

As contradições do patrimônio cultural e natural na luta pelo território dos apanhadores de flores sempre-vivas¹

Maria Clara Salim Cerqueira

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.
e-mail: mclaracerqueira@gmail.com

Resumo

Os povos e comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas tiveram em seu território diversos conflitos nas últimas décadas devido à implantação de unidades de conservação de uso restrito que sobrepueram parte de suas terras. As relações e negociações políticas sempre foram feitas com muita dificuldade, tendo o Estado por muito tempo negado a condição de sujeitos de direito desses povos. Entretanto, o cenário foi alterado após o início de um diálogo e reconhecimento de suas práticas agrícolas a nível internacional. A partir do trabalho de campo com algumas famílias da comunidade da Mata dos Crioulos, Diamantina/MG, temos como objetivo elaborar uma reflexão em diálogo com a concepção marxiana de política para elucidarmos as transformações das relações das comunidades tradicionais e as lutas pela emancipação política e humana.

Palavras-chave: Território; comunidades tradicionais; conflitos; Estado.

Contradictions between cultural and natural heritage in the *sempre-vivas* flower harvesters territorial struggle

Abstract

The communities of *sempre-vivas* flower harvesters had in their territory several conflicts in the last decades due to the implementation of restricted use preservation units that overlapped part of their land. The political relations and negotiations have always been handled under great difficulty, having their status as subjects denied by the local government, for a long time. However, this scenery has remarkably changed after the beginning of a dialogue and recognition of their agricultural practices at international level. As a result of field work with some families from *Mata dos Crioulos* community in Diamantina/MG, we aim to elaborate a writing dialoguing with the Marxian concept of politics to elucidate the changes in the relation between traditional communities and State, and the struggle towards political and human emancipation.

Key-words: Territory; traditional peoples; conflicts; State.

Las contradicciones del patrimonio cultural y natural en la lucha por el territorio de los recogedores de flores siemprevivas

Resumen

Los pueblos y comunidades de los recogedores de flores siemprevivas tuvieron en su territorio diversos conflictos en las últimas décadas, debido a la implantación de unidades de conservación de uso restringido que abarcaban parte de sus tierras. Las relaciones y negociaciones políticas siempre se desarrollaron con mucha dificultad, y el Estado negó por

¹ Texto formulado a partir de apontamentos que surgiram durante pesquisa de mestrado financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

mucho tiempo la condición de sujetos de estos pueblos; sin embargo, se alteró mucho el escenario tras el inicio de un diálogo y del reconocimiento de sus prácticas agrícolas a nivel internacional. Desde el trabajo de campo con algunas familias de la comunidad *Mata dos Crioulos em Diamantina/MG*, pretendemos elaborar una reflexión en diálogo con la concepción marxiana de la política para dilucidar las transformaciones en las relaciones de las comunidades tradicionales y las luchas por la emancipación política y humana.

Palabras-clave: Territorio; comunidades tradicionales; conflictos; Estado.

Introdução

As comunidades tradicionais são um importante centrais para a compreensão da formação social brasileira, porém apenas foram reconhecidas politicamente como tal no final do século XX, e a legislação que as regulamenta com essa nomenclatura foi promulgada apenas em 2004 no país (BRASIL, 2004) pautada pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), englobando então comunidades além das indígenas e quilombolas que eram reconhecidas pela Constituição de 1988 (BRASIL, 1988). Esse reconhecimento tardio indica que esses grupos são propensos a estar em situação de conflito, seja pela falta de amparo do Estado ou pelos conflitos relacionados ao uso da terra propriamente dito. Apresentaremos nesse texto o caso de uma comunidade tradicional em particular para tecer reflexões acerca das relações políticas das comunidades tradicionais em geral com o Estado brasileiro.

Em Minas Gerais se concentra a maior porção de terras da Serra do Espinhaço, um grande divisor hidrográfico entre as bacias do centro e do leste do Brasil e a do rio São Francisco (SAADI, 1995). Em sua porção meridional estão abrigadas diversas comunidades camponesas e quilombolas que se autointitulam como *apanhadores de flores sempre-vivas*. O extrativismo vegetal é importante fonte de renda para as famílias dessas comunidades, além de ser também uma atividade basilar nos âmbitos social, cultural, econômico e político. Em meados dos anos 1990, a implantação de Unidades de Conservação (UCs) de uso restrito que sobrepujam os territórios dessas comunidades deram início a uma sequência de conflitos socioambientais (MONTEIRO, 2011) que até os dias de hoje afligem esses povos.

A comunidade da Mata dos Crioulos, caso específico a ser tratado neste texto, teve o acesso ao seu território restringido com a implantação do Parque Estadual do Rio Preto (PERP) no ano de 1996 pelo Instituto Estadual de Florestas do estado de Minas Gerais (IEF-MG). Além de apanhadores de flores sempre-vivas, eles também se autointitulam quilombolas, e o processo de titulação de terras pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) está em andamento. Por muito tempo, a invisibilidade foi a condição de sobrevivência das comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas: não

tinham acesso a políticas públicas. Na comunidade da Mata dos Crioulos, o distanciamento e desinteresse dos poderes públicos é evidenciado por sua própria localização: o perímetro reivindicado como território da comunidade se situa em regiões limítrofes dos municípios mineiros de Diamantina, Couto de Magalhães de Minas, Serro, Santo Antônio do Itambé, Serra Azul de Minas, Felício dos Santos e São Gonçalo do Rio Preto. Entretanto, o principal acesso à comunidade é realizado por uma estrada de terra, em péssimas condições de circulação, que leva à Diamantina, o que faz com que a Prefeitura deste município seja a responsável pelo território da comunidade e seus habitantes.

Outro aspecto fundamental para compreender a dinâmica da comunidade da Mata dos Crioulos é a prática da transumância: em uma época do ano, moram na área “baixa” da comunidade para cuidar das plantações, e em outra época sobem para a “chapada”, denominação dada pelos moradores para onde estão os campos que apanham as flores sempre-vivas (CERQUEIRA, 2019; MONTEIRO *et al*, 2019). Esse processo é descrito pelas palavras de uma moradora da comunidade no documentário “Sempre-Vivas” (2014): “No tempo de nós cuidar das nossas roças não é o tempo da campina². E no tempo da campina, nós já cuidemos das nossas lavoura (sic)”. O termo transumância é definido por Oliveira e Silva (1999) como uma atividade tradicionalmente relacionada a técnicas de pastoreio, uma forma de migração sazonal ocasionada por fatores climáticos. O tratamento dado à atividade remete ao que notamos em relação às questões das comunidades tradicionais no Brasil: como um costume em vias de extinção.

A implantação das UCs anteriormente mencionadas impossibilitou que as famílias da comunidade dessem continuidade à prática da transumância: o acesso ao território foi negado para esses povos tradicionais da Serra do Espinhaço pelos agentes do do IEF-MG, que delimitaram os Parques sobre o território ocupado por eles há gerações, negando não apenas sua história, mas sua permanência ali sem quaisquer possibilidades de contestação. De forma violenta e truculenta, eles foram expulsos dos campos da “apanha” de flores, e viram sua atividade ser criminalizada, com multas e prisões (MONTEIRO, 2011, BULHÕES, 2016, CERQUEIRA, 2019). Ao longo dos anos 2000, a restrição de acesso aos territórios pela implantação de UCs atingiu outras comunidades dos arredores de Diamantina/MG, que iniciaram a partir de então uma articulação política própria: a Comissão pelos Direitos dos Povos Extrativistas (CODECEX), através da qual garantem acentos na Comissão Estadual e no Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais.

Após duas décadas de enfrentamento, a visibilidade foi, então, a estratégia considerada necessária por esses povos, para que eles pudessem permanecer em seu território. No caso da Mata dos Crioulos, o primeiro recurso acionado foi o reconhecimento

² Campina é o nome popular da espécie de flores sempre-viva em formato de margaridinha.

do título de quilombola nos anos 2000 pela Fundação Cultural Palmares para dar início ao processo de titulação de terras quilombolas no INCRA, já que apenas em 2018 foi concedido o reconhecimento da “apanha” de flores sempre-vivas como atividade tradicional pela Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais, em ocasião da candidatura do conjunto de comunidades de apanhadores de flores sempre-vivas ao selo de Sistema Importante do Patrimônio Agrícola Mundial (SIPAM) pela Organização das Nações Unidas (ONU) pela Alimentação e Agricultura (FAO). Foi possível notar que, a partir do momento em que a ONU foi inserida nos diálogos políticos dos apanhadores de flores sempre-vivas, o Estado brasileiro – em todas as suas esferas –, passou a tratar as demandas destas comunidades de modo diferente, vide a celeridade com que foram certificadas como comunidade tradicional pelo Governo Estadual de Minas Gerais.

Buscaremos neste texto, apontar algumas particularidades referentes à institucionalização da luta das comunidades tradicionais no Brasil e como isso afeta suas relações políticas. O patrimônio cultural e o patrimônio natural foram elencados como prioritários na análise, por serem eles evocados por órgãos do Estado, criando um tensionamento em relação a qual deles é mais digno de ser protegido: a natureza ou a cultura? A visão dicotômica em relação à cultura e à natureza não é uma problemática inédita nas ciências humanas, e as políticas públicas podem tentar amenizar os problemas sociais através dessas pautas, mas essas resoluções parecem sempre incompletas. Tendo a luta pelo território como eixo central para as reivindicações das comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas, seria possível pensar o reconhecimento do patrimônio cultural e natural como formas de fortalecimento da luta dessas comunidades?

A análise da problemática da preservação/conservação da cultura e da natureza é fundamental em meio aos conflitos territoriais travados que ameaçam a existência de comunidades inteiras, como é o caso aqui apresentado. Ao nos atermos à divergência das estratégias políticas postas em prática por cada órgão governamental, notamos as contradições das ações do Estado. A partir deste imbróglio, buscaremos compreender mais especificamente a relação política das comunidades tradicionais com o Estado brasileiro, que ora são por ele reconhecidos, legitimados, e ora são violentados.

As questões colocadas neste texto são fruto de elementos notados a partir em trabalho de campo com a comunidade da Mata dos Crioulos entre os meses de fevereiro e maio de 2018, com visitas em casas de algumas famílias por um breve período. Portanto, a elaboração das questões e reflexões representam um processo de pesquisa, com apontamentos preliminares acerca da trama notada na luta pelo território desta comunidade. A *observação participante*, descrita por Foot-Whyte (1980) em sua experiência de pesquisa, foi o caminho escolhido a partir da compreensão da importância do processo de entrada no grupo estudado. A inserção de uma pessoa externa à comunidade em seu cotidiano

transforma momentaneamente das práticas sociais, e é justamente essa percepção que permite que observar os fatos a partir de uma ótica externa específica. A opção por não realizar entrevistas formais faz com que os elementos pesquisados sejam descobertos de maneira orgânica, e permite uma flexibilidade maior dos diálogos, por não negar a posição de sujeito ativo naquele contexto. Assim, as conversas com as famílias fluíram em muitas direções, o que tornou possível absorver elementos que não seriam encontrados em situações de entrevista formal. Entretanto, esse formato também transforma os produtos da pesquisa, e os apontamentos realizados a partir da observação participante geraram um relato que possibilitou a caracterização de certos aspectos dos modos de vida da Mata dos Crioulos e a partir deles produzimos os apontamentos sobre a relação da comunidade com o Estado no âmbito do patrimônio. O conteúdo da pesquisa de campo nos servirá de subsídio para tecer as reflexões acerca das relações políticas e das possibilidades de emancipação que estas trazem para as comunidades tradicionais.

A primeira parte do texto caracteriza as comunidades tradicionais no contexto de avanço do capitalismo no campo. Os conflitos territoriais que envolvem diversos agentes externos – o próprio Estado e empresas privadas – se confrontam com os modos de vida dos apanhadores de flores sempre-vivas e de todos os povos do campo brasileiro. Esse confronto demonstra, de modo inicial, as contradições da ação do Estado, que ora é aliado das comunidades e ora é seu opositor. As imbricações entre as comunidades tradicionais e as instâncias do Estado tanto revelam quanto aprofundam contradições próprias a ação de ambos e da relação entre os mesmos.

Apontamos, a partir daí, que as preocupações com a manutenção de um modo de vida específico não é o ponto central da luta das comunidades tradicionais, e sim o território, o qual é necessário para a reprodução dos modos de vida, em uma relação de dependência mútua entre ambos. A posse da terra é central nas demandas das comunidades, que almejam ter os mesmos direitos que qualquer cidadão brasileiro, e é justamente por meio da reivindicação do território que eles se fortalecem. Apontamos a política, nos termos marxianos, como uma categoria central na análise deste texto, para nos auxiliar a tecer as reflexões acerca da centralidade do território nas lutas sociais e as disputas de poder.

Nos debruçamos então sobre a atuação dos órgãos governamentais que tratam diretamente da questão da cultura, especificamente sobre o caso dos apanhadores de flores sempre-vivas. No momento em que suas articulações políticas alcançam uma escala internacional, o jogo político a nível municipal, estadual e federal se transforma. Isso é evidenciado pelo envolvimento dos órgãos que tratam diretamente do patrimônio cultural, que anteriormente não atuavam diretamente na relação das comunidades tradicionais com o Estado. As comunidades foram, num primeiro embate com os órgãos ambientais, relegadas em contraposição à proteção do patrimônio natural, e posteriormente os órgãos do

patrimônio cultural tentam amenizar os conflitos socioterritoriais. Evidenciaremos as contradições das ações do Estado com alguns apontamentos sobre a prática política, que nos leva ao arremate do tema.

Concluimos – provisoriamente, pois não intentamos esgotar o tema em tão poucas páginas – com alguns esboços a cerca da questão da emancipação humana. As relações políticas nas quais as comunidades tradicionais estão inseridas são repletas de contradições, donde o território é uma constante em suas lutas. É a partir dele que, como movimentos socioterritoriais, esses grupos sociais se articulam e reivindicam suas pautas, independentemente da esfera estatal com a qual estão lidando. É no território que eles se reconhecem e é a partir dele que surgem suas demandas.

As comunidades tradicionais e o avanço do capital no campo

Para iniciar o debate proposto, delimitaremos nosso objeto de estudo: as comunidades tradicionais no Brasil. Carlos Rodrigues Brandão (2012) aponta que a definição de comunidade tradicional é feita normalmente em oposição à de comunidades regionais, “são comunidades que ocupam territórios, socializam restritamente a natureza, relacionam-se com outros grupos tribais, enfim, realizam-se sem, fora ou à margem da sociedade regional e da sua melhor representante: a cidade” (BRANDÃO, 2012, p. 368). É importante frisar que essa definição de povos e comunidades tradicionais em muito dialoga com a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas de Aleksander Chayanov (2014 [1924]), que trata do campesinato como classe. Apesar de algumas peculiaridades – principalmente no campo cultural – apresentadas pelas comunidades tradicionais em relação às definições comuns de campesinato, a *unidade doméstica*, ou familiar, é para ambos a principal unidade econômica. Chayanov (2014) define que, apesar de inserida no sistema capitalista global como um todo, a família se reproduz economicamente a partir dos meios de produção e força de trabalho, em um sistema em que a categoria salário é inexistente, e, portanto não deveria ser considerada como capitalista em si, o que aprofundaremos, o que iremos abordar em breve no texto.

Apesar de discordarmos do fato de que a simples ausência da categoria salário não implica necessariamente numa relação não capitalista, acreditamos ser primordial considerar quais aspectos os povos e comunidades tradicionais tem em comum com o chamado campesinato, para compreendê-los dentro da totalidade do contexto em que se inserem. Ainda assim, as particularidades dos povos do campo, como chamaremos daqui em diante, estão contidas em um sistema global, e o descolamento das particularidades em relação às universalidades apenas nos prejudica a compreender a realidade.

O modo de produção capitalista avança pelo campo brasileiro e pode ser percebidos em diversas manifestações. A mais comum delas, sobre os quais existem inúmeros estudos, é o avanço do agronegócio no Brasil. Entretanto, as comunidades dos apanhadores de flores-sempre vivas não se encaixam nesse contexto específico: os conflitos territoriais vividos por eles não são em confrontos com fazendeiros ou latifundiários, mas com o próprio Estado, a partir da implantação de UCs que visam, no discurso (MINAS GERAIS, 1994), a proteção da natureza e relegam os grupos que habitam esse local.

Creemos ser imprescindível compreender o Estado como parte do sistema capitalista, porém não como um bloco monolítico. Thamy Pobreginschi (2009, p. 17) aponta que a a contradição entre a sociedade civil e o Estado é um dos principais pontos da obra de Karl Marx. Essa separação também é fonte outros “ ‘dualismos abstratos’ que caracterizam de acordo com Marx a idade moderna: o universal e o particular, o homem e o cidadão, o formal e o material, e naturalmente, o político e o social”. Por isso, nossa preocupação nesse texto é compreender a luta pelo território das comunidades tradicionais para além desses chamados dualismos abstratos, sem colocarmos esses grupos sociais em simples antagonismo com o Estado. Para tal, nos apropriamos dos escritos de Marx que tratam da questão do pauperismo em uma crescente população urbana na Inglaterra no século XIX.

Marx (2010b) apontava – a respeito da Inglaterra – que o problema do pauperismo era visto como uma questão moral, e não havia uma compreensão na classe política inglesa a respeito da “importância universal de uma miséria universal” (p. 51), e enquanto a Revolução Industrial avançava, o crescimento da população em condição considerada pobre foi atribuído à falhas administrativas. A assistência social foi disseminada pela própria via administrativa, e então o pauperismo aparecia como culpa dos pobres que não faziam o suficiente para sair dessa condição. “A assistência é engenhosamente entrelaçada com a vingança da burguesia contra o pobre que apela à sua caridade” (p. 53) Marx demonstra que através de argumentos morais, a dominação de uma classe sobre outra se cristalizava. Isso acontecia através das chamadas *workhouses* [casas de trabalho], onde os pobres obtinham amparo do Estado para sobreviver, mas era a partir delas que sua força de trabalho era ainda mais explorada.

O que Marx 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”, mas essa mesma administração “não tem mais a tarefa de eliminá-lo, mas, ao contrário, de *discipliná-lo e eternizá-lo*” (p. 54, grifo nosso). Esse é o ponto que consideramos crucial para compreender como se desenrolam as relações políticas entre Estado e comunidades tradicionais nos dias de hoje, apesar de não ser diretamente esse o assunto tratado por Marx nesse texto. Os

povos do campo no Brasil foram, desde meados do século XX, retratados no senso comum como pobres e atrasados em relação ao restante da nação, de modo contrastante à expansão das cidades e ao modelo de desenvolvimento industrial. A forma de “discipliná-los”, como Marx aponta sobre os trabalhadores na Inglaterra, foi a promessa da modernização, essa que nunca chegou. O avanço do modo de produção capitalista sobre no campo coloca os povos e comunidades tradicionais não como excluídos – como se poderia conceber sob o paradigma do progresso – mas como o negativo desse avanço mesmo. Externo precisamente porque interno, e essa suposta externalidade é determinada pela totalidade a qual negativamente compõe. Chico de Oliveira (2013) aponta em sua obra *Crítica à razão dualista* que a forma de desenvolvimento econômico do Brasil sempre teve evidentes em seu processo a relação dialética entre o atrasado e o moderno: apesar de serem colocados como opostos, o processo real mostrou que essa oposição é meramente formal, eles são uma “unidade de contrários, em que o chamado ‘moderno’ cresce e se alimenta da existência do ‘atrasado’, se se quer manter a terminologia” (p. 32). Compreendemos assim que essa condição de exclusão de determinados grupos sociais é necessária para o desenvolvimento do próprio capitalismo, e que a necessidade recíproca entre a modernidade e a tradição são características da sociedade moderna.

Ariovaldo Oliveira (2001) aponta que:

[a]o mesmo tempo que esse desenvolvimento avança reproduzindo relações especificamente capitalistas (implantando o trabalho assalariado (...), ele (o capitalismo) produz também, igual e contraditoriamente, relações camponesas de produção (pela presença e aumento do trabalho familiar no campo) (OLIVEIRA, 2001, p. 73).

O que nos chama atenção é que a contradição apontada pelo autor não nos parece de fato uma contradição, ou ao menos não a real contradição do capital. Como trouxemos anteriormente, não é a simples ausência da categoria salário que caracteriza determinada relação social como capitalista ou não, e as formas de trabalho familiar também são próprias a esse modo de produção. O caráter fetichista do capital torna seus contrários nele mesmo, e cria a necessidade recíproca entre o desenvolvimento e o atraso.

O trabalho assalariado também faz parte da realidade das famílias de apanhadores de flores sempre-vivas assim como no campesinato brasileiro em geral: a atividade tradicional pela qual se articulam não é sua única fonte de renda, e as atividades variam conforme a necessidade imediata. Mas a atividade da “apanha” de flores sempre-vivas é compartilhada, e é ela que mobiliza toda a unidade familiar, indo para a “Chapada do Couto”, onde estão os campos de flores, em determinado período do ano. Apesar de não ser a única ou principal fonte de renda, é através dessa atividade que os modos de vida desses povos são definidos (MONTEIRO *et al*, 2019). Vemos que apesar das relações

sociais dos apanhadores de flores não aparecerem como pautadas exclusivamente pelo modo de produção capitalista, o capital como relação social (MARX, 2017) se embrenha por todos os tempos e espaços, do universal ao particular, se fazendo presente nas práticas e vivências cotidianas. Por sua natureza fetichista, o capital “por toda parte é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é” (MARX, 2010a, p. 82).

De acordo com Bulhões (2016), o maior foco dos conflitos territoriais da Mata dos Crioulos é o Parque Estadual do Rio Preto, que foi criado a partir do decreto nº 35.611/1994 e tem sua área no município de São Gonçalo do Rio Preto, e não havia uma área significativa de sobreposição, mas a área que foi cercada presenciou inúmeros conflitos entre o povo da comunidade e os agentes dos órgãos ambientais, que não permitiam que as famílias acessassem seu território. Em 2005, com o decreto no 44.175/2005, a área do PERP foi ampliada em direção à Chapada do Couto, local de extrema importância econômica, social e cultural para a comunidade da Mata dos Crioulos, onde estão grande parte das *lapas* – moradias estabelecidas pelas famílias em cavernas – e campos de flores mencionados anteriormente. A delimitação e restrição de uso desta porção do território é a maior fonte dos conflitos territoriais da comunidade, com um total de 4,40ha de área sobreposta entre o PERP e a comunidade. As famílias da comunidade eram tratadas com violência pelos agentes dos órgãos ambientais no momento da implementação do PERP, e ampliação do Parque agravou o conflito entre eles.

Durante a década de 2000, houve também algumas tentativas por parte de uma empresa mineradora de avançar sobre o território da comunidade, que tentou comprar terrenos das famílias e instalar equipamentos para a retirada de minério. Nessa ocasião, em que além da ameaça da empresa mineradora, o PERP era ampliado, as famílias da comunidade se juntaram para lutar e reivindicar seu reconhecimento como quilombolas, com a finalidade de ter seu território delimitado e titulado devidamente pelo Estado. Essa movimento foi o início do processo de autorreconhecimento como povo tradicional não apenas perante o Estado, mas também internamente às famílias, que viram nessa possibilidade o acesso aos direitos básicos garantidos pela Constituição Nacional de 1988, que em seu artigo 5º consta 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”. Apesar das famílias ocuparem aquele território há muitos anos, esses direitos não eram parte de sua existência, e sua condição de *sujeitos de direito* – compreendido aqui tal como em Evguieni Pachukanis (2017) – era até então negado. Mesmo que sejam hoje reconhecidos como importantes grupos para a formação social brasileira, é notável que esse reconhecimento é dado de forma tardia. As forças sociais em pugna transformam a vida social a partir do capital.

Percebemos então, que, seja pela presença de empresas privadas de mineração, ou a restrição de uso do território pelos órgãos ambientais, os apanhadores de flores sempre-vivas se veem encurralados em meio às disputas territoriais. O processo de expansão do capital também ocorre nas próprias relações sociais internas à comunidade, tendo em vista que o capital é uma relação social totalizante – isso se evidencia pelo fato de que a identificação da comunidade como grupo de “apanhadores de flores sempre-vivas” é a representação própria do trabalho e da mercadoria. A autodefinição deles pressupõe uma atividade específica voltada para o mercado, e o mesmo pode ser dito de outras denominações de povos tradicionais, como por exemplo os relacionados aos pescadores artesanais, catadeiras de coco babaçu, dentre outros. Os agentes externos e internos, cada qual em sua maneira específica, representam o avanço do capital sobre o espaço do campo brasileiro, o que põe em xeque – evidencia ao mesmo tempo que põe em perigo – os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais que resistem e lutam para sobreviver.

Os conflitos territoriais e o território como trunfo

Em meio a esses conflitos, as comunidades articuladas na Comissão pelos Direitos das Comunidades Extrativistas decidiram no ano de 2017 dar entrada com um processo de candidatura ao selo SIPAM da FAO-ONU, inédito no Brasil até então (FAO-ONU, 2018). Em termos práticos, isso significa uma visibilidade em escala internacional, o que tem o potencial de transformar todas as relações políticas das comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas. Para viabilizar a candidatura, a CODECEX articulou um grupo de pesquisadores e técnicos para atuar em conjunto com as comunidades e elaborar os documentos necessários: o dossiê que descreve o Sistema Agrícola Tradicional (SAT) e o Plano de Conservação Dinâmica (PCD).

Para comunidades que sobreviveram por décadas sem nenhum tipo de amparo estatal a estratégia de recorrer à órgãos internacionais foi bastante significativa. Por meio desse processo, compreendemos a relevância da categoria do território para essas comunidades como estratégia de luta e organização política. Para tratar da luta pelo território dos apanhadores de flores sempre-vivas, o termo movimentos socioterritoriais, cunhado por Bernardo Mançano Fernandes (2005), mostra-se relevante, pois estes podem ser definidos como movimentos que têm o território como trunfo e motivação de sua luta, e este é central para seus modos de vida e também sua principal reivindicação.

Marco Aurélio Saquet (2015) define o território como resultado do processo de produção do espaço. Quando pensamos no espaço como um elemento que não é abstrato, mas como parte da materialidade, pressupõe-se que ele esteja incluído nas relações socioespaciais, e portanto, seja socialmente produzido.

Não por coincidência, o território é o conceito mais utilizado nos estudos das comunidades tradicionais, assim como na luta política desses movimentos. Como ressaltado por Saquet acima, a concepção de território está atrelada ao exercício de poder, e conseqüentemente também de suas disputas. Através do território, as comunidades buscam reconhecimento perante à sociedade e ao Estado para garantir seus direitos em meio ao processo de produção social do espaço, e também de produção social da natureza em acordo com Neil Smith (1988). O território é, então, a base necessária para a reprodução dos modos de vida das comunidades, onde as famílias exercem seu domínio através das territorialidades cotidianas. Dentre as definições mais costumeiras dos povos e comunidades tradicionais, destacamos à dada pelo Dicionário de Educação do Campo, de Valter do Carmo Cruz (2012). Ele aponta quatro fatores que diferenciam esses grupos sociais de outros – ou das sociedades regionais, nos termos de Brandão (2012) já apresentados aqui: o primeiro é a relação com território e a territorialidade, o segundo é a relação profunda com a natureza, com “seus modos de vida [...] diretamente ligados à dinâmica dos ciclos naturais” (CRUZ, 2012, p. 598), o terceiro é a racionalidade econômico-produtiva que tem a unidade familiar como principal polo – assim como vimos em Chayanov (2014) – e o quarto é a forma de se relacionar com comunidades externas. Por iniciar a caracterização das comunidades com seu território e a territorialidade, os demais aspectos também estão imbricados nestes. A organização acontece *no* e *pele* território.

Quando as comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas lutam por um reconhecimento internacional através da FAO-ONU, parece-nos necessário nos atermos ao conceito de *escala*. A situação em questão demonstra que as relações de poder são centrais para compreendermos os conflitos que se dão nesse processo. Isso evidencia o caráter “multidimensional, e constituindo-se em uma totalidade” (FERNANDES, 2005, p. 25) do território. A escala geográfica é destrinchada por Renato Emerson dos Santos (2011), que define que os fenômenos como pluriescalares. No caso dos movimentos sociais, isso implica que todas as suas ações e relações são condicionadas e condicionam espaços e territórios em múltiplas escalas, do mundial ao local, por exemplo. No caso em questão, um órgão de nível global possibilita uma nova perspectiva para as questões locais do território, e transforma o envolvimento do Estado brasileiro, em todos os seus níveis – municipal, estadual e federal. Conjugada com o território, “[a] escala revela (e é também mobilizada como um instrumento nas relações de poder, ela evidencia, serve como marco regulatório (enunciado ou ocultado) para elas, de acordo com os jogos e conflitos de interesse” (SANTOS, 2011, p. 124). Essas relações de poder moldam e são moldadas pelas forças sociais, fazendo com que esse território seja a expressão dessas disputas.

A partir do momento que a violação dos direitos dos povos apanhadores de flores sempre-vivas no Espinhaço Meridional são evidenciados ao mundo, o Estado brasileiro

passa a tratá-lo como prioritário, o que pode ser observado desde o início do processo de candidatura ao SIPAM: nas reuniões de negociação e elaboração do PCD, as Prefeituras Municipais envolvidas – Diamantina, Presidente Kubistchek e Buenópolis, em Minas Gerais – se dispuseram a priorizar atividades reivindicadas pelas comunidades, como por exemplo a implantação de políticas públicas de educação do campo e educação quilombola (CERQUEIRA, 2019).

O território é evocado pelas comunidades como seu trunfo de luta, por representar em seu processo toda a história desses grupos que lutam para sobreviver. Essas disputas territoriais são também a expressão da relação política que envolve as comunidades tradicionais no Brasil: política no sentido que Pogrebinschi (2009) analisa na obra de Karl Marx, do tensionamento entre o Estado político e a sociedade civil que caracteriza a modernidade. Para essas comunidades, o território representa a possibilidade de emancipação – não saberíamos precisar se uma emancipação política ou humana –, ou a capacidade de autodeterminação deles próprios, além da relação com o Estado. Cada parte de sua luta se desdobra de formas diferentes em escalas distintas, mas ainda é a relação de poder que em última instância determina essas relações sociais.

A cultura e a política dos modos de vida tradicionais

O que nos chama atenção no processo de reconhecimento como sistema agrícola tradicional é o envolvimento do Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico do estado de Minas Gerais (IEPHA-MG). O patrimônio cultural é institucionalmente tratado no Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e em Minas Gerais pelo IEPHA-MG, numa perspectiva dual entre o material e o imaterial: o primeiro trata de bens móveis e imóveis e o segundo trata de manifestações artísticas, modos de fazer, festas e celebrações, dentre outros. Apesar de existirem debates acerca da inter-relação entre material e imaterial, os instrumentos práticos que permitem a conservação e preservação destes mantêm a compreensão dicotômica da realidade. Como vimos nas definições das comunidades tradicionais, a cultura, colocada a partir dos modos de vida, é um dos fatores que possibilita a identificação desses grupos bem como também coloca a possibilidade de preservação e conservação dessa cultura. Curiosamente, no âmbito do Estado, as políticas públicas que abrangem as comunidades tradicionais não estão nas pastas da cultura, ou apenas a tangencia.

Marcia Chuva (2011) descreve as mudanças ocorridas nas políticas públicas do patrimônio desde a criação do IPHAN até os dias de hoje, citando a dissociação entre este e o folclore como o principal divisor de opiniões na área, contradição notória às ideias de Mário de Andrade – fundador da instituição – mas que é tida como caminho a ser seguido

na prática do patrimônio cultural brasileiro. A crítica que a autora faz a respeito da falsa dicotomia entre material e imaterial em que o patrimônio atualmente é trabalhado no Brasil trás alguns elementos importantes: é impossível considerar um bem qualquer sem seus usos cotidianos ou sem saber de seu significado para o grupo de pessoas que vive e convive com ele, bem como é impossível considerar um lugar, um ritual ou um saber sem considerar o local onde determinada atividade ocorre.

As dicotomias não são novidade no que encontramos nas análises científicas como é o caso da sociedade e natureza; cidade e campo, etc. No caso dos modos de vida tradicionais, o material e o imaterial se relacionam de forma indissociável, e os instrumentos existentes de preservação e conservação no âmbito do patrimônio cultural não contemplam essa realidade. O IPHAN pauta parte de suas políticas de “restauração”, que por sua vez tangenciam as todas políticas de preservação e conservação em geral – inclusive do patrimônio imaterial, na teoria do arquiteto italiano Cesare Brandi (1906-1988), como afirma Flávio Carsalade (2011). Esta teoria tem como princípio que os bens são formados e criados a partir de dois pilares principais: a história e a arte, e com base nestes dois itens, é possível realizar um estudo e restauro bem sucedido de qualquer bem. Carsalade (2011) problematiza o fato de que deveriam ser considerados como pilares dos bens culturais também a memória e a cultura coletiva, o que é comumente reproduzido nos discursos referentes ao campo do patrimônio, mas estes não são colocados em prática. Ousamos acrescentar aqui que o território e a territorialidade são igualmente pilares dos bens culturais que deveriam ser abarcados nas políticas patrimoniais, para que estas possam alcançar as comunidades tradicionais e suas pautas.

A luta dos povos tradicionais no âmbito institucional é constante, e apesar do reconhecimento de seus modos de vida como uma cultura a ser preservada/conservada, os órgãos que tratam diretamente desta pasta tem relações incertas e recentes com esses grupos sociais. Não bastando, órgãos que tem a preservação/conservação do patrimônio natural, em determinados contextos são considerados como antagonistas da luta das comunidades tradicionais, como foi o caso dos apanhadores de sempre-vivas a partir da implantação de UCs de uso restrito em seus territórios, gerando inúmeros conflitos em nome da preservação da natureza.

Como os movimentos socioterritoriais poderiam reivindicar o patrimônio para garantir os direitos básicos como cidadãos? Os apanhadores de flores sempre-vivas viram na busca pelo reconhecimento do patrimônio agrícola a partir do selo de Sistema Importante do Patrimônio Agrícola Mundial como uma estratégia, o que evidencia as contradições da patrimônio cultural e natural, que não foram suficientes para reconhecer a relevância desses povos tradicionais, e continuam não o sendo para outros movimentos socioterritoriais. As políticas públicas que tem em seus textos a preservação e a conservação dos bens naturais

e dos bens culturais deixam de lado a questão social, e acabam por aprofundar a condição de desigualdade social.

Desde a implantação do PERP, o embate com instituições estatais vem moldando as posições políticas coletivas da comunidade. A violência e intolerância foram marcantes nas ações do órgão estadual para com os moradores da comunidade, que viram seu território ser cercado e tomado pelos homens de fora, que diziam querer preservar a natureza que ali encontraram. O diálogo com os órgãos e instituições governamentais do meio ambiente não são, há tempos, considerados como uma possibilidade pelo povo da comunidade.

Entretanto, apenas é possível que esse povos consigam reconhecimento de seus modos de vida e de seus territórios por meio da atuação de órgãos governamentais. Eduardo Viveiros de Castro (2005) aponta que no caso das comunidades tradicionais, o que eles são se mistura com suas definições jurídicas, pois a definição do que e quem elas são é perpetrada pelos “distribuidores autorizados de identidade: o Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 44). Ou seja, para serem reconhecidos como sujeitos de direito, eles precisam se afirmar enquanto grupo social diferente da sociedade de modo geral. Por essas definições aparentarem, a nível fenomenológico, estarem separadas, temos a impressão de que esses grupos sociais vestem-se com uma máscara legitimada pelas relações jurídicas apenas para se enquadrarem como cidadãos. Porém, o que conseguimos visualizar, mesmo não chegando ao fundo da questão, é que estando misturadas como Viveiros de Castro (2005) colocou, as definições jurídicas passam a fazer parte do que as comunidades tradicionais são. O antagonismo entre sociedade civil e Estado parece tomar outra forma – percebemos que um define o outro e vice-versa, mas parecem não levar a nenhuma solução para as reivindicações dos movimentos sociais aqui representados pelas comunidades tradicionais organizadas. Tomamos emprestada a pergunta feita por Marx (2010, p. 58) em suas Glosas críticas marginais novamente: “pode o Estado se comportar de outra forma?”

Pogrebinschi (2009) ao analisar a obra de Marx tendo em vista o *político*, diferencia este da política. A política seria aquela que teria seu fim anunciado junto com o Estado e o seu modo de produção correspondente, enquanto o político seria o que irromperia do desvanecimento do Estado enquanto tal. Ao pensarmos as políticas públicas relacionadas ao patrimônio cultural e natural, relacionamos estas precisamente à política, às relações sociais pautadas pelo capital. Apesar da investida da legislação de compreender o patrimônio como algo uno, na prática vemos exatamente o contrário: as comunidades tem que recorrer ao reconhecimento como patrimônio cultural para não serem subsumidos pelo patrimônio natural no território.

É certo que o patrimônio, seja ele adjetivado da forma que for, é um marco da sociedade ocidental que remete diretamente à propriedade e à figura paterna. 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”, coloca José William Vesentini (1989, p. 53) ao tentar aproximar a cultura da ecologia. Novamente utilizamos a ideia de Viveiros de Castro (2005): quem precisa da identificação dos índios como índios – ou do patrimônio como patrimônio – é o Estado, e isso se torna necessário a partir do momento em que a existência de algum destes é ameaçada. A condição de esgotamento dos recursos ambientais ou de destruição da memória e do passado, 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 precisamente sobre essas relações de poder que as comunidades tradicionais disputam seus territórios.

André Guedes (2013) afirma que “a demarcação de territórios e o reconhecimento de identidades tradicionais são uma forma de resistência mais eficaz e imediata às ‘agroestratégias’ do que outras modalidades de luta e reivindicação fundiárias” (GUEDES, 2013, p. 42-3), ao diferenciar a luta das comunidades tradicionais da luta pela terra do campesinato. Entretanto, ao distinguir as lutas pela terra e a luta pelo território, o autor separa os vários povos do campo a partir da compreensão de cultura, associada por ele ao território. A cultura é considerada por Guedes como uma “arma” estratégica acionada por grupos minoritários para reivindicar seus direitos, como de fato os povos e comunidades tradicionais o fazem. Porém, como vimos até agora, os órgãos governamentais que deveriam gerir esta “cultura”, negligenciam os povos do campo.

Se, como estratégia, os apanhadores de flores recorreram ao reconhecimento como patrimônio agrícola pela FAO-ONU, é possível afirmar que através da esfera cultural, os povos tradicionais não tem garantia de reconhecimento perante o Estado. Ainda é necessário ressaltar que no caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, localizados no entorno do município de Diamantina/MG, o núcleo urbano da cidade é reconhecido como Patrimônio da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), devido à sua história marcada pela extração do diamante desde o século dezoito. Em um contexto onde já existe um título de reconhecimento cultural internacional, por que os aspectos considerados pela UNESCO não permitem o reconhecimento do entorno da cidade e os povos que tornaram possível, construíram e constroem diariamente essa realidade? As políticas do patrimônio internacional reivindicam uma compreensão de patrimônio cultural e patrimônio natural como uma unidade (UNESCO, 1972), mas como os instrumentos de preservação poderiam colocar isso em prática? Por que, para reconhecer a relevância dos povos apanhadores de flores sempre-vivas, os instrumentos de preservação e conservação cultural não foram suficientes? Não achamos possível, ainda, responder a todas essas questões, entretanto, apontamos que as

contradições da ação do Estado não poderiam ser superadas sem pensarmos nas relações políticas dos movimentos socioterritoriais.

“Ainda que essas lutas sejam iniciadas com frequência em nome da defesa de ‘usos e costumes’, ou tradições, é importante lembrar da preocupação de Marx em seus artigos sobre o furto de madeira”, ressalta Daniel Bensaïd (2017, p. 63) em prefácio da coletânea de artigos de Karl Marx a respeito da lei do furto de madeira na Renânia. Ele prossegue afirmando que “[p]or trás da aparência consensual dos costumes, subside um antagonismo latente entre os direitos consuetudinários dos dominantes e dos dominados”. Assim, vemos que há uma diferença fundamental no que Viveiros de Castro (2005) chamou de mistura entre o ontológico e o jurídico no caso dos povos tradicionais. O conflito de interesses é colocado nas relações jurídicas mediadas pelo Estado, este que apresentamos anteriormente como mediador de problemas sociais, e não solucionador destes, de acordo com Marx (2010). Apesar da via do Estado ser importante para a luta pelo território, a superação das contradições não pode se dar pela mesma via em que não é buscada de fato uma solução para tal. Não defendemos simploriamente a extinção do Estado, mas o que a luta pelo território das comunidades dos apanhadores de flores sempre-vivas nos demonstra é a fragilidade da concentração das lutas apenas pelas vias do Estado. Afinal de contas, a luta pelo território e por direitos tem como fim próprio a emancipação humana da condição de exploração – mas como seria possível alcançar esse objetivo?

Recorremos às formulações de José Chasin, que a partir da leitura da obra de Karl Marx, cunha a expressão *determinação ontonegativa da politicidade*, tendo em vista que Marx rompe com a ideia de Estado como instituição racional ao longo de sua obra. A *emancipação humana* não poderia, portanto, incidir daí. A abordagem da natureza ontológica – em um sentido diferente do colocado por Viveiros de Castro (2005) apresentado anteriormente – “é ontonegativa, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial” (p. 64, grifos originais). A política é, portanto, compreendida como a negação da essência humana. Chasin aponta ainda que “Marx assinala, categoricamente, que a emancipação é na essência a reintegração ou recuperação humano societária dessas forças sociais alienadas à política” e completa “que ela só pode se realizar como reabsorção de energias próprias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual havia se autoaprisionado e perdido” (p. 65).

Portanto, tendo a emancipação humana e superação da política como alvo, seria necessário “fazer uma política que desfaça a política”, em um sentido de “prática *metapolítica*” ou seja, “conjunto de atos de efetivação que não se desembarace de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para substituí-las por

outras supostas como melhores” (p. 65). Não estamos reivindicando, a partir destas formulações, a simples atribuição do termo metapolítica na luta pelo território dos apanhadores de flores sempre-vivas. O que almejamos é apontar questões que nos auxiliem a pensar quais as possibilidades possíveis de transformação das relações políticas sem meramente substituir uma forma de dominação por outra – questão que perpassa todos os estudos referentes à comunidades tradicionais e movimentos socioterritoriais, ao nosso ver.

Considerações finais

Apesar de existir na legislação uma tentativa de tratar o patrimônio cultural e o patrimônio natural como uma unidade, ainda é possível perceber que na prática, os instrumentos de preservação e conservação de ambos os campos não apresentam uma perspectiva de que a sociedade e a natureza compõe uma unidade. Não simplesmente pelo fato de que as políticas práticas são elaboradas e executadas por órgãos estatais distintos em cada um dos campos tratados, pois ambos buscam, ao menos no âmbito discursivo, não dissociar a cultura e a natureza em suas políticas. Não nos parece possível que essa problemática possa ser sanada apenas pela boa intenção de órgãos públicos ou mesmo de pesquisas acadêmicas que afirmam a necessidade do fazer uma política que busca a emancipação, sem se preocupar com o significado da política de fato.

No caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, o debate de sua relevância cultural em uma agenda internacional através da FAO-ONU – ao invés da UNESCO – apenas reforça o que foi observado: o patrimônio cultural e natural não são trabalhados em uma unidade, nem mesmo numa perspectiva da escala global. São necessários cada vez mais instrumentos para prover os direitos básicos para os cidadãos em meio à institucionalização das lutas socioterritoriais. Vê-se que essas relações não se modificam ao analisarmos uma escala mais próxima: o caso do estado de Minas Gerais. O Instituto Estadual de Florestas de Minas Gerais (IEF-MG) nas últimas três décadas travou conflitos com as famílias da comunidade pelo seu território com um discurso de preservação da natureza, mas o Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA-MG) não demonstrava interesse em preservar a cultura daquela comunidade tradicional, e apenas quando foi estabelecido um diálogo dessas comunidades com a ONU, esse órgão passou a levar em consideração essas reivindicações específicas. Mas isso ainda nos gera o questionamento: se o patrimônio cultural e natural fossem tratados como unidade, isso traria algum avanço nas lutas pela emancipação?

As comunidades tradicionais lutam pelo seu reconhecimento como sujeitos de direito e pelo seu território perante uma sociedade que por muito tempo os negou o direito à existência. Os termos utilizados para defini-los na literatura não podem ser considerados

errôneos, mas devem ser considerados como parte de um fenômeno, e não como forma de explicação da realidade. Definir as comunidades tradicionais como grupos sociais que tem uma relação mais próxima ou harmônica com a natureza os coloca numa posição de responsabilidade perante toda a questão ambiental do planeta, e reforça a condição de dominação sobre eles que não tem sequer acesso aos direitos básicos. Se são eles que sabem cuidar na natureza, o fardo de preservar a natureza recai sobre eles, exceto quando há outros interesses em jogo – o que vemos quando o IEF-MG implanta Parques em áreas historicamente ocupadas por esses grupos. Afirmar que as comunidades tradicionais são grupos que tem uma organização racional-econômica diferente da sociedade capitalista apenas nos distancia da possibilidade de compreender esses grupos como parte da sociedade e da totalidade na qual estão inseridos. O que nos interessa não são as diferenças desses grupos em relação à sociedade em geral, mas sim como essas diferenças se colocam nas relações políticas. As definições que enfocam simplesmente nessas diferenças apenas reforçam a condição de dominados desses povos.

Os conflitos territoriais se complexificam conforme o envolvimento de novos agentes nas negociações políticas, o que se materializa conforme alguns direitos são conquistados através da garantia de reconhecimento pelo Estado. Então as contradições observadas a respeito do patrimônio cultural e natural são sentidos pelas famílias na pele. Para um povo que por gerações garantiu sua existência sem o auxílio do Estado, as articulações internas são prioritárias, e as negociações externas se integram às suas atividades e ao cotidiano como forma de reprodução de seus modos de vida, e isso de forma alguma as descaracteriza. A contradição encontrada nas políticas do patrimônio cultural e natural aqui exposta nos possibilitou a compreensão de forma objetiva dos conflitos territoriais, o que nos permitiu avançar nas formulações acerca da emancipação humana.

Porém, devemos levar em consideração que para lutar por qualquer emancipação que seja, é necessário garantir o direito a sobreviver de forma digna à qualquer pessoa. E vemos que ainda não alcançamos esse *status*, principalmente em relação aos povos do campo. Portanto, a luta desses grupos tem o território como fundamento justamente por ser nele se fazem as relações sociais e é possível a reprodução da vida. Mesmo negligenciados por tanto tempo, foi no território que as comunidades tradicionais se reconheceram como tal, e é através dele como trunfo que elas reivindicam e lutam pela sua existência.

Por fim, *não cabe ao pesquisador definir as formas de organização e luta dos movimentos, cabe ao pesquisador criar condições teóricas e políticas para permitir que as comunidades interessadas articulem sua existência da forma que bem entenderem* - parafrazeando o que Viveiros de Castro (2005) infere sobre povos indígenas: “não cabe ao antropólogo definir quem é índio, cabe ao antropólogo criar condições teóricas e políticas

para permitir que as comunidades interessadas articulem sua indianidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 49). Apenas dessa forma poderemos contribuir com a formação de um pensamento que não corrobore com as relações de dominação em quaisquer grupos sociais.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A comunidade tradicional. In: COSTA, J. B. A. OLIVEIRA, C. L. [org.] **Cerrado, gerais, sertão: comunidades tradicionais nos sertões roxeamos**. p. 367-380. São Paulo: Intermeios; Belo Horizonte: Fapemig; Montes Claros: Unimontes, 2012.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Organizado por Cláudio Brandão de Oliveira. Versão online. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 22 jan. 2020.

BULHÕES, Tainá. **O território da Mata Dos Crioulos e demandas territoriais distintas: contradições entre Comunidades Quilombolas e Unidades de Conservação**. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências. Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2016. Disponível em <<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-B2MHYU>>. Acesso em: 2 dez. 2019.

CARSALADE, Flávio de Lemos. A preservação do patrimônio como construção cultural. **Arquitextos**, São Paulo, ano 12, n. 139.03, Vitruvius, dez. 2011. Disponível em: <<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/12.139/4166>> Acesso em: 19 fev. 2016.

CERQUEIRA, Maria Clara Salim. **Andanças e territorialidades: as contradições da questão da moradia na comunidade da Mata dos Crioulos**. 2019. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Ciências Humanas: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2019.

CHASIN, José. **Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

CHAYANOV, Aleksander Vasilievich. Teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. [1924] In: CARVALHO, H. M. (org.) **Chayanov e o campesinato**. p. 99-137. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

CHUVA, Marcia Regina Romeiro. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 34, 2011, p 147-165. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat34_m.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2015.

CRUZ, Valter do Carmo. Povos e comunidades tradicionais. In: CALDART, R. S. PEREIRA, I. B. ALENTEJANO, P. FRIGOTTO, G. **Dicionário da Educação do Campo**. p. 596-602. Rio de Janeiro, Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Revista NERA**, Presidente Prudente/SP, Ano 8, n. 6, p. 24-34, 2005. Disponível em <<https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1460/1436>>. Acesso em: 3 set. 2017.

FOOT-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, A. Z. **Desvendando máscaras sociais**. p. 77-86. Livraria Francisco Alves Editora S.A., Rio de Janeiro: 1980.

GUEDES, André Duman. Lutas por terra e lutas por território nas Ciências Sociais brasileiras: fronteiras, conflitos e movimentos. 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.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. **Glosas críticas** marginais ao artigo “o Rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano. [1844] 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I – O processo de produção do capital. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MINAS GERAIS. Decreto nº 35.611, de 01 de junho de 1994. Cria o Parque Estadual do Rio Preto, no Município de São Gonçalo do Rio Preto. Belo Horizonte. 1994.

MINAS GERAIS. Decreto nº 44.175, de 20 de dezembro de 2005. Define novo perímetro e amplia a área do Parque Estadual do Rio Preto, no Município de São Gonçalo do Rio Preto. Belo Horizonte. 2005a.

MINAS GERAIS. Decreto nº 44.176, de 20 de dezembro de 2005. Amplia a área e define novo perímetro do Parque Estadual do Pico do Itambé nos municípios de Santo Antônio do Itambé, Serro e Serra Azul de Minas. Belo Horizonte, 2005b.

MONTEIRO, Fernanda Testa *et al.* Sistema Agrícola Tradicional da Serra do Espinhaço Meridional, MG: transumância, biodiversidade e cultura nas paisagens manejadas pelos(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas. In: EIDT, Jane Simoni. UDRY, Consolacion (editoras técnicas). **Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil**. 1ª ed. Brasília: Embrapa, 2019.

MONTEIRO, Fernanda Testa. **Os(as) apanhadores(as) de flores e o parque nacional das sempre-vivas (MG): travessias e contradições ambientais**. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências. Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2011. Disponível em < <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/MPBB-8LMGEA>>. Acesso em: 3 set. 2018.

OLIVEIRA, Américo. SILVA, Filomeno. Transumância: Uma forma de pastoreio em vias de extinção. In: **Revista Millenium RE**. n. 13. Instituto Politécnico de Viseu, 1999. Disponível em <http://www.ipv.pt/millenium/pers13_1.htm>. Acesso em: 22 fev. 2018.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e reforma agrária. **Estudos Avançados**, São Paulo: USP, v. 15, n. 43, p. 185-206, set./dez., 2001.

OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista – O Ornitorrinco**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA AGRICULTURA E ALIMENTAÇÃO (FAO-ONU). **Agricultura tradicional dos apanhadores de flores sempre-vivas pode ser o primeiro patrimônio agrícola mundial brasileiro**. 21 jun. 2018. Disponível em <<http://www.fao.org/brasil/noticias/detail-events/pt/c/1142103/>>. Acesso em 03 jan. 2020.

PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria geral do direito e marxismo**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político**: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SAADI, Allaoua. A geomorfologia da Serra do Espinhaço em Minas Gerais e de suas margens. **Revista Geonomos**. Vol 3. No. 1. p. 41-63. Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 1995. Disponível em <http://www.igc.ufmg.br/geonomos/PDFs/3_1_41_63_Saadi.pdf>. Acesso em 18 fev. 2018.

SANTOS, Renato Emerson Nascimento. **Movimentos Sociais e Geografia**: Sobre a(s) espacialidade(s) da ação sociais. 1ª ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2011.

SAQUET, Marco Aurélio. **Por uma Geografia das territorialidades e das temporalidades**: Uma concepção multidimensional voltada pra a cooperação e para o desenvolvimento territorial. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

SEMPRE-VIVAS. Direção: Tiago Almeida. Brasil: Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), 2014 (23m58s). Disponível em <<https://vimeo.com/116962413>>. Acesso em 27 ago. 2018.

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

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, B. & RICARDO, F. [org.]. **Povos Indígenas no Brasil**: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2006. Disponível em <<https://pib.socioambiental.org/pt/Downloads>> Acesso em 29 jul. 2018.

VESENTINI, José William. **Geografia, natureza e sociedade**. São Paulo: Contexto, 1989.

Sobre a autora

Maria Clara Salim Cerqueira – Graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atualmente é doutoranda em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). **OrCID** – <https://orcid.org/0000-0003-0666-2059>

Como citar este artigo

CERQUEIRA, Maria Clara Salim. As contradições do patrimônio cultural e natural na luta pelo território dos apanhadores de flores sempre-vivas. **Revista NERA**, v. 24, n. 56, p. 72-92, jan.-abr., 2021.

Recebido para publicação em 29 de janeiro de 2020.
Devolvido para a revisão em 28 de julho de 2020.
Aceito para a publicação em 18 de setembro de 2020.
