naturais e da intensidade da colheita para salvaguardar a reprodução das espécies (ONU BRASIL, 2022, p. s/p).

Os apanhadores de flores sempre-vivas em seu território não realizam apenas a apanha de flores, que podemos ver armazenadas de modos distintos em relação à área do território nas Figura 22 e Figura 23, mas contam com grandes áreas de cultivo conforme a Figura 24, que garantem sua

alimentação e também é fonte de renda para as famílias, em alguns casos. O patrimônio agrícola, para ser preservado e conservado, conta com um instrumento básico já mencionado que é o PCD, um compilado de iniciativas que permitem às comunidades manterem suas atividades e dinâmicas sem que haja empecilhos externos. Então há propostas que vão desde melhorias nas estradas até a delimitação e regularização da posse dos territórios (MONTEIRO, FÁVERO, *et al.*, 2019).



Figura 22: Moradia nas lapas na comunidade da Mata dos Crioulos.
Fonte: Autora, mai/2018.



Figura 23: Armazenamento de flores sempre-vivas na casa de uma família da Mata dos Crioulos.
Fonte: Autora, mai/2018.



Figura 24: Pomar de uma das famílias da comunidade da Mata dos Crioulos.
Fonte: Autora, mai/2018.

Vejam os a seguir alguns elementos para compreender melhor o histórico das lutas das comunidades tradicionais no Brasil e sobre a constituição do patrimônio enquanto instituição em nossa sociedade, e verificando algumas de suas (in)suficiências.

2.2. Sobre povos e comunidades tradicionais

Como mencionado anteriormente, os povos e comunidades tradicionais são definidos com base em alguns termos especificados tanto por textos científicos, quanto por uma legislação que regulamenta o seu reconhecimento como particularidade na sociedade brasileira. A característica atribuída primeiramente a esses grupos sociais é a tradição. A tradição é um termo que se origina dos vocábulos em latim *traditio*, *tradere*, que têm como significado geral (i) entregar, (ii) transmitir conhecimentos, (iii) um legado ou uma doutrina, e (iv) traição ou rendição (WILLIAMS, 2007). Apesar de haver significados distintos para um mesmo termo, todos estes se relacionam entre si quando a tradição é evocada como substantivo utilizado para designar um grupo social. A transmissão de conhecimentos e de um legado são os principais significados relacionados aos povos e comunidades tradicionais, como podemos ver na definição legislativa do Decreto 6.040 de 2007 que institui A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais define os seguintes termos:

I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; (BRASIL, 2007).

No texto da lei, temos como principais características desses grupos sociais as formas de organização social, utilização de recursos naturais vinculadas a um território *tradicional*, transmissão de conhecimentos *tradicionais* de geração a geração – características estas estabelecidas por meio do autorreconhecimento. Uma definição um tanto quanto simples, que tem como objetivo – assim como qualquer texto legislativo – fundamentar normas de conduta de maneira a evitar interpretações variadas que possam causar problemas ou ingerências político-jurídicas. A continuidade, ou um legado, é um requisito para que algo seja considerado tradicional, e para tal é necessário que haja um vínculo com algo que já foi, com o passado, e que este permaneça latente enquanto algo passível de ser continuado. Ou seja, a tradição é por definição um processo ativo – ao mesmo tempo em que se relaciona com o antigo, ou atrasado, obsoleto, em alguns casos. Ela está em movimento ao mesmo tempo em que está vinculada a um passado específico. É possível perceber também que de modo implícito, o termo se refere à obediência: há uma série de regras e condutas especificadas serem respeitadas que permitem que algo seja (auto)definido como tradicional.

Não é possível que consideremos a tradição apenas como um termo abstrato. Ela está sempre associada a algum processo histórico específico que, histórica e socialmente, foi eleito como passível de ser considerado uma tradição de modo geral. Isso significa que outros fatos e processos foram excluídos desta definição. O último significado, relativo à traição ou rendição, é o menos difundido, mas não menos importante que os demais. Enquanto o termo da tradição está relacionado a um processo ativo, de transmissão de determinadas doutrinas de geração em geração, é difícil que este seja transmitido de maneira pura, podendo ser considerado por si só uma traição à coisa que a originou. O que foi passado não é mais o que era originalmente – não como um problema em si, mas traição pois não é aquilo que se pretende ser. Como mencionado anteriormente, Bensaïd (2017) apresenta uma observação em relação à luta que se pauta na questão dos costumes, ou da tradição: esta deve ser considerada enquanto interna à uma relação de poder entre um grupo dominante e um grupo de dominados. Essa tradição é evocada quando determinados grupos são oprimidos em um sistema específico, e o fazem para demonstrar e tentar garantir sua existência como grupo e como indivíduos. É uma forma de legitimar sua posição.

As comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas que as comunidades viviam em situação de invisibilidade até meados dos anos 1990, quando iniciou-se uma empreitada de demarcação de UCs em seus territórios, que negligenciou ocupação anterior desse território. Para

se organizar e lutar politicamente para se manterem em seu território, as comunidades se aglutinaram em torno de uma identidade específica, a de apanhadores de flores-sempre vivas, uma identidade considerada por eles tradicional – pois é em torno desta atividade específica que a comunidade se consubstancia. Na época de apanhar flores, as famílias se deslocam no território, as crianças participam das atividades e este é considerado um momento de transmissão de conhecimentos e práticas entre as gerações, além de gerar uma socialização específica como comunidade tradicional. A tradição é um fator da identidade dessas comunidades e, por exemplo, aqueles de fora devem ser diferenciados, e vice-versa. Apesar de ser importante levar em conta os avanços trazidos para as condições das famílias das comunidades, a partir do momento em que puderam acionar essa identidade para serem reconhecidas institucionalmente, é pertinente pensar em como isso pode afetar as dinâmicas políticas destes grupos. Eram grupos anteriormente invisibilizados socialmente por inúmeros motivos, como, por exemplo, o não acolhimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) pela Arquidiocese de Diamantina/MG, o que fez com que os movimentos sociais do campo, na área do Espinhaço Meridional, dessem passos mais lentos, frente ao restante do Brasil (FÁVERO e MONTEIRO, 2021). Quando os apanhadores de flores sempre-vivas se organizaram a partir da CODECEX, a invisibilidade (ou invisibilização) foi combatida, até os dias de hoje quando temos os apanhadores de flores sempre-vivas reconhecidos internacionalmente através do selo SIPAM da FAO/ONU.

Esse processo de visibilidade ocorreu através justamente do acionamento da identidade enquanto grupo específico, o que foi em partes garantido no Brasil a partir do Decreto 5.051 de 19 de abril de 2004, que promulgou a Convenção 169 da OIT, e trata de povos indígenas e tribais, no Brasil. Essa legislação não apresenta uma definição dos povos e comunidades tradicionais, mas

ratifica a mudança de paradigma integracionista da Convenção 107 de 1957, que não reconhecia os regramentos internos dos povos e considerava, ainda, os membros das comunidades como ‘tribais e semitribais’, orientando uma integração dos povos originários à comunhão nacional, como se fossem estranhos ao Estado-Nação (MARTINS e MONTEIRO, 2021, p. 371).

Apesar de trazer um notório avanço em relação à autonomia dessas comunidades, ressaltaremos alguns apontamentos acerca desse marco legislativo. O mais importante talvez seja o fato de que esse documento foi produzido no âmbito da OIT, ou seja, é pautado pela relação social do trabalho. Ao reconhecer esses grupos como partes integrantes do Estado-nação, sem almejar a integração destes à um Estado-nação homogêneo, temos uma contradição no fato de que as comunidades sejam parte distinta no conjunto do Estado-nação, estando incluídos ao passo que são considerados excluídos – tudo isso pela ótica do trabalho.

Quando consideramos os povos do campo, Klaas Woortman (1988) apresenta a construção de uma noção de *campesinidade* a ser aplicada para pensar socialmente as comunidades campesinas.

O autor sugere que ao invés de construir a concepção de camponês a partir de uma ótica econômica, como é atribuído à Chayanov ([1924] 2014), a campesinidade deve ser definida através de uma ótica social – como se essas esferas pudessem se separar de alguma forma objetiva. A campesinidade é “entendida como uma qualidade presente em maior ou menor grau em distintos grupos específicos” (WOORTMAN, 1988, p. 13), ou seja, uma característica inerente a determinados indivíduos e grupos sociais, que é atribuída aqui a valores morais, moralidade essa atrelada ao trabalho, às terras de trabalho mais especificamente. A campesinidade como sugerida por Woortman é então uma identificação de grupos com determinados valores morais, é um “vir-a-ser ao mesmo tempo novo e velho” (idem, p. 14), e é possível que grupos apresentem as características da campesinidade “em graus distintos de articulação ambígua com a modernidade” (idem). Não se trataria então, de acordo com o autor, de compreender a campesinidade através de uma lógica de modo de produção familiar ou como (re)produzido pela lógica do capital, e sim de apreender uma sociedade camponesa ao invés de uma economia camponesa. Este ser camponês não pode ser definido por características a priori, pois sua condição apresenta mudanças constantes, o vir-a-ser mencionado anteriormente. Ele faz parte de um “movimento que se dirige a uma dimensão da modernidade” que “pode ser, ele mesmo, necessário para que haja outro movimento, o de reconstituir a ‘tradição’” (idem, p.16). Aqui se encontram as concepções e noções de campesinato e de comunidades tradicionais, que podem ser compreendidas por meio de uma identificação com uma tradição específica. Tradição esta que é passada de geração a geração, tendo a família como elo principal da transmissão – ponto que consideramos chave para demonstrar a similaridade entre as definições de camponeses e de povos tradicionais.

Com a família no centro das atividades que delimitam a tradição, podemos realizar apontamentos sobre essa identidade. Para Woortman (1988), terra, família e trabalho estão no centro da definição da campesinidade. É interessante que o argumento moral é central na definição do autor, e apesar de este termo pouco aparecer nas definições de povos e comunidades tradicionais, sua noção é recorrente quando lemos os trabalhos acadêmicos sobre o assunto na geografia agrária. O termo moral é relativo aos costumes de um determinado grupo, e estes costumes tratados enquanto tradições tornam-se o ponto central das análises, o que pode não compreender as condições objetivas que levam essas tradições a se perpetuarem como tal.

Quando associadas à moralidade, as formas sociais da campesinidade e dos povos e comunidades tradicionais são tidas como não capitalistas, como um antagonismo ao sistema de produção que se universalizou em nossa sociedade. Edward Thompson (1998) apresenta apontamentos sobre a economia moral da multidão inglesa no século XVIII, que nos auxiliam na compreensão das definições de comunidades tradicionais e camponeses no século XXI. De acordo

com o autor, quando as multidões se revoltavam e organizavam motins como ações sociais, isso era relacionado às questões e condições objetivas como aumento de preços, fome, etc. mas

[...] as queixas operavam dentro de um consenso popular a respeito do que eram práticas legítimas e ilegítimas [...] isso, por sua vez, tinha como fundamento um visão consistente tradicional das normas e obrigações sociais, das funções econômicas peculiares a vários grupos na comunidade, as quais, consideradas em conjunto, constituem a economia moral dos pobres (THOMPSON, 1998, p. 152).

Thompson afirma que enquanto economia moral, não pode ser considerada política ou apolítica, pois trata-se de uma relação social diferente, mais relacionada à ética. Essas definições estão mais próximas das comunidades tradicionais e camponeses do que provavelmente os autores que trouxemos que tratam do tema gostariam de admitir. Quando a economia política toma o lugar da economia moral, Thompson (idem, p. 202) o associa a um momento em que o salário se torna “o nexos das reciprocidades humanas”. Esse processo de transformação do elo das relações humanas é agregado ao processo de consolidação do modo de produção capitalista, que compreendemos aqui como consolidação da forma mercadoria⁴⁷ enquanto base das relações sociais.

A moral e os costumes, apesar de serem considerados centrais para a sociabilidade dos povos tradicionais, não podem ser o principal fundamento das relações sociais dentro de um sistema capitalista universal, mas é assim que são tratados de maneira geral. Quando nos debruçamos a respeito das definições encontradas nos textos acadêmicos, em geral as referências utilizadas são do campo da antropologia. Neles vemos uma gama mais ampla de atributos que caracterizam essas comunidades, como é o caso do texto de Antônio Carlos Diegues e Rinaldo Arruda (2001, p. 21-22) que elencam as seguintes características como definidores desses grupos:

- a) pela dependência frequentemente, por uma relação de simbiose entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis com os quais se constrói um modo de vida;
- b) pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido por oralidade de geração em geração;
- c) pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) pela moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- e) pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;
- f) pela reduzida acumulação de capital;
- g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;

⁴⁷ “A forma mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que se representa não guardam [...] absolutamente nenhuma relação com sua natureza física e com as relações materiais que derivam desta última. É apenas uma relação social determinadas entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, [1867] 2017, p. 147). Supostamente essa forma mercadoria não é um elo fundamental das relações sociais dos povos tradicionais ou dos camponeses – que tem a terra, trabalho e família (WOORTMAN, 1988) enquanto base das relações sociais. No terceiro capítulo desdobramos alguns pontos sobre a forma mercadoria no contexto dos povos e comunidades tradicionais no Brasil atualmente.

- h) pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas;
- i) pela tecnologia utilizada que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j) pelo fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- l) pela auto identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.

Aqui temos a identificação ou identidade, como último fator listado, que torna possível o amálgama das demais características apontadas. A definição apresentada pelos autores conta com elementos mais completos em relação ao que define as comunidades tradicionais; porém, é um tanto quanto semelhante em seu conteúdo. Vemos como ponto principal a “simbiose com a natureza”, que aparece no início da descrição e em três dos 11 itens listados. Toda a definição pressupõe “grupos culturalmente diferenciados” (BRASIL, 2007), ou seja, são características que indicam a diferenciação das comunidades em relação ao restante da sociedade. Apesar de ter na cultura uma certa centralidade, as comunidades tradicionais e suas práticas não são usualmente elencadas como objetos de proteção do patrimônio cultural.

A relação com um território específico também é fundamental, atrelado à reprodução social e econômica desses grupos. Aparece ainda a questão da ocupação e moradia, ainda que indivíduos possam ter se afastado desse território por determinado tempo, eles permanecem vinculados a ele guardando um sentimento de pertencimento – ou identidade. Relacionamos a tal vínculo à noção de campesinidade apresentada por Woortman (1988), que torna possível interpretar essa situação como um traço que pode ser encontrado nas comunidades em maior ou menor grau; no entanto, esse grau não interfere no fato de que esses traços são de fato encontrados. E há também a definição da forma de reprodução econômica dos povos tradicionais que é colocada como diferente, com “reduzida divisão do trabalho”, pela “importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal”, o que também se relaciona com a definição do camponês trazida anteriormente. A diferenciação principal entre povos tradicionais e camponeses está precisamente nos termos da lei: cada um tem acesso a determinados direitos e políticas públicas através de instrumentos legislativos específicos.

Os povos e comunidades tradicionais são também apresentados nesta definição como grupos com reduzido poder político, em contraposição à sociedade urbana que detém maior poder – de maneira desigual, diga-se de passagem. Eles são grupos sociais que sofrem com o descaso do poder público, que não efetiva de fato seu acesso aos direitos básicos como cidadãos, o que os leva a uma luta por direitos coletivos, enquanto um grupo, e não apenas indivíduos. Essa luta também é fundamentada no conceito de território, que envolve “o exercício de relações de poder e a projeção dessas relações no espaço” (SOUZA, 2015, p. 102). Ou seja, a falta de poder institucional

dos povos e comunidades tradicionais se transforma em luta especificamente pelo poder – pela possibilidade de exercer poder em um determinado espaço. Não é coincidência que o território seja o conceito mais amplamente utilizado quando se trata dos povos e comunidades tradicionais: a luta pelo território é uma luta pelo poder, poder este que foi negado a estes sujeitos enquanto indivíduos, e a partir de uma coletividade eles veem uma perspectiva de finalmente exercer um determinado poder sobre suas próprias vidas, de se autodeterminar e se tornarem os protagonistas de suas histórias.

Temos ainda uma definição dos povos e comunidades tradicionais, trazida da antropologia por Aderval Costa Filho (2021), um estudioso e aliado acadêmico dos apanhadores de flores sempre-vivas. Ele define as comunidades tradicionais nos seguintes termos:

- a. Etnicorracial, como os povos indígenas, as comunidades quilombolas ou “remanescentes de quilombos”, os povos ciganos, os povos de terreiro, dentre outros;
- b. A partir da ligação com algum bioma ou ecossistema específico, como os geraizeiros ou povos do cerrado, os caatingueiros ou povos da caatinga, os pantaneiros (povos do pantanal dos estados do Mato Grosso e do Mato Grosso do Sul);
- c. Por uma atividade laboral predominante que figura como marca identitária, como os seringueiros, os castanheiros, os açazeiros, os pescadores artesanais, as quebradeiras de coco babaçu, as catadoras de mangaba, *os apanhadores de flores sempre-vivas*, os marisqueiros, dentre outras;
- d. Pelo tipo de ocupação e uso do território, em decorrência de circunstâncias histórico-conjunturais, como os retireiros do Araguaia (criadores de gado na solta, em retiros), os faxinalenses (moradores de faixas de terra no Paraná que cultivam a erva-mate, extraem o pinhão e criam suínos na solta), as comunidades de fundos e fechos de pastos na Bahia (que vivem do extrativismo de frutos da caatinga, da criação de caprinos e ovinos na solta, praticando o uso comum do território), os ilhéus (moradores de ilhas litorâneas que consorciavam a pesca com o cultivo e o extrativismo);
- e. Por motivos culturais, como os congadeiros, os maracatus, dentre outros. (COSTA FILHO, 2015, p. 82-83 *apud* COSTA FILHO, 2021, grifos do autor).

Os cinco elementos destrinchados pelo autor podem ser resumidos, para facilitar nossa análise, em (a) identidade, (b) relação com a natureza, (c) trabalho, (d) território e (e) cultura. Observamos que não houve mudanças expressivas entre esta definição e aquela apresentada por Diegues e Arruda (2001), exceto pelo fato de que cada termo da definição apresentar uma sofisticação maior. Chama-nos a atenção o fato de que a definição pelo trabalho é tratada aqui como forma de identidade. Ela não está afeita apenas à noção de economia familiar, o que é essencial para entendermos a relação dos povos e comunidades tradicionais nas relações sociais pautadas pelo capital. Que o trabalho seja categoria fundamental para a compreensão do capital, não há muitas discordâncias, mas há interpretações bastantes distintas e antagônicas dos escritos de Marx sobre o assunto, o que trataremos no terceiro capítulo desta tese. Por enquanto, pensaremos apenas nos termos do trabalho enquanto identidade de um grupo social – descrição que muito se assemelha àquela de classe social, apesar da diferença entre as práticas tradicionais – origem da identificação do grupo – com a forma de ter seu trabalho explorado por um capitalista

– que permite operários, trabalhadores de quaisquer serviços, serem considerados sujeitos de uma mesma classe.

Voltando-nos a outro aspecto, a identidade como povo tradicional dos apanhadores de flores surge a partir do diálogo com outros grupos que passaram por situações semelhantes. Ou seja, ela surge a partir de uma política baseada na solidariedade, como Asad Haider (2019, p. 26) afirma sobre Huey Newton, um dos fundadores do Partido dos Panteras Negras, nos Estados Unidos: uma política que é construída a partir de uma experiência específica quando esta entra em contato com outros grupos que passam por situações semelhantes. Apesar de ser possível afirmar que é uma luta baseada na concepção de identidade, a luta política dos apanhadores de flores sempre-vivas e das demais comunidades tradicionais não se prendem unicamente a esse aspecto. Elas apresentam limitações de outras ordens – o que desenvolveremos posteriormente no texto – e que unidas à concepção identitária dão um caráter específico à sua luta que não pode ser comparada com a de nenhum outro grupo, mas servem como base para entendemos a luta de grupos oprimidos socialmente de modo geral.

Um fator importante de ser levado em consideração quando a identidade se torna o pilar de uma luta pela efetivação dos direitos é que esta pressupõe a diferença: um grupo só pode se identificar enquanto um grupo se ele se diferencia em certos aspectos de outros grupos. No caso das comunidades tradicionais, vimos que as definições que delimitam essa diferença, mesmo que inferidas por meio da autodeclaração, são na maioria das vezes, atreladas à ausência de relações capitalistas de produção, “pouco” desenvolvimento, relação harmônica com a natureza, dentre outros. Essas particularidades, evocadas por esses grupos sociais no intuito de efetivar seus direitos que já estariam garantidos desde a Constituição de 1988, mostram uma caracterização que se relaciona com um atraso em relação à modernidade – e vemos a partir da definição do Decreto 6.040 de 2007, que o desenvolvimento sustentável é um dos objetivos a serem efetivados, quando esses grupos puderem ter acesso aos direitos básicos individuais. A definição de desenvolvimento sustentável apresentada é a seguinte: “o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras” (BRASIL, 2007). Mesmo com a alcunha de sustentável, o desenvolvimento tem um caráter de temporalidade linear, de evolução e progresso, sendo uma noção utilizada historicamente como forma de apagamento de determinadas práticas sociais e culturais. Tal perspectiva pode sugerir inclusive que a busca pelo desenvolvimento no Brasil seja a causa, em parte, da situação de fragilidade social em que se encontram os povos e comunidades tradicionais, que não se encaixam nesse padrão de desenvolvimento. Sob a alcunha de *sustentável*, parece ser possível tentar englobar esses grupos ao objetivo maior que é o desenvolvimento, e assim os

problemas trazidos justamente por este desenvolvimento parecem se apagar, o que não é verdade. É possível também relacionar o desenvolvimento com sua suposta oposição, com o atraso e a própria tradição, o que torna necessário pensar em maneiras de como manter a tradição, quanto o desenvolvimento, sem que nenhum deles seja deixado de lado.

A partir de todas essas (in)definições que diferenciam os povos tradicionais em suas identidades, elas são complementares academicamente em face à legislação vigente que os rege. Cada um traz elementos mais ou menos importantes de acordo com a situação analisada. O único consenso existente é que os direitos que deveriam ser garantidos pela legislação e não são efetivados plenamente. Assim, percebe-se um descompasso entre a palavra da lei e a realidade – o que não é característica deste tempo histórico específico, mas da própria forma da lei. Fato é que a definição legislativa e a acadêmica abordam as práticas tradicionais das comunidades nos termos de uma cultura. Por que essa cultura não é considerada no escopo do patrimônio cultural no Brasil, que desde 2000 com o Decreto nº 3.551 (BRASIL, 2000) reconhece o patrimônio imaterial – saberes, modos de fazer, formas de expressão, etc – como objeto de proteção?

Parece deveras contraditório que seja possível existirem particularidades fortes o bastante para travar uma luta contra a dominação do modo de vida imposto pelo modo de produção global do capital, se essa relação social se coloca como universal. Como então é possível que ela não seja parte dessa universalidade? É com isso que nos deparamos ao conhecer as comunidades tradicionais: grupos que resistem para manter suas “tradições”, que diferem das tradições da sociedade moderna em geral, levando em conta a tradição evocada pelo patrimônio cultural. Esta tradição é distinta do conservadorismo ao qual estamos habituados, apesar de ainda estar relacionada a ele. Isso se tangencia, por exemplo, com o direito consuetudinário, o direito que é pautado pelos costumes, aquele que determina suas leis posteriormente ao movimento de consolidação de determinados costumes como as atividades tradicionais e os confirma enquanto normas. É a partir dessa definição de direito que “os pobres” nos termos de Bensaïd (2013) ou as comunidades tradicionais reivindicam seus direitos: o direito de permanecer exercendo seus costumes. Mas o que significa ser possível exercer plenamente seus costumes e sua tradição em um mundo que não os reconhece como legítimos, como atrasados em relação ao moderno? Por que isso não faz parte dos objetos de proteção do patrimônio cultural, que supostamente prezam pela preservação e conservação daquilo que representa o passado que deve permanecer no futuro?

No Brasil especificamente, temos reconhecidos pela legislação alguns povos e comunidades tradicionais, a saber: indígenas, quilombolas, ciganos, ribeirinhos, comunidades de terreiro, e outros grupos que se definem a partir de uma atividade específica que os identifica enquanto tais, em geral extrativistas – como é caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, catadoras de coco babaçu,

dentre outros. Vemos, na Figura 25, a localização aproximada das famílias que se autodeclararam como povos tradicionais no Brasil, com dados do ano de 2019 – anteriores à pandemia da Covid-19 – divididos nas categorias de indígenas, quilombolas, ciganos, extrativistas, pescadores artesanais, comunidades de terreiro e ribeirinhos.

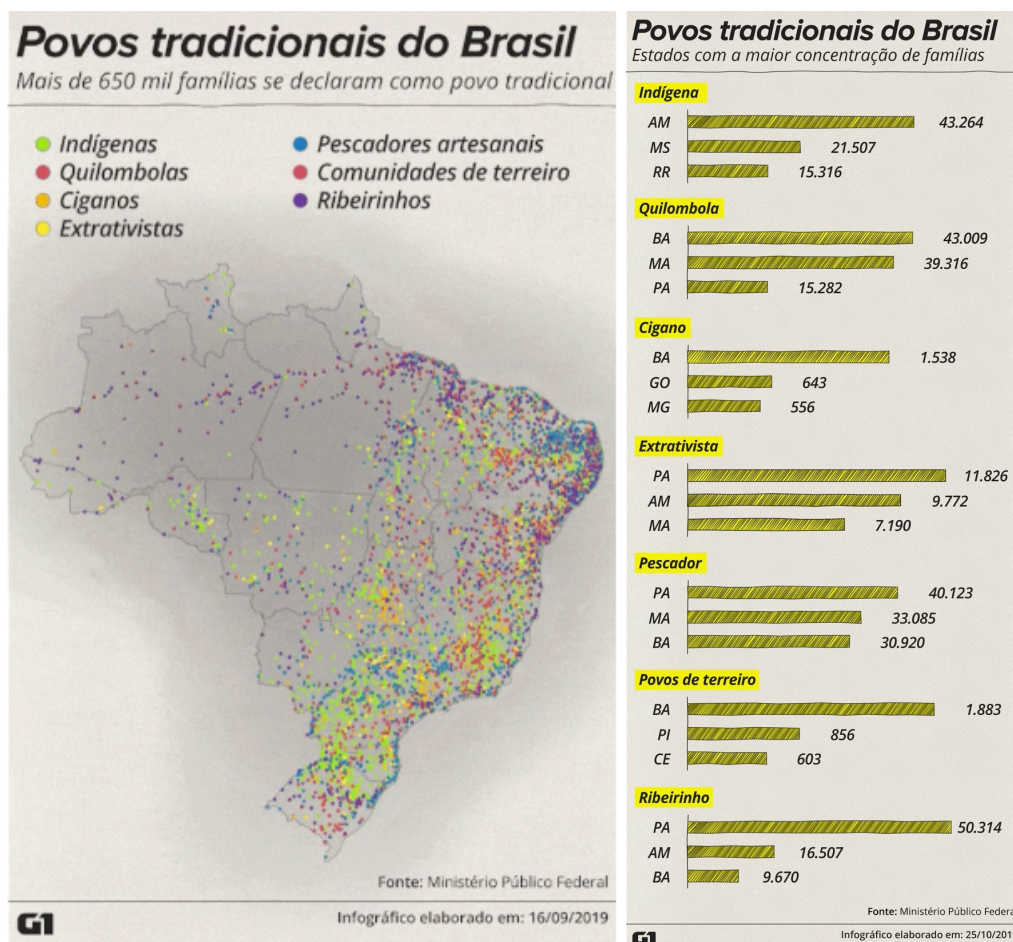


Figura 25: Localização aproximada das famílias que se reconhecem como povos tradicionais no Brasil.
Fonte: (G1, 2019).

Os povos tradicionais se espalham pelo Brasil sem um padrão por região, Estado ou qualquer outra espacialização que os distinga – alguns dos estados de maior extensão apresenta maior número de comunidades, conferindo uma distribuição relativamente homogênea, com concentração nas áreas mais próximas do litoral. É possível notar que existe uma concentração maior de comunidades nas regiões Nordeste, Sudeste e Sul, enquanto Centro-Oeste e Norte apresentam uma densidade menor de comunidades. Eles são diversos e estão espalhados por todo o território nacional – mas o que eles representam para o território nacional e para a formação da nação? Anteriormente à Constituição de 1988, considerava-se que as comunidades tradicionais – até então apenas os indígenas eram reconhecidos enquanto tal – iriam se subsumir à sociedade moderna, seriam integrados a esta por meio do progresso. Seus costumes seriam transformados até que abandonassem totalmente suas práticas tradicionais, pois estas não fariam mais sentido.

Entretanto, o que vimos historicamente foi a resistência desses povos, e no momento da Constituinte brasileira na década de 1980, a partir da articulação do Movimento Negro Unificado (MNU), os quilombolas também foram reconhecidos. Posteriormente nos anos 1990 e início dos 2000, outros povos puderam também reivindicar a tradição como forma de exigir e garantir seus direitos e costumes.

Alguns governantes brasileiros do final da década de 2010 e início de 2020 se mostraram desfavoráveis à garantia de direitos a esses povos, como já foi mencionado na introdução deste texto – em um discurso muito próximo da ideia de que estes povos iriam se mesclar à sociedade moderna e não faria mais sentido a diferenciação destes. Para citar alguns exemplos, notamos que a reforma ministerial promovida por Jair Bolsonaro transformou em vários aspectos a forma como as comunidades tradicionais se relacionam com o governo, a partir da mudança de instâncias que com elas lidam. A Figura 26 traz um esquema no qual as possibilidades de garantir os direitos indígenas foram modificadas. O que anteriormente tramitava no interior do Ministério da Justiça passou a ser realizado no Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, ocupado pela então ministra Damares Alves⁴⁸, em 2022 eleita senadora do Distrito Federal (DF). A denominação desse Ministério já indica a incompatibilidade ideológica entre o ideal de família defendido pelos representantes do governo conservador de Bolsonaro e as formas de ser indígenas. Em relação à demarcação de terras, o que anteriormente tramitava na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), passou a fazer parte do Ministério da Agricultura, por sua vez, gerido por uma representante indicada pela bancada ruralista do Congresso Nacional (G1, 2018), explicitando a defesa dos interesses deste grupo, além de ser chamada “Musa do Veneno”, decorrente do seu incentivo ao uso de agrotóxicos⁴⁹.

⁴⁸ A ministra Damares Alves, além de alinhada aos ideais gerais do governo Bolsonaro, é notória pastora evangélica, e como tal, segue, antes de tudo, seus princípios religiosos. Ela proferiu comentários polêmicos sobre a questão indígena e demonstrou desconhecimento sobre algumas dinâmicas e práticas sociais destes povos. Cf. (VEJA, 2018).

⁴⁹ É importante apontar que em fevereiro de 2022 foi aprovado no Congresso Nacional o “Pacote do Veneno”, que facilita a aprovação do uso de novos agrotóxicos no Brasil e dificulta a revisão da aprovação de agrotóxicos já em uso (ABRASCO, 2022). Não existe nenhuma comprovação científica sobre os efeitos maléficos destes na saúde humana, e as evidências que existem até o presente momento constataam que a tendência é de que estes causem danos graves.



Figura 26: Bolsonaro rifa os direitos indígenas.

Fonte: Instituto Socioambiental, 2021.

O início do terceiro mandato de Luís Inácio Lula da Silva (01/01/2023), eleito pela urgência de extirpar o bolsonarismo das instituições, foi marcado pela criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) (BRASIL, 2023), levando Sônia Guajajara a se tornasse a primeira pessoa indígena a ocupar um cargo semelhante. Joenia Wapichana se tornou a primeira mulher indígena a estar à frente da FUNAI, agora reorganizada e integrante deste novo Ministério. A atuação do MPI passou a ser realizada de maneira interseccional, em conjunto com órgãos como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e o ICMBio, bem como outros ministérios, como o Ministério da Igualdade Racial – comandado por Anielle Franco, liderança do movimento negro –, o Ministério das Relações Exteriores – para garantir o cumprimento dos acordos firmados principalmente com a ONU, o que inclui a Convenção 169 da OIT, aqui já citada. O que poderá significar essas mudanças para os povos e comunidades tradicionais ainda está em aberto, no momento de finalização desta tese. O que podemos inferir é que as mudanças institucionais, embora simbolizem o reconhecimento dos direitos desses povos, sua materialização depende de uma correlação de forças que, no conjunto da sociedade brasileira e no Congresso nacional, aponta para a persistência não apenas do conservadorismo, mas para a continuidade da expropriação desses povos.

Apesar da população indígena não estar submetida ao regime de tutela como anteriormente à Constituição de 1988, esses povos não ocupavam cargos de alto escalão nos governos. A criação deste Ministério que tem entre suas atribuições reconhecer, garantir e promover os direitos dos povos indígenas; proteger os povos isolados e de recente contato; demarcar, defender e gerir territórios e terras indígenas; monitorar, fiscalizar e prevenir conflitos em terras indígenas e promover ações de retirada de invasores dessas terras (BRASIL, 2023), é uma tentativa de reparar mais essa dívida histórica que o Estado tem com o povo brasileiro. Kleber Karipuna, coordenador executivo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), fala sobre o tema: “É um preconceito estrutural que não vê o indígena como um cidadão. Ter um ministério indigenista dirigido por uma indígena é reconhecer que os indígenas podem falar por si sós” (DW, 2023, p. s/p).

Na Figura 27, registram-se os prejuízos para os quilombolas, pois eles foram afetados pelas reformas ministeriais, tendo sua demarcação de terra atrelada ao Ministério da Agricultura, e submissão ao Ministério da Cidadania e à Fundação Cultural Palmares (FCP). Essa foi presidida durante o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022) por uma figura que se recusava a dialogar com as lideranças quilombolas (ALMA PRETA, 2021), o que por si já demonstra a dificuldade que esses povos têm por meio do Estado de lutar por seus direitos. Antes das mudanças de Bolsonaro, para concluir o processo de titulação de terras quilombolas já era necessário trilhar um caminho espinhoso no interior do aparato estatal, mostrado na Figura 28. Esse processo, quando não encontrava percalços, durava entre 10 e 20 anos para ser concluído. Durante o governo de Bolsonaro, muitos processos ficaram “simplesmente” estagnados. Afinal, “nem um centímetro a mais de terra para essa gente” (JUSTIFICANDO, 2017).

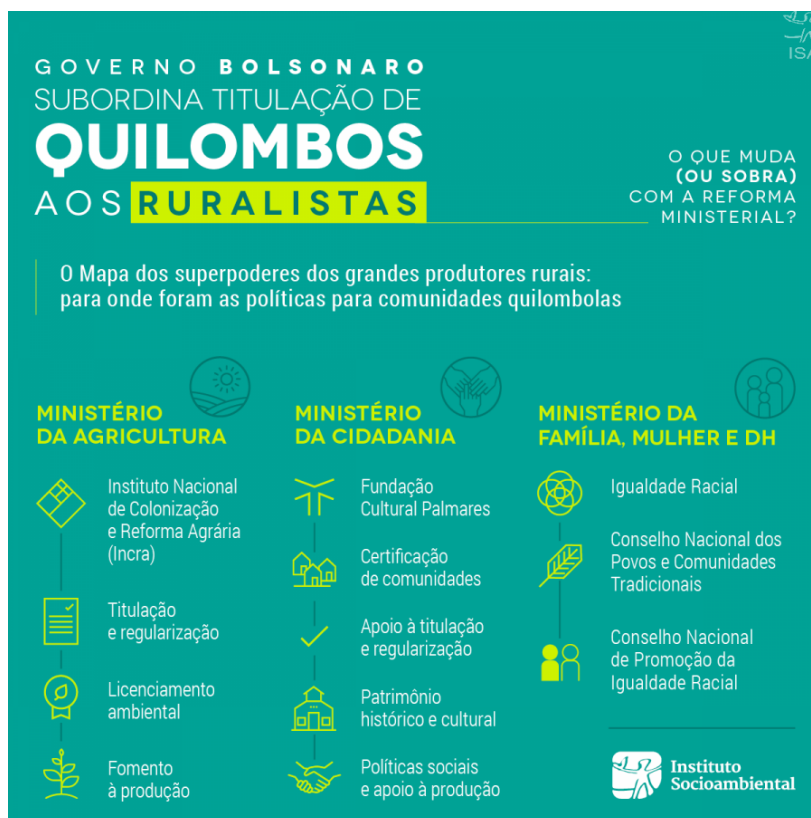


Figura 27: Governo Bolsonaro subordina titulação de quilombos aos ruralistas.
Fonte: Instituto Socioambiental, 2021.

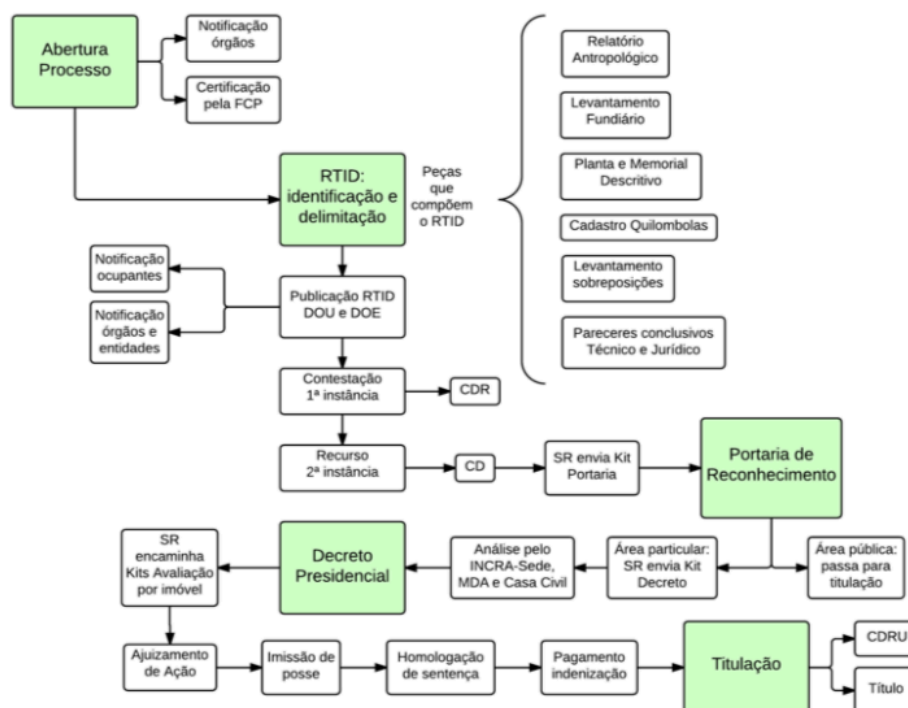


Figura 28: Fluxograma dos processos necessários à titulação de terras quilombolas no Brasil com base na instrução normativa do INCRA n. 57/2009.

Fonte: Santos, 2018.

Os povos tradicionais no Brasil quando tiveram os primeiros vislumbres de efetivação de direitos, já eram apresentados a um longo caminho de lutas e de trâmites burocráticos até conseguirem conquistar efetivamente o reconhecimento perante o Estado. Atualmente, com as mudanças promovidas pelas instâncias do governo bolsonarista, ainda não resolvidas pelo governo Lula, este objetivo parece estar cada vez mais distante e incerto para essas comunidades. Esta é, a nosso ver, a situação enfrentada pelos apanhadores de flores sempre-vivas, que se organizaram inicialmente em um momento específico ao serem expulsos de seus territórios a partir da implantação de UCs. Cabe dizer, ainda, que contraditoriamente, foram Damares Alves e Teresa Cristina as representantes ministeriais do governo que oficializaram o selo SIPAM aos apanhadores de flores sempre-vivas em cerimônia oficial (GOVERNO FEDERAL, 2020). O que tal cerimônia revela e oculta? Um reconhecimento de fachada organizado como representação diante dos olhares internacionais para parecer politicamente correto, que entretanto, não guarda nenhum conteúdo efetivo para sua realização?

Ressaltamos também o fato de que a titulação de terras e reconhecimento dos povos tradicionais, mais especificamente dos indígenas e quilombolas, com as mudanças realizadas pela gestão bolsonarista e da maneira como era anteriormente efetivada, não dispunha do envolvimento de nenhum órgão do patrimônio cultural. Com o recente envolvimento destes órgãos, a exemplo do caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, é possível vislumbrar “novas” possibilidades para os povos tradicionais?

2.3. A construção do patrimônio cultural

Para compreender as possibilidades visadas através do patrimônio cultural pelas comunidades tradicionais, traremos alguns breves apontamentos sobre o surgimento do patrimônio no embrião da sociedade moderna, de modo a apontar até que ponto o patrimônio é (in)suficiente – especialmente no que tange as comunidades tradicionais. Como mencionamos anteriormente, as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas obtiveram o reconhecimento da FAO enquanto sistema importante do patrimônio agrícola mundial, ou SIPAM. Aqueles que diziam ter o objetivo de proteger o patrimônio natural os retiraram de seus territórios, e aqueles que objetivam proteger o patrimônio cultural não tinham muita proximidade com as comunidades. A partir de um breve histórico sobre o patrimônio cultural, conseguiremos compreender os motivos desta distância.

O patrimônio da forma que conhecemos pode ser considerado “uma invenção bem datada do Ocidente” (CHOAY, 2006, p. 25) que surgiu relacionada ao monumento histórico. No entanto, como ele foi inventado? Originalmente, o patrimônio no direito romano antigo está ligado à

“herança do pai”, o “patrimônio de um particular [é/eram] o complexo de bens que tinham algum valor econômico, que podiam ser objeto de apropriação privada” (CASTRIOTA, 2009, p. 83). Apesar de o conceito de patrimônio ter sido ampliado a partir de um contexto histórico específico, ele ainda carrega essa função de herança – que em seu primeiro sentido dizia respeito apenas a bens privados, e passou a ser referência para bens importantes coletivamente, mesmo que estes sejam privados em seu regime de propriedade.

Foi na França do século XIX que a noção de patrimônio como a conhecemos foi difundida. Apesar de “a invenção da conservação do monumento histórico com seu aparelho jurídico e técnico” (CHOAY, 2006, p. 95) ser comumente atribuída à chamada Monarquia de Julho⁵⁰, a própria Revolução Francesa, no final do século XVIII, já continha em si a origem da conservação dos monumentos históricos na França. Segundo Choay, em um momento de transição entre uma sociedade feudalista para uma sociedade burguesa e industrial, algumas questões se fizeram urgentes – o que deveria e o que não deveria ser preservado daquele mundo que não é mais o nosso, mas já foi? O mais adequado seria extinguir qualquer resquício de uma sociedade “atrasada”, ou alguns marcos importantes desta época deveriam servir como lembretes para as futuras gerações daquilo que já fomos? A partir destas indagações, os franceses se mobilizaram nos comitês revolucionários, pautados pela filosofia iluminista, para decidirem como tratar dos bens aos quais eram atribuídos relevância coletiva e social. Na Constituinte francesa de 1789, os bens do clero e da Coroa foram transferidos para a nação, e nesse processo alguns foram “vandalizados”, ação esta que não existia enquanto tal até a Reforma na Inglaterra do século XVI. Essa “destruição ideológica”, nos termos de Choay (2006, p. 97) resultou numa reação de defesa a esses bens, e essa postura “assume outra dimensão e outro significado, político. Ela agora não avisa apenas à conservação das igrejas medievais, mas, em sua riqueza e diversidade, à totalidade do patrimônio nacional” (idem).

Tanto a noção de patrimônio quanto a de nação moderna eram novidades para a sociedade. A ideia de uma coletividade reunida em torno de uma nação era uma promessa de progresso. O patrimônio nacional passou a figurar como protagonista na construção da nação, pois possibilitava tanto a construção de uma identidade unificada quanto uma garantia de propriedade da própria nação: “[o] valor primário do tesouro assim devolvido a todo o povo é econômico. Os responsáveis adotam imediatamente, para designá-lo e gerenciá-lo, a metáfora do espólio. Palavras-chave: herança, sucessão, patrimônio e conservação” (CHOAY, 2006, p. 98). Não por acaso foram esses termos os escolhidos para designar esses importantes bens fundantes. Apesar de eles se diferirem

⁵⁰ Período entre 1830 e 1848 em que o povo francês após a Revolução Francesa foi às ruas para retirada do monarca do poder e elevar Louis Philippe d'Orléans ao trono. Esse período apresentou um notório aumento na industrialização do país, bem como o aumento da população urbana (MACEDO, 2014).

da ideia de propriedade privada pura, é possível identificar essa origem em sua essência: “[i]ntegradas aos bens patrimoniais sob o efeito da nacionalização, estas de metamorfosearam em valores de troca, em bens materiais que, sob pena de prejuízo financeiro, será preciso preservar e manter” (idem). Não apenas a propriedade, mas também a forma mercadoria pode ser identificada no âmago do patrimônio – e tais análises serão desenvolvidas em nosso terceiro capítulo.

“Poder mágico da noção de patrimônio. Ela transcende as barreiras do tempo e do gosto” (CHOAY, 2006, p. 98). O patrimônio tem aí sua base para se tornar uma noção universalizante, ou uma “universalidade do sistema ocidental de pensamento” (CHOAY, 2006, p. 207). Nesse bojo congrega coloca os interesses de uma classe específica enquanto interesse geral da nação – ou até mesmo da humanidade, como vemos agora com o papel que exerce a UNESCO junto aos patrimônios da humanidade, e a FAO com os patrimônios agrícolas mundialmente importantes. Assim,

O conceito de patrimônio induz então a uma homogeneização do sentido dos valores, fato que se reproduziu, de forma diferente, quando, depois da Segunda Guerra Mundial, as arquiteturas dos séculos XIX e XX foram progressivamente integradas à categoria de monumentos históricos (CHOAY, 2006, p. 99).

O momento histórico em que a noção de patrimônio surge, os termos utilizados, emprestados do direito privado, tudo isso constitui o que chamamos de patrimônio ainda hoje, por mais mudanças que o termo possa ter contraído. As preocupações que levaram o patrimônio ao centro do debate, enquanto questão social e coletiva, eram primordialmente materiais: se tratava de objetos físicos, do que chamamos de patrimônio material. Não havia qualquer preocupação em torno de uma cultura popular, de ritos, práticas, atividades, etc. que merecessem ser alçados a tal categoria. O que se deveria proteger (ou não) eram as construções, objetos que carregam em si alguma simbologia, relevância – e isso permanece no cerne do que é o patrimônio. Nesse contexto, foram criadas as ferramentas de *tombamento*, que protege os bens da demolição, destruição ou vandalismo; e o *inventário*, que possibilita o registro documental de bens que existem ou deixaram de existir por algum motivo, mas foram julgados como relevantes o suficiente para serem eternizados, mesmo que apenas através de imagens e textos e não em sua fisicidade. É evidente que a escolha de quais bens devem ser preservados e quais podem ser destruídos é ideológica.

Também é possível identificar como a cisão entre campo e cidade afeta o campo do patrimônio e o momento de consagração do monumento histórico:

A consagração do monumento histórico aparece, pois, diretamente ligada, tanto na Grã-Bretanha quanto na França, ao advento da era industrial. Mas esse advento e suas consequências não são interpretados de forma idêntica nos dois países, no que se refere à influência sobre o destino das sociedades ocidentais (CHOAY, 2006, p. 137)

Na França, nação que a autora associa a tradição rural, “o processo de industrialização é legitimado pela consciência da modernidade, independentemente de seus efeitos negativos ou perversos”

(idem). Dessa forma, o patrimônio incorpora uma concepção museológica, a conservação dos bens é destinada aos bens materiais que devem poder ser usufruídos pela população, como uma lembrança de um tempo que passou. Já a “[...] Inglaterra, apesar de ser o berço da Revolução Industrial, mantém-se mais ligada a suas tradições, mais voltada para o passado: a ideia de *revival*, que não se aclimata na França, inspira aí um movimento florescente.” (CHOAY, 2006, p. 138). Para os ingleses, a noção de monumento apresenta “significados mais diversos e com mais influência sobre o presente” (idem), ou seja, o patrimônio não é apenas aquilo que tem valor pela sua característica física, mas pelo uso que os bens possam ainda ter. Esta pode ser considerada uma primeira centelha da ideia do que viria a ser o patrimônio imaterial, apesar de estar relacionado estritamente ao patrimônio material. Ainda assim, se pensarmos no caso do Centro Histórico de Diamantina, a ideia de que o uso daquilo que é considerado patrimônio é central para sua relevância, as práticas tradicionais das comunidades localizadas no entorno do centro urbano ainda não seriam levadas em conta no processo de patrimonialização, mesmo estas práticas sendo fundamentais para a própria dinâmica da cidade.

Por ter sido desde sua origem e até os dias de hoje voltado para o que é chamado material, a prática do patrimônio se concentrou no restauro. A primeira legislação para tal foi a francesa, e ela foi por muito tempo a maior referência por sua clareza e racionalidade, característica atribuída à filosofia iluminista. Com o passar o tempo, os paradigmas francês e inglês foram se amalgamando, até chegar à concepção de que, no geral, “[u]m edifício só se torna ‘histórico’ quando se considera que ele pertence ao mesmo tempo a dois mundos: um mundo presente, e dado imediatamente, e outro passado e inapreensível” (CHOAY, 2006, p. 158). Mesmo que voltado ainda para as edificações como principais objetos a formarem o inventário do patrimônio, a concepção de que o patrimônio passa a fazer parte do mundo presente, e não apenas do passado, acarreta certamente em uma prática mais adequada, que comporta que os bens façam parte do cotidiano, e não sejam apenas peças museológicas – apesar de ainda ser possível encontrar exemplos de tratamentos museológicos ao patrimônio ainda hoje, como é o caso mesmo do Centro Histórico de Diamantina, que apesar de conferir novos usos e modernizações das edificações, permanece excludente com tipos de uso que não condizem com aqueles elencados que atendem a um público turístico específico.

Não adentraremos aqui nas teorias do restauro, mas é importante reconhecer que estas pautam os rumos das políticas de patrimônio até os dias de hoje. As noções de monumento histórico das nações europeias são balizadoras dessas teorias, sendo mais reconhecidas e difundidas a Escola Francesa – mais conservadora e radical com Viollet-le-Duc, que defendia os restauros imperceptíveis, uma cópia exata do monumento –; a Escola Inglesa – na qual Ruskin e Morris

defendem que os monumentos devem deixar aparecer as marcas do tempo e da deterioração, e serem assim preservados sem grandes intervenções – e, por último, a Escola Italiana – na figura de Camillo Boito que defendia os restauros que preservassem as boas condições dos bens, e exibissem as marcas do tempo presentes nas intervenções realizadas. Outros expoentes destas escolas são igualmente valiosos embora não seja nossa intenção aprofundar nessas teorias propriamente ditas, citamos apenas alguns expoentes a título de exemplificar a influência destas teorias para a prática do patrimônio como um todo.

O patrimônio urbano passou a ser debatido enquanto se ampliavam as problemáticas sobre o que deveria ou não ser conservado. A partir das obras de Haussmann em Paris no final do século XIX, vem à tona a necessidade (ou não) de preservação dos monumentos do passado, a partir da imposição dos processos de modernização, o que parecia ser incompatível. A Reforma de Paris continha em suas intervenções um discurso de ruptura radical com o que existia anteriormente (HARVEY, 2015), portanto, era necessário decidir o que deveria ser esquecido e o que deveria ser lembrado. Como devem ser preservadas as cidades, enquanto patrimônio? Suas malhas urbanas devem ser preservadas como monumentos históricos, cumprindo um papel memorial que dá o “poder de enraizar seus habitantes no espaço e no tempo” (CHOAY, 2006, p. 181), como pregaram os teóricos ingleses, ou as malhas urbanas pré-industriais da Europa deveriam ser colocadas sob redomas para que visitantes pudessem usufruir a possibilidade de conhecer uma cidade que não existe mais como tal? É curioso pensar em como esses embates influenciaram as políticas brasileiras de patrimônio, permitindo por exemplo que existisse uma ferramenta de preservação de fachadas de edificações com interiores descaracterizados para que as ruas se mantivessem como um pastiche daquilo que um dia foram. Essa prática é possível de ser observada por exemplo em Paraty, no Rio de Janeiro, Olinda em Pernambuco, São Luiz no Maranhão e em Tiradentes em Minas Gerais. As noções ligadas ao patrimônio nos permitem vislumbrar “o modo como as sociedades ocidentais assumiram sua relação com a temporalidade e construíram sua identidade” (CHOAY, 2006, p. 205).

Voltemos mais especificamente ao surgimento do patrimônio no Brasil, onde os debates e as necessidades de se “preservar” e “conservar” o patrimônio se aprofundam no século XX. Márcia Chuva (2011) traça um histórico da constituição da noção de patrimônio no país para sugerir uma noção de patrimônio cultural integradora, para a possível proposição de novos paradigmas para este campo. Ela busca, assim como nós, pistas no passado para compreender como essa noção se estabeleceu em nosso país, sem ser nossa intenção pensar novos paradigmas para o patrimônio, e sim pensar se faz algum sentido qualquer paradigma patrimonial, a partir dos conflitos que observamos entre os órgãos do patrimônio cultural e as comunidades tradicionais.

O primeiro esforço oficial realizado no país para abarcar a história do patrimônio brasileiro foi publicado em 1980 pela Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Pró-Memória (SPHAN/PróMemória). Na trajetória das ações de preservação e constituição do que viria a ser o “patrimônio da nação” foi identificado um primeiro momento no século XVIII, quando o então governador de Pernambuco, Luís Pereira Freire de Andrade, que tinha intenção de preservar as construções deixadas pelos holandeses em Recife. Na obra também é possível apreender uma periodização da trajetória institucional do patrimônio no Brasil, entendidas como “fase *heroica* e a fase *moderna*” (CHUVA, 2011, p. 148, grifos originais). Segundo a autora, essa foi a concepção presente no anteprojeto apresentado por Mário de Andrade em 1936 ao então Ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, de um serviço destinado à proteção patrimônio e a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (SPAN) – cujo adjetivo *histórico* foi adicionado posteriormente – foi fundamental para a consolidação do texto do Decreto-Lei 25/1937 (BRASIL, 1937), já aqui mencionado. Este é até hoje a principal ferramenta legislativa que trata do patrimônio (em especial o patrimônio material).

Cabe ainda apontar também sobre o papel do Museu Nacional na constituição da noção de patrimônio no Brasil, e como a contradição entre natureza e cultura se colocou desde então. As museólogas Ana Lúcia Gomes e Maria Margaret Lopes (2018) discorrem sobre o patrimônio nacional brasileiro no período anterior à institucionalização do patrimônio como conhecemos. Elas apontam que no momento de criação do SPHAN, ensejava-se “uma situação delicada, pois era uma nova agência se inserindo em um campo cujas fronteiras não se encontravam pacificadas, nem sequer acomodadas naquele contexto” (p. 88). Heloisa Alberto Torres⁵¹ era diretora do Museu Nacional à época em que a criação de um órgão para cuidar do patrimônio emerge. Ela posicionou contra a mudança de tutela do patrimônio científico do Museu Nacional enquanto patrimônio cultural. Em carta para Rodrigo Mello de Franco Andrade, afirma Torres:

Nada aconselha, na situação atual dos estudos etnográficos entre nós, — situação que provavelmente se prolongará por muitos anos ainda — o afastamento dos laboratórios de *etnografia* dos de qualquer ramo de estudo da história natural [...]. Por tal forma está a pesquisa etnográfica ligada às ciências naturais que a sua instalação em laboratórios distante só lhe poderia ser prejudicial. [...] Não se pode atribuir ao nosso museu etnográfico a função de museu-arquivo que o projeto parece recomendar. [...] O projeto que indica tantas medidas de valor no tocante à *história* e à *arte*, parece quase que só ter tomado em consideração esse aspecto da vida dos nossos selvícolas; não consultou absolutamente o

⁵¹ “Naquele início de 1936, Heloisa Alberto Torres exercia o cargo de vice-diretora na gestão de Alberto Betim Paes Leme, ambos eleitos pela Congregação do Museu Nacional. Mas sua relação com o Museu Nacional bem anterior, sabemos. Quando da morte de seu pai, Alberto Torres, em 1918 ela ingressou como estagiária no Museu Nacional, levada por ninguém menos do que Edgard Roquette-Pinto, seu patrono científico. Sete anos mais tarde, em 1925, aos 30 anos, prestou concurso e foi aprovada para o cargo de professora substituta da Divisão de Antropologia e Etnografia, cadeira cuja titularidade pertencia a Roquette-Pinto. Ressalte-se que tanto o fato de ela ter pleiteado o posto quanto sua aprovação eram incomuns naquela época. Ela foi a primeira mulher a ingressar como professora no Museu Nacional e a assumir a direção da instituição, cargo que ocupou por quase duas décadas, de 1938 a 1955.” (GOMES e LOPES, 2018, p. 89)

interesse das *ciências antropológicas*, e é a favor delas que eu pugno [...] (ANDRADE apud GOMES e LOPES, 2018, p. 89-90, grifos nossos)

É interessante observar que as ciências naturais reivindicavam para si as metodologias etnográficas, próprias da antropologia. A seleção do que seria o patrimônio nacional, naquela época anterior à institucionalização do patrimônio e ao fortalecimento do sentimento de nação no Brasil, era propriedade dos Museus, e a cientificidade era fator primordial deste patrimônio, desvinculado de qualquer noção de arte, se aproximando apenas de uma noção de história. Os povos tradicionais, que até então apenas os indígenas eram reconhecidos, eram objeto de estudo das ciências naturais, e as etnografias eram realizadas em um campo que os colocavam numa posição de mais proximidade com a natureza, como vimos ser uma noção que ainda predomina quando se tratam de povos e comunidades tradicionais. A proximidade entre etnografia e ciências naturais resultou em uma exclusão dos chamados povos tradicionais do campo do patrimônio e da cultura. Esse descrédito culminou na mudança do projeto apresentado por Mário de Andrade para criação do SPAN que no fim das contas originou o SPHAN, órgão que não tinha em seu arcabouço a cultura popular e o folclore, em apreço como veremos a seguir.

Mário de Andrade, também em correspondências trocadas com Mello de Franco Andrade na década de 1940, afirma seu orgulho em ser brasileiro, e diz sobre a honra que sente ao “fazer parte daqueles privilegiados sujeitos históricos que, como agentes de poder público, ‘inventaram’ o Brasil” (CHUVA, 2011, p. 149). É interessante notar que, não por acaso, a constituição da noção de patrimônio no Brasil ocorre justamente durante o governo de Getúlio Vargas (1937-1945), que teve notadamente a missão de “construir uma identidade nacional”, ou melhor, a nação brasileira em si. Isso porque após a Primeira Guerra Mundial “a definição do que é um patrimônio histórico passa a ser importante, para todas as nações que quisessem se inserir no que havia de mais moderno nos debates internacionais da época” (QUEIROZ DE CAMPOS, 2021, p. 94). A destruição ocorrida em parte da Europa com a guerra fez acender o debate sobre preservação do patrimônio, e a escala *mundial* da guerra fez com a preocupação com os monumentos históricos também se tornasse mundial. A “preocupação com a preservação patrimonial ainda no governo constitucional de Vargas (1934-1937) se expressava não apenas por necessidades internas. [...] havia uma pressão internacional pela preservação patrimonial e o Brasil perderia prestígio caso não correspondesse a essa preocupação” (QUEIROZ DE CAMPOS, 2021, p. 98, inserção nossa).

A urgência mundial acerca da proteção do patrimônio caiu em terreno fértil no Brasil, com o movimento da Semana de 1922, que reivindicava uma cultura nacional em sua versão tupiniquim do modernismo. Com o Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade (1938), sugeria-se uma mescla entre a cultura popular, o folclore e as novidades culturais que pulsavam. Todavia, os modernistas antropófagos iam além, e sugeriam que a colonização nos tirou o comunismo que já

havia sido instaurado pela população indígena. Os ideais ditos mais “comunistas” ficaram de fora do projeto getulista, obviamente, mas a criação e a procura de uma cultura nacional foram centrais no projeto de nação do governante:

[A] partir da Revolução de 1930, o debate sobre modernidade e nacionalismo passou a ser instrumentalizado pelo governo. A própria diplomacia brasileira passou a se preocupar sobre qual versão do que significava ser brasileiro seria passada ao mundo. As políticas que instituíram o patrimônio histórico no Brasil vieram justamente para responder essa pergunta (QUEIROZ DE CAMPOS, 2021, p. 97)

De acordo com o autor, com a missão de construção da identidade brasileira para criar uma unidade interna à nação e para que essa identidade pudesse ser levada ao exterior, tornava necessário que toda a pluralidade e diversidade brasileira se condensassem em uma característica, ou um conjunto de características em comum. Apesar da presença de Mário de Andrade ter sido marcante no primeiro órgão dedicado ao patrimônio no Brasil, seu projeto “intencionava a valorização do folclore e cultura popular, mas essas características não foram incorporadas aos critérios de tombamento da instituição” (QUEIROZ DE CAMPOS, 2021, p. 100). Logo,

em sua [Mário de Andrade] tentativa de construção da nação, o passado seria uma matéria-prima a ser resgatada como referencial. Não um passado que não existe mais, mas justamente a existência, nesse imenso Brasil, de diferentes temporalidades, encontradas por ele em suas missões ao interior do Brasil, distante de São Paulo ou das grandes cidades, distante das elites e da sua erudição europeia e bastante próximo do popular, encontrado no próprio tecido social a ser apreendido do que vem do olhar, do escutar, do saborear, do conversar (CHUVA, 2011, p. 153, inserção nossa)

A profissionalização dos arquitetos, com a criação de cursos desvinculados da engenharia e/ou das belas-artes possibilitou a esses profissionais dominarem o campo do patrimônio como especialistas, tendo na figura de Lúcio Costa um dos seus principais expoentes.

Essa vertente [tecnicista] esteve assentada nas teses sobre as três raças formadoras da sociedade brasileira, graças à noção de civilização material introduzida por Afonso Arinos de Melo Franco, que percebia no branco português a maior influência, em razão da maior perenidade dos materiais utilizados nos processos construtivos, e na presença do negro africano e do índio [sic] autóctone influências de menor envergadura (CHUVA, 2011, p. 154, inserção nossa)

É justamente essa perceptiva que justifica o predomínio da proteção de bens materiais – arquitetônicos em especial – principalmente aqueles do período colonial, e principalmente os de Minas Gerais. Foi nesse contexto que “a arquitetura colonial de Minas passou a ser uma metáfora da cultura nacional” (QUEIROZ DE CAMPOS, 2021, p. 100). Segundo a autora, para Getúlio Vargas, a arquitetura colonial mineira sintetizava o espírito daquilo que ele tinha como intenção para traduzir a ideologia nacional. É possível observar essa intenção em um de seus discursos, ao enterrar as cinzas dos Inconfidentes em Ouro Preto, no ano de 1938:

Senhores, [...] o povo mineiro sempre foi exemplo de trabalho dentro da ordem, de sadio tradicionalismo, de aceitação e acatamento às normas da vida tranquila e operosa. Creio existir íntima correspondência entre as características do vosso temperamento e as imposições da nossa conduta coletiva na fase tempestuosa que atravessamos. Agora mais do que nunca torna-se indispensável caminhar firme e cautelosamente. Para dignificar os

esforços dos pioneiros da nacionalidade cumpre persistirmos nas diretrizes que eles nos apontaram: evitar os grandes choques, impedir a fragmentação do país, colocar a grande pátria acima das preocupações regionalistas [...] sem os excessos das ideologias exóticas (VARGAS, 1938, p. 259).

A arquitetura colonial mineira cumpriu o papel de sintetizar o espírito brasileiro, além de representar materialmente uma forma de socialização conservadora com alguns desvios progressistas, como foi o caso dos Inconfidentes. Era a perfeita lembrança da herança deixada pelos portugueses com um toque brasileiro. Diversos fatores foram fundamentais nesse processo:

Diante de todo esse quadro a respeito do projeto político nacionalista de construção de uma perspectiva de patrimônio histórico para o Brasil, surgem vários questionamentos. Para o modelo cultural e arquitetônico do SPHAN, por que Minas Gerais? Glaci Silva aponta que a maior parte dos funcionários do SPHAN eram mineiros, o que acabou direcionando a perspectiva do órgão (QUEIROZ DE CAMPOS, 2021, p. 101).

Além da arquitetura colonial, Minas Gerais também apresenta algumas características específicas, como a conhecida “hospitalidade”, e as pequenas práticas cotidianas não representadas necessariamente na arquitetura, mas que também não poderiam também ser separadas desta – as cozinhas com fogões a lenha convidativos, onde seria possível esquentar o corpo e alma com um café e um queijo. Por todas essas razões, o Centro Histórico de Diamantina se tornou uma das primeiras áreas tombadas pelo SPHAN no país.

No contexto das décadas de 1970 e 1980, em que o Brasil passava por uma ditadura cívico-militar, e o mundo experimentava uma crise do capital financeiro, a expansão transnacional de empresas e investimentos promoveu transformações na noção de patrimônio. O “ideal de nação” por si só já não era mais central na construção de uma unidade, e passaram-se a tomar como referência alguns recortes étnicos, religiosos, de gênero, raça, dentre outros. As mudanças econômicas, tecnológicas, políticas e ideológicas dos anos 1970 em diante levaram tanto a mudanças nas concepções de patrimônio, quanto à expansão da gama de profissionais que passaram a tratar e definir o que poderia ser considerado como patrimônio, incluindo-se antropólogos, sociólogos e historiadores principalmente.

Em 1975 foi criada a “Política Nacional da Cultura” durante a gestão de Ney Braga no Ministério da Educação e Cultura (MEC), na qual o domínio da cultura passou a figurar entre as metas de políticas de desenvolvimento social. O que difere esta política daquelas criadas por Getúlio Vargas é a possibilidade de colaborações intersetoriais, com outros ministérios e outros níveis do poder público. Esta política configurou em uma divisão em duas frentes no campo cultural: “uma *executiva* e outra *patrimonial*” (CHUVA, 2011, p. 157, grifos originais). A formação da frente executiva foi estabelecida pela criação da Fundação Nacional de Arte (FUNARTE) em 1975, que tratava da área do “folclore”, e aí foi criado o Instituto Nacional do Folclore (INF). A frente patrimonial ficou a cargo do IPHAN e tinha suas ações concentradas na restauração de bens

arquitetônicos. Na mesma época emergiu uma terceira frente de “valorização da cultura” com a criação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), que “propunha uma associação entre cultura e desenvolvimento [...] e uma desconcentração da riqueza do país no Centro-Sul e uma maior assistência às regiões Norte e Nordeste” (CHUVA, 2011, p. 159). Em 1984, em um momento de crise institucional e possibilidade de descontinuação do CNRC, o seu então presidente Aloísio Magalhães se articulou para assumir a presidência do IPHAN, e com isso levou os projetos e a equipe do CNRC para o órgão que, até então, tinha seus esforços concentrados na restauração de edificações. Foi retomado então o ideal disseminado por Mário de Andrade em uma visão integral entre o patrimônio e a cultura popular, que agora também foi desvinculada das práticas de etnografia dos museus. Porém, esse projeto permaneceu inconcluso com a morte de Aloísio Magalhães, e por ainda mais tempo permaneceram dissociados o patrimônio e a cultura popular.

Foi a Constituição de 1988 que trouxe o primeiro vislumbre de uma noção jurídico-política dos bens culturais imateriais. Foi criada uma Comissão no Ministério da Cultura para elaborar uma legislação que atendesse às especificidades do patrimônio imaterial, consolidada no Decreto 3.551 de 2000 (BRASIL, 2000), que em 2003 teve suas funções incorporadas ao IPHAN. Vejamos a Tabela 1 que apresenta informações básicas sobre os instrumentos de proteção do patrimônio material e imaterial no Brasil.

ITEM	MATERIAL	IMATERIAL
Ano de regulamentação	1937	2000
Idade	83	20
Livros	4	4
Efeito	Tombamento	Registro
Elementos físicos	Sim	Sim
Quem solicita?	Qualquer Cidadão	Qualquer Cidadão
Quem avalia?	Corpo Técnico	Corpo Técnico
Concessão do título	Conselho Consultivo	Conselho Consultivo
Aplicação de recursos	Sim	Sim
Revisão	Não	Sim, a cada dez anos
Previsão de multa	Sim	Não
Quantidade e porcentagem, por matrizes	1146	48
Afro-brasileira	10 (1%)	12 + 2* (27%)
Indígena	0 (0%)	12 + 2* (27%)
Demais	1136 (99%)	22 (46%)

* Os “+2” referem-se a bens que são de matrizes indígenas e africanas, sendo destacados para que não se contabilizem duas vezes.

Tabela 1: Comparativo acerca da proteção do patrimônio cultural no Brasil.

Fonte: (NAME e ZAMBUZZI, 2019, p. 131)

Leo Name e Mabel Zambuzzi (2019), arquitetos de formação, propõem a reflexões quanto as relações entre raça, colonialidade e as formas institucionais de tratamento do patrimônio no Brasil. Eles partem do caso das baianas do acarajé que tiveram sua atividade usurpada por grandes empresas e sofreram uma sequência de preconceitos por exercerem sua atividade, a produção de acarajés, associada às religiões de matriz africana. Os autores sugerem que os instrumentos de

proteção do patrimônio favorecem os bens de natureza material, principalmente pelo fato de estes terem sido reconhecidos como tais seis décadas antes do que os bens de natureza imaterial. A colonialidade estaria no cerne da questão para os autores, que apontam que o patrimônio branco/europeu é privilegiado em detrimento de outros patrimônios brasileiros, mais especificamente aqueles de origem indígena e negra. O que parece passar despercebido a eles é que o próprio vínculo do patrimônio – principalmente na escolha dos bens a serem protegidos – à ideia de nação já seria uma característica desta colonialidade, e que talvez seja incompatível a defesa da nação e o combate aos ideais coloniais. Eles anunciam que

[e]ssas informações podem nos fazer questionar os processos de seleção e patrimonialização das referências da cultura brasileira. Isto é: como se constituiu ao longo dos anos e como tem sido a interpretação dos gestores e técnicos competentes da área a respeito do que é relevante e do que cabe ser protegido pelo Estado. Mais especificamente, permite-nos perceber como opera a colonialidade territorial na esfera do patrimônio: de um lado, para o que se entende como erudito, produzido a partir do processo de interferência colonial/europeia/branca, cabe o tombamento, quase indissolúvel; e, de outro lado, para o que é compreendido como popular, desenvolvido pelos diversos grupos étnicos não europeus e não brancos, cabe o registro que precisa ser revisado a cada dez anos (e que pode não ser renovado caso não identificada a permanência das práticas identificadas no registro inicial ou se houver uma alteração substancial dessas práticas). (NAME e ZAMBUZZI, 2019, p. 132)

É atribuída à ideia de colonialidade uma erudição, associada ao patrimônio material, e a cultura popular (tida como folclore, em alguns casos) é associada ao patrimônio imaterial. Eles apontam como problemático o fato de o patrimônio imaterial necessitar de uma atualização periódica, e o patrimônio material não ter essa mesma condição. Essa necessidade de atualização é sugerida como algo prejudicial, ou como se a cobrança de multas e penalização atribuída à descaracterização de bens materiais tombados fosse benéfica.

Se levarmos em consideração a natureza excludente da ideia de patrimônio, as formas de proteção do patrimônio imaterial são muito mais interessantes no sentido de proteger algo que faz sentido para a população coletivamente, com monitoramento periódico, e sem aplicação de penalidades a eventuais danos ou descaracterizações. A ausência de avaliações periódicas sobre a condição daquele bem pode resultar em bens completamente abandonados. A penalização individual daqueles que porventura prejudicam um bem tombado cria uma situação conflituosa da população em relação ao próprio patrimônio. Essa “punição” pode reforçar nas pessoas a rejeição à patrimonialização de seus bens privados, reforçando a lógica de individualidade.

Antes do estabelecimento da chancela do patrimônio imaterial a nível nacional, houve um momento de tentativa de expansão das políticas de proteção do patrimônio, seguindo o princípio da descentralização. Pouco tempo antes da fusão do IPHAN com o CNRC, no mesmo contexto político, foi criado o IEPHA-MG, em 1971. A criação do órgão “acompanha um novo momento das ações de reconhecimento do patrimônio cultural no Brasil” (IEPHA, s/d). Esse momento

pode ser entendido como uma transição na noção de patrimônio. Até então, o que deveria ser preservado, ou não, acompanhou critérios e cânones, vinculados a conceitos e teorias específicas (as do restauro em especial) que objetivavam justificar, técnica e institucionalmente, essas escolhas. Contudo, nesse momento foi identificada uma defasagem na identificação desses bens – e esse período é próximo daquele descrito anteriormente, em que as comunidades tradicionais e suas práticas como “patrimônio imaterial” vieram à tona em debates públicos afeitos à preservação do meio ambiente. A percepção dessa insuficiência, desse descolamento do cotidiano, fez com que o campo do patrimônio ampliasse seu escopo, e aí inicia-se a possibilidade da atuação de outros profissionais além dos arquitetos no campo do patrimônio. Foi o historiador Affonso Ávila o responsável pela pesquisa e a articulação para a redação e aprovação da Lei nº 5.775, de 30 de setembro de 1971 (MINAS GERAIS, 1971), que criou o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais:

A atuação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em Minas Gerais balizou a concepção de patrimônio cultural no Brasil, entre o final dos anos 1930 e início 1970. Marcos dessa atuação, a proteção de Ouro Preto e da Igreja São Francisco de Assis, na Pampulha, Belo Horizonte, expressam as ambivalências presentes na formulação da prática de proteção e na conceituação do valor do patrimônio cultural. A atuação intelectual do movimento modernista, iniciada nos anos 1920, materializa-se na construção da política preservacionista que já nasce, em 1937, com a inquietação de definir o que é patrimônio cultural brasileiro (IEPHA, s/d, p. s/p).

A Constituição de 1988 (BRASIL, 1988) e a Constituição Estadual (MINAS GERAIS, 2021 [1989]) apresentam conteúdos que possibilitam a transformação da noção de patrimônio cultural. Nesta concepção foram incluídas as chamadas “realidades culturais intangíveis”, como as celebrações, formas de expressão, os lugares e saberes. Também passaram a ser considerados os “valores referencial dos bens culturais”, o que significa que é preciso justificar a relevância dos bens para os grupos aos quais eles estão diretamente relacionados. Também entrou em cena a “diversidade”, possibilitando que as pessoas tenham maior chance de intervir nos processos de identificação do patrimônio, ou “os segmentos sociais são colocados como sujeitos de direito a seu patrimônio cultural” (IEPHA, s/d, p. s/p). Assim,

Neste processo, a política de patrimônio estadual, ao reconhecer na ideia de bem cultural a noção de referência cultural, associada a grupos sociais específicos, abre-se aos sentidos do simbólico presente nos artefatos e práticas que vão estabelecer as fronteiras entre identidade e diferença. Ao mesmo tempo, os valores locais ganham legitimidade e a ação das políticas públicas assume uma responsabilidade frente aos grupos sociais diretamente vinculados à preservação patrimonial. Pode-se observar, ao longo do processo de construção das políticas de proteção, que várias experiências foram realizadas, principalmente a partir dos anos 1980, com o objetivo de trazer para a prática, para a ação de preservação, a amplitude da noção de bem cultural (IEPHA, s/d, p. s/p)

Entendemos então que a criação do IEPHA está diretamente relacionada à ampliação da noção de patrimônio, e isso justifica a presença deste órgão nas reuniões para elaboração do PCD das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, e a ausência do IPHAN, que tem em

Diamantina um cerne de seu paradigma de patrimônio mais ligado às primeiras investidas de tombamento levadas pelo órgão, em dissonância com o projeto apresentado por Mário de Andrade.

Cabe dizer também que o IEPHA foi pioneiro no Brasil na descentralização das políticas de patrimônio cultural com o programa “ICMS Cultural”. Trata-se de uma política de distribuição do Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS) que tentava melhorar a distribuição dos impostos arrecadados para que municípios com circulação de mercadorias pouco expressiva não fossem prejudicados de modo geral:

A legislação criada com esse intuito – Lei 12.040, de 28 de dezembro de 1995 –, denominada Lei Robin Hood, introduziu novos critérios para a distribuição do ICMS. Essa lei foi alterada pela Lei 13.803, de dezembro de 2000, que passou a orientar a execução da política até janeiro de 2009, e, em 2009, pela Lei 18.030, que passou a regulamentar a distribuição da parcela do tributo estadual a partir de 2011 (CARSALADE, STARLING e BIONDINI, 2014, p. 136).

O programa possibilitou a ampliação real do reconhecimento de bens culturais no estado de Minas Gerais, bem como passou a destinar verbas diretamente à sua preservação, de modo que a gestão seja realizada em uma escala local, pelos municípios. Embora esse programa não seja isento de falhas, ele possibilita uma certa efetivação da noção ampliada de patrimônio, “fazendo com que as cidades passem a considerar sua própria história, sem se sentirem ‘menores’, o que leva ao reforço da cidadania, à criação de laços comunitários mais fortes” (CARSALADE, STARLING e BIONDINI, 2014, p. 174). É possível dizer que essa política de distribuição fortalece a identidade nacional/estadual/urbana, que com o passar dos anos, transformações econômicas e políticas, não podia mais ser alimentada apenas pelos bens coloniais e modernistas, que não fazem parte do cotidiano da maior parte da população – e não obstante ainda figuram como protagonistas do que seja cultura.

Também é interessante discorrer sobre o Conselho pela Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT), criado pouco antes do IEPHA-MG, em 1969, a partir da mesma política nacional de descentralização da gestão do patrimônio. Simone Scifoni apresenta em sua tese de doutorado *A construção do patrimônio natural* (2006) que, apesar de já existir uma ideia de proteção de *monumentos* naturais na legislação nacional que rege a proteção do patrimônio (BRASIL, 1937), os bens naturais não eram objeto de estudos mais aprofundados acerca de sua significação enquanto patrimônio nacional. Ela aponta que percurso que levou à criação da noção de patrimônio natural no âmbito do patrimônio cultural ocorreu por uma especificidade do estado de São Paulo e da inserção de geógrafos na criação do órgão estadual. Para a geografia, o patrimônio natural adquire uma posição de bastante relevância, o que não é possível afirmar para em relação a outras ciências ou até mesmo institucionalmente.

É possível perceber duas direções no sentido da construção da ideia de patrimônio natural: no plano mundial firmou-se como expressão de grandiosidade e beleza que, por sua vez, advém de um sentido de monumentalidade como preocupação estética. Pressupõe,

também, intocabilidade, ou seja, os grandes testemunhos da natureza que foram poupados da intervenção humana. Mas há um outro significado que aparece no Brasil a partir de algumas experiências regionais: o patrimônio natural passou a ser entendido como conquista da sociedade, como uma noção ligada às práticas sociais e à memória coletiva. Portanto, um patrimônio natural que antes de tudo faz parte da vida humana e não aquele que a ela se opõe. (SCIFONI, 2006, p. 27)

Foi a *paisagem* o conceito elencado pelos geógrafos como forma de integrar a ideia de natureza e cultura, como afirma o geógrafo Danilo Pereira ao relacionar as noções de patrimônio cultural e geografia:

ficou a cargo dos geógrafos o estabelecimento dos critérios e das diretrizes para a seleção de tais “recantos paisagísticos”, com destaque para a atuação de Aziz Ab’Saber que propôs três categorias de áreas naturais a serem protegidas como patrimônio: 1) as *áreas naturais críticas ou ecologicamente estratégicas*, referente aos remanescentes de cobertura vegetal situados nas imediações de áreas urbanas, como a Serra da Cantareira; 2) as *paisagens de exceção*, constituídas por fatos isolados de diferentes aspectos físicos e ecológicos, inseridos no corpo geral das paisagens habituais, como o Varvito de Itu; e 3) as *paisagens de substituição*, compostas por áreas transformadas ou agenciadas pelo trabalho humano, com significativo vínculo à história dos grupos sociais, como o Horto Florestal de Rio Claro (PEREIRA, 2022, p. 86)

O pioneirismo no tratamento do patrimônio natural enquanto relacionado diretamente ao patrimônio cultural visto em São Paulo pouco se disseminou pelo Brasil, tendo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) sido priorizado nacionalmente enquanto forma de proteção dos bens naturais no país. Este sistema privilegia uma noção estadunidense de conservação da natureza, que a coloca em uma posição oposta à cultura – tornando-as “incompatíveis”.

A Portaria nº 127 de 30 de abril de 2009 do IPHAN estabeleceu o instrumento da chancela para o reconhecimento e a proteção da *Paisagem Cultural Brasileira*, definida como “uma porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores” (IPHAN, 2009). Esta chancela, no entanto, não é condizente com as noções de paisagem elaboradas no âmbito do CONDEPHAAT, no sentido de que a paisagem não teria como ser desvinculada da cultura, e a suposta redundância do termo na verdade apresenta um ideal dicotômico entre cultura e natureza, sem compreender sua contradição.

O patrimônio enquanto institucionalidade estatal passa por uma expansão daquilo que é considerado patrimônio. A percepção do caráter excludente do patrimônio tornou necessária uma adaptação do *modus operandi* das ferramentas de proteção, para agora agregar práticas culturais que anteriormente não eram consideradas relevantes:

vivemos não apenas uma mera expansão, uma agregação quantitativa de bens culturais, mas um profundo deslocamento no campo do patrimônio, que nos últimos anos também se vê colocado em diálogo com outros campos e múltiplas disciplinas, para no entrelaçamento de suas perspectivas, procurar responder a uma realidade de crescente complexidade (CASTRIOTA, 2009, p. 13)

Mas essa agregação de outras práticas e culturas não torna o patrimônio inclusivo. Ele é por definição uma noção que cria políticas de exclusão, e mesmo que as comunidades tradicionais possam agora ser reconhecidas enquanto culturalmente relevantes para estes órgãos, essa inclusão é realizada em marcos que delimitam as práticas tradicionais, pois foram pensadas inicialmente para um patrimônio denominado material. Por mais que sejam feitos “remendos” e mudanças nas políticas de patrimônio e na própria noção das pessoas acerca do patrimônio, é improvável que estas ferramentas consigam tratar das práticas imateriais sob uma ótica muito distante desta que a originou.

Pudemos ver, a partir de uma retomada história acerca da construção da noção de povos e comunidades tradicionais e da noção de patrimônio, que ambas tiveram seus caminhos institucionais apartados por práticas políticas, institucionais e ideologias específicas que tinham como foco a construção de certa concepção de “nação” em seu âmbito. Nesse processo, notamos o privilégio do patrimônio associado à memória da ocupação/expropriação do território, portanto, compatível com uma perspectiva de “invisibilidade” como estratégia de sobrevivência das comunidades e povos tradicionais.

Todavia, na medida em que os processos de (re)produção e apropriação do território passam a ameaçar as condições de vida e existência dessas comunidades, elas passam a “pelejar” para obter um reconhecimento enquanto sujeitos de direito, tendo sido o exercício da cidadania previsto à todas as pessoas brasileiras e a elas negado. Os apanhadores de flores sempre-vivas passaram por conflitos intensos em seus territórios frente a uma suposta necessidade de proteção de um patrimônio natural, entendido como completamente apartado de um patrimônio cultural – o que possibilitou a angariação do título de *patrimônio agrícola* mundial, patrimônio este que almeja superar os entraves encontrados institucionalmente pelo patrimônio cultural e patrimônio natural. Surge mais uma terminologia do patrimônio para sanar questões impostas pelo próprio patrimônio.

O fato de Diamantina ser reconhecida enquanto patrimônio cultural da humanidade e ter sido um dos primeiros sítios históricos a serem tombados no Brasil é emblemático no sentido de que a cultura a ser preservada não poderia abarcar práticas tradicionais, e nem mesmo um patrimônio imaterial. O tombamento do Centro Histórico compreende apenas as construções de característica colonial, apartando toda a dinâmica social contida naquele território. O prolongamento temporal de aproximadamente seis décadas entre a possibilidade de proteção do patrimônio material na década de 1930 e do patrimônio imaterial na década de 1990 demarca

sobretudo as insuficiências do campo do patrimônio. Contudo, as comunidades tradicionais ao serem reconhecidas enquanto tais também é parte de um processo que confirma o descompasso do funcionamento das próprias instituições do Estado. Apenas a partir de um reconhecimento – seja este como patrimônio, como comunidade tradicional, ou ainda outra nomenclatura – seria possível que tais grupos pudessem ter acesso aos direitos sociais básicos.

Continuamos, apesar dos nítidos avanços no reconhecimento tanto das comunidades tradicionais como do patrimônio, como uma nação que faz com que o canto de alegria de seu povo soe como um soluçar de dor.

CAPÍTULO 3 . PRESSUPOSTOS E POSSIBILIDADES

*Um lamento triste
Sempre ecoou
Desde que o índio guerreiro
Foi pro cativoiro
E de lá cantou*

*Negro entoou
Um canto de revolta pelos ares
No Quilombo dos Palmares
Onde se refugiou
(Canto das três raças)*

Se é possível atestar que o patrimônio e as comunidades tradicionais têm algo em comum, isso seria confirmado pela relação de ambos com a cultura, a história e a tradição. Apontamos anteriormente como é tratada a noção de cultura nestes dois casos. Agora torna-se necessário pensar sobre a história. Nos dois casos, podemos entender que tanto o reconhecimento do patrimônio quanto o reconhecimento das comunidades tradicionais representam uma tentativa de conhecer e melhor desenhar a nossa história enquanto humanidade.

O patrimônio, através de suas políticas institucionais, precursoras na transformação da sociedade feudal em sociedade burguesa, carrega consigo o peso de representar justamente essa sociedade na qual e para a qual ele foi criado. Isso faz com que aquilo elencado como patrimônio por vezes não consiga abarcar em seus instrumentos algumas singularidades que, dependendo da perspectiva adotada, também deveriam ser preservados e conservados: as comunidades tradicionais podem ser um desses casos, mas não o único. O surgimento de políticas de delimitação e reconhecimento do que passou a ser reconhecido como patrimônio imaterial aparecem como tentativas de amenizar a discrepância criada pela lógica do patrimônio dominado pela prática arquitetônica, na qual edificações e monumentos históricos são os principais objetos de proteção. Mas qual é o sentido do reconhecimento do patrimônio e o reconhecimento das comunidades tradicionais na elaboração da história? Estes se relacionam de alguma maneira? Qual história é registrada, conhecida, prestigiada e contada a partir destas noções? Para prosseguir nossa análise em termos mais abstratos – e mais reais –, são necessárias ainda algumas considerações sobre as comunidades tradicionais, comunidades quilombolas, comunidades indígenas e outros povos atualmente reconhecidos pelo Estado brasileiro como populações tradicionais – estes que apenas neste século foram incluídos nas chancelas de patrimônio a partir do patrimônio imaterial.

Continuamos com a letra da canção interpretada por Clara Nunes, com o índio guerreiro no cativoiro e o negro refugiado no Quilombo dos Palmares: nossa história de modo oficial principia-

se quando os portugueses resolveram cruzar os mares e puseram pela primeira vez os pés em solo brasileiro, dando início ao processo de colonização destas terras. A diferenciação entre quilombolas, indígenas e outras denominações de povos tradicionais não é o foco deste estudo, pois ao considerá-los como grupos que se identificam coletivamente por determinadas características que atualmente são reconhecidas pelo Estado brasileiro como comunidades tradicionais, podemos colocá-los sob esse mesmo denominador comum.

A “tradição” pode ser considerada o elo que permite relacionarmos essas comunidades, como já apontamos anteriormente, ao contrário da tradição “conservadora” relacionada comumente às classes dominantes. Essa tradição está ligada aos costumes, e como Edward Thompson (1998) aponta, pode ser considerada pelo autor como *rebelde*, por reivindicar a permanência e existência de seus modos de vida, o que também podemos relacionar à autodeterminação: sua forma de *ser* é determinada por eles mesmos. Essa tradição é também associada à cultura, que para Thompson pode ser utilizada para definir o que séculos atrás compunham os costumes, ou a “segunda natureza” dos homens e que poderia definir a existência humana para além da “primeira natureza”, dos seus instintos animais – o que se aproxima do primeiro uso do termo cultura de acordo com Raymond Willians (2007).

Como vimos anteriormente, há diversas contribuições científicas e institucionais de registro dos costumes desses grupos que tem por objetivo contribuir com a manutenção desses modos de vida e as lutas desses povos. Ressaltamos que “[o] que se perdeu ao considerar os costumes (plurais) como discretas sobrevivências”, ou vistosas sobrevivências, “foi o sentido intenso do costume no singular (embora com variadas formas de expressão) – costume não como posterior a algo, mas como *sui generis*: ambiência, *mentalité*, um vocabulário completo de discurso, de legitimação e de expectativa” (THOMPSON, 1998, p. 14). Buscamos, na fase final desta pesquisa – tendo em vista as já apresentadas (in)compatibilidades e as (in)suficiências das noções de patrimônio e comunidades tradicionais tomando o Centro Histórico de Diamantina, as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas bem como suas possíveis relações – apreender os povos e comunidades tradicionais do Brasil não como um amalgama de significados, atitudes e valores isolados, mas como um particular que se coloca no universal, e o universal que se coloca nesse particular. A partir do momento em que as comunidades tradicionais e suas práticas passam a serem incluídas no aparato jurídico-político do patrimônio cultural, nos interessa compreender como as particularidades dessas tradições, dessa história e dessa cultura se manifestam na universalidade e como elas se estabelecem enquanto particularidades, considerando essa “regulamentação jurídica como uma forma histórica determinada” (PACHUKANIS, [1924] 2017, p. 72).

Se considerarmos separadamente a particularidade, singularidade e universalidade, não é possível estabelecer que a transformação de particularidades transforme a universalidade, assim como o contrário também é verdade. Não é razoável afirmar que transformações particulares são realizadas somente pela vontade de sujeitos específicos, observamos que um conjunto de objetividades e subjetividades que toma a forma jurídica através de leis, decretos, normas, etc. são fundantes para que tais mudanças ocorram. Esperamos elucidar a compreensão de que a tradição evocada pelas comunidades tradicionais não corresponde a uma mera exaltação do passado – de modo semelhante às primeiras noções de patrimônio –, mas se torna uma importante ferramenta política que, assim como qualquer outra ferramenta política, contém limites. Entendemos que algumas das categorias centrais do modo de (re)produção capitalista estejam inseridas na noção de patrimônio, o que se reflete, por exemplo, no reconhecimento tardio das práticas das comunidades tradicionais enquanto “patrimônio”. Reiteramos ainda que estes grupos não são externos à sociedade em geral, apesar de necessitarem utilizar destes recursos jurídicos para reivindicar e afirmar seus direitos sociais básicos.

O intento aqui é de mostrar a necessidade de extinguir essas categorias, em detrimento de uma possível formulação diferente para essas mesmas categorias. Não seria possível que a noção de patrimônio se transforme até que ela se desvincule totalmente daquilo que a conforma, como a propriedade e os ideais iluministas: é necessário extingui-la para então criar novas formas de elaborar nosso passado para a construção de uma sociedade outra.

[O] reconhecimento deve ser visto como um momento importante num contexto mais amplo da luta dessas comunidades por seus direitos e não como um fim em si mesmo. O mais relevante do processo de reconhecimento, até então, tem sido a visibilidade que passou a ter as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e seu sistema agrícola com possibilidades de avançar em seus pleitos (FÁVERO e MONTEIRO, 2021, p. 430).

Para as comunidades, esse reconhecimento não representa a conclusão de suas lutas. Ao contrário, ele é apenas um passo, que após ser completado, possibilita que o próximo passo possa ser dado. Percebemos que o reconhecimento é central e estratégico para as novas lutas e reivindicações. Por isso, torna-se necessária a reflexão sobre o que constitui e quais os efeitos das transformações produzidas a partir desse reconhecimento. Se os direitos conquistados são frágeis a ponto de o mandato de um governante na Presidência da República avesso à causa das comunidades tradicionais ser capaz de retroceder imensuravelmente, é urgente que sejam evidenciados os limites do aparato jurídico-político em que esses direitos se apoiam. Debruçamo-nos especificamente sobre a relação do patrimônio, em especial aquele designado como cultural, com as comunidades tradicionais, mas consideramos necessária a reflexão desses limites em diversos outros âmbitos. Faremos isso não com a intenção de ditar quais passos pelo

reconhecimento devem ou não ser dados, mas para que a visão sobre esses processos possa se ampliar a cada passo.

3.1. Uma história escrita por meio de imagens

Ser reconhecido enquanto sujeito de direito é seguramente um avanço na luta das comunidades tradicionais. Esses grupos que anteriormente poderiam ser considerados em condição desfavorável, com um mínimo acesso ao aparato jurídico-político, agora encontram-se mais próximos do patamar geral que os define como sujeitos de direito. Reiteramos a afirmação de Pachukanis ([1924] 2017, p. 83): as relações jurídicas são um “sistema específico de relações, no qual as pessoas entram não porque o escolheram conscientemente, mas porque foram compelidas pelas condições de produção”, e estão diretamente relacionadas ao desenvolvimento da sociedade como um todo. Fato é que esta relação mediada pela forma do sujeito de direito é, assim como os próprios direitos, uma condição localizada em um momento específico da história.

Neste momento histórico específico em que as comunidades tradicionais podem finalmente ser considerados sujeitos de direito, é necessário nos atermos a como essa forma social específica é colocada em meio à sociedade produtora de mercadorias em geral, o que se relaciona com a maneira como percebemos a própria história. Esses “sujeitos”, anteriormente apartados como uma parcela da sociedade moderna, ainda não conseguem garantir a condição de igualdade jurídica efetiva. Como seria possível então desvendar as relações sociais que são forjadas sob esses denominadores comuns, ou fetichizadas sob a forma do sujeito de direito e do valor da forma-mercadoria? Para pensarmos nos termos do patrimônio, é necessário ir mais a fundo sobre a história mesma, como esta é contada, e em quais termos, e por que esta forma de contar a história resultou num distanciamento entre diferentes concepções de cultura no âmbito institucional, ou o que leva a cultura “popular” ou tradicional a ser ignorada quando se trata do patrimônio cultural, este que se coloca como universal.

A questão da libertadora ou igualitária luta pelos direitos é sempre histórica e culturalmente circunscrita; os direitos não têm uma semiótica política inerente, nenhuma capacidade inata para promover ou impedir ideais democráticos radicais. No entanto, os direitos operam necessariamente em e como um idioma a-histórico, acultural e acontextual: eles reivindicam distância de contextos políticos específicos e vicissitudes históricas, e eles necessariamente participam de um discurso de universalidade duradoura, em vez de provisório ou parcialidade (BROWN, 1995, p. 97, tradução nossa).⁵²

⁵² No original: “The question of the liberatory or egalitarian force of rights is always historically and culturally circumscribed; rights have no inherent political semiotic, no innate capacity either to advance or impede radical democratic ideals. Yet rights necessarily operate in and as an ahistorical, acultural, acontextual idiom: they claim distance from specific political contexts and historical vicissitudes, and they necessarily participate in a discourse of enduring universality rather than provisionality or partiality.” (BROWN, 1995, p. 97)

Debrucemo-nos neste momento sobre a história, esta que deve ser preservada ao mesmo tempo que é relativamente desconsiderada quando pensamos em lutas por direitos. Negligenciada não por ser ignorada, mas por uma compreensão deveras linear de tempo e de história tornam-se necessárias medidas de “reparações históricas”. Aqueles que no passado foram negligenciados devem agora ser priorizados, pois a exclusão de determinados grupos do corpo social agora aparece como antiquado, atrasado. Em contraposição a esse atraso, torna-se necessário o “desenvolvimento”, a “evolução” – e as vezes é esquecido o fato de que foi exatamente a necessidade de desenvolvimento e evolução que tornou possível a configuração social que temos presentemente, em que vários grupos sociais são excluídos da massa geral da sociedade.

Walter Benjamin em suas teses *Sobre o conceito da História* ([1955] 1987, p. 226), afirma que “[a] tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral”. Ao se referir ao nazismo e ao fascismo que tomaram a Europa no final da primeira metade do século XX, afirma que o assombro com episódios que vemos e vivemos não geram um “assombro filosófico”, e que por si só não é capaz de gerar um conhecimento, “a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável” (idem). É relativamente simples traçar um paralelo entre esses apontamentos e o que notamos em relação às comunidades tradicionais no Brasil. Esses povos, oprimidos em uma estrutura social específica, vivem em um ‘estado de exceção’ constante. Suas infindáveis lutas por direitos se explicam pelo fato de que os momentos em que eles têm possibilidade de exercer esses direitos são exceções, e não regra – como supostamente foi prometido, sobretudo a partir da Constituição de 1988. Benjamin ([1955] 1987) apresenta a recomendação de que, ao analisar um momento histórico específico, quem a realiza deve simular o desconhecimento de todas as eras posteriores a este momento específico. Esse esquecimento proposital é associado à empatia essencial à análise materialista histórica, que é originada de uma inércia do coração – uma espécie de tristeza ligada ao pensamento dos teólogos medievais. Assim,

A natureza dessa tristeza se tomará mais clara se nos perguntarmos com quem o investigador historicista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, [1955] 1987, p. 225).

Esse “escovar a história a contrapelo” poderia ser o que inúmeros pesquisadores consideram como seu objetivo. Nos termos utilizados por Franz Fanon ([1961] 2022, p. 207), “[c]ada geração, numa relativa opacidade, deve descobrir sua missão, cumpri-la ou trai-la”. Apesar de Fanon estar se referindo diretamente àqueles assim chamados “materialistas históricos”, é possível encontrar uma tentativa de desvelar aquilo que a história abandonou em diversas pesquisas, especialmente na área de patrimônio. Parece também ser o que aqueles que pesquisam as comunidades tradicionais demonstram com seus levantamentos em campo. Existe agora um registro documental acerca de práticas que antes eram ignoradas enquanto relevantes. É uma espécie de reparação histórica, tentar contar a história a partir do ponto de vista daqueles que não são os vencedores. Não se leva em consideração, no entanto, que a própria forma histórica seja resultado de um conjunto de fatos atravessado por determinações econômicas e políticas que a forjaram sob essa forma. Pensemos de maneira um pouco mais abstrata sobre a forma como a história é contada, na versão dos “vencedores”, dos colonizadores que invadiram terras e dizimaram populações inteiras.

Importante considerar que a própria (re)produção de “uma história” se articula a concepção de “espetáculo”. O primeiro aforisma proposto por Guy Debord ([1967] 1997) na obra *A Sociedade do Espetáculo*, nos guia pela sua leitura: “[t]oda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa coleção de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação.” (p. 13, grifos originais). Ele especifica na sequência que “[o] espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (p. 14). Essa mediação através de imagens não deve ser entendida simplesmente como um bombardeio de imagens e propagandas, como alguns leitores do pensador francês costumam refletir. Essa mediação das relações sociais por meio de imagens é algo próximo ao que Choay (2006, p. 206) denomina como “[c]ivilização da imagem”, que está conectada com o modo com o qual as sociedades ocidentais construíram sua relação com a temporalidade e sua identidade. Esse sistema ocidental de pensamento foi universalizado, tornando tudo aquilo que é diferente dele em algo menor, as vezes considerado arcaico e atrasado. Afinal de contas, a sociedade ocidental detém as mais avançadas formas de desenvolvimento e de registro de seu passado – de acordo com seus próprios parâmetros, obviamente. Os apanhadores de flores sempre-vivas, por exemplo, se identificam a partir de uma prática, uma atividade, cuja transmissão é realizada por meio da oralidade entre as gerações. Não existia até pouco tempo um registro oficial desta atividade, que poderia ter se perdido no tempo caso a imposição das UCs se prolongasse, ou poderia ter se perpetuado indefinidamente, caso não entrasse em conflito com os ideais de proteção da natureza da sociedade ocidental ou, até mesmo, com a necessidade de registro histórico documental.

Debord ([1967] 1997, p. 18, grifos originais) explica como isso se transforma em uma representação do mundo nele mesmo:

O espetáculo como tendência a *façon ver* (por diferentes mediações especializadas) o mundo que já não pode se tocar diretamente, serve-se da visão como o sentido privilegiado da pessoa humana – o que em outras épocas fora o tato; o sentido mais abstrato, e mais sujeito à mistificação, corresponde à abstração generalizada da sociedade atual. Mas o espetáculo não pode ser identificado pelo simples olhar, mesmo que este esteja acoplado à escuta. Ele escapa à atividade do homem, à reconsideração e à correção de sua obra. É o contrário do diálogo. Sempre que haja *representação* independente, o espetáculo se reconstitui.

Um fato importante a ser destacado é que esse mundo espetacular no sentido dado pelo autor é construído a partir de uma concepção muito importante da obra de Karl Marx: o fetichismo da mercadoria, sobre a qual abrimos um breve parêntesis nesse texto. Trazemos aqui algumas explicações para elucidar o modo como compreendemos que a forma-mercadoria domina as relações sociais através dessa relação fetichista, e brevemente apresentamos alguns aspectos fundamentais para deslindar a composição dessa sociedade do espetáculo.

As mercadorias são formadas por dois fatores principais: o seu valor de uso e valor de troca. Valor de uso é aquilo que o objeto externo, a mercadoria, apresenta para satisfazer necessidades humanas, sua utilidade direta. Valor de troca é aquilo que aparece inicialmente como uma proporção que se relaciona com outros valores, “relação que se altera constantemente no espaço e no tempo” (MARX, [1867] 2017, p. 114). Encontram-se nesses dois fatores que compõem a forma-mercadoria uma contradição interna a ela própria: por terem de ser reduzidas à uma representação em comum, é necessário abstraí-las de seu próprio corpo e conteúdo para trocá-las de modo equivalente. A grandeza desse valor pode ser medida pela quantidade de trabalho nela contida, o que Marx (idem, p. 116) considera a “substância formadora do valor”. Mas como medir o trabalho humano? Marx acusa a impossibilidade disso ser medido individualmente, daí a necessidade de se pensar no tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma mercadoria, que é “aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau médio de destreza e intensidade do trabalho” (p. 117).

Uma especificação sobre a significação do valor de uso é necessária, pois este comumente é colocado como sinônimo de um “valor cultural”, termo frequentemente utilizado por autores da área do patrimônio e até mesmo daqueles que tratam das comunidades tradicionais, como se representar um valor (associado comumente ao valor de uso) fosse algo desejável.

Uma coisa pode ser valor de uso sem ser valor. É esse o caso quando sua utilidade para o homem não é mediada pelo trabalho. Assim é o ar, a terra virgem, os campos naturais, a madeira bruta, etc. Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano sem ser mercadoria. Quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria. Para produzir mercadoria, ele tem de produzir não apenas valor de uso, mas valor de uso para outrem, valor de uso social. [...] Por último, nenhuma coisa pode ser valor sem ser objeto de uso. Se ela é inútil, também o é o trabalho nela contido, não conta como trabalho e não cria, por isso, nenhum valor (MARX, [1867] 2017, p. 118-119).

Françoise Choay cria uma confusão a partir da noção de valor cultural, e a coloca em uma relação ambígua com o valor explicitado por Marx. Ela afirma que valorização [*mise-en-valeur*] é uma “expressão chave, da qual se espera que sintetize o *status* do patrimônio histórico edificado, ela não deve dissimular que hoje, como ontem, apesar das legislações de proteção, a destruição continua pelo mundo, a pretexto de modernização e também de restauração, ou à força de pressões políticas”. E acrescenta que essa expressão deveria ser tranquilizante no que tange a proteção dos bens, porém acaba por ser inquietante, pois “contém, igualmente, a noção de mais-valia. É verdade que se trata de mais-valia de interesse, de encanto, de beleza, mas também de capacidade de atrair, cujas conotações econômicas nem é preciso salientar” (2006, p. 212). Ela afirma que a expressão é ambivalente e carrega em si o antagonismo entre dois sistemas de valores e dois estilos de conservação. Para ela, o campo patrimonial “é palco hoje de um combate desigual e incerto, no qual porém, o poder dos indivíduos permanece grande e em que a ordem de um prefeito, de um inspetor [...], de um arquiteto ou de um administrador [...] pode mudar o destino de um monumento ou uma cidade antiga” (idem, p. 213).

Concordamos que essas forças humanas fetichizadas na forma-mercadoria são potências modificadoras. No caso de Diamantina, em algum momento há quase um século, um grupo de técnicos decidiu que era necessário proteger aquele conjunto de edificações. Na década de 1990 outro conjunto de técnicos decidiu que era necessário proteger a natureza que rodeava a cidade, impedindo os apanhadores de flores sempre-vivas de manterem sua apanha de flores. Após alguns anos foi constatado o prejuízo ambiental decorrido da ausência das comunidades nos campos de flores, mais especificamente devido a proibição do manejo do fogo (OLIVEIRA, MOREIRA e TANAKA, 2021). Recentemente, mais um grupo de técnicos decidiu que a maneira de cultivo dessas comunidades também deveria ser protegida por sua importância para a humanidade enquanto patrimônio agrícola. Fato é que esses mecanismos de proteção – de ordem político-jurídica – condizem com as determinações de um tempo histórico específico, determinações essas que estão associadas ao modo de (re)produção das mercadorias.

A autora confirma que sua concepção de valor – seja ele cultural ou qualquer outro, mesmo em sua ambiguidade – é calcada em uma individualização, como se o valor fosse puramente subjetivo, principalmente se considerado enquanto valor de uso. Ela sugere que a mais-valia, ou mais-valor como é traduzido o termo na edição de *O Capital* utilizada aqui por nós, é algo quase que sinônimo de encarecimento de mercadorias ou patrimônios específicos, ou até mesmo sinônimo de extração de lucro. No entanto, Marx elabora sobre as formas de valor simples, valor total e valor universal para chegar em suas mais profundas elaborações sobre a sociedade dominada pela forma-mercadoria, e é injusto – ou talvez ingênuo – por parte de Choay simplesmente

considerar que o valor cultural ao qual ela se refere contenha em si algum tipo de ambiguidade simplesmente por ser o mesmo termo utilizado por Marx. Pois,

Os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho valores por considerarem essas coisas menor invólucros materiais de trabalho humano do mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem. Pois na testa do valor não escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens tentam decifrar o sentido desse hieróglifo, desvelar o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores é seu produto social tanto quanto a linguagem. A descoberta científica tardia de que os produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção fez época na história do desenvolvimento da humanidade, mas de modo algum elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho. (MARX, [1867] 2017, p. 149)

Trago este extenso parêntesis não apenas para refutar a ideia de que o valor ao qual Marx se refere se relaciona de alguma forma aos valores subjetivos aos quais se refere Choay (2006) e que muitos pesquisadores da área de patrimônio parecem herdar – ironicamente ou não –, mas também como subsídio para compreensão do que Debord chama de Sociedade do Espetáculo, análise profundamente calcada no pensamento de Marx. O valor não é atribuído subjetivamente por uma pessoa específica a um bem ou a uma mercadoria, ele é a base de uma relação social fetichizada.

A forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos trabalho em que ela representa não guardam [...] absolutamente nenhuma relação com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que derivam desta última. É apenas uma relação social determinadas entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, [1867] 2017, p. 147).

Este valor assume uma forma específica que cria um nevoeiro nas relações sociais mediadas pela forma-mercadoria, específica da sociedade ocidental moderna, fazendo com não seja possível averiguar, exceto examinando profundamente, o que determina essas relações: suas articulações com as dimensões político-jurídicas e ideológicas. Não se trata simplesmente de uma classe dominando outra através da extração de mais-valor da força de trabalho, mas de um sistema complexo em que a equiparação entre as mercadorias assume a forma da relação em si, com a forma-mercadoria dominando tanto a classe dominante quanto a classe dominada. Voltemos, com essas referências, ao que Debord apresenta sobre o proletariado – classe dominada, a qual não se resume a trabalhadores em fábricas – enquanto sujeito (histórico) e como representação.

Vale mencionar que “[o] desenvolvimento das forças produtivas rompeu as antigas relações de produção, e toda a ordem estatal se desfaz em poeira. Tudo o que era absoluto torna-se histórico” (DEBORD, [1967] 1997, p. 49). Com a transformação das relações de produção, muda a noção do tempo da sociedade. “O *sujeito* da história só pode ser o ser vivo produzindo a si mesmo, tornando-se mestre e possuidor de seu mundo que é a história, e existindo como *consciência de seu jogo*” (p. 50, grifos originais). A história agora passa a ser o que é produzido pela sociedade, através das relações sociais mediadas pela forma-mercadoria. Essa história passa a ser escrita, e quem a

escreve certamente não o faz de maneira isenta – mesmo que pretenda ou diga que pretenda. A respeito da história que a classe dominante intenta fundamentar cientificamente, esquece-se o fato de que a história própria tem seu fundamento na economia. “Neste último movimento que acreditou dominar a história atual por um conhecimento científico, o ponto de vista revolucionário permaneceu *burguês*” (p. 54, grifos originais), ou seja, a história oficial é certamente aquela escrita pela chamada classe dominante, os burgueses, que legitimam todo o processo de colonização que ocorreu anteriormente e justificam a manutenção das desigualdades.

As políticas que estabelecem o patrimônio como uma das maneiras de registro dessa história, refletem exatamente essa característica: a cada nova necessidade imposta pelo modo de produção, torna-se necessário proteger um determinado conjunto de elementos. No século XIX e início do XX, os processos de renovação urbana tornaram necessária a proteção de edificações consideradas importante que poderiam em algum outro momento ser em classificadas como obsoletas, como foi o caso do Centro Histórico de Diamantina. Ao fim do século XX, a urgência foi a proteção da natureza, daí a criação das UCs no Brasil, ainda que estas interditassem os territórios das comunidades tradicionais, dentre as quais, as dos apanhadores de flores sempre-vivas. No século XXI, é notória a urgência na proteção ambiental, que por sua vez, aproxima-se da noção de cultura conforme R. Williams e assim, resguardar o patrimônio agrícola torna-se também um objetivo social ampliado, articulando a proteção de um processo “cultural” que une a ação antrópica à natureza, em suposta “harmonia”.

Fanon ([1961] 2022) nos dá luz para pensar em como a história é contada, a partir dos colonizadores em seus escritos que tem como objeto mais direto a situação da Argélia. Ele aponta como problema a “legitimidade da reivindicação de uma nação” (p. 208), pois considera o ideal de nação – o qual retomaremos no próximo tópico – enquanto especificidade de um momento histórico, e não como algo universal. Assim como vimos os modernistas se dedicarem a (re)construção da nação brasileira, vemos que esse movimento não foi uma exclusividade brasileira. Fanon (p. 210) aponta que “essa busca apaixonada de uma cultura nacional anterior à era colonial adquire sua legitimidade com a preocupação partilhada pelos intelectuais colonizados de tomar distância em relação à cultura ocidental, na qual correm risco de submergir”.

É possível observar essa tendência na inserção do patrimônio imaterial enquanto objeto de proteção do patrimônio nacional, especialmente naquilo que tange as comunidades tradicionais e suas práticas. Apesar de, no Brasil, rituais religiosos serem priorizados enquanto práticas imateriais, a possibilidade de inserir as atividades tradicionais enquanto patrimônio amplia os horizontes da luta dos povos tradicionais, que podem agora ter suas tradições consideradas enquanto tal, passando assim a integrar (e se tornarem visíveis à) parte da história nacional como um todo. Foi

com essa concepção que Mário de Andrade idealizou uma política nacional de patrimônio no Brasil na década de 1930 (CHUVA, 2011) e é também com o ideal de integração na nação – ou ao menos não ameaçando o projeto de nação – que os quilombolas estabeleceram suas lutas (ALMEIDA, 2002), uma vez que “[a] reivindicação de uma cultura nacional passada não apenas reabilita, não apenas justifica uma cultura nacional futura” (FANON, [1961] 2022, p. 211). A necessidade de registrar o passado e elaborá-lo é uma especificidade de uma noção de tempo particular, um tempo que apenas avança, e por isso é necessário preservar elementos do passado.

Fanon aborda que no I Congresso da Sociedade Africana de Cultura, realizado em Paris em 1956, no qual os participantes se viram em um impasse ao relacionar os problemas enfrentados pela população negra que habitava a África e a população negra que habitava outros continentes, usualmente pessoas que tiveram seus antepassados escravizados. O único elemento que os unia era a sua identificação em antagonismo com os brancos, e exceto isso, não encontraram muito do que tinham em comum, uma cultura em comum. “A negritude encontrava seu primeiro limite nos fenômenos que dão conta da historicização dos homens. A cultura negra, a cultura negro-africana, se dividia, porque os homens que se propunham a encarná-la percebiam que toda cultura é primeiramente nacional” (FANON, [1961] 2022, p. 217). Essa leitura nos permite compreender que a construção de uma cultura negra foi tanto apagada pelos colonizadores brancos e quanto reconstituída e introjetada na própria população negra. A ‘cultura’ delimitada pelos territórios nacionais se sobressai às culturas de povos específicos, construída usualmente por algum tipo de identidade, como a raça, tema que trata o autor. “O procedimento do intelectual colonizado assume por vezes os aspectos de um culto, de uma religião. Mas, se quisermos analisar corretamente essa atitude, perceberemos que ela traduz a tomada de consciência, pelo colonizado, do perigo que corre ao romper as últimas amarras com seu povo” (p. 218). A possibilidade de uma tomada de consciência parece nunca ser suficiente para a construção de uma nação, de uma cultura nacional.

A cultura, para a qual se inclina o intelectual, muito frequentemente nada mais é do que um estoque de particularismos. Querendo aderir ao povo, ele adere ao revestimento visível. Ora, esse revestimento é apenas um reflexo de uma vida subterrânea, densa, em perpétua renovação. Essa objetividade, que salta aos olhos e que parece caracterizar o povo, é na verdade apenas o resultado inerte e já negado de adaptações múltiplas e nem sempre coerente de uma substância mais fundamental que está de fato em plena renovação. O homem de cultura, em vez de partir em busca dessa substância, vai se deixar hipnotizar por esses restos mumificados que, estabilizados, significam, ao contrário, a negação, a superação, a invenção. A cultura nunca tem a translucidez do costume (FANON, [1961] 2022, p. 224-225).

É possível relacionar essa cultura à qual Fanon se refere, a um estoque de particularismos que reveste essa vida subterrânea em perpétua renovação ao caso das comunidades tradicionais no Brasil: esses povos construíram em sua identidade uma forma de adequação à sociedade externa a ela, sem que eles precisassem ser integrados a todos os ideais de modernização e outros marcos

civilizatórios, mantendo suas particularidades. Esses ‘particularismos’ correspondem a um revestimento à sua vida cotidiana que se encontra em transformação constante, exceto pelas partes que eles devem preservar para se manterem diferentes o suficiente do restante da sociedade enquanto comunidades tradicionais, exatamente o que garante a eles o acesso a seus direitos sociais básicos, a possibilidade de exercer a cidadania. Se ‘perderem’ essa diferença e se tornarem mais ‘parecidos’ com o resto da sociedade, perderão justamente aquilo que lhes possibilita existir: sua demarcada diferença dos outros ‘brasileiros’. Constituem, assim, ‘brasileiros’ diferentes, podendo se tornar relevantes enquanto vitrine que resguarda um objeto interessante do passado. Eis um dos riscos e problemas prementes, dentre os muitos que afetam essas comunidades.

Ao diferenciar a cultura e os costumes, colocando um como oposto do outro, Fanon afirma que “[q]uerer seguir exatamente a tradição ou reatualizar tradições deixadas de lado é não só posicionar-se contra a história, mas posicionar-se contra seu povo” (FANON, [1961] 2022, p. 225). Dessa forma, a cultura adquire um status superior em relação aos costumes para o autor, quase que como esses costumes fossem atrelados a um tipo de atraso pela tradição – o que nos leva a pensar sobre o sentido da cultura e dos costumes para a história e para a sociedade – tanto os colonizadores quanto para os colonizados. A assim chamada cultura parece constituir uma noção universal, que une um povo enquanto nação, ao passo que os costumes fazem parte apenas de práticas particulares, e Fanon considera fundamental a busca por uma cultura nacional diferente daquela imposta pelos europeus colonizadores. Ele também defende que “não paguemos tributo à Europa criando Estados, instituições e sociedades que nela se inspiram” (idem, p. 327). No entanto, essa tentativa de inventar um novo mundo, uma nova forma de existir nesse mundo, acaba por ser pautada na forma que conhecemos, essa contada (e reconhecida) pela história – oficial. Ele define como central o papel dos artistas, aqueles que criam a cultura.

Os artistas [...] contestam a cultura estrangeira e, partindo em busca do verdadeiro nacional, privilegiam o que acreditam ser as constantes de uma arte nacional. Porém, esses criadores esquecem que as formas de pensamentos, os hábitos alimentares, as técnicas modernas de informação, de linguagem e de indumentária reorganizam dialeticamente o cérebro do povo, e que as constantes que foram a salvaguarda durante o período colonial estão sofrendo mutações terrivelmente radicais (FANON, [1961] 2022, p. 225).

O movimento de colonização desloca a visão do povo submetido sobre si mesmo: “A negação da realidade nacional, as novas relações jurídicas introduzidas pela potência ocupante, o afastamento para a periferia, pela sociedade colonial, dos nativos e seus costumes, a expropriação, a sujeição sistematizada de homens e mulheres tornam possível essa obliteração cultural” (FANON, [1961] 2022, p. 237). De nada adianta tentar inventar um novo mundo, uma nova história a partir do zero, e ignorar tudo aquilo que nos formou enquanto sociedade, a nossa história. Esta deve ser pensada criticamente, e não apenas enquanto uma verdade. Igualmente é preciso

validar outras versões de histórias vividas e construídas por outros atores que também são participantes dessas elaborações.

Retomando os escritos de Debord ([1967] 1997, p. 87), o autor traz que “[a] história sempre existiu, mas nem sempre sob forma histórica” ao discorrer sobre a relação entre tempo e história.

O movimento propriamente histórico, embora *ainda oculto*, começa na lenta e insensível formação da “natureza real do homem”, esta “natureza que nasce na história humana, no ato gerador da sociedade humana”. Mas a sociedade que então dominou uma técnica e uma linguagem, se já é o produtor de sua própria história, tem consciência apenas de um presente perpétuo. Todo conhecimento, limitado à memória dos mais antigos, aí é conduzido pelos que estão *vivos*. Nem a morte nem a procriação são entendidas como lei do tempo. O tempo permanece imóvel, como um espaço fechado. Quando uma sociedade mais complexa chega a tomar consciência do tempo, seu trabalho é mais de negá-lo, pois ela vê no tempo não o que passa, mas o que volta. A sociedade estática organiza o tempo segundo sua experiência imediata da natureza, no modelo do tempo *cíclico*. (DEBORD, [1967] 1997, p. 88)

Este tempo cíclico é associado a povos nômades, e a noção de tempo se transforma quando a sociedade passa a ter um espaço fixo, pois seu tempo acontece, então, encerrado em uma localização específica. Este é considerado um “tempo sem conflito” (p. 90). A partir do momento que nasce o poder político, das revoluções da técnica, se desenvolvem os vínculos da consanguinidade, e a sucessão de gerações principia a moldar um tempo, que se desloca do cíclico natural para um tempo orientado, quase linear, irreversível. Com isso, a história pode ser contada, através da escrita que possibilita o registro daquilo que as gerações passadas deixaram – o que não acontece, por exemplo, com as comunidades tradicionais que têm na história oral sua maior fonte sobre o passado. A história é necessariamente contada por alguém, por quem a escreve. “Os *possuidores da história* colocaram no tempo um *sentido*: uma direção que é também um significado” (p. 91, grifos originais). Esse sentido pode transformar tanto o passado, contando uma versão específica da história, quanto pode moldar o presente e determinar o futuro. Ele é movido por uma ameaça de esquecimento, mesmo fundamento que institui o patrimônio, e eles nascem, inclusive, no mesmo momento histórico:

A nova posse da vida histórica, o Renascimento, que encontra na Antiguidade seu passado e seu direito, traz em si a ruptura feliz com a eternidade. Seu tempo irreversível é o da acumulação infinita dos conhecimentos, e a consciência histórica decorrente da experiência das comunidades democráticas e das forças que as destroem vai retomar, com Maquiavel, o raciocínio sobre o poder dessacralizado, dizer o indizível do Estado. Na vida exuberante das cidades italianas, na arte das festas, a vida se conhece como gozo da passagem do tempo. Mas esse gozo da passagem tinha de ser passageiro. A canção de Lorenzo de Médicis, que Burckhardt considera como a expressão “do próprio espírito do Renascimento”, é o panegírico que esta frágil festa da história formulou a respeito de si mesma: como é bela a juventude – que passa tão depressa (DEBORD, [1967] 1997, p. 97).

São criadas novas formas de apreender o tempo, o tempo histórico, que está ligado ao desenvolvimento das forças produtivas. “A burguesia está ligada ao tempo do trabalho” (p. 97), e pela primeira vez livre do tempo cíclico e para quem o trabalho representa um valor. “A vitória da burguesia é a vitória do tempo profundamente histórico, porque é o tempo da produção econômica

que transforma a sociedade, de modo permanente e absoluto” (p. 98). Não por acaso, é a partir do tempo de trabalho que se atribui o valor às mercadorias, “[o] tempo irreversível é antes de tudo a medida das mercadorias” (p. 101): essa percepção do tempo é fundamental para que as mercadorias permaneçam portadoras de valor e como aquilo que objetivamente reina as relações sociais.

Na sociedade regida pelo espetáculo, o tempo também adquire um caráter espetacular para Debord. O tempo agora é profundamente histórico, permeando a lógica de uma sociedade organizada em torno dos tempos de trabalho necessários à produção das mercadorias. Esse tempo-mercadoria “[é] a abstração do tempo irreversível, e todos os seus segmentos devem provar pelo cronometro sua mera igualdade quantitativa” (idem, p. 103), o que possibilita que o tempo tenha um caráter intercambiável, e “a inversão completa do tempo como ‘campo de desenvolvimento humano’” (idem). Essa inversão é complementada sob o aspecto de um tempo consumível, que quando na vida cotidiana da sociedade aparece como um tempo “pseudocíclico” (ibidem), um disfarce para o tempo-mercadoria pautado pela produção. Este tempo é, como afirma Debord (p. 104), o tempo do “consumo da sobrevivência econômica moderna, a sobrevivência ampliada”. O tempo passa a ser ele mesmo uma mercadoria consumível, o que podemos notar principalmente nas atividades turísticas, serviços prestados, “pagamentos com tudo incluído” para um tempo em clube, em um bar, em um hotel, e talvez até mesmo em uma comunidade tradicional.

O tempo pseudocíclico consumível é o tempo espetacular, tanto como tempo do consumo das imagens, em sentido estrito, como imagem do consumo do tempo, em toda a sua extensão. O tempo do consumo das imagens, meio de ligação de todas as mercadorias, é o campo inseparável em que se exercem plenamente os instrumentos do espetáculo, e o objetivo que estes apresentam globalmente, como lugar como figura central de todos os consumos particulares: sabe-se que os ganhos de tempo constantemente procurados pela sociedade moderna – seja nos transportes rápidos, seja no uso da sopa em pó – traduzem-se de modo positivo para a população dos Estados Unidos no fato de ela poder assistir à televisão, em média, de três a seis horas por dia. A imagem social do consumo do tempo, por ser lado, é exclusivamente dominada pelos momentos de lazer e de férias, momentos representados *à distância* e desejáveis por definição, como toda mercadoria espetacular. Essa mercadoria é explicitamente oferecida como o momento da vida real, cujo retorno cíclico deve ser aguardado. Mas, mesmo nesses momentos concedidos à vida, ainda é o espetáculo que se mostra e se reproduz, atingindo um grau mais intenso. O que foi representado como a vida real revela-se apenas como a vida mais realmente espetacular (DEBORD, [1967] 1997, p. 105-106, grifos originais).

A forma como o tempo é percebido determina as relações sociais por meio do processo de produção e circulação de mercadorias, na forma do trabalho. “O que é sempre novo no processo de produção das coisas não se encontra no consumo, que permanece como o retorno ampliado desse processo. Já que o trabalho morto continua a dominar o trabalho vivo⁵³, no tempo espetacular

⁵³ Marx caracteriza enquanto trabalho morto aquele trabalho que foi objetivado em um produto, e o trabalho vivo enquanto aquele que atribui valor de uso a esses produtos – para uma explicação bastante sucinta. Nos *Grundrisse* (MARX, 2011, p. 379), ele expõe o seguinte: “Se examinarmos de início a relação que deveio, o valor que deveio capital, e o trabalho vivo como simples valor de uso contraposto ao capital, de modo que o trabalho vivo aparece como simples meio para valorizar o trabalho objetivado, morto, para impregná-lo de uma alma vivificante e perder no trabalho morto sua própria alma – e como resultado de ter criado, de um lado, a riqueza como riqueza alheia, mas como riqueza

o passado domina o presente” (p. 107). Essa dominação do passado sobre o presente – e talvez também sobre o futuro – é uma característica do tempo histórico – tanto deste tempo histórico quanto da própria noção de tempo histórico. Vemos essa forma de dominação se materializar na escolha daquilo que pode ser considerado patrimônio, e também na determinação de quais grupos podem ser classificados como comunidades tradicionais. Apenas alguns fragmentos específicos do passado são passíveis de proteção no presente, e tardiamente este reconhecimento chegou às comunidades tradicionais em relação ao reconhecimento do patrimônio. Como observamos no caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, seus modos de vida aparecem como destoantes do tempo pseudocíclico da produção de mercadorias, mas seu reconhecimento enquanto sujeitos de direito os aproxima desta percepção temporal, ao mesmo tempo que deles exige um distanciamento relativo.

Aquilo que está no passado determina como somos no presente, e dessa forma parece objetivamente impossível que alguma transformação na forma como nos relacionamos seja possível, neste tempo pseudocíclico. Trazemos uma referência sobre como Hegel aborda a história em sua obra *A Razão na História* ([1822] 2001), na qual apesar de apresentar uma aposta de veras positiva na história como tal, faz considerações interessantes sobre o papel da história.

Em geral se aconselha a governantes, estadistas e povos a aprenderem a partir das experiências da história. Mas o que a experiência e a história ensinam é que os povos e governos até agora jamais aprenderam a partir da história, muito menos agiram segundo as suas lições. Cada época tem suas próprias condições e está em uma situação individual; as decisões devem e podem ser tomadas apenas na própria época, de acordo com ela (HEGEL, [1822] 2001, p. 49-50)

A experiência da história adquire um significado específico, que está intimamente relacionado à noção do tempo da sociedade e a forma como essa história é transmitida para as gerações futuras. O patrimônio cultural é um exemplo disso, a partir da necessidade de preservação de determinados bens materiais cuja existência se via ameaçada pela modernização, e este mesmo movimento histórico foi o responsável por definir aquilo que seria ou não seria preservado. Em uma sociedade que privilegia a visão enquanto sentido em detrimentos dos demais, é lógico que a imagem e tudo

própria só a indigência da capacidade de trabalho viva –, a coisa se apresenta simplesmente [de modo] que no e por meio do próprio processo as condições objetivas do trabalho vivo (a saber, o material em que se valoriza, o instrumento com o qual se valoriza e os meios de subsistência com os quais se aviva a chama da capacidade de trabalho viva para o trabalho e a protege da extinção, agregando as substâncias necessárias ao seu processo vital) são postas como existências autônomas, estranhas – ou como modo de existência de uma pessoa estranha, como valores em si perante a capacidade de trabalho viva (que também se apresenta de maneira isolada, subjetiva em relação a eles), como valores que existem e se conservam por si mesmos e, por conseguinte, valores que constituem riqueza estranha à capacidade de trabalho, a riqueza do capitalista. As condições objetivas do trabalho vivo aparecem como valores separados, autonomizados em relação à capacidade de trabalho viva como existência subjetiva, que, diante delas, aparece consequentemente só como valor de outro tipo (diferente delas não como valor, mas como valor de uso). Uma vez pressuposta essa separação, o processo de produção só pode produzi-la de novo, reproduzi-la, e reproduzi-la em escala ampliada”. Em *O Capital* (MARX, [1867] 2017, p. 307), ele expõe de maneira mais breve: “O capital é trabalho morto, que apenas se reanima, à maneira dos vampiros, chupando trabalho vivo e que vive tanto mais quanto mais trabalho vivo chupa”.

aquilo que pode ser visto se destaque em termos do que é considerado importante. As práticas tradicionais ou outras formas de patrimônio imaterial como conhecemos hoje não se viam sob ameaça, não por haver uma “segurança” de que elas não deixariam de existir, mas pela desimportância a elas atribuída. Ao mesmo tempo, a cultura ‘erudita’, com exemplares arquitetônicos de estilo colonial e modernista, era fortalecida enquanto patrimônio cultural nacional, e as políticas de preservação da natureza nos moldes estadunidenses também era firmado.

Podemos ver por exemplo, como defendido na tese da arquiteta Laura Lage (2018) – intitulada *Paisagem como ligação entre a Conservação do Patrimônio e o Planejamento Territorial: ‘Conservation through Development’* – que a paisagem se tornou uma importante chave para tentar suprir as falhas do patrimônio cultural e do patrimônio natural, ambos com instrumentos considerados defasados, daí a necessidade da criação por exemplo da chancela da ‘paisagem cultural’ já aqui mencionada, e até mesmo do patrimônio agrícola. A constante expansão das definições político-jurídicas do patrimônio tentando englobar tudo aquilo que antes era negado enquanto cultura, enquanto objetos de proteção através de instrumentos diversos é um sinal de que a insuficiência do patrimônio é a ele inerente. Não é possível expandir a patrimonialização *ad infinitum*, pois isso colocaria em risco a própria ideia de patrimônio, que tem em seu cerne a propriedade privada, a exclusividade e a exclusão. Essa expansão também é colocada como unificação do patrimônio, a também constante necessidade de unir aquilo que em algum momento foi separado: o patrimônio material do imaterial, o campo da cidade, a cultura e natureza. No entanto, todos os instrumentos político-jurídicos criados para essa unificação são fundados precisamente naquilo que os separa – o que torna essa ampliação inviável, ou simplesmente inócua. Cada vazio preenchido levará a novos vazios, que por sua vez levarão a outros vazios, e assim por diante. Os apanhadores de flores sempre-vivas recorrem ao patrimônio agrícola não como maneira de obter reparo pela falta de reconhecimento de suas práticas enquanto patrimônio, mas enquanto um pequeno passo na promessa de futuro autodeterminado.

Essa maneira específica que a história tem de ser contada, tendo nas imagens sua principal forma de comunicação, foi não apenas a base da construção político-jurídica do patrimônio, mas ainda uma forma de negação da história das comunidades tradicionais, que não se encaixavam nesse formato específico de compreensão histórica, sem razão e sem nação a priori. É possível afirmar que não existe uma história das comunidades tradicionais, apenas em fragmentos daquilo que foi concedido pela história mesma, e por aqueles que a escreveram até agora.

3.2. Territórios e nações

Um dos termos mais acionados pelos povos e comunidades tradicionais no Brasil é a “luta pelo território”, expressão amplamente empregada no campo geográfico e das ciências sociais em geral, quando se referem à luta dessas comunidades. Existem inúmeras investidas que intentam diferenciar essa luta da denominada “luta pela terra”, devido à particularidade apresentada pelas comunidades tradicionais de que esse território é fundamental para a manutenção de seus modos de vida, enquanto a “luta pela terra” seria uma reivindicação que visa apenas a obter um “pedaço de chão” para produzir (GUEDES, 2013). Quando pensamos na diferença entre essas lutas, refletimos sobre a distinção entre os tempos históricos que levaram cada um desses termos a ser considerado central em reivindicações políticas, e “[r]efletir sobre a história é, inseparavelmente, *refletir sobre o poder*” (DEBORD, [1967] 1997, p. 92).

No campo da Geografia, vemos o território enquanto conceito prioritariamente utilizado quando se diz respeito à luta das comunidades tradicionais, e aos conflitos do campo de modo geral. Nem sempre o território foi central nesse debate, como apresentado por Alexandrina Conceição (2021) em *Os usos e abusos da categoria território*. Não por acaso é o território que também aparece até mesmo como um dos parâmetros que define as comunidades tradicionais.

As alterações dos paradigmas postos e impostos como necessários vêm se constituir na Pós-Modernidade como alicerce do neoliberalismo, o modelo de sociedade. Nesse bojo, é preciso lembrar que o conceito de cultura surge, para alguns, como camisa de força contra as determinações de luta de classe e o entendimento da crítica aos determinantes hegemônicos, em lugar de se discutir as determinações do movimento contraditório do real. Determinantes econômicos substituíram a leitura teórica das múltiplas determinações dialéticas. Dessa forma, a categoria da universalidade e da totalidade são reduzidas à compreensão de um conceito aprisionado a particularidade (CONCEIÇÃO, 2021, p. 13).

É nesta chave de interpretação em que a cultura aparece como uma camisa de força que permite uma compreensão que, supostamente, vai além da chamada luta de classes que o território emerge como categoria possível. A partir da ideia de identidade e pertencimento, surge a necessidade de reivindicar o exercício de poder de um determinado povo em uma determinada área – o que se assemelha à ideia de território nacional, mas que agora aparece como diversos territórios dentro de uma nação.

A definição de território não é consensual, e existem inúmeros embates sobre o conceito, portanto, sua utilização como reivindicação política também não é una. O território é relacionado diretamente à política e às relações de poder em sua definição mais simples, como Marcelo Lopes de Souza (2015) apresenta. Porém, uma preocupação apontada por Raffestin (1993) nos parece ainda pertinente: apenas o Estado pode delimitar as formas políticas, estas colocadas como fundamentais para compreender o território? O autor pontua que “[a] geografia política, no sentido

estrito do termo, deveria levar em consideração as organizações que se desenvolvem num quadro espaço-temporal que contribuem para organizar ou... para desorganizar” (idem, p. 18).

As comunidades tradicionais, no interior do território nacional brasileiro, reivindicam seus territórios tradicionais. Os territórios tradicionais desorganizam o que foi organizado pelo território nacional, elas representam uma diferença naquele espaço que deveria ser uno. Esse território nacional teve o patrimônio cultural como seu aliado na construção dessa unidade, que antes tinha nos territórios tradicionais uma ameaça e um outro arranjo – não necessariamente de par com os interesses do nacional. No entanto, agora vemos uma investida no sentido de englobar esses vários territórios na mesma ideia de nação: ao invés de apagar as particularidades que ameaçam a ideia de nação, todas as diversidades podem agora ser englobadas nesta mesma unidade, com a concessão inclusive do patrimônio cultural. O que ocorre aqui não é um deslocamento no sentido de uma ampliação positiva da composição da nação, que agora acolhe mais grupos – no caso, as comunidades tradicionais – que a possam compor. Trata-se de uma ampliação negativa, nos termos de que o significado de nação se enfraquece enquanto potência, ao permitir que aquilo que antes não era usualmente considerado enquanto algo que compunha a nação agora seja incorporado a ela. Território não é apenas o nacional, e a nação não é definida apenas pelo território, mas ambos se fortalecem entre si, possibilitando tanto uma eventual unidade quanto uma delimitação específica para o exercício de um determinado poder.

Vale lembrar que desde a década de 1990, após o Constituição de 88, o patrimônio imaterial passou a ser considerado parte da cultura nacional – simultaneamente à necessidade de proteção da natureza no modelo estadunidense que levou os apanhadores de flores sempre-vivas a serem expulsos de seus territórios. A assunção político-jurídica do patrimônio imaterial, por sua vez, trouxe para o centro da discussão as práticas, rituais, saberes, que, ao compor uma nação diversa, pode conter em si uma infinidade de existências diferentes. Os apanhadores de sempre-vivas passaram a ter suas práticas reconhecidas nesses termos apenas três décadas depois dessa institucionalização.

Merece ser colocada em evidência a relação entre território, política e Estado para melhor compreender a luta pelo território das comunidades tradicionais, em uma dimensão que não se restringe apenas à particularidade de cada um desses territórios, e como esta se amalgama à política através do patrimônio. A historiadora francesa Anne-Marie Thièsse tece uma reflexão sobre a criação da nação e da identidade nacional, construídas em um momento histórico específico, em uma transição social e assim como do modo de produção. Ela aponta que

[a]s referências identitárias dos indivíduos eram determinadas por seu estatuto social, sua religião, seu pertencimento a uma comunidade local mais ou menos restrita e rica em todos os tipos de particularismos. A formação das identidades nacional foi uma mudança total desse sistema de referência (THIÈSSE, 2014, p. 33)

A nação surge para conferir legitimidade a uma organização social que não dependia mais de apenas um sujeito, o monarca, mas por sua natureza podia existir para além do seu líder. Duas concepções antagônicas de nação são recorrentemente resgatadas para determinar a consolidação desse ideal: uma que nasce da Revolução (francesa) e outra que surge do Romantismo (alemão). “A primeira seria racional, progressista e democrática; a segunda seria baseada na emoção e reacionária” (THIÈSSE, 2014, p. 34). A autora apresenta a falácia desta oposição, pois ambas as concepções tiveram seus papéis na formação das nações, cada uma a sua maneira, e não é possível afirmar que uma sobressaiu-se em relação a outra. As histórias nacionais surgem no século XIX, mais precisamente na Europa entre 1820 e 1830 (THIÈSSE, 2014), e são histórias que consideramos quase como a-históricas – como se fossem estabelecidas desde “sempre”, mas na realidade são um tanto quanto novas se levarmos em consideração os milênios de história escrita que a humanidade acumula. “A ideia de nação parece concordar com toda ideia de modernidade, porque esta afirma a existência de uma comunidade atemporal, cuja legitimidade permanece na preservação de uma herança arcaica” (THIÈSSE, 2014, p. 61). Para a construção da identidade nacional, são necessárias tanto a modernização quanto aquilo que a contrapõe, aquilo que justifica sua existência. A nação é condensada e organizada pela estrutura do Estado, que possibilita um arranjo social em torno dessa unidade. Raffestin (1993, p. 23) aponta que “[t]rês sinais são mobilizados para caracterizar o Estado: a população, o território e a autoridade. Toda a geografia do Estado deriva dessa tríade”. A população refere-se a um povo, um conjunto de pessoas que compartilham de algo em comum – porém esse algo em comum nem sempre existiu previamente à nação. O território é a delimitação física onde se encontra essa população, que age de acordo com uma autoridade específica, as vezes eleita pelo próprio povo, as vezes se impondo, e da mesma forma não necessariamente existe previamente à nação enquanto tal. É importante salientar que a nação é construção política, e que só faz sentido enquanto uma organização social que se pauta em um aporte jurídico-político para funcionar: “[a] crença coletiva na nação supõe a ocultação de seu processo moderno de construção” (THIÈSSE, 2014, p. 61).

Como anteriormente memorado, a concepção de patrimônio surgiu em meio à Revolução Francesa, tendo os ideais iluministas em sua composição, e devemos pensar em como isso se relaciona com os termos que tem os mesmos radicais de patrimônio: pátria e patriarcado. O patrimônio foi uma das chaves utilizadas para a construção da ideia de nação de modo geral, além de ser possível apreender como cada nação constituiu seu “patrimônio” próprio, e como isso exerce um papel ideológico na relação social entre esse povo nacional. Este patrimônio dito coletivo funciona nos mesmos termos que o patrimônio individual: mesmo que seu dono não seja apenas uma pessoa, ele continua sendo propriedade. A despeito dos bens não terem um detentor

privado, é considerado que a nação os detenha, exigindo a necessidade de todo um aparato jurídico-político que possa administrar esses bens. Isso faz sentido quando pensamos no patrimônio material, que correspondem a construções, objetos, enfim, itens tangíveis pelo tato e pelo olhar. Já o patrimônio imaterial apresenta um problema nessa lógica, pois ele não pode ser administrado da mesma maneira. Seu estado de conservação depende da possibilidade de repetição de determinados rituais ou práticas, que demanda que as pessoas envolvidas tenham todas as condições para realizá-lo. Mas este é talvez mais facilmente reconhecido enquanto aquilo que une um grupo de pessoas, uma nação por exemplo, como vemos por exemplo as celebrações de Folias de Reis que existem pelo Brasil, e que também é o caso mais recentemente nesse século do reconhecimento de práticas das comunidades tradicionais.

Vimos que em Fanon ([1961] 2022) é apontada uma urgência de uma construção da cultura nacional, para que seja possível um horizonte emancipatório. “Miséria do povo, opressão nacional e inibição da cultura são a mesma coisa. Após um século de dominação colonial, encontra-se uma cultura tensionada ao extremo, sedimentada, mineralizada.” (FANON, [1961] 2022, p. 239) Essa condição de dominação de um povo sobre outro cria uma situação em que se tornam difíceis as construções de alternativas àquela realidade de opressão, ela se coloca enquanto regra, enquanto universal. A luta pelo reconhecimento dos apanhadores de flores sempre-vivas pode ser vista como uma construção de alternativa a uma realidade em que eles são oprimidos pela sociedade em geral com legitimação do Estado, que deveria assegurá-los de seus direitos. “A negação cultural, o desprezo pelas manifestações nacionais motoras ou emocionais, o banimento de qualquer sorte de organização contribuem para gerar condutas agressivas no colonizado” (idem, *ibidem*). Dessa forma, o autor elabora sobre a violência do colonizado em relação ao colonizador – uma resposta impositiva à uma imposição. A construção da cultura nacional pode possibilitar ainda a construção de uma identidade para esse povo. Identidade essa que não é o cerne nem o fim da reivindicação, porém um instrumento utilizado na construção de uma possível nova realidade sem dominação de um sobre o outro:

A cultura nacional é a súpula de todas essas apreciações, a resultante das tensões internas e externas à sociedade global e às diferentes camadas dessa sociedade. Na situação colonial, a cultura, privada do duplo suporte da nação e do Estado, perece e agoniza. A condição da existência da cultura é, portanto, a libertação nacional, o renascimento do Estado (FANON, [1961] 2022, p. 247).

Ele equipara a consciência nacional à uma forma mais elaborada de cultura. Não se trata, para o autor, de simplesmente ignorar a reivindicação nacional, que para alguns é colocada como uma fase já superada pela humanidade. Seria um erro “querer saltar a etapa nacional” (FANON, [1961] 2022, p. 248), quase que como uma linha temporal a ser seguida – é necessário ao menos ter o problema que deve ser enfrentado. Dessa forma, o autor que é uma das maiores referências

do pensamento decolonial afirma que uma estrutura que nasceu com o colonialismo é necessária para que ela possa ser superada. Essa estrutura deve existir da forma como foi imposta para então ser superada. Não é possível dizer que existe outro caminho óbvio para a construção de uma nova sociedade, mas a ideia etapista também não parece ser viável – embora isso talvez possa ser atribuído a herança de uma leitura estruturalista.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* ([1952] 2020), obra de data anterior à *Condenados da Terra*, Fanon apresenta alguns elementos que permitem uma compreensão melhor dessas possíveis etapas: a população negra se identifica a partir da sua diferença da sociedade branca ocidental europeia, que a dominou por séculos. Ele discorre sobre a ambiguidade da negritude: “O negro quer ser branco. O branco se empenha em atingir uma condição humana” (FANON, [1952] 2020, p. 23). A construção de uma identidade branca e de uma identidade negra se fazem pela diferença, mas essa diferença é construída sobre uma base desigual: a colonização promovida pelos povos europeus que posteriormente se tornaram nações.

A dominação de territórios estrangeiros gerou a possibilidade do nascimento das nações na Europa. É justamente essa base desigual que faz com que Fanon teça sua crítica a um universalismo abstrato que coloca o pensamento europeu como universal, e que em resposta a isso surja uma defesa de um universal concreto, este que possibilita a criação de uma identidade do povo que foi oprimido – ou seja, o chamado identitarismo, uma resposta dialética à identidade já tão bem firmada dos brancos ocidentais. Em função dessa proposição, a ideia de que não seja possível “pular a etapa nacional” é uma leitura mais dialética do que etapista, no sentido de que apenas é possível criar possibilidades sobre aquilo que existe na realidade, e não apenas no mundo das ideias. “É no cerne da consciência nacional que se eleva e se vivifica a consciência internacional. E essa dupla emergência não é, definitivamente, senão o amago de toda cultura” (FANON, [1961] 2022, p. 248). Ele questiona ainda, ao final de sua obra:

Camaradas, será que não temos outra coisa a fazer que não criar uma terceira Europa? O Ocidente quis ser uma aventura do Espírito. Foi em nome do Espírito - do espírito europeu, entenda-se – que a Europa justificou seus crimes e legitimou a escravidão na qual mantinha quatro quintos da humanidade (FANON, [1952] 2020, p. 325).

Esse Espírito Europeu traz uma referência hegeliana de um idealismo, idealismo este que é objetivo, pautado na razão. Essa mesma razão e idealismo foram a base para a criação da ideia de nação. Esta não podia senão ser construída sobre uma base jurídico-política para poder existir, e o território se coloca enquanto uma delimitação espacial dessa base, dessa identidade, que se coloca como universal. Podemos ver na Figura 29 uma representação do quão ‘naturais’ são essas fronteiras territoriais e políticas.

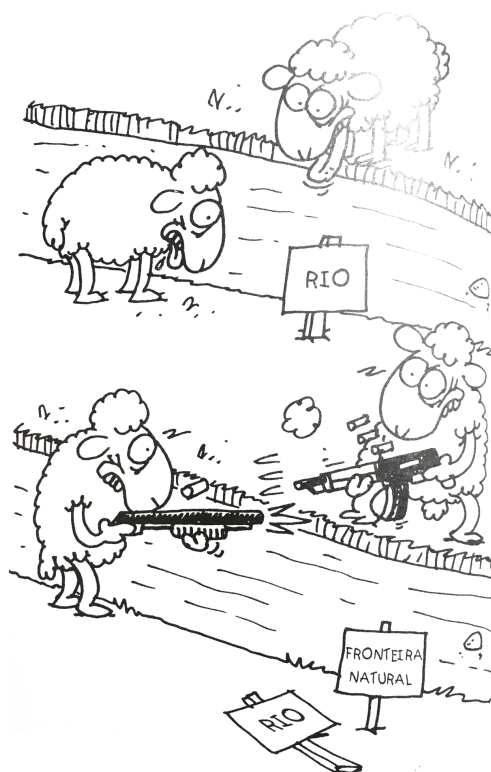


Figura 29: Ilustração sobre o conceito de política em Marx: representação do território.
Fonte: BENSÁID, 2013, p. 74. Autoria: Charb.

Com a consolidação da ideia de nação, tornam-se comuns também as reivindicações daqueles que são excluídos por essa lógica. De acordo com Wendy Brown (1995), as lutas e reivindicações pelos direitos são usualmente mobilizados por grupos específicos que tem uma identidade que os une, como mulheres, pessoas de pele negra, dentre outros grupos, nos quais também incluímos as comunidades tradicionais. Essa identidade que permite que as pessoas se agrupem para reivindicar direitos é pautada habitualmente pelas feridas, prejuízos (*injury*, no original) que essas pessoas têm em comum. A partir da identificação desses prejuízos compartilhados, os grupos vislumbram a possibilidade de se associarem para então reivindicarem seus direitos enquanto grupos, para que esses prejuízos não os afetem mais apenas pela sua existência – como mulheres, como pessoas negras, como comunidades tradicionais.

No Brasil, como já mencionado anteriormente, a legislação que rege o escopo das comunidades tradicionais é baseada na Convenção 169, da OIT. A referida legislação tem como base a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, e demais instrumentos internacionais que previnem a discriminação, enquanto uma tentativa de atualização do direito internacional perante as diferentes reivindicações sociais, que surgiam no final da década de 1980. Era observado que em diversas partes do mundo, os povos e comunidades tradicionais não podiam gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da sociedade

– não podiam ser “sujeitos de direito”. A OIT foi a responsável pela promulgação do documento elaborado com colaboração de outros órgãos da ONU, como a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação (FAO-ONU), da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e da Organização Mundial da Saúde (OMS). Quais possibilidades a legislação permite vislumbrar e efetivar para esses grupos?

Essa legislação é uma forma de garantir o reconhecimento dessas comunidades pelo Estado a escala mundial, sem que isso dependa da vontade singular de quem ocupa os cargos do Poder Executivo. Porém, o que podemos verificar no contexto do governo bolsonarista (2019-2022), cujas atrocidades cometidas para com os povos e comunidades tradicionais já foram mencionadas, é que esses direitos podem ser facilmente desrespeitados pelos governantes e são, na verdade, bastante frágeis. Os povos tradicionais construíram sua luta institucional calcados fortemente no argumento da diferença identitária, e é através desta noção que orbita a luta desses grupos. Brown (1995) apresenta argumentos sobre a política identitária em âmbito mundial, na qual possa ser englobada a luta dos povos e comunidades tradicionais, em especial aos apanhadores de flores sempre-vivas:

Historicamente, os direitos surgiram na modernidade como veículo de emancipação da privação de direitos políticos ou da servidão institucionalizada, mas também como meio de privilegiar uma classe burguesa emergente dentro de um discurso de igualdade formal e de cidadania universal. Portanto, eles surgiram como meio de proteção contra o uso arbitrário e abuso de poder soberano e social, e como um modo de garantir e naturalizar os poderes sociais dominantes – classe, gênero, etc. (BROWN, 1995, p. 99, tradução nossa)⁵⁴.

Esses direitos sobre os quais se constroem as nações têm como base os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, tríptico da Revolução Francesa de 1789. É necessário se atentar que caso a liberdade esteja ausente, os demais termos se tornam impossíveis. Algumas pessoas e grupos são livres apenas para vender sua força de trabalho, enquanto outros são livres para comprar ou não essa força de trabalho no mercado. O patrimônio aparece agora como uma das dimensões a serem reivindicadas enquanto direito, pois é identificada a necessidade do reconhecimento cultural desses povos que foram excluídos. O patrimônio, enquanto parte da nação, organizada em uma estrutura jurídico-política em sua mais ampla democracia, não pode se desvencilhar dos seus fundamentos. Não é possível pensar em um patrimônio diferente deste, por mais concessões que sejam feitas no caminho de abranger seu sentido em si.

Se as reivindicações contemporâneas de direitos são empregadas para proteger identidades histórica e contextualmente contingentes, pode a relação do idioma universal dos direitos com a contingência das identidades protegidas ser tal que a primeira opera

⁵⁴ No original: “Historically, rights emerged in modernity both as a vehicle of emancipation from political disenfranchisement or institutionalized servitude and as means of privileging an emerging bourgeois class within a discourse of formal egalitarianism and universal citizenship. Thus, they emerged both as a means of protection against arbitrary use and abuse by sovereign and social power and as a mode of securing and naturalizing dominant social powers – class, gender, and so forth” (BROWN, 1995, p. 99).

inadvertidamente para ressubordinar, renaturalizando aquilo que pretendia emancipar quando se articulava (BROWN, 1995, p. 99, tradução nossa)⁵⁵?

A proteção e reconhecimento de identidades diferentes daquela imposta enquanto universal, do homem branco europeu, feita através desta universalidade dos direitos esbarra no problema de que essa universalidade é exclusiva, ne medida em que ela exclui aqueles que são diferentes. A inclusão desses diferentes, a dissolução da exclusão, não pode ser realizada nos mesmos termos em que ela foi construída. Ao dissertar sobre os escritos de Marx acerca dos furtos de madeira, já referenciados aqui, Daniel Bensaïd aponta que surge uma nova forma de direito que se impõe ao mesmo tempo em que passam a ser delimitadas as fronteiras da propriedade privada e da nação: “o novo direito pretende abolir o direito imprescritível dos pobres ao bem comum oferecido pela natureza” (BENSAÏD, 2017, p. 21). Torna-se dessa forma impossível permanecer existindo como antes, pois o mundo passa a ser regido por regras diferentes, como vemos em relação às comunidades tradicionais.

Brown (1995, p. 106, tradução nossa) afirma que Marx apresenta em *Sobre a questão judaica* que “a astúcia do poder peculiar ao constitucionalismo liberal centra-se na concessão de liberdade, igualdade e representação a sujeitos abstratos em vez de concretos”⁵⁶. Essa concessão pode ser feita apenas a sujeitos abstratos, pois não é possível transformar os sujeitos concretos em sujeitos livres e iguais. É preciso que eles sejam considerados dessa forma para que faça sentido a organização social que faz com que cada um que tenha apenas a força de trabalho enquanto produto a ser vendido no mercado. Os judeus na Alemanha que ainda não tinham seu Estado-nação formado de modo consolidado do século XIX buscavam emancipação pois não eram livres, nem iguais. Fato é que ninguém mais o era, mas nenhum outro grupo se organizou dessa forma naquele momento.

Os judeus que buscam a emancipação querem ser livres do judaísmo, livres para o judaísmo ou livres para serem judeus? O que significa recorrer ao Estado para tal emancipação? [...] Como a natureza do estado político transforma a identidade social de uma pessoa quando ela se volta para o estado para a resolução política de sua subordinação, exclusão ou sofrimento (BROWN, 1995, p. 101, tradução nossa)⁵⁷?

Não é possível afirmar que os judeus fossem livres e emancipados anteriormente à formação do Estado alemão, pois não havia nada do que se emancipar naquele momento. A partir do

⁵⁵ No original: “If contemporary rights claims are deployed to protect historically and contextually contingent identities, might the relationship of the universal idiom of rights to the contingency of the protected identities be such that the former operates inadvertently to resubordinate by renaturalizing that which it was intended to emancipate by articulating” (BROWN, 1995, p. 99)?

⁵⁶ No original: “the ruse of power peculiar to liberal constitutionalism centers upon granting freedom, equality, and representation to abstract rather than concrete subjects” (BROWN, 1995, p. 106).

⁵⁷ No original: “Do Jews seeking emancipation want to be free from Judaism, free of Judaism, or free to be Jewish? What does it mean to turn to the state for such emancipation? [...] How does the nature of the political state transform one's social identity when one turns to the state for political resolution of one's subordination, exclusion, or suffering” (BROWN, 1995, p. 101)?

momento em que passam a se formar os Estados-nação, com as bênçãos da Igreja Católica, um expressivo grupo que segue outra religião passa a ser subjugado àquele grupo dominante. Assim os sujeitos abstratos, judeus ou não, podem ser livres e iguais, quando na realidade não o são:

A substituição de sujeitos políticos abstratos por sujeitos reais não apenas anula o projeto de emancipação, mas também nos resubjuga precisamente ao emancipar substitutos para nós – ao emancipar nossos representantes abstratos no estado e nomear esse processo de ‘liberdade’ (BROWN, 1995, p. 106, tradução nossa)⁵⁸.

Em muito se assemelha a situação dos judeus nessa época às comunidades tradicionais no século XX. A partir do momento em que recorrer ao Estado se torna uma necessidade – nesse contexto já consolidado e democrático – para a emancipação, aquela foi prometida enquanto sujeitos abstratos, pouca emancipação e torna-se realmente possível. Eles devem ‘entrar no jogo’ jurídico-político que rege o Estado, algo que anteriormente não fazia sentido para estes grupos, apesar de individualmente a maioria deles serem ‘cidadãos’ com direito a voto por exemplo. O patrimônio cultural entra como um artifício político-jurídico que pode ajudar as comunidades tradicionais a chegarem mais perto da condição efetiva de sujeito de direito, mas a lógica do patrimônio é fundada a partir dos mesmos ideais do Estado, da nação, da história e do tempo da sociedade ocidental. Não é possível que o patrimônio se desvencilhe de seus próprios fundamentos, e recorrer a esse artifício pode significar um aprofundamento da condição subjugada dessas comunidades: “[o]s direitos simbolizam a soberania fantasmagórica do indivíduo não emancipado na modernidade” (BROWN, 1995, p. 110, tradução nossa)⁵⁹.

Buscando diretamente nos escritos de Marx *Sobre a questão judaica* ([1843] 2010b), vale observar que os judeus alemães almejam a emancipação cidadã política. Bruno Bauer, a quem Marx direciona sua crítica, afirmava que se ninguém é emancipado de fato na Alemanha que ainda não tem seu Estado-nação plenamente formado, não teria sentido a emancipação de um grupo específico sobre outros. Coloca-se a questão da religião como central pois é o antagonismo religioso que motiva as reivindicações dos judeus, e apenas é possível superar o antagonismo religioso tornando-o impossível – o que só é possível superando a própria religião. “O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem” (MARX, [1843] 2010b, p. 39), não existe horizonte de liberdade sem o Estado. A emancipação política é certamente um grande progresso, ela é a “forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até agora” (idem, p. 41). Ou seja, dentre as opções disponíveis nesse mundo, nessa sociedade, a emancipação política é certamente o estágio mais avançado e próximo de uma liberdade e igualdade entre as

⁵⁸ No original: “The substitution of abstract political subjects for actual ones not only forfeits the project of emancipation but resubjugates us precisely by emancipating substitutes for us - by emancipating our abstracted representatives in the state and naming this process ‘freedom’” (BROWN, 1995, p. 106).

⁵⁹ No original: “Rights emblemize the ghostly sovereignty of the unemancipated individual in modernity” (BROWN, 1995, p. 110).

peessoas. No entanto, esta liberdade e igualdade são bastante limitadas, pois não se aplicam a todas as pessoas, e nessa organização social específica, não pode se aplicar a todas as pessoas. É precisamente essa liberdade e igualdade limitadas que vemos no caso das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, que apesar da árdua luta por reconhecimento, permanecem em uma condição de aparente exclusão em relação ao restante da sociedade. A promessa de inclusão na sociedade, seja pelo artifício do reconhecimento cultural, do patrimônio, ou qualquer outro aparato do Estado, permanece apenas isso, uma promessa que não pode ser cumprida a partir destes moldes de organização social.

A sociedade burguesa que se firmou na Revolução Francesa estabeleceu a política como meio principal para organizar as pessoas em sociedade, “[...] a vida política se declara como um simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa. É verdade que sua práxis revolucionária se encontra em constante contradição com sua teoria” (MARX, [1843] 2010b, p. 51). A política se apresenta como forma de organização de uma sociedade específica, que aparece como única forma possível de organização social. Posto que,

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força. (MARX, [1843] 2010b, p. 54)

Aparece aí a contradição entre os indivíduos e os cidadãos – cada um desses uma parte dos sujeitos de direito que compõem a sociedade. A partir desse conjunto de sujeitos de direito formase o Estado, que se ampara na democracia para se organizar e dar uma roupagem mais próxima da igualdade e liberdade, que tanto são prometidas a seus sujeitos. Robert Kurz (2020, p. 21) apresenta interessantes formulações sobre a “democracia de mercado que foi aclamada como a forma definitiva da sociedade humana”, e que não pode ter suas contradições resolvidas em seus próprios termos – sendo necessário considerar que as falhas da democracia são em si democráticas. A democracia é a forma de organização do capitalismo na forma do Estado. “O tabu da crítica emancipatória, progressista, transcendente da democracia é idêntico ao tabu de pensar a história para além das categorias da modernidade produtora de mercadorias” (idem, p. 35). O autor discorre sobre o fascismo ter sido gestado no seio da democracia. A democracia que conhecemos hoje pouco tem de humanidade em si. A separação do mundo entre nações é a territorialização dessa falta de humanidade. Em suas cartas trocadas com Arnold Ruge sobre as elaborações presentes em Sobre a questão judaica, Marx redige:

O mundo filisteu é o mundo animal politizado e, se tivermos de reconhecer sua existência, não nos resta outra saída a não ser simplesmente dar razão ao *status quo*. Séculos de barbárie

o geraram e lhe conferiram forma, e agora ele está aí diante de nós como um sistema coerente, cujo princípio é o mundo desumanizado (MARX, [1843] 2010b, p. 66).

A construção da nação é uma das bases para este sistema. A particularidade se põe na universalidade, ao mesmo tempo em que a universalidade se coloca nas particularidades, em uma relação de necessidade mútua. Por que então existe uma insistência em colocar as particularidades como soluções para os problemas universais? Buscar uma resposta para um problema universal – a emancipação humana – em relações sociais particulares é apenas uma tentativa de reconciliação com aquilo que nunca foi, mas deveria ter sido. A tradição representa a oposição à modernização e estas compõem a base da construção da nação. Isso faz com que as práticas denominadas tradicionais possam ser remetidas como uma solução para os problemas de dominação colocados pela sociedade moderna, quando na realidade elas são parte de um mesmo fundamento.

A nação e o território necessitam da construção da identidade para se firmarem enquanto cada qual. A construção dessa identidade, vimos, tem diversas chaves, sendo o patrimônio uma delas, em íntima com a cultura nacional. Aí pensamos ser oportuno nos apoiarmos nos apontamentos de Walter Benjamin sobre a estetização da política na *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* ([1955] 1987). É evidente que o autor se refere à produção cultural que foi consagrada enquanto cultura pelo próprio patrimônio: a arte que se reproduz na forma de teatro, pinturas, e em especial o cinema. Ao se referir à produção cultural nazista, Benjamin aponta que o esforço de estetizar a política – que ao contrário do que alguns pensadores afirmam, não há uma dimensão estética na política em si, e nem o contrário pode ser afirmado – culmina na guerra, na possibilidade de naturalizar os horrores causados pela destruição. É possível fazer um paralelo desses horrores de guerra com os horrores causados pela própria ideia de nação, colonização e território, pois sua existência implica em guerras.

A estética, termo originado do grego *aisthesis* (percepção), *aisthetiké* (aquele que percebe), como aquilo que afeta o humano e que por ele é afetado se apresenta enquanto uma dimensão usualmente associada à arte e à cultura. A utilização desta dimensão politicamente não significa a manipulação da produção cultural para determinados fins políticos, e sim uma mobilização de termos de identidade que permitem a associação entre pares que se identificam enquanto iguais, enquanto nação. Se o que Marx ([1844] 2010a) afirma é verdade, que a política é o contrário da essência humana por se tratar da dominação de uns sobre outros, o mesmo é possível afirmar a respeito da nação e do território: ambos são o contrário da essência humana. Para a construção de uma humanidade que tenha isso enquanto pressuposto, é necessário pensar o que fazer com as categorias que fundam a organização social na qual nos encontramos.

3.3. As tradições no reino da mercadoria

Ao finalizar suas reflexões sobre a jornada de trabalho em *O Capital*, Marx ([1867] 2017, p. 372) afirma a respeito da maior colônia inglesa, no Novo Mundo, que “o trabalho não pode se emancipar na pele branca onde na pele negra ele é marcado a fogo”. Ele se referia ao processo de colonização marcado pela escravidão do povo negro e das impossibilidades de se estabelecer a força de trabalho como uma mercadoria a ser livremente vendida por aqueles que a possuíam enquanto ainda havia força de trabalho escrava a ser explorada. O trabalho, como vimos, é amplamente utilizado como forma de definir as comunidades tradicionais e povos do campo. Todavia, o termo é utilizado como se este trabalho não fosse o trabalho específico da sociedade capitalista – e é nossa intenção compreender como o trabalho e a forma-mercadoria determinam as tradições e o seu reconhecimento enquanto patrimônio. A forma mercadoria também está presente nas definições dos povos e comunidades tradicionais como ausência, e nosso intuito é apontar como o tensionamento entre ausência e presença da forma mercadoria, aspecto pouco explorado nos estudos das comunidades tradicionais, é um traço significativo em sua forma específica de existência e o que ela potencializa ou não para a luta desses povos. “Com o reino da mercadoria, a filosofia muda. Para expor o processo social, é preciso então apelar à soma das atividades e dos produtos: a natureza – o trabalho” (LEFEBVRE, [1992] 2021, p. 57).

Julgamos ser o trabalho a principal categoria capaz de realizar a ponte que nos permite relacionar a institucionalidade do patrimônio e das comunidades tradicionais ao cotidiano daqueles envolvidos com determinado patrimônio ou as pessoas que compõem determinada comunidade tradicional. Ela é central para compreender em qual medida a inclusão e a exclusão se põem para um grupo social particular a partir dele mesmo, o trabalho, especialmente se levarmos em consideração que é a Convenção 169 da OIT (BRASIL, 2004) que rege a autodeterminação desses grupos enquanto comunidades tradicionais. Como esses grupos, que em algumas definições como as de Valter Cruz (2012) por exemplo, são tidos como quem se relaciona com a natureza de forma harmônica, ou que não foram alienados da natureza em sua relação social, ou que tem suas relações econômicas como não-capitalistas, se “inserem” na lógica do trabalho e vice-versa? É possível dizer que seja o trabalho que media sua relação com a natureza, ou seria a atividade humana sensível? Como essas se diferenciam se é que são diferentes? O que o campo do patrimônio teria a acrescentar ou fortalecer na luta dos povos tradicionais?

Pachukanis ([1924] 2017) relaciona a condição de sujeito à necessidade desta categoria para a relação entre os proprietários de mercadorias. A questão é que para a maioria dos sujeitos, a única mercadoria que dispõem para vender é sua própria força de trabalho, como Marx afirma n’*O Capital*

([1867] 2017). Nas palavras da canção interpretada por Clara Nunes que aqui tomamos emprestadas, o canto do “trabalhador” que deveria ser de alegria, soa apenas como um soluçar de dor: agora sob o mesmo denominador comum “sujeito de direito”, o “trabalhador” pode finalmente ir ao mercado e vender sua força de trabalho como uma mercadoria. Esse denominador comum do sujeito também se relaciona ao denominador comum da mercadoria: o valor, este que “converte todo o produto do trabalho humano num hieróglifo social” (MARX, [1867] 2017, p. 149).

É notável que sujeito de direito seja uma expressão comumente evocada nos textos que tratam das comunidades tradicionais, como o fiz em outra ocasião, inclusive. Retomo a conclusão da minha dissertação (CERQUEIRA, 2019a) sobre as formas de morar na comunidade dos apanhadores de flores da Mata dos Crioulos: “[o] reconhecimento da legitimidade das lapas e das casas de barro passa, necessariamente, pelo reconhecimento dos quilombolas e apanhadores de flores como *sujeitos de direito*, pela sua territorialidade” (p. 186, grifo nosso). Não foi feita nenhuma colocação ou provocação a respeito disso por nenhum dos membros da banca, ou dos meus colegas que auxiliaram na revisão do texto e na elaboração das ideias presentes ali. Mesmo que esse não fosse o tema central da pesquisa à época, hoje me causa certo estranhamento o fato de o reconhecimento como sujeito de direito ter sido naturalizado pelos pesquisadores que tratam do tema. A ausência do reconhecimento enquanto tal pode ser considerada uma desvantagem social, mas este reconhecimento apenas insere esses sujeitos específicos no interior de relações sociais pautadas por uma norma jurídica – que é também essencialmente política. Se há algo que pode ser facilmente atestado é que aquilo que está previsto na lei raramente condiz com a realidade. Apesar de ser um instrumento que visa a regulação da realidade própria, as disputas e conflitos inerentes à forma da lei fazem com que ela não seja exatamente condizente com a realidade que ela se propõe a regular. O reconhecimento enquanto sujeito de direito é uma espécie de promessa de que a lei irá então ajustar-se aos fatos? Dificilmente, mas parece ser a compreensão geral dos pesquisadores da área – como foi meu caso na ocasião resgatada. Em relação aos apanhadores de flores sempre-vivas, temos uma longa história de negação dos direitos, e a possibilidade do reconhecimento enquanto patrimônio – agrícola, no caso – *representa* a promessa de que as famílias das comunidades poderão ter acesso aos direitos sociais básicos previstos na Constituição de 88.

Tendo em vista as reflexões acima, retomando a história, remetemo-nos a exposição da cientista social Neusa Gusmão (1995) expõe sobre os confrontos entre a oralidade e escrita no que tange as terras de uso comum no Brasil. Ela tratou do que vinha se formando enquanto as comunidades tradicionais, que ainda não existiam ou eram reconhecidas enquanto tais pelo Estado

brasileiro. Os camponeses e povos negros apresentam uma forma de socialização que os diferencia do mundo externo a eles, e eles apareciam como sujeitos excluídos dessa realidade:

Por sua vez, para o camponês "ter papel" da terra passa a ser uma necessidade e uma esperança de que a legitimidade de seu direito seja reconhecida. Com isso, o resgate que faz de sua memória tem por objetivo repor no "tempo de agora", tempo de luta, um tempo "que é outro" e que envolve uma ideia de espera. A espera diz respeito a um "novo tempo" em que direitos diversos conduzem ao reconhecimento e legitimidade do diverso, transformando-o em igual. Supõe um "estado de direito" em que assegurando a terra comum, possa o homem negro assegurar o direito de estar e participar da sociedade inclusiva. A espera é então, parte do tempo coletivo e público, enquanto um destino que está dado pelo passado e que exige retorno a ele (GUSMÃO, 1995, p. 130).

Para continuar existindo, esses grupos se submetiam a regras ditadas externamente à sua própria existência:

As muitas linguagens em confronto exigem o mergulho em dois mundos; uma compreensão de suas categorias de definição dos sujeitos sociais e a necessidade de se pensar que a simultaneidade das categorias que operam o mundo camponês e negro, dificilmente encontra paralelo ou possibilidade de inserção no mundo dominante (GUSMÃO, 1995, p. 131).

A autora apresenta uma leitura bastante comum na área que trata tanto das comunidades tradicionais quanto do patrimônio, que é a necessidade de uma tradução para a linguagem 'ocidental', ou jurídico-política no caso, das tradições que não necessariamente se encaixam nessa forma de linguagem. Desconsidera-se, no entanto, com essa leitura dualista, que essas tradições nasceram no âmago dessa mesma sociedade que impõe e solicita essa tradução. Essas tradições não seriam "tradicionais" se não se opusessem à uma determinada realidade instituída. Tratar dessas comunidades como excluídas que almejam a inclusão neste mundo é desconsiderar que elas já fazem parte desse mundo, nessa exata condição em que se encontram, e nesta forma de organização social não é possível que exista uma emancipação humana, nos termos de Marx.

Esses sujeitos que buscam alguma emancipação – seja ela política, humana ou qualquer outra – fazem parte de um conjunto de pessoas que se organizam de determinada forma. Enquanto comunidades tradicionais, a relação íntima com o território e a natureza fazem parecer que a forma-mercadoria não tem um papel tão central em sua existência – ao contrário do restante da sociedade. Mesmo quando necessitam recorrer ao aparato político-jurídico para garantir condições mínimas para sua existência, esses grupos permanecem 'excluídos', mas cada vez mais incluídos na lógica do reino das mercadorias.

A mercadoria se mostra "como algo trivial e fácil de compreender, mesmo sendo tão complexa e cheia de sutilezas metafísicas", o que Debord ([1967] 1997, p. 27) atribui ao movimento realizado pelo espetáculo. Parece simples pensarmos que mercadorias sejam aqueles objetos que encontramos nos mercados, compramos com dinheiro pois consideramos seu valor de uso relevante. No entanto, como já demonstrado anteriormente a partir dos escritos de Marx, a lógica da forma-mercadoria tem o poder de estruturar socialmente através de seus processos de produção

e circulação – afirmação essa que não está tão próxima de um economicismo quanto alguns gostariam. Vejamos o caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, que tem em uma atividade de trabalho sua principal identificação social. Eles apanham as flores nos campos, passam ela a atravessadores que as comercializam com outros vendedores, longe de Diamantina. Eles também as comercializam diretamente, especialmente para os turistas, no Centro Histórico de Diamantina.

Normalmente, o atacadista local é um morador detentor de veículo de carroceria e o responsável por reunir o quantitativo coletado pelas famílias apanhadoras locais e por transportar “a *mercadoria*” [...] da comunidade para galpões de atacadistas regionais ou aos exportadores em Diamantina ou outra cidade, onde ocorre o processamento e a distribuição. Se “a *mercadoria*” se encontra no “*rancho*”, o transporte é feito diretamente do campo para os galpões. A existência de mais de um intermediário, depende, muitas vezes, da distância do campo ou da comunidade apanhadora ao centro maior de distribuição, normalmente, a cidade de Diamantina (OLIVEIRA, MOREIRA e TANAKA, 2021, p. 256, grifos originais).

Averiguamos que a comercialização das flores sempre-vivas é uma das razões para as comunidades se organizarem em torno dessa atividade – que como viemos analisando têm significados para além de apenas ser uma mercadoria. As sempre-vivas possibilitam a existência dessas comunidades em seus territórios, e é um tanto quanto difícil uma tradição como esta ser apreendida no formato do patrimônio como conhecemos. Uma atividade como esta não pode ser enquadrada simplesmente enquanto um ritual como é possível tratar do patrimônio cultural imaterial, tampouco ser congelada como uma paisagem a ser apreciada como no patrimônio natural. Assim, de fato o mais próximo de apreender essa prática nos termos do patrimônio é por meio do patrimônio agrícola – que engloba todo o manejo e os cuidados com a terra. Entretanto, não devemos esquecer que mesmo que o objetivo final dessa prática não seja a produção de mercadoria, a forma-mercadoria está presente nas formas de organização dessas comunidades:

O princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por ‘coisas suprassensíveis embora sensíveis’, se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer o sensível por excelência (DEBORD, [1967] 1997, p. 28).

O fetichismo da mercadoria, apresentado por Marx, inverte e confunde a aparência das relações sociais, e essas comunidades mesmo que internamente tenham algum distanciamento dessa dominação, em sua relação com o mundo exterior não tem como se distanciar dessa forma. A necessidade do reconhecimento pelo Estado se torna parte da definição da comunidade, que passa a se relacionar na forma de sujeitos de direito. A linguagem utilizada é afetada pelo espetáculo em sua perda qualitativa, com a forma-mercadoria que se desenvolve sobre o quantitativo, em uma “igualdade confrontada consigo mesma” (DEBORD, [1967] 1997, p. 28). Assim, a exclusão do qualitativo possibilita também que o “espetáculo [...] transp[onha] o *limiar de sua própria abundância*; isto só é verdade localmente em alguns lugares, mas já é verdade em escala universal, que é a referência original da mercadoria, referência que seu movimento prático confirmou, ao unificar a

Terra como mercado mundial” (idem, p. 28-29, grifos originais, inserção nossa). Mesmo em uma condição de ‘excluídas’, as comunidades fazem parte desse mercado mundial, que aqui denominamos reino das mercadorias, posto que “[o] crescimento econômico libera as sociedades da pressão natural, que exigia sua luta imediata pela sobrevivência; mas, agora, é do libertador que elas não conseguem se libertar” (idem, p. 29).

A condição que possibilitou a libertação da sociedade de uma dominação hierárquica, moral, ‘arcaica’, é a mesma condição que prende essa sociedade a essa dominação econômica de uma forma específica de relação social que se traduz para outros campos além da economia. “A economia transforma o mundo, mas o transforma apenas em mundo da economia. [...] A abundância das mercadorias, isto é, da relação mercantil, já não pode ser senão a *sobrevivência ampliada*”. O espetáculo é então classificado como “momento em que a mercadoria *ocupou totalmente a vida social*” (DEBORD, [1967] 1997, p. 30, grifos originais). O autor explicita ainda:

O espetáculo é uma permanente Guerra do Ópio para fazer com que se aceite identificar bens a mercadorias; e conseguir que a satisfação com a sobrevivência aumente de acordo com as leis do próprio espetáculo. Mas, se a sobrevivência consumível é algo que deve aumentar sempre, é porque ela não para de *conter em si a privação*. Se não há nada além da sobrevivência ampliada, nada que possa frear seu crescimento, é porque essa sobrevivência não se situa além da privação: é a privação tornada mais rica (DEBORD, [1967] 1997, p. 32).

Esta lógica da forma mercadoria pouco se relaciona com a forma de os povos tradicionais se relacionarem entre si. Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) apresentam que na linguagem de seus povos, o nome *matibi* foi atribuído aos objetos dos brancos. Este nome, em tempos passados, anuiu aos adornos e enfeites utilizados em festas, ou seja, é algo associado a beleza e festividades, mas também era o nome dado aos ossos recolhidos daqueles que se foram, são lembranças valiosas que deveriam ser bem tratadas. Quando tiveram contato com o homem branco, ao verem a quantidade imensa de objetos que eles detinham em seus acampamentos, brilhantes e atraentes, concederam o mesmo termo a eles. Mesmo que as comunidades não se identifiquem ou não pensem nessa lógica, eles fazem parte do mesmo mundo onde a forma-mercadoria se tornou o símbolo da dominação, e assim não podemos dizer que eles sejam ‘excluídos’, e sim incluídos de uma forma bastante específica – precária. A exclusão dá a entender que é possível de alguma maneira que eles sejam incluídos nessa organização social como iguais, o que talvez não seja factível. Só é plausível se um novo mundo existir. Caso contrário estaremos submetidos à condição da sobrevivência ampliada a qual Debord se refere: “[o] uso sob sua forma mais pobre (comer, morar) já não existe a não ser aprisionado na riqueza ilusória da sobrevivência ampliada, que é a base real da aceitação da ilusão geral no consumo das mercadorias modernas” (DEBORD, [1967] 1997, p. 33).

Essa inclusão/exclusão opera sob uma oposição aparente: são dialéticos, simultaneamente o que os une os separa, e o que os separa os une:

O espetáculo, como a sociedade moderna, está ao mesmo tempo unido e dividido. Como a sociedade, ele constrói sua unidade sobre o esfacelamento. Mas a contradição, quando emerge no espetáculo, é por sua vez, desmentida por uma inversão de seu sentido; de modo que a divisão é mostrada unitária, ao passo que a unidade é mostrada dividida (DEBORD, [1967] 1997, p. 37).

Essa inversão proporcionada pela forma-mercadoria que domina as relações sociais igualmente se aplica à realidade tida como diferente daquela que opera no sistema do Estado. Se amparar em relações político-jurídicas, ser sujeito de direito, amplia as possibilidades de existência ao mesmo tempo que as limita. O patrimônio aparece como um braço dessa lógica, que se sustenta por meio de uma legitimação coletiva. É uma tentativa de união daquilo que aparece como separado, e separação daquilo que parece ser o mesmo, porém em roupagem distinta, os chamados “novos direitos” que possibilitam a existência de sujeitos coletivos de direito, por exemplo. Assim,

Nessa perspectiva da indissociabilidade dos planos materiais e imateriais, ser tradicional é ser território, pois essa ligação caracteriza vivência e memória, ancestralidades e perpetuação. Por causa disso, o(s) grupo(s) e povos em coletividade precisam do chão que pisam/habitam e dos ecossistemas para viver e (re)produzir em sentido material e imaterial, porque é nesse(s) território(s) que está, também, sua memória cultural, sítios sagrados nos quais estão enterrados seus ancestrais etc. (MARTINS e MONTEIRO, 2021, p. 355).

Ao realizar essas reflexões a partir dessa interpretação da realidade das comunidades tradicionais, em especial dos apanhadores de flores sempre-vivas e como estes se relacionam com uma das principais referências de patrimônio cultural, o Centro Histórico de Diamantina, partimos de um pressuposto de que “não resta dúvida de que a teoria marxista deve não apenas examinar o conteúdo material da regulamentação jurídica nas diferentes épocas, mas também oferecer uma interpretação materialista da própria regulamentação jurídica como uma forma histórica determinada” (PACHUKANIS, [1924] 2017, p. 72). Ademais de não apenas pautar a regulamentação jurídica, mas fazer o exercício de também trazer para a análise a forma de apreensão e interpretação da história e do passado condizentes com um momento histórico específico.

Pachukanis aponta que não se trata de aceitar ou recusar a existência de uma ideologia jurídica, e sim de demonstrar que as categorias jurídicas não tem nenhum significado exceto ideológico. Essa ideologia se impõe e possibilita a perpetuação do fetichismo da mercadoria enquanto organização social imposta. Ele complementa que “O Estado”, aquele que determina as regras jurídico-políticas, “não é apenas uma forma ideológica, ele é, ao mesmo tempo, uma forma de ser social. O caráter ideológico de um conceito não elimina aquelas relações reais e materiais que este exprime” (PACHUKANIS, [1924] 2017, p. 91). Ou seja, não é por ser ideológico que o direito não representa relações objetivas e reais. Ser sujeito de direito se torna uma necessidade para existir neste mundo:

Na verdade, o núcleo mais consolidado do universo jurídico (...) repousa precisamente sobre o domínio das relações de direito privado. É justamente aí que o sujeito de direito, a “persona”, encontra sua encarnação mais adequada na personalidade concreta do sujeito

econômico egoísta, do proprietário detentor dos interesses privados (PACHUKANIS, [1924] 2017, p. 93).

A regulamentação jurídica atende aos interesses privados, de sujeitos isolados, organizados em classes sociais. O patrimônio opera sob essa lógica, porém com uma roupagem dita coletiva: os bens que são patrimônio do Estado são supostamente coletivos, podem ser usufruídos por todos aqueles que fazem parte daquela nação. No entanto, são coletividades organizadas de forma individual através da propriedade privada. A relação entre proprietários de mercadorias é a relação entre sujeitos de direito, sejam estes de fato individuais ou ditos coletivos – eles continuam sendo sujeitos de direito. “A relação jurídica entre os sujeitos é apenas o outro lado das relações entre os produtos do trabalho tornados mercadoria” (idem, p. 97). O desenvolvimento do direito como sistema ocorre não por exigência das relações de dominação, mas pela necessidade da troca comercial. “A categoria do direito só alcança um fechamento lógico quando inclui o titular e o portador do direito, direito cuja essência nada mais é do que a fixação de obrigações de terceiros para com ele” (idem, p. 109). Como o autor apresenta, é no direito privado que o direito tem sua força mais expressiva, e esta acaba por transpor sua lógica para quaisquer outras formas de direito – como vimos ser o caso do patrimônio cultural. O direito se diferencia de outras formas de relação por pressupor a existência de “uma pessoa dotada de direitos e que os reivindica ativamente” (idem, p. 110), ele se impõe como necessário.

A existência dos sujeitos de direito pressupõe relações de posse e propriedade de bens, e este se fundamenta na liberdade, e para analisar essa forma, Pachukanis afirma que ela deriva diretamente da forma mercadoria:

As relações sociais entre as pessoas no processo de produção adquirem aqui a forma reificada dos produtos do trabalho, que se relacionam uns com os outros pelo valor. A mercadoria é um objeto por meio do qual a diversidade concreta de propriedades úteis se torna um simples invólucro reificado da propriedade abstrata do valor, que se manifesta como a capacidade de ser trocada por outras mercadorias a uma proporção determinada. Essa propriedade manifesta-se como uma qualidade intrínseca às próprias coisas graças a uma espécie de bem natural, que age sobre as pessoas de modo completamente independente de sua vontade (PACHUKANIS, [1924] 2017, p. 119).

Da mesma forma que o produto do trabalho adquire propriedade de mercadoria, portadora de valor, “o homem adquire um valor de sujeito de direito e se torna portador de direitos”. A vida social se desintegra “na totalidade das relações reificadas que surgem espontaneamente (...) e na totalidade das relações em que o homem só se determina por meio da oposição com suas coisas” (idem, p. 120-121). A transformação dos simples atos de troca em uma cadeia sucessiva de circulação de mercadorias é uma das condições reais necessárias para a transformação do homem de animal “de zoológico em *persona* jurídica, sujeito de direito de direito individual e abstrato” (p. 122). No ato da troca de mercadorias, o homem aparece como ser livre e autodeterminado e “o fetichismo da mercadoria se completa com o fetichismo jurídico” (p. 124).

Um dos princípios fundamentais da sociedade burguesa – diferentemente do princípio da sociedade feudal – na qual somos impelidos a nos organizar é que, ao tratar todas as pessoas através do mesmo denominador comum que é a forma do sujeito de direito, o que se garante na realidade é uma “igual oportunidade de acesso à desigualdade” (p. 129). A propriedade jurídica não surge “porque deu na cabeça das pessoas atribuírem-se reciprocamente tal qualidade jurídica, mas porque precisavam trocar mercadorias, o que só era possível apresentando-se como proprietários” (p. 130). Da mesma forma surge o patrimônio enquanto propriedade coletiva que opera na lógica da propriedade individual. A possibilidade de construir uma nova sociedade se iniciaria usualmente para autores que seguem a teoria marxista como a tomada do poder político pelo proletariado, as classes dominadas que tem apenas sua força de trabalho para oferecer no mercado do mundo – teriam aí a premissa do socialismo.

Contudo, como a experiência demonstrou, a produção e a distribuição plenamente organizadas não pode substituir, de um dia para o outro, as trocas mercantis e as ligações mercantis entre unidades econômicas distintas. Se isso fosse possível, a forma jurídica da propriedade já teria sido historicamente superada. Ela completaria o ciclo de seu desenvolvimento, retornando ao ponto de partida, aos objetos de uso comum e imediato – ou seja, seria novamente uma relação elementar da prática social. Com isso, também estaria condenada à morte a forma geral do direito (PACHUKANIS, [1924] 2017, p. 135).

Se considerarmos essa afirmação, a construção de uma nova sociedade – seja ela chamada socialista, que se desenvolva em comunismo, ou outras possibilidades – exigiria a extinção das categorias que conhecemos e que organizam atualmente a sociedade. Não é possível construir novas possibilidades através da forma jurídica – e por isso me atrevo a dizer que o patrimônio não deve fazer parte de uma nova forma social. Os povos tradicionais ao terem suas tradições reconhecidas enquanto patrimônio se aprofundam um pouco mais no jogo deste reino das mercadorias, mesmo sem manifestarem a “paixão pela mercadoria” como Kopenawa e Albert (2015) nomeiam.

Ao se debruçar sobre *O enigma do político* em Marx, Pogrebinschi (2009) nos apresenta a emancipação humana como sendo o escopo do político. A autora coloca a emancipação como uma alternativa à dialética entre igualdade e liberdade, pilares da democracia burguesa. Ela afirma ser necessária a promoção de cada vez mais desigualdade em nome da igualdade: “Para serem iguais, os homens têm de ser tomados como desiguais” (p. 303). Aponta ainda que se o direito é, em sua essência, a aplicação de uma unidade de medida “igual”, nessa essência está o princípio da força, pois o mais forte é quem define o conteúdo dessa igualdade. Mas que força é essa? Ela está relacionada apenas a uma classe dominante – que no caso das comunidades tradicionais, pode ceder e subtrair o acesso a determinados direitos – ou à relação social própria da lógica do capital? Quais os limites entre a existência humana e a existência jurídica? O que significa a luta pelo

reconhecimento como sujeitos de direito nos termos da sociedade moderna produtora de mercadorias?

Pachukanis segue sua análise, se atendo à relação entre direito e Estado. Ele coloca que o Estado surge como uma maneira de organizar a sociedade em classes, mas não de maneira neutra, e se não fosse o Estado, “classes se aniquilariam mutuamente em luta violenta e destruiriam a sociedade. Conseqüentemente, o Estado nasce quando nenhuma das classes em luta é capaz de obter vitória decisiva” ([1924] 2017, p. 143). Tal condição faz com que ele pareça uma forma impessoal e apartada da sociedade em si, porém, “o uso consciente das formas ideológicas não é o mesmo que suas origens, as quais, geralmente, independem da vontade das pessoas” (idem, *ibidem*). A “igualdade de direitos” cria uma forma específica de dominação, “o poder de uma pessoa sobre outra é exercido como o poder do próprio direito, ou seja, como o poder de uma norma objetiva e imparcial” (idem, p. 145).

Ao se ater sobre a relação entre direito e moral, Pachukanis relembra que para que os produtos do trabalho humano sejam dotados de valor, as pessoas devem se relacionar enquanto sujeitos de direito independentes e livres entre si. Daí surgem as três máscaras por meio das quais o homem atua na sociedade produtora de mercadorias: sujeito egoísta, sujeito de direito e pessoa moral. O sujeito egoísta seria aquele que deve ter como prioridade a realização da troca de mercadorias; o sujeito de direito seria aquele que pode ser igualado aos demais sujeitos e a pessoa moral seria aquela que tem a ética como principal orientação. Estes são necessários entre si, e não podem ser separados. É justamente o pensamento moral herdado de sociedades antigas que permite a transformação das estruturas mercantis em universais, é essa possibilidade de todos serem sujeitos de direito necessária à troca de mercadorias que “implicaria na construção de seus costumes específicos, do amor aos *seus* e do desprezo pelos *outros*” (idem, p.157, grifos originais). No reconhecimento daqueles diferentes – das comunidades tradicionais por exemplo – enquanto sujeitos de direito, vemos tentativas de inclusão, justiça, etc. que na verdade se consolida enquanto exclusão. “As doutrinas éticas pretendem transformar e consertar o mundo, enquanto, na verdade, elas são um reflexo deformado de apenas um lado do mundo real, justamente aquele lado no qual a relação entre as pessoas está subordinada à lei do valor” (p. 158). Essa mesma forma que permite a “liberdade” das pessoas é o que permite a “possibilidade de tranquilamente morrer de fome” (idem, *ibidem*):

Essa ambigüidade da forma ética não é algo casual, alguma imperfeição exterior, determinada por imperfeições específicas do capitalismo. Pelo contrário, esse é um sinal distintivo da forma ética como tal. Eliminar a ambigüidade da forma ética [...] significa implementar um sistema social em que as pessoas possam construir e pensar suas relações valendo-se dos conceitos simples e claros de prejuízo e utilidade. *Abolir a ambigüidade da forma ética em seu domínio mais essencial, ou seja, na esfera da existência material das pessoas, significa abolir essa forma em geral.* (PACHUKANIS, [1924] 2017, p. 158-159, grifos nossos).

O campo do patrimônio é muitas vezes embebido dessa ética moral através do discurso de coletividade que ele representa, da premissa de necessidade de conservação e preservação dos bens para o futuro da sociedade como um todo. No entanto, a escolha de quais bens ou rituais devem ser preservados ou conservados é uma forma de exclusão que determina que alguns objetos ou práticas sejam mais relevantes em detrimento de outras – mas supostamente toda a sociedade poderia usufruir das benesses que oferecem. O que as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e quilombolas do entorno de Diamantina podem extrair na conservação de templos da Igreja Católica que justificaria a escravização de seus ancestrais? Quais as possibilidades de usufruto as pessoas das comunidades podem ter de grandes casarões antigos que abrigam comércios a elas inacessíveis?

Isso pode ser compreendido, a nível nacional, através da chamada *neurose cultural brasileira*, sugerida por Lélia Gonzáles (1984). O ocultamento de sintomas sociais para a obtenção de certos benefícios e a negação do estatuto de sujeitos humanos para as populações que foram escravizadas ou tidas como arcaicas, obsoletas, são parte da construção de uma democracia racial, onde todos são supostamente (des)iguais. No entanto, o que vemos é que as consequências dessa igualdade, da unificação de todas as pessoas em torno de uma nação, é justamente a dominação de uns sobre outros. Gonzáles (*idem*, p. 238) ironiza:

é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que “casualmente” se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado, etc. e tal.

O patrimônio, no fim das contas, fortalece as instituições do Estado e dos territórios que delimitam a organização social do mundo das mercadorias. Ele aplica a lógica de propriedade privada e de exclusão àquilo que deve ser considerado como importante coletivamente. Aquelas práticas que antes eram ignoradas ou que passaram por um processo de apagamento histórico passam a ser “nosso”, da nossa nação – obliterando que a igualdade existe apenas no papel.

As comunidades tradicionais, ao se apoiarem nos aparatos jurídicos-políticos do patrimônio podem vislumbrar mais de perto a emancipação política. Esta poderia garantir uma existência permeada por menos conflitos diretos. Não obstante, elas ao se orientarem nessa forma específica elencada como a possibilidade pressuposta de reconhecimento e elaboração do passado da sociedade ocidental, correm também o risco de perderem a tradição pela qual prezam, tradição esta

que é diferente da tradição conservadora da sociedade burguesa. Por que quando esse povo canta, esse canto é de dor? Se a possibilidade de emancipação não está no horizonte, como e onde por ela buscar? Vimos os instrumentos que temos para elaborar nosso passado, que privilegiam aquilo que pode ser visto, tocado – o que Debord denomina espetáculo. Eles igualmente colocam determinadas formas de existência, como as das comunidades tradicionais, em um patamar desfavorecido face àquelas que se adequam ao sistema produtor de mercadorias. A organização em nações e territórios reforça a lógica de dominação entre as pessoas. O reino das mercadorias, organizado pela relação entre sujeitos de direito, reserva um local singular para grupos que não se adequam totalmente à sua lógica – como exceção que confirma a regra. Dessa forma, uma emancipação humana não pode ser vista apenas no horizonte imediato das lutas por direitos.

PARA O FIM DESTA TESE

*Ninguém ouviu
Um soluçar de dor
No canto do Brasil
(Canto das três raças)*

A partir da investigação a respeito dos processos históricos e territoriais nos quais ocorreram as conquistas dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, cotejando o caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, pudemos vislumbrar como o patrimônio em sua dimensão político-jurídica se apresenta como impossibilidade na luta pela garantia dos direitos conquistados. Averiguamos a partir da realidade encontrada em Diamantina/MG, com seu Centro Histórico tombado, e sua relação com o entorno – tanto a periferia urbana quanto a área rural, onde habitam as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas – que o patrimônio não é isento de imperfeições para cumprir com seus próprios objetivos: a preservação e conservação de bens e práticas para as gerações futuras. Por mais que sejam inventados novos instrumentos e elaborações para suprir algumas defasagens notadas ao longo da história de implementação dos instrumentos de identificação do patrimônio – ora cultural, ora natural e ora agrícola – as contradições fazem parte da sua essência.

A criação da noção de patrimônio no contexto da Revolução Francesa possibilitou o fortalecimento da ideia de nação – tanto na Europa quanto no Brasil – tão central para a sociedade ocidental. A nação, no entanto, apesar de assim prometer, não pode atender ao interesse de cada um de seus cidadãos, sendo ela própria uma estrutura que cria e perpetua desigualdades. Vimos, com o caso do Centro Histórico de Diamantina, que a preservação e conservação dos bens materiais – aqueles que fundaram a noção de patrimônio no mundo – contêm em si contradições bem conhecidas das ciências humanas, entre material e imaterial, entre campo e cidade e entre cultura e natureza. O patrimônio cultural, da forma como foi concebido e gestado nessa sociedade não pode ser considerado como dela apartado, e como qualquer outra forma de organização institucional, carrega consigo as mesmas contradições que podem ser encontradas na sociedade – sendo impossível resolver ou superar essas contradições nos termos próprios do patrimônio.

Como apontamos no primeiro capítulo, algumas das contradições mais primordiais da sociedade produtora de mercadorias podem ser visualizadas a partir da análise da relação entre um centro ‘histórico’ tombado e seu entorno, seja a periferia de Diamantina ou sua área rural, com UCs e territórios de comunidades tradicionais. O patrimônio material se sobressai em relação ao patrimônio imaterial, com as antigas edificações de estilo colonial que fazem parte do acervo deste núcleo urbano. A proteção às edificações de estilo colonial pretere, por exemplo, as formas de morar em lapas das comunidades apanhadoras de flores. Ambas são associadas ao passado, mas

apenas uma delas foi elencada como relevante para ser protegida para usufruto das gerações futuras. As formas de construir e de morar das comunidades tradicionais são associadas ao arcaico, ao atraso. Desconsidera-se neste patrimônio a necessidade de transmissão do saber-fazer construtivo, dos rituais e das práticas, privilegiando aqueles que no passado puderam construir bens mais duradouros. Já as construções de pau-a-pique e adobe que exigem uma renovação das construções em um período menor não são tidas como patrimônio – apesar da evidente necessidade de transmissão dos modos de fazer através das gerações para que essas construções permaneçam existindo. Nessa lógica, o urbano é privilegiado em relação ao rural, e é reforçado o apartamento entre a cultura e a natureza.

O patrimônio opera na forma institucional jurídica pelo Estado, e tanto sua noção quanto esta forma carimbam sobre o patrimônio algumas contradições também podem ser notadas em outras esferas. A materialidade e imaterialidade aparecem como opostas e as tentativas de unir esse suposto antagonismo acabam por reforçar a ideia de cisão entre estes – e essa aparência dual obnubila a necessidade recíproca entre ambas que as caracterizam. O patrimônio surge como essencialmente urbano, e tudo aquilo que é considerado distante de uma suposta urbanidade é excluído da ideia de patrimônio. Também as noções de cultura e natureza reforçam essas contradições a partir dos ideais de dominação do homem sobre a natureza e da crença na existência de uma natureza intocada. Essas contradições embasam a impossibilidade de considerar povos tradicionais, com um modo de vida que mais se aproxima de um campesinato, enquanto parte do patrimônio de uma sociedade urbana.

O conceito de patrimônio, assim como outros instrumentos que possibilitam o reconhecimento das comunidades tradicionais enquanto sujeitos de direito, são certamente relevantes para esses grupos, no sentido que é necessário utilizar ferramentas disponíveis para alçar melhores condições de existência. Pode-se dizer até que são imprescindíveis nesse mesmo sentido, tendo em conta as condições objetivas do mundo em que vivemos. O problema é que aquilo que é imprescindível neste momento histórico específico – assim como os direitos em si, a estrutura jurídico-política do Estado – são tanto necessários para uma mudança social quanto para a manutenção desta estrutura social na qual vivemos no tempo presente. É necessário pensar em maneiras diferentes de elaborar a história e o passado para que possamos tratar o presente e pensar o futuro para além de uma maneira que não seja calcada na propriedade privada e que não carregue em si todo o peso de uma organização social apoiada na forma mercadoria.

O surgimento da concepção de patrimônio agrícola a partir da ONU, no início do século XXI, aparece como uma solução, uma alternativa para suprir lacunas encontradas nas concepções de patrimônio cultural e no patrimônio natural. Todavia ele é associado à primeira noção de cultura,

a cultura da terra, a agricultura. Este patrimônio apresenta certamente uma possibilidade maior de reconhecer as comunidades tradicionais enquanto parte desse patrimônio, que em última instância, corresponde à humanização do homem. No entanto, qual o propósito de ser reconhecido enquanto patrimônio?

As comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas tiveram sua existência ameaçada pelas instituições que prezavam pelo patrimônio natural, e foram negligenciadas por aqueles que reverenciavam o patrimônio cultural. Enquanto instrumento utilizado como degrau para a emancipação política, os mecanismos de proteção do patrimônio agrícola parecem autorizar um certo avanço no reconhecimento das comunidades enquanto sujeitos de direito, e seus próprios fundamentos bloqueiam ir além disso. Em uma sociedade espetacular, nos termos de Debord, o tempo histórico é dominado pela lógica da produção de mercadorias. Mesmo aqueles que são colocados como excluídos ou apartados desta lógica, como as comunidades tradicionais, fazem parte deste mecanismo, e é necessário compreender em quais termos eles são – ou passam a ser – incluídos na sociedade, e em quais termos tem sido a eles prometida a perspectiva de “inclusão”. Ser sujeito de direito parece ser o mínimo, mas esquece-se que a condição sujeito de direito é algo próprio da sociedade produtora de mercadorias.

Vemos que uma forma de existir particular, como a das comunidades, é externalizada à condição geral, contudo é primordial pensar na universalização de determinadas noções – como é o caso do patrimônio – que compõe a totalidade do mundo. Aquilo que é particular é necessário ao universal, tanto quanto aquilo que é universal é necessário ao particular. A existência das comunidades tradicionais torna-se necessária à forma social pautada pelo capital, ao mesmo tempo que é ao próprio capital que se torna necessária a manutenção das formas de existência das comunidades tradicionais. No caso das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, tem-se ainda uma face oposta complementar do capital que se materializa nas UCs, o que poderia ter sucumbido sua existência enquanto comunidade.

O Centro Histórico de Diamantina/MG não teria sido construído sem a presença das populações escravizadas, que vieram a formar as comunidades tradicionais no entorno da cidade. A presença desta população permanece primordial para a existência deste núcleo urbano, pela necessidade de produção de alimentos, prestação de serviços, etc. Ao mesmo tempo em que conseguem existir de maneira relativamente autônoma, a relação com este mundo produtor de mercadorias é necessária para a permanência das comunidades em seus territórios. O patrimônio – neste caso, “agrícola” – é apenas um dos aspectos onde essas contradições podem ser notadas.

A noção de patrimônio tanto não poderia ter em si todas as multiplicidades do que hoje são consideradas enquanto cultura, quanto permanece sendo impossível a partir destas categorias

mesmas reparar os danos causados por essa estrutura social a determinados grupos que detêm a alcunha de excluídos. Em uma sociedade construída a partir das necessidades geradas pelos processos de troca desigual de mercadorias, a qual chamamos de reino das mercadorias, aqueles que possuem apenas sua força de trabalho para vender no grande mercado mundial tiveram sua existência condicionada à possibilidade de que alguém que detivesse os meios de produção comprasse sua força de trabalho – e aí entram, entre outras, as comunidades tradicionais, povos que foram dizimados no processo de colonização como os indígenas, povos que foram escravizados como os quilombolas, povos que inventaram modos de vida que os permitisse precisamente viver. Inseridas no debate político institucional no mesmo momento em que surge uma emergência ambiental, suas formas de se relacionar com a natureza aparecem como uma resposta à existência humana neste mundo dominado pela forma-mercadoria. No entanto, o tratamento dessas situações particulares enquanto alternativa para os problemas coletivos da humanidade é uma falácia, e apenas faz cair sobre esses povos o fardo da salvação da vida humana, quiçá da própria Terra.

Nossa sociedade é organizada a partir de alguns pilares, sendo a história um deles, e é obrigatório considerar a historicidade da própria história. É a partir do momento que a história passa a ditar a percepção de tempo em uma organização social pautada na produção de mercadorias que a visão se torna o sentido mais privilegiado dentre a humanidade – o que favorece a instituição de um patrimônio cultural material e urbano. Até mesmo aqueles patrimônios naturais idílicos, com uma visão romantizada da natureza, são essencialmente urbanos se não na localização, pelo menos na dimensão dos usos e utilidades. A nação e o território são centrais também para essa organização social, e estes reforçam o poder político exercido por alguns. Como citamos, consideramos, de acordo com os primeiros escritos de Karl Marx, a política enquanto negação da essência humana – se é que existe alguma essência – e tudo aquilo que consolida a política enquanto principal forma de relação social só tem como possível consequência o distanciamento da construção de uma sociedade onde haja uma verdadeira emancipação humana.

É como Eduardo Galeano (2015, p. 122) coloca em *Celebração das Contradições/1*:

Como trágica ladainha a memória boba se repete. A memória viva, porém, nasce a cada dia, porque ela vem do que e é contra o que foi.

Aufheben era o verbo que Hegel preferia, entre todos os verbos do idioma alemão. *Aufheben* significa, ao mesmo tempo, conservar e anular; e assim presta homenagem à história humana, que morrendo nasce e rompendo cria.

A “superação”, como normalmente é traduzido o termo *aufheben* do alemão para português, das contradições não significa apenas a continuação do presente, mas a transformação deste. Seguimos neste longo e tortuoso caminho, diligenciando-nos com base no pensamento crítico para a transformação dos soluçares de dor em cantos de alegria.

REFERÊNCIAS

- ABRASCO. Desastre sem precedentes: Câmara dos Deputados aprova Pacote do Veneno e PL vai para o Senado Federal. **ABRASCO**, 8 fev. 2022. Disponível em: <<https://www.abrasco.org.br/site/noticias/camara-dos-deputados-votara-pacote-do-veneno/64938/>>. Acesso em: 19 fev. 2022.
- ALBERNAZ, M. P.; LIMA, C. M. **Dicionário Ilustrado de Arquitetura: Vol. I (A a I)**. São Paulo: ProEditores, 1998.
- ALFREDO, A. Modernização crítica, crítica social e a naturalização no capitalismo conemporâneo. In: MARQUES, M. I. M. E. A. (org.). **Perspectivas de natureza: epistemologias, negócios de natureza e América Latina**. 1a. ed. São Paulo: Annablume, v. 2, 2018. p. 95-110.
- ALMA PRETA. Sérgio Camargo não atendeu nenhuma lidença quilombola em dois anos de gestão. **Alma Preta**, 17 set. 2021. Disponível em: <<https://almapreta.com/sessao/politica/sergio-camargo-nao-atendeu-nenhuma-lideranca-quilombola-em-dois-anos-de-gestao>>. Acesso em: 19 fev. 2022.
- ALMEIDA, A. W. B. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. 1a. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 43-82.
- ALVES, F. D. A relação campo-cidade na Geografia Brasileira: apontamentos teóricos a partir de periódicos científicos. **Geografia, Ensino & Pesquisa**, 16, n. n. 3, set. - dez. 2012. 7-18. Disponível em <<https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/view/7570>>. Acesso: jun. 2017.
- ANDRADE, O. Manifesto Antropófago. **Revista de Antropofagia**, São Paulo, n. I, mai 1938. 3 / 7. Disponível em https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/7064/2/Anno.1_n.01_45000033273.pdf. Acesso em 21 mar. 2023.
- ARANTES, P. **Sentimento da dialética**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- ARANTES, P. **O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência**. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BARRETO FILHO, H. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (org.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006.
- BBC BRASIL. Governo Temer trava demarcações de áreas quilombolas. **BBC Brasil**, 18 abr. 2017. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-39625624>>. Acesso em: 03 jan. 2020.
- BBC BRASIL. O que se sabe sobre tentativa de considerar pecuaristas e garimpeiros como povos tradicionais. **BBC Brasil**, 10 dez. 2021. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-59606546>>. Acesso em: 16 dez. 2021.
- BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3a. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, v. I, [1955] 1987. 222-234 p.
- BENSAÏD, D. **Marx: manual de instruções**. Tradução de Nair Fonseca. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. Ilustrações: Charb.
- BENSAÏD, D. Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e os direitos dos pobres. In: MARX, K. **Os despossuídos: debates sobre a lei referênte ao furto de madeira**. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 11-74.

BRANDÃO, C. R. A comunidade tradicional. In: COSTA, J. B. D. A.; OLIVEIRA, C. L. (org.). **Cerrado, gerais, sertão: comunidades tradicionais nos sertões roseanos**. Belo Horizonte: FAPEMIG, 2012. p. 367-380.

BRASIL. **Decreto-lei nº25, de 30 de novembro de 1937**, Rio de Janeiro, 1937. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm>. Acesso em: 29 set. 2022.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. **Governo Federal**, 1988. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. **Governo Federal**, 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm#:~:text=D3551&text=DECRETO%20N%C2%BA%203.551%2C%20DE%204,Imaterial%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%A2ncias>. Acesso em: 08 mar. 2023.

BRASIL. Decreto no 5.051 de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Presidência da República**, 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: jan. 2020.

BRASIL. Decreto no 6.040 de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Presidência da República**, 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 15 dez. 2021.

BRASIL. Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Presidência da República**, 2016. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/d8750.htm>. Acesso em: 15 dez. 2021.

BRASIL. Decreto nº 11.355, de 1º de janeiro de 2023. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Ministério dos Povos Indígenas e remaneja cargos em comissão e funções de confiança. **Presidência da República**, 2023. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/decreto/D11355.htm>. Acesso em: 22 mar. 2023.

BRASIL. Projeto de Resolução n. 13 de 2023 - Cria, no âmbito da Câmara dos Deputados, a Comissão Permanente de Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas. **Câmara dos Deputados**, 2023. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2252501&filenome=Avulso%20PRC%2013/2023#:~:text=O%20Ministério%20dos%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20tem%20por%20função%20reconhecer%2C%20garantir,promover%20ações%20de%20retirada%20de>. Acesso em: 15 ma. 2023.

BRECHT, B. **Poemas 1913-1956**. 7a. ed. São Paulo: Editora 37, 2012.

BROWN, W. **States of injury: power and freedom in late modernity**. 1a. ed. Princeton: Princeton University Press, 1995.

CARNEIRO, A. G. Intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras: uma violência histórica. **IX Jornada Internacional de Políticas Públicas**, São Luis, ago. 2019. sem paginação. Disponível em. Acesso em 2 jun. 2023.

CARSALADE, F. L.; STARLING, M. B. D. L.; BIONDINI, I. V. F. A política do ICMS Patrimônio Cultural em Minas Gerais como instrumento de indução à descentralização de ações de política pública no campo do patrimônio: potencialidades e limites. **Cadernos da Escola do Legislativo**, Belo Horizonte, 16, n. 25, jan/jul 2014. 133-179. Disponível em. Acesso em 21 mar. 2023.

- CASTRIOTA, L. B. **Patrimônio Cultural: conceitos, políticas, instrumentos**. 1a. ed. São Paulo: Annablume, 2009.
- CERQUEIRA, M. C. S. **Andanças e territorialidades: as contradições da questão da moradia na comunidade da Mata dos Crioulos**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Humanas: Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, p. 196. 2019a.
- CERQUEIRA, M. C. S. Disputas por reconhecimento: o caso dos Sistemas Agrícolas Tradicionais e os Apanhadores de Flores Sempre-Vivas. **Anais do XI Simpósio Internacional de Geografia Agrária**. Recife/PE: UFPE. 2019b.
- CERQUEIRA, M. C. S. Os desafios das pesquisas em comunidades em situação de conflito territorial. **Anais do XIII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia**, São Paulo, 2019c.
- CERQUEIRA, M. C. S. As contradições do patrimônio cultural e natural na luta pelo território dos apanhadores de flores sempre-vivas. **Revista NERA**, 24, n. n. 56, jan.-abr. 2021. 72-92.
- CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CHAYANOV, A. V. Teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. In: CARVALHO, H. M. (org.). **Chayanov e o campesinato**. 1a. ed. São Paulo: Expressão Popular, [1924] 2014. p. 99-137.
- CHOAY, F. **A alegoria do patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. 3a. ed. São Paulo: Estação Liberdade, UNESP, 2006.
- CHUVA, M. R. R. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. n. 34, 2011. 147-165. Disponível em Acesso em 29 dez. 2015.
- CONCEIÇÃO, A. L. Usos e abusos da categoria território. **Revista da ANPEGE**, 17, n. 32, 2021. 7-21. Disponível em. Acesso em 20 jan. 2022.
- COSTA FILHO, A. Os(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas: identidade e caracterização sociocultural e econômica, força e resistência de um povo. In: FÁVERO, C., et al. **Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais**. 1a. ed. Diamantina: UFVJM, 2021. p. 63-107. Disponível em. Acesso em 15 dez. 2021.
- COVID-19, R. E. A. D. C. T. A. A. D. D. Live transmitida no dia 28/05/2020 pela página do Facebook da Rede CEGeT de Pesquisadores (<https://www.facebook.com/redeceget>), com a participação de Ayala Ferreira (Direção Nacional do MST/Direitos Humanos), Prof. Dr. Marildo Menegat (FSS/UFRJ), Prof. Me. Guilherme C. Boulos. 1 vídeo (1h59min04s). **Youtube**, Youtube, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VVijIcGM0rY>>. Acesso em: 19 nov. 2021.
- CRUZ, V. D. C. Povos e comunidades tradicionais. In: CALDART, R. S., et al. **Dicionário da Educação do Campo**. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 596-602.
- CRUZ, V. D. C. Das lutas por redistribuição de terra às lutas pelo reconhecimento de territórios: uma nova gramática das lutas sociais? In: ACSELRAD, H. (org.). **Cartografia social, terra e território**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2013. p. 119-176.
- DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, [1981] 2016.
- DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. 1a. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, [1967] 1997.

DETONI, S. F. Bases teórico-metodológicas do patrimônio natural: o papel da Geografia e da Geomorfologia na criação de áreas naturais tombadas. **Geosp – Espaço e tempo**, São Paulo, 24, n. 1, jan.-abr. 2020. 153-171. Disponível em: doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geosp.2020.159968>>. Acesso em 1 mar. 2023.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. (org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001. Disponível em: <http://www.bibliotecaflorestal.ufv.br/bitstream/handle/123456789/9907/Livro_Biodiversidade-e-Comunidades-Tradicionalis-no-Brasil_MMA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 30 nov. 2021.

DW. Como funcionará o inédito Ministério dos Povos Indígenas. **DW**, 03 jan. 2023. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/como-funcionará-o-inédito-ministério-dos-povos-ind%C3%ADgenas/a-64269096>>. Acesso em: 22 mar. 2023.

EIDT, J. S.; UDRY, C. **Sistemas agrícolas tradicionais no Brasil**. 1a. ed. Brasília: EMBRAPA, 2019.

ENDLICH, Â. M. Perspectiva sobre o urbano e o rural. In: SPOSITO, M. E. B. W. A. M. (org.). **Cidade e campo: relações e contradições entre urbano e rural**. 1a. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2006. p. 187 – 204.

FÁVERO, C.; MONTEIRO, F. T. Da invisibilidade ao reconhecimento. In: FÁVERO, C.; MONTEIRO, F. T.; OLIVEIRA, M. N. (org.). **Vida e luta das comunidades apanhadoras da flores sempre-vivas em Minas Gerais**. 1a. ed. Diamantina: UFVJM, 2021. p. 389-433.

FÁVERO, C.; MONTEIRO, F. T.; OLIVEIRA, M. N. S. D. **Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais**. 1a. ed. Diamantina: UFVJM, 2021.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento e Raquel Camargo. 1a. ed. São Paulo: Ubu Editora, [1952] 2020.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Tradução de Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1a. ed. Rio de Janeiro: Zahar, [1961] 2022.

FAO/ONU. Agricultura tradicional dos apanhadores de flores sempre-vivas pode ser o primeiro patrimônio agrícola mundial brasileiro. **Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação**, 21 jun. 2018. Disponível em: <<http://www.fao.org/brasil/noticias/detail-events/pt/c/1142103/>>. Acesso em: 03 jan. 2020.

FAO/ONU. Globally Important Agricultural Heritage Systems (GIAHS). **Agricultural Heritage: A Legacy for the Future**, s/d. Disponível em: <<https://www.fao.org/giahs/background/en/>>. Acesso em: 7 mar. 2023.

FARIA, L. A. Valoração ambiental e Pagamento por Serviços Ecossistêmicos na economia financeirizada. In: MARQUES, M. I. M. E. A. (org.). **Perspectivas de natureza: epistemologias, negócios de natureza e América Latina**. 1a. ed. São Paulo: Annablume, v. 2, 2018. p. 117-196.

FERNANDES, B. M. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Revista NERA**, Presidente Prudente/SP, n. 8, 2005. 24-34.

FOLHA. Ministério da Saúde decreta emergência contra desassistência de yanomamis. **Folha de São Paulo**, 21 jan. 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2023/01/ministerio-da-saude-decreta-emergencia-contra-desassistencia-de-yanomamis.shtml>>. Acesso em: 5 mai. 2023.

FRABETTI, G. L. Apontamentos para uma abordagem dialética das relações cidade-campo: do modelo clássico aos novos desafios. **Revista USP AGRÁRIA**, São Paulo, n. n.5, 2006. 139 - 169. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/agraria/article/view/110>> Acesso em jun. 2017.

FRENCH, J. H. Os quilombos e seus direitos hoje: entre a construção das identidades e a história. **Revista de História**, 2, n. 149, 2003. 45-68.

G1. Ruralistas indicam, e Bolsonaro anuncia Tereza Cristina como ministra da Agricultura. **G1**, 07 nov. 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2018/11/07/tereza-cristina-assumira-ministerio-da-agricultura-no-governo-bolsonaro-informa-gabinete-de-transicao.ghml>>. Acesso em: 20 jan. 2022.

G1. 650 mil famílias se declaram ‘povos tradicionais’ no Brasil. **G1**, 29 out. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/desafio-natureza/noticia/2019/10/29/650-mil-familias-se-declaram-povos-tradicionais-no-brasil-conheca-os-kalungas-do-maior-quilombo-do-pais.ghml>>. Acesso em: 02 dez. 2019.

GALEANO, E. **O Livro dos Abraços**. Tradução de Eric Nepomuceno. 2a. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015.

GOMES, A. L. D. A.; LOPES, M. M. Agentes e agências na proteção do patrimônio antes do Patrimônio: Heloisa Alberto Torres e o Museu Nacional. **Anais do Museu Histórico Nacional**, Rio de Janeiro, vol. 50, 2018. 85-99. Disponível em. Acesso em 18 mai. 2023.

GONZÁLES, L. Racismo e sexismo na cultura Brasileira. **Ciência hoje**, 1984. p. 223-244.

GOVERNO FEDERAL. Apanhadores de flores sempre-vivas recebem reconhecimento internacional como o primeiro Patrimônio Agrícola Mundial do Brasil. **Ministério da Agricultura**, 11 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/noticias/apanhadores-de-flores-sempre-vivas-recebem-reconhecimento-internacional-como-o-primeiro-patrimonio-agricola-mundial-do-brasil>>. Acesso em: 18 jun. 2020.

GUEDES, A. D. Lutas por terra e lutas por território nas Ciências Sociais brasileiras: fronteiras, conflitos e movimentos. In: ACSELRAD, H. **Cartografia social, terra e território**. 1a. ed. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2013.

GUSMÃO, N. M. M. D. Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto. **Afro-Ásia**, Salvador, n. n. 16, 1995. 116-132. DOI: 10.9771/aa.v0i16.20850. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20850>. Acesso em: 18 abr. 2023.

HAIDER, A. **Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje**. Coleção Baderna. Tradução de Leo Vinicius Liberato. 1a. ed. São Paulo: Veneta, 2019.

HARVEY, D. O trabalho, o capital e o conflito de classes em torno do ambiente construído nas sociedades capitalistas avançadas. **Revista espaço e debates**, n. n.6, 1982. 6-35. Disponível em. Acesso: 16 fev. 2023.

HARVEY, D. **Paris, capital da modernidade**. Tradução de Magda Lopes. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

HARVEY, D. **17 contradições e o fim do capitalismo**. Tradução de Rogério Bertoni. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história**. Tradução de Beatriz Sidou. 2a. ed. São Paulo: Centauro, [1822] 2001.

IEGELSKI, F. Resfriamento das sociedades quentes? Crítica da modernidade, história intelectual história política. **Revista de História**, São Paulo, n. 175, jul.-dez. 2016. 385-414. Disponível em.

IEPHA. Governo de Minas registra o Sistema Agrícola de Apanhadores(as) de Sempre-Vivas como Patrimônio Imaterial do Estado. **Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais**, 2023. Disponível em:

<<http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/noticias-menu/784-governo-de-minas-registra-o-sistema-agricola-de-apanhadores-as-de-sempre-vivas-como-patrimonio-imaterial-do-estado>>. Acesso em: 15 ago. 2023.

IEPHA. Histórico. **IEPHA**, s/d. Disponível em:

<<http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/institucional/o-iepha#historia>>. Acesso em: 21 mar. 2023.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). O que muda (ou sobra) para os quilombos com a reforma de Bolsonaro? **Instituto Socioambiental (ISA)**, 19 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-muda-ou-sobra-para-os-quilombos-com-a-reforma-de-bolsonaro>>. Acesso em: 03 jan. 2020.

IPHAN. **Carta de Brasília - Documento regional do Cone Sul sobre autenticidade**. Brasília, p. 4. 1995.

IPHAN. Portaria n. 127 de 30 de abril de 2009. **Diário Oficial da União**, 2009. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Portaria_127_de_30_de_Abril_de_2009.pdf>. Acesso em: 18 mai. 2023.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Conjuntos Urbanos Tombados (Cidades Históricas)**, s/d. Disponível em:

<<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/123>>. Acesso em: 8 fev. 2023.

JIMÉNEZ SOLARES, C. La articulación entre lo rural y lo urbano. Problema teórico y metodológico de la sociología rural., s/d. Disponível em:

<www.sistemamid.com/download.php?a=83455>. Acesso em: 10 jun. 2017.

JUSTIFICANDO. ‘Nem um centímetro para quilombola ou reserva indígena’, diz Bolsonaro. **Justificando**, 2017. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2017/04/04/nem-um-centimetro-para-quilombola-ou-reserva-indigena-diz-bolsonaro/>>. Acesso em: 24 out. 2019. Publicada originalmente em De Olho nos Ruralistas.

KAUTSKY, K. **A questão agrária**. Coleção Os Economistas. Tradução de Otto Erich Walter Maas. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 1a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KURZ, R. **A democracia devora seus filhos**. Tradução de Daniel Cunha. 1a. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2020.

LÖWY, M. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. 15. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

LAGE, L. B. **Paisagem como ligação entre a conservação do patrimônio e o planejamento territorial [manuscrito]**. Tese de doutorado. Belo Horizonte: Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo - Universidade Federal de Minas Gerais. 473 p. 2018.

LEFEBVRE, H. **Sociologia de Marx**. 1a. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, v. 1, 1968.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal, lógica dialética**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 5a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

- LEFEBVRE, H. **Elementos de ritmanálise e outros ensaios sobre temporalidades**. Tradução de Michel Moreaux Flávia Martins. Rio de Janeiro: Consequência, [1992] 2021.
- LUKÁCS, G. **Marxismo e teoria da literatura**. 2a. ed. São Paulo: Expressão Popular, v. 1, [1965] 2010.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. Tradução de Rodnei Nascimento. 3a. ed. São Paulo: Editora WWF, Martins Fontes, v. 1, [1923] 2018.
- MÉSZÁROS, I. **O poder da ideologia**. Tradução de Magda Lopes. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, 2004.
- MACEDO, C. C. Q. A frenologia e a temática do crime no Institut Historique de France durante a Monarquia de Julho (1830-1848). **Oficina Do Historiador**, Porto Alegre, 2014. 2032–2053. Disponível em Acesso em 20 mar. 2023.
- MARIANO, D. D. F. D. S. **Escravos e libertos: autores das ações de liberdade em Diamantina (1850-1871)**. UFVJM. Diamantina. 2015.
- MARQUES, M. I. M. Relação sociedade e natureza e a relação sujeito e objeto: retomando a contenta. In: MARQUES, M. I. M. E. A. (org.). **Perspectivas de natureza: epistemologias, negócios de natureza e América Latina**. 1. ed. São Paulo: Annablume, v. 2, 2018. p. 43-70.
- MARTINS, C. C. D. N.; MONTEIRO, F. T. Conflitos territoriais enfrentados pelas comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas no contexto atual: a luta pela efetivação de direitos. In: FÁVERO, C.; MONTEIRO, F. T.; OLIVEIRA, M. N. (org.). **Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais**. Diamantina: UFVJM, 2021. p. 352-88. Disponível em. Acesso em 15 dez. 2021.
- MARX, K. **Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858 - Esboços da crítica da economia política**. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. **Glosas críticas marginais ao artigo “o Rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano**. 1a. ed. São Paulo: Expressão Popular, v. 1, [1844] 2010a.
- MARX, K. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, [1843] 2010b.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, 2010c. 4a reimp.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política. Livro I - O processo de produção do capital**. 1a. ed. São Paulo: [s.n.], v. 1, [1867] 2017.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, [1888] 2007.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Tradução de Marcelo Backes. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, [1844] 2011.
- MENEGAT, M. **A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe: o giro dos ponteiros do relógio no pulso de um morto e outros ensaios**. 1a. ed. Rio de Janeiro: Consequência, v. 1, 2019.
- MENESES, U. T. B. D. O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. **I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural (Anais; v.2, t.1)**, Brasília, 2012. 25-39. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Texto%204%20-%20MENESES.pdf>>. Acesso em: 29 dez. 2015. Disponível em: Acesso em: 29 dez. 2015.
- MINAS GERAIS. Lei nº 5.775, de 30 de setembro de 1971. **ALMG**, 1971. Disponível em: <<https://www.almg.gov.br/legislacao-mineira/texto/LEI/5775/1971/?cons=1>>. Acesso em: 21 mar. 2023.

- MINAS GERAIS. Lei Estadual 21.147, de 14 de janeiro de 2014. **Governo de Minas Gerais**, 2014. Disponível em: <https://www.mg.gov.br/sites/default/files/servicos/arquivos/2020/decreto_estadual_no_47.289.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2022.
- MINAS GERAIS. Decreto 47.289, de 20 de novembro de 2017. **Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais**, 2017. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/decreto-n-47-289-de-20-de-novembro-de-2017/>>. Acesso em: 11 jan. 2022.
- MINAS GERAIS. **Constituição Estadual de Minas Gerais**. 28. ed. Belo Horizonte: Assembleia Legislativa de Minas Gerais, 2021 [1989]. Disponível em: <<https://www.almg.gov.br/export/sites/default/consulte/legislacao/Downloads/pdfs/ConstituicaoEstadual.pdf>>. Disponível em Acesso em 21 mar. 2023.
- MONTEIRO, F. T. **Os(as) apanhadores(as) de flores e o parque nacional das sempre-vivas (MG): travessias e contradições ambientais**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Geociências: Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2011.
- MONTEIRO, F. T. **Nas fronteiras das Minas com o Gerais: as terras de uso comum e o uso coletivo de terras**. Tese de Doutorado em Geografia Humana. Universidade de São Paulo. São Paulo. 2019.
- MONTEIRO, F. T. et al. **Traditional Agricultural System in the Southern Espinhaço Range, Minas Gerais (Brazil)**. CODECEX. Diamantina, p. 182. 2019.
- NAME, L.; ZAMBUZZI, M. Notas inconclusivas sobre raça, arquitetura e a colonialidade do patrimônio material e imaterial. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, 3, n. 1, 2019. 118-140. Disponível em <<https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/2448>>. Acesso em 18 mai. 2023.
- O'DWYER, E. C. Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. In: ALMEIDA, A. W. B. (org.). **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: UEA Edições, 2010. p. 41-48.
- OLIVEIRA, A. U. D. A geografia agrária e as transformações territoriais recentes no campo brasileiro. In: CARLOS, A. F. A. (org.). **Novos caminhos da geografia**. 5a. ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 63-110.
- OLIVEIRA, F. D. O vício da virtude: autocronstrução e acumulação capitalista no Brasil. **Novos estudos - CEBRAP**, n. n.74, mar. 2006. 67-85. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 18 jun. 2020. Disponível em. Acesso em 18 jun. 2020.
- OLIVEIRA, F. D. **Crítica à razão dualista - O ornitorrinco**. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, 2013.
- OLIVEIRA, M. N. S. D.; MOREIRA, F. D. C.; TANAKA, M. K. Sempre-vivas: como são manejadas - do campo do galpão do atacadista. In: FÁVERO, C. E. A. **Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais**. 1a. ed. Diamantina: UFVJM, 2021. p. 210-267.
- ONU BRASIL. Sistemas agrícolas apoiados pela FAO protegem a biodiversidade. **Nações Unidas Brasil**, 27 set. 2022. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/201060-sistemas-agr%C3%ADcolas-apoiados-pela-fao-protegem-biodiversidade>>. Acesso em: 08 mar. 2023.
- PACHUKANIS, E. **Teoria geral do direito e marxismo**. 1a ed. ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, [1924] 2017.

- PAULINO, E. T.; ALMEIDA, R. A. **Terra e território: a questão camponesa no capitalismo**. 1a. ed. São Paulo: Expressão Popular, v. 1, 2010.
- PEREIRA, D. C. Patrimônio Cultural e Geografia: uma Análise sobre a Operacionalização dos Conceitos de Paisagem, Território e Lugar nos Processos de Patrimonialização. **Espaço Aberto**, Rio de Janeiro, 12, n. 1, 2022. 81-100. DOI: 10.36403/espacoaberto.2022.51354. Acesso em 18 mar. 2023.
- PEREIRA, M. C. D. B. Revolução Verde. In: CALDART, R. S., et al. **Dicionário da Educação do Campo**. São Paulo: Expressão Popular, v. 1, 2012. p. 687-691.
- PINHEIRO, P. C. **Canto das três raças**. São Paulo: EMI Brasil, 1974. LP.
- POGREBINSCHI, T. **O enigma do político: Marx contra a política moderna**. 1a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 2009.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CLACSO (org.) **La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires: CLACSO, 2002. p. 217-256. Disponível em. Acesso em 30 nov. 2021.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. Geografia da riqueza, fome e meio ambiente: pequena contribuição crítica ao atual modelo agrário/agrícola de uso dos recursos naturais. **Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis**, Florianópolis, 2004.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. Geografia e natureza: entre ciência, saberes e política, a reapropriação social da natureza. In: MARQUES, M. I. M. E. A. (org.). **Perspectivas de natureza: epistemologias, negócios de natureza e América Latina**. São Paulo: Annablume, v. 2, 2018. p. 19-42.
- POSTONE, M. **Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx**. Tradução de Paulo César Castanheira Amilton Reis. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, 2014.
- QUEIROZ DE CAMPOS, F. O Conceito De patrimônio Nos Discursos De Getúlio Vargas: Uma estratégia Ambivalente. **Revista Faces de Clio**, Juiz de Fora, 7, n. 14, jul./dez. 2021. p. 91-110.
- RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. 1a. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- RODRIGUES, C. M. Distrito Diamantino. **BiblioAtlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa.**, s/d. Disponível em: <http://lhs.unb.br/atlas/Distrito_Diamantino>. Acesso em: 2022 fev. 22. Acesso em: 22 fev. 2022.
- ROMERO, J. Lo rural y la ruralidad en América Latina: Categorías conceptuales en debate. **Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad**, 11, n. 1, jan. – jun. 2012. 8-31. Disponível em< <http://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/176/197>>. Acesso: jun. 2017.
- RUA, J. Urbanidades no rural: o devir de novas territorialidades. **Campo-Território: Revista de Geografia Agrária**, Uberlândia, 1, n. n. 1, fev. 2006. 82-106.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. **Filosofia da práxis**. 1a. ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2007.
- SAADI, A. A geomorfologia da Serra do Espinhaço em Minas Gerais e de suas margens. **Revista Geonomos**, 3, n. n.1, 1995. 41-63. Disponível em. Acesso em 18 fev. 2018.
- SANTOS, A. O. Regularização de territórios quilombolas [16 slides]. **INCRA**, 2018. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/Fatividade-legislativa/Fcomissoes/Fcomissoes>>

permanentes%2Fcmads%2Faudiencias-publicas%2Faudiencia-publicas-2017%2F09-05-2017-debater-a-importancia-das-comunidades-tradicionais-na-protecao-da-agrobiodiversidade%2Fapresentacoes%2Fantonio-oliveira%2Fview&usg=AOvVaw1n1wQAF8Oh6bTeqqm2SiqL>. Acesso em: 2 dez. 2019.

SCIFONI, S. **A construção do patrimônio natural**. Tese de Doutorado em Geografia Humana: Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, p. 293. 2006.

SILVA, M. O. Editorial: Saindo da invisibilidade – a política nacional de povos e comunidades tradicionais. **Inclusão Social**, Brasília, v. 2, n. n. 2, abr./set 2007. p. 7-9.

SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, I. Anais do IX Simpósio Internacional de Geografia Agrária, 2019. Disponível em: <<https://singa19.files.wordpress.com/2020/10/versao-final-anais-ix-simposio-internacional-de-geografia-agraria-e-x-simposio-nacional-de-geografia-agraria-2019.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2020. Recife/PE.

SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, V. Anais do VII Simpósio Internacional de Geografia Agrária, 2015. Disponível em: <<http://www.lagea.ig.ufu.br/anais.html>>. Acesso em: 20 jun. 2020. Goiânia/GO.

SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, V. Anais do VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária, 2017. Disponível em: <<https://singa2017.wordpress.com/anais-do-singa-2017/>>. Acesso em: 20 jun. 2020. Curitiba/PR.

SMITH, N. **Desenvolvimento Desigual: Natureza, Capital e a Produção do Espaço**. Tradução de Almeida Navarro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

SOUZA GONÇALVES, C. Diamantina: breve relato de sua formação. **arq.urb**, [S. l.], São Paulo, n. n.8, 2012. 38–59. Disponível em: <https://revistaarqurb.com.br/arqurb/article/view/336>. Acesso em: 8 mai. 2023.

SOUZA, M. L. D. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

THIÈSSE, A.-M. As identidades nacionais: um paradigma transnacional. In: PEREIRA, D. B.; DEL GAUDIO, R. S. (org.). **Geografias e ideologias: submeter a qualificar**. 1a. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p. 33-65.

THOMPSON, E. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. Tradução de Rosaura Eichenberg. 1a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, 1998.

UNESCO. Convenção para a protecção do património mundial, cultural e natural. **ONU**, 1972. Disponível em: <<https://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>>. Acesso em: 26 ago. 2018.

UNESCO. Patrimônio Mundial no Brasil: Diamantina. **UNESCO**, 1999. Disponível em: <<https://pt.unesco.org/fieldoffice/brasil/expertise/world-heritage-brazil>>. Acesso em: 25 jan. 2023.

VALENTE, R. **Os fuzis e as flechas – história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VARGAS, G. **A nova política do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, v. V, 1938. Disponível em. Acesso em 16 mar. 2023.

VEJA. Damares é julgada por mostrar realidade distorcida de indígenas. **Veja**, 6 dez. 2018. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/politica/damares-e-julgada-por-mostrar-realidade-distorcida-de-indigenas/>>. Acesso em: 20 jan. 2021.

VESENTINI, J. W. **Geografia, natureza e sociedade**. São Paulo: Contexto, 1989. Coleção Repensando a Geografia.

VIVEIROS DE CASTRO, E. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. G. **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. Disponível em Acesso em 29 jul. 2018.

WILLIAMS, R. **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

WILLIAMS, R. **Cultura e Materialismo**. Tradução de André Glaser. São Paulo: UNESP, 2011.

WOORTMAN, K. Com parente não se negueia – O campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**, Brasília, 12, n. n.1, 1988. Disponível em: Acesso em 17 mai. 2021.