



SOBRE AQUELES QUE ESTÃO AUTORIZADOS A SER OUVIDOS

LEONARDO CUSTÓDIO DA SILVA JÚNIOR

A TRADUÇÃO DE PRÁTICAS CULTURAIS POR MEIO DO
PROTOCOLO DE CONSULTA PRÉVIA, LIVRE E INFORMADA
DAS COMUNIDADES APANHADORAS DE FLORES SEMPRE-VIVAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM DIREITO

LEONARDO CUSTÓDIO DA SILVA JÚNIOR

SOBRE AQUELES QUE ESTÃO AUTORIZADOS A SER OUVIDOS:

**A tradução de práticas culturais por meio do protocolo de consulta prévia,
livre e informada das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas**

Belo Horizonte

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM DIREITO

SOBRE AQUELES QUE ESTÃO AUTORIZADOS A SER OUVIDOS:

**A tradução de práticas culturais por meio do protocolo de consulta prévia,
livre e informada das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de estudo: Antropologia do direito, interlegalidades e sensibilidades jurídicas.

Orientadora: Profa. Dra. Camila Silva Nicácio.

Coorientador: Prof. Dr. Aderval Costa Filho.

Belo Horizonte

2022

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz - CRB-6/2233.

S586s Silva Júnior, Leonardo Custódio da
Sobre aqueles que estão autorizados a ser ouvidos [manuscrito]: a tradução de práticas culturais por meio do protocolo de consulta prévia, livre e informada das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas / Leonardo Custódio da Silva Júnior. - 2022.

346 f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 325-342.

1. Direito e antropologia - Teses. 2. Quilombolas - Teses. 3. Direitos humanos - Teses. I. Nicácio, Camila Silva. II. Costa Filho, Aderval. III. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. IV. Título.

CDU: 34:39



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO



FOLHA DE APROVAÇÃO

**SOBRE AQUELES QUE ESTÃO AUTORIZADOS A SEREM OUVIDOS:
Práticas e sentidos atribuídos ao direito de consulta prévia, livre e
informada pelas comunidades tradicionais apanhadoras de flores
sempre-vivas**

LEONARDO CUSTÓDIO DA SILVA JÚNIOR

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em DIREITO, como requisito para obtenção do grau de Mestre em DIREITO, área de concentração DIREITO E JUSTIÇA, linha de pesquisa Dir. Hum. e Estado Democ. de Direito: Fundam., Part. e Efet..

Aprovada em 04 de março de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Camila Silva Nicacio - Orientador
UFMG

Prof(a). Aderval Costa Filho
UFMG

Prof(a). Claudenir Fávero
UFVJM

Prof(a). Monica Sette Lopes
UFMG

Belo Horizonte, 12 de dezembro de 2022.

Professor Emilio Peluso Neder Mejer

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito UFMG

*Quando fiz vinte e um anos meu pai me chamou no pomar:
'Está vendo este pé de jabuticabeira?
Plantei quando você nasceu,
Depois de vinte e um anos ele veio a dar fruta'*

*E me olhou pensativo:
'Quando você tiver a sua casa,
pensar em plantar um pé de fruta,
plante dois para poder dividir com os vizinhos,
e com os passarinhos'*

Esmeril, julho de 2011

AGRADECIMENTOS

Por todos os ensinamentos, pela generosidade em ceder seu tempo e confiança em trocar comigo porções do seu dia a dia, agradeço à Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas, na pessoa de Maria de Fátima Alves e Márcio Andrade, que desde o primeiro momento em que entrei em contato com eles, passando pela banca de defesa e pela revisão, prestaram auxílio e estiveram presentes nessa dissertação.

Às lideranças das comunidades de Raiz, Macacos, Vargem do Inhaí, Pé de Serra e Lavras, que dividiram suas palavras, experiências e histórias de vida. Sem a contribuição destas pessoas não haveria essa pesquisa e mais do que isso, eu não teria tido a oportunidade de crescimento como pessoa e pesquisador. Suas trajetórias de resistência, de luta e de trabalho dão testemunho de um povo forte, que enfrenta todos os dias os mais árduos desafios para manter um modo de vida fundamental para o equilíbrio da nossa terra inteira.

Agradeço as comunidades quilombolas e apanhadoras de flores sempre-vivas na pessoa de Geralda, Tatinha, Eliad, Erci, Tereza, Andreia, Emir e Aldair.

Por todo apoio ao longo desta trajetória, agradeço aos meus pais, Vera e Leonardo, aos meus irmãos e familiares.

Deixo uma especial homenagem à minha avó Maria Auxiliadora. Antes de partir, ela passou bico de crochê nas toalhinhas que ofereci como agradecimento aos participantes dessa pesquisa.

Por viabilizar as condições de estudo, agradeço à Universidade Federal de Minas Gerais, ao seu Programa de Pós-graduação em Direito, que mais uma vez abre suas portas para se permitir o conhecimento tradicional.

Especialmente agradeço à Professora Camila Silva Nicácio, por acreditar na proposta dessa pesquisa, por sua leveza, sensibilidade e rigor. Pelo apoio ao longo da caminhada de pesquisa, sua escuta sensível e a parceria nas atividades acadêmicas.

Não haveria essa contribuição sem a presença do Professor Aderval Costa Filho, Coorientador, cujo nome foi na frente em campo, abrindo os caminhos, aconselhando e apadrinhando. Portanto, agradeço a ele por dividir comigo seu tempo e por acreditar no projeto.

Às Professoras Mônica Sette Lopes, Fabiana Menezes e Miracy Gustin, agradeço por, junto com a Camila, acreditarem na potência da antropologia do direito, por zelarem por essa Área de Estudos no Programa de Pós-Graduação em Direito, e serem a nossa terra firme, de todos os orientandos acolhidos ali.

À Professora Fernanda Testa Monteiro e ao Professor Claudenir Fávero por terem cedido seu tempo em conversas sobre as travessias, pela participação nas bancas de qualificação e defesa, aos aprendizados, rigor e generosidade do seu compartilhamento.

À Fundação Getulio Vargas, instituição da qual fiz parte como Pesquisador do Centro de Direitos Humanos e Empresas da Faculdade de Direito de São Paulo no Projeto Rio Doce, agradeço na pessoa de Maria Cecília Asperti, por todo o apoio oferecido ao longo do desenvolvimento da pesquisa, da escrita e do campo. Deixo um agradecimento especial à nossa equipe de trabalho: Ana, Ciça, Karina, Luísa, Maria, Thais, pessoas incríveis com quem tive a oportunidade de aprender tanto.

Aos colegas da linha de pesquisa, sou grato por nosso encontro, os cafés, os almoços, as conversas, as risadas, as trocas que ajudam a gente a respirar e se manter de pé. Principalmente os companheiros do Dom – Grupo de Pesquisa em Antropologia do Direito, pelas leituras em conjunto, as trocas e a riqueza dos nossos pequenos sonhos compartilhados. Em especial, quero agradecer ao João e à Júlia pelo apoio durante o trabalho de campo.

Aos amigos que se fizeram presentes nos momentos de angústia, ansiedade, que estiveram comigo na banca de defesa, e antes dela, e depois dela também, agradeço a todos na pessoa da Luiza, que foi quem elaborou brilhantemente a arte da capa desta dissertação.

Por aquelas pessoas queridas que encontrei em Diamantina, em especial a Jéssia, pelo nosso encontro marcado e tantos banhos de cachoeira.

E pelo amor bonito, por quem me apaixonei à primeira vista, Luiz Phillipe.

RESUMO

O acionamento do direito de consulta prévia, livre e informada pelas comunidades tradicionais e quilombolas apanhadoras de flores sempre-vivas do Espinhaço Meridional, em Minas Gerais, colocou em interação a sensibilidade jurídica de um território, e aquela do direito ocidental. A mobilização do direito pelas comunidades emerge num contexto de violência: seus territórios foram sobrepostos por empreendimentos minerários, a silvicultura, o latifúndio e as unidades de conservação. Progressivamente tais comunidades vêm recorrendo a institutos jurídicos para a defesa dos seus direitos, num processo contínuo de inscrição de si, que coloca em circulação seus valores, produzindo ressonâncias normativas internas e externas. A partir da abordagem etnográfica, procurei compreender como se deu a tradução das práticas culturais para o protocolo comunitário. Desenvolvi um período de observação participante, com registros em caderno de campo, complementado pela realização de entrevistas semiestruturadas com as lideranças das comunidades signatárias dos dois protocolos que foram gerados no processo de acionamento do direito de consulta prévia pelas apanhadoras e os apanhadores de sempre-vivas. A análise deste documento, desde o aporte teórico oferecido pela antropologia do direito, desvelou que o processo de sua elaboração integrou valores dos direitos humanos à sua sensibilidade jurídica, que os seguidos acionamentos jurídicos contribuíram para a autoatribuição da identidade tradicional, colocaram em circulação valores compartilhados pelas comunidades signatárias e fortaleceram sua posição nos conflitos socioambientais em que estão envolvidas. Em relação às unidades de conservação implantadas em sobreposição aos territórios tradicionais, verifiquei que há profundas contradições que têm conduzido ao aniquilamento dos grupos atingidos, de onde decorrem profundas violações de direitos humanos.

Palavras-chave: apanhadoras de flores sempre-vivas; direito à consulta prévia, livre e informada; direito dos povos e comunidades tradicionais e quilombolas; antropologia do direito; tradução de práticas culturais

ABSTRACT

When set off by traditional and quilombolas evergreen flower-picking communities from Espinhaço Meridional, in Minas Gerais, the right to free, prior and informed consent brought about the interaction between the legal sensibility of a territory and that of a Western legal tradition. The handling of law by the communities emerges in a context of violence: their territories have been overlapped by mining enterprises, silviculture, large farming estates and conservation units. These communities have progressively resorted to legal institutes for the defence of their rights, in a continuous process of inscription of themselves, leading to the circulation of their values, producing internal and external normative resonances. Employing an ethnographic approach, I sought to understand how the translation of cultural practices into community protocol occurred. I developed a period of participant observation, writing down information in a field diary, complemented by semi-structured interviews with the leaders of the communities which signed the two protocols generated in the law-triggering process to prior consultation by evergreen flower-picking folk. Drawing from the theoretical contribution of legal anthropology, the analysis of this document revealed that its elaboration process integrated human rights values with its legal sensibility, and that the numerous legal actions contributed to traditional identity self-attribution, putting into circulation values shared by the signatory communities, strengthening their position in the socio-environmental conflicts in which they are involved. In relation to the conservation units implanted overlapping traditional territories, I verified that there are profound contradictions that have been leading to the annihilation of the affected groups, from which come forth serious violations of human rights.

Keywords: evergreen flower-picking gatherers; right to prior, free and informed consultation; right of traditional peoples and communities and quilombolas; anthropology of law; translation of cultural practices

LISTA DE SIGLAS

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

APA – Área de Proteção Ambiental

CAA/NM – Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas

CdH/UFMG – Clínica de Direitos Humanos da Universidade Federal de Minas Gerais

CeDHE/FGV – Centro de Direitos Humanos e Empresas da Fundação Getúlio Vargas.

CEPCT-MG – Comissão Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais

CIMOS – Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais do Ministério Público do Estado de Minas Gerais

CODECEX – Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas

CODEVALE – Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha

COPAM – Conselho Estadual de Política Ambiental de Minas Gerais

CNPCT – Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais.

CRFB/88 – Constituição da República Federativa do Brasil de 1988

DOU – Diário Oficial da União

DPLf – Due Process of Law Foundation

FAO/ONU - Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura

FCP – Fundação Cultural Palmares

FGV – Fundação Getúlio Vargas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

IEF – Instituto Estadual de Florestas

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MAPA – Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento

MCC – Modelos de Comportamento e Conduta

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MMA – Ministério do Meio Ambiente

MPF – Ministério Público Federal

MPMG – Ministério Público de Minas Gerais

NGI – Normas Gerais e Impessoais

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas

PAA - Programa de Aquisição de Alimentos

PARNA – Parque Nacional

PCPLI – Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada

PCD – Plano de Conservação Dinâmica

PCT – Povos e Comunidades Tradicionais

PEPCT-MG – Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais

PERP – Parque Estadual do Rio Preto

PM – Polícia Militar

PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar

PNPSB – Plano Nacional de Promoção de Produtos da Sociobiodiversidade

PNSP – Parque Nacional das Sempre-Vivas

PNMA – Política Nacional de Meio Ambiente

RBSE – Reserva da Biosfera da Serra do Espinhaço

RDS – Reserva de Desenvolvimento Sustentável

REBIO – Reserva Biológica

RESEX – Reserva Extrativista

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SAG – Scientific Advisory Group

SAT – Sistema Agrícola Tradicional

SDD – Sistemas de Disposições Duráveis

SEMAD – Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável

SIPAM – Sistema Importante do Patrimônio Agrícola Mundial

SISEMA – Sistema Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos

SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação

SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

TdD – Terra de Direitos

UC - Unidade de Conservação

UICN – União Internacional para a Conservação da Natureza

UEMG – Universidade Estadual de Minas Gerais

UFV – Universidade de Viçosa

UFVJM – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

LISTA DE FIGURAS

Figuras 1 e 2: Arranjos feitos com sempre-vivas expostos em lojas do Beco da Tecla, Diamantina, Minas Gerais.

Figuras 3 e 4: Sede da CODECEX.

Figura 5: Exemplo de fotografia que ilustra um dos quadros na CODECEX.

Figura 6: Bandeira da CODECEX durante o 1º Festival da Apanha.

Figuras 7 e 8: A rua do quilombo.

Figura 9: Campo de flores sempre-vivas destruído para abrir caminho ao eucalipto.

Figura 10: Mapa da Cordilheira do Espinhaço, biomas divididos por ela e unidades de conservação federais

Figura 11: Foto do incêndio enviada pelo celular.

Figura 12: Foto do meu local de trabalho na pousada durante a incursão empírica de agosto de 2021.

Figura 13: Arranjos de sempre-vivas expostos na Praça do Mercado Velho, em Diamantina.

Figura 14: Um pequeno arranjo de sempre-vivas enfeitada a mesa de um restaurante de Diamantina.

Figura 15: Protesto organizado pela CODECEX e movimentos sociais parceiros em 2017 no Parque Nacional das Sempre-Vivas.

Figura 16: Entrega da Certificação de Autodefinição emitida pela Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais durante o 1º Festival dos Apanhadores e Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas.

Figura 17 – Certidão de Autodefinição Tradicional da comunidade quilombola e apanhadora de sempre-vivas de Raiz.

Figura 18 – A Ministra da Agricultura entrega o certificado do Sistema Agrícola Tradicional na Serra do Espinhaço Sul para Jovita Maria Correia, moradora da Mata dos Crioulos.

Figura 19 – Protocolos comunitários.

Figura 20 – Diversos protocolos de consulta prévia.

Figura 21 – Foto do livro Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Figura 22 – Oficina na Capela de Macacos para definir o conteúdo do Protocolo Comunitário de Macacos, Pé de serra e Lavras.

Figura 23 – Oficina em Vargem do Inhaí para definir o conteúdo do Protocolo Comunitário de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas.

Figuras 24 a 29 – 2º Festival da Apanha na Comunidade de Pé de Serra.

Figuras 30 e 31 – Entrega do Protocolo Comunitário para o ICMBio e o MPF em Diamantina.

Figuras 32 a 35 – Ilustrações que constam no Protocolo Comunitário de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas.

Figuras 36 a 38 – Ilustrações que constam no Protocolo Comunitário de Macacos, Pé de Serra e Lavras.

Figura 39 – Apanhador de flores ensina as crianças.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Espaços territoriais protegidos

Quadro 2 – Unidades de Conservação que compõe o Mosaico do Espinhaço: Alto Jequitinhonha – Serra do Cabral

Quadro 3 – Sistematização dos dispositivos da Convenção nº 169 Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Quadro 4 – Resultados da pesquisa exploratória de jurisprudência.

Quadro 5 – Resultados da pesquisa com as palavras-chave < “consulta prévia, livre e informada” >.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	18
INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO 1 – O lugar do direito e da antropologia do direito.....	34
Relato etnográfico – Espanto	35
1.1. O direito enquanto saber local	46
1.2. Da juridicidade à emergência normativa	59
1.3. Pluralismo jurídico e práticas culturais	67
CAPÍTULO 2 – Entre chapadas, veredas e grotões: o alvorecer dos povos....	78
Relato etnográfico – Quilombo	80
2.1. Territórios de apanha.....	98
2.2. Raízes históricas.....	109
2.2.1. O apogeu das minas de diamante.....	110
2.2.2. Zona de sacrifício.....	118
2.2.3. A economia das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas.....	129
CAPÍTULO 3 – Produção do conflito socioambiental	140
Relato etnográfico – Tempo de Chuva	142
Sempre-vivas na cidade	143
Tempo da comunidade	150
Tempo do movimento, da pesquisa e da consulta	155
3.1. A imposição de consensos que vêm de cima	162
3.1.1. Bases da legislação ambiental brasileira.....	163
1) Conferências das Nações Unidas.....	165
2) Política Nacional e Estadual de Meio Ambiente e seus órgãos executivos	169
3) Espaços territoriais protegidos	177
Criação, implantação e recategorização	180
Mecanismos de Gestão: Conselho, Plano de Manejo e Termos de Compromisso	187
Mosaicos e Reservas da Biosfera	189
3.1.2. Contradições na produção das Unidades de Conservação do Espinhaço.....	190

Política de Gestão do Mosaico do Espinhaço	194
Parque Nacional das Sempre-Vivas.....	197
3.2. Da violência à autonomia: a CODECEX	202
3.2.1. Instrumentos de litigância estratégica.....	203
3.2.2. Comissão em defesa dos direitos.....	212
1) Direitos quilombolas	214
2) Política Nacional e Estadual dos povos e comunidades tradicionais.....	220
3) Direito de consulta prévia, livre e informada	228
Consulta prévia e a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal	234
4) Direitos humanos dos povos e comunidades tradicionais e quilombolas.....	245
CAPÍTULO 4 – Protocolo comunitário e práticas culturais	253
Relato etnográfico – Jardim de Sempre-Vivas.....	255
4.1. “A Serra forma a lapa e a lapa é a nossa casa!”	273
4.1.1. Os sentidos dos “papeis”	275
4.1.2. A mediação cultural por meio do Protocolo Comunitário	278
4.2. “A Serra é um pedaço da minha história”	279
4.2.1. Identidade e apanha	280
4.2.2. Práticas culturais associadas à apanha	284
4.3. “Toda a comunidade deve ser consultada”	299
4.3.1. Autonomia e responsabilidade no movimento	306
4.3.2. Valores que circulam.....	310
Considerações finais	318
Referências bibliográficas	327
Anexo 1 – Roteiro das entrevistas semi-estruturadas	347
Anexo 2 – Nota metodológica para a pesquisa de jurisprudência.....	349

APRESENTAÇÃO

Construir uma pesquisa partindo da etnografia é um permanente situar-se em relação ao campo, às interlocutoras, ao marco teórico e aos motivos que nos conduzem a lugares tão distantes sob uma perspectiva cultural, mas ao mesmo tempo próximos em face de alguns pontos em comum, os meios pelos quais produzimos encontros etnográficos.

Este trabalho carrega um pouco de minha experiência como estagiário da Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS) do Ministério Público de Minas Gerais (MPMG), a qual oferece apoio no monitoramento de conflitos socioambientais do estado. Foi naquela ocasião que participei de um minicurso ministrado pelo Professor Aderval Costa Filho sobre os direitos dos povos e comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais, e que também acompanhei a tramitação e aprovação da Lei nº 21.147, de 14 de janeiro de 2014, que instituiu a Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais (PEPCT-MG).

A imagem das comunidades apanhadoras me veio pela primeira vez por meio de uma fotografia que constava de uma exposição sobre os povos tradicionais de Minas Gerais organizada pela CIMOS. Tratava-se de uma exposição itinerante, que percorria municípios conferindo visibilidade a essas singulares formas de viver, reafirmando sua existência e criando um mapa em nossas mentes, um mapa de Minas Gerais que, para mim, estava em branco, mas então passou a ser pontilhado por *territórios*. Ato simples que media *passagens*, ressignificações, mesmo que sejam relacionadas um mapa *imaginado*: e então o que era *terra*, se torna *território*.

Depois da CIMOS, fui extensionista na Clínica de Direitos Humanos (CdH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), tendo participado do Núcleo de Povos e Comunidades Tradicionais. Naquele momento, a Clínica era coordenada pela Professora Camila Nicácio, a quem conheci, e que veio depois a ser orientadora desta pesquisa. A CdH/UFMG desenvolveu um diagnóstico preliminar

de danos sofridos pelo povo indígena Krenak, no âmbito do Fundo Rio de Gente/Greenpeace (2016-2017), cujo objetivo foi o desenvolvimento de um levantamento preliminar dos danos sofridos em decorrência do desastre provocado pelas mineradoras Samarco Mineração S. A., Vale S. A. e BHP Billiton Brasil LTDA no Vale do Rio Doce, por consequência do rompimento da Barragem de Fundão.

Foi por meio da CdH que conheci o trabalho da Fundação para o Devido Processo Legal¹ (DPLf, na sigla em inglês), atuante na advocacia estratégica em direitos humanos em defesa do direito de consulta prévia, livre e informada previsto na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que foi materializado no contexto brasileiro por meio dos Protocolos Comunitários de Consulta Prévia, Livre e Informada² (PCPLI).

A partir da experiência de extensão no contexto do desastre, propus para o Trabalho de Conclusão de Curso um estudo sobre o dano ao projeto de vida. Naquele trabalho, indagar sobre o espaço retórico de uma família atingida numa ação de reparação integral despertou meu interesse para compreender como mecanismos de participação social e de formação do conjunto probatório poderiam ser qualificados, de forma a ampliar o espaço enunciativo das populações atingidas nas ações judiciais. Refleti ainda sobre como a arena em que o conflito se desenvolve favorece as indústrias extrativas, criando distorções profundas no ordenamento jurídico, sobretudo em sua perspectiva de busca por equidade.

Na oportunidade de desenvolvimento da pesquisa do TCC, trabalhei com o relato de uma família de Paracatu de Baixo sobre a tragédia, sua história de vida e a forma como lidaram com aquele desastre. Essa experiência etnográfica ressoa ainda em minha mente, e encontro ecos daquela vivência nesta dissertação. Eu os percebo no aprimoramento no manejo das perguntas durante as entrevistas, na

¹ “DPLF es una organización regional integrada por profesionales de diversas nacionalidades, cuyo mandato es promover el Estado de derecho en América Latina a través del análisis y propuesta, la cooperación con organizaciones e instituciones públicas y privadas, el intercambio de experiencias y las acciones de cabildeo e incidencia” (DPLF, s/d).

² O Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada (PCPLI) é um documento respaldado juridicamente pela Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

cautela na fase de entrada no campo, no olhar treinado para todos os detalhes e situações elegíveis para compor o conjunto de dados qualitativos e no fôlego para compor o trabalho monográfico.

Diante destas experiências vividas ao longo da graduação em Direito, vislumbrei no instituto do Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada uma possibilidade de antecipação dos povos atingidos às ações de cercamento e desterritorialização causadas pelas indústrias extrativas, na medida em que desloca as bases do conflito socioambiental e aponta um *sentido de Justiça*.

Busquei desta forma compreender como os Protocolos Comunitários vêm sendo elaborados e manejados no cenário mineiro, marcado pela forte presença das mineradoras, do latifúndio, das indústrias de base agrícola, como a silvicultura de eucalipto e da implantação de unidades de conservação.

INTRODUÇÃO

As flores sempre-vivas³ são assim chamadas porque depois de secas duram ainda alguns anos sem estragar, mofar ou deteriorarem-se.

A apanha de flores sempre-vivas constitui atividade econômica estruturadora das práticas de muitas das comunidades rurais situadas na serra do Espinhaço, em sua porção meridional. Estas comunidades estão referenciadas pela cidade mineira de Diamantina, principal polo econômico da mesorregião Alto Jequitinhonha.

Neste trabalho, comunidades são entendidas como unidades territoriais⁴ em que um grupo quilombola⁵, camponês⁶, de agricultores familiares⁷ ou uma

³ De acordo com Oliveira, Moreira e Tanaka (2021), são espécies de flores sempre-vivas: a *Eriocaulaceae* (popularmente chamada de margaridinha); espécies do gênero *Paepalanthus*, *Actinocephalus*, *Syngonanthus* e *Leiotrix* (conhecidas como botões); espécies do gênero *Xyris* (os abacaxizinhos ou pimentinhas); algumas espécies da família *Cyperaceae* e *Rapataceae* (comercializadas como botões). A espécie *Comanthera elegans* trata-se daquela de maior valor comercial, nomeada por “Pé de Ouro”.

⁴ Alinho-me ao entendimento de que comunidades podem ser “Entendidas como unidade territorial construída a partir das relações sociais que ali se territorializaram numa área delimitada. Também é formada pela identidade territorial (BOMBARDI, 2004 apud MONTEIRO, 2019), numa relação dialética. Ou seja, pelo sentimento de pertencimento àquela unidade (social com base territorial), forjada no trabalho e na sociabilidade das relações que esses sujeitos estabelecem entre si e com o meio ao longo do tempo, envolvendo redes de parentesco, proximidade e etnicidade” (MONTEIRO, 2019, p. 214).

⁵ De acordo com o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, em seu art. 2º, quilombos são “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

⁶ Conforme a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Camponeses, Camponesas e Outras Pessoas que Trabalham nas Áreas Rurais, em seu art. 1º, considera-se camponês “[...] qualquer pessoa envolvida com agricultura artesanal ou em pequena escala, plantio de culturas, criação de gado, pastoreio, pesca, silvicultura, caça ou coleta, bem como ao artesanato relacionado à agricultura ou às ocupações afins em área rural. Também se aplica aos dependentes da família camponesa” (tradução livre a partir de ONU, 2019).

⁷ O conceito de agricultor familiar está estabelecido pela Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006, no art. 3º, sendo considerados agricultor familiar todo “aquele que pratica atividades no meio rural, atendendo, simultaneamente, aos seguintes requisitos: I - não detenha, a qualquer título, área maior do que 4 (quatro) módulos fiscais; II - utilize predominantemente mão-de-obra da própria família nas atividades econômicas do seu estabelecimento ou empreendimento; III - tenha percentual mínimo da renda familiar originada de atividades econômicas do seu

comunidade tradicional⁸ constroem seus *modos de vida*. Nas unidades territoriais estão disponíveis os recursos naturais como o solo, a vegetação, os corpos hídricos e, além e por causa deles, as condições de obtenção da renda, de construção dos saberes, a área segura em que se criam os filhos e se cultivam as lavouras.

Por sua vez, os modos de vida são entendidos como o conjunto de práticas culturais dispostos em torno de saberes, regidos por *habitus* aprendidos por meio da experiência e conforme de relações de parentesco e de reciprocidade (OLIVEIRA, 2008, p. 118).

Nas comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, ou simplesmente *comunidades apanhadoras*, portanto, o manejo das flores constitui elemento central dos modos de fazer e das práticas culturais.

Figuras 1 e 2: Arranjos feitos com sempre-vivas expostos em lojas do Beco da Tecla, Diamantina, Minas Gerais.



Fonte: Fotos tiradas pelo autor em 24 de julho de 2021.

estabelecimento ou empreendimento, na forma definida pelo Poder Executivo; IV - dirija seu estabelecimento ou empreendimento com sua família”.

⁸ O Decreto 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, define no art. 3º, I, que povos e comunidades tradicionais são “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”.

O uso da expressão *apanha* é verificado em todas as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e da mesma forma na cidade de Diamantina. Pode significar tanto a coleta das sempre-vivas como a de outros elementos aproveitáveis economicamente. Igualmente observa-se o uso da expressão *panhar*, que parece estar mais relacionada ao ato de coletar frutos, como a jabuticaba ou a laranja, como na formulação “*panhar* a jabuticaba para fazer um licor”, expressão que ouvi numa das idas ao quilombo.

A expressão *apanha* é geralmente associada ao ato de subir a serra e realizar a travessia dos caminhos que conduzem aos campos. Este momento é antecedido por uma preparação em que certos alimentos são cozidos e arrumados, havendo especificidades culturais significativas na escolha dos ingredientes, adaptados às longas jornadas. Nos relatos, estes momentos surgem associados à fartura, à contemplação e ao respeito. Também se verifica uma atribuição sagrada à *apanha*, que é antecidida por orações, reza do terço e benzimentos para uma boa travessia.

O subir e descer a serra marca o ritmo existencial das comunidades que têm nesta atividade o componente organizador da vida. Nestes caminhos, formas de manejo específicas para cada solo e parcela da vegetação indicam o surgimento de códigos morais de respeito à natureza, guiando desta forma o gesto de puxar a haste das plantas, prática transmitida aos descendentes e herdeiros.

Delimitação do campo empírico

Neste ponto, importante pontuar que há uma multiplicidade de comunidades que detêm conhecimentos tradicionais associados à *apanha* por toda a Serra do Espinhaço e além⁹. Contudo, há as comunidades apanhadoras de sempre-vivas que se reivindicaram como tal e se atribuíram uma identidade

⁹ Costa Filho (2021) apresenta importante mapeamento do conjunto de comunidades apanhadoras atingidas pelo Parque Nacional das Sempre-Vivas (PNSV); Monteiro (2019) aponta a existência de mais de 50 comunidades apanhadoras habitantes do Espinhaço Meridional; Giuliatti et al. (1988) apontam sobre a existência de comunidades que apanham sempre-viva no Vale do Jequitinhonha, realizando a coleta das flores em campos de altitude. Também se verifica existência de espécies aproveitáveis para artesanato em outros pontos do bioma do Cerrado, como na Chapada Diamantina, na Bahia e no Jalapão, em Tocantins.

tradicional protegida por legislação específica¹⁰ tendo se organizado desde o ano de 2010 na Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas (CODECEX). Ao tempo em que foi realizada a pesquisa de campo para esta dissertação, as comunidades de maior presença nas atividades do movimento eram Raiz, Vargem do Inhaí e Mata dos Crioulos, que são quilombolas e apanhadoras de sempre-vivas, e as comunidades de Macacos, Pé de Serra e Lavras, que são comunidades tradicionais apanhadoras de sempre-vivas.

Desde a fundação da CODECEX, as apanhadoras e os apanhadores organizados politicamente realizaram uma série de acionamentos formais do Direito, sendo um deles a elaboração e publicação de dois Protocolos Comunitários de Consulta Prévia, Livre e Informada. Estes documentos reúnem em si o fundamento jurídico do direito de consulta prévia, livre e informada, que está respaldado principalmente pela Convenção nº 169 da OIT¹¹, os procedimentos e as instâncias por meio das quais devem proceder as instituições públicas e privadas em caso de intervenção que venha a atingir os territórios tradicionais das comunidades signatárias, e são representativos da forma por meio da qual estas comunidades se organizam.

Ressalto que muitas vezes me refiro ao protocolo no singular, tendo em conta o seu valor simbólico, afinal, o acionamento do direito de consulta prévia, livre e informada pelas comunidades apanhadoras de sempre-vivas foi feito num processo que envolveu tanto comunidades apanhadoras não quilombolas (Macacos, Pé de Serra e Lavras), quanto as apanhadoras que são também quilombolas (Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas). Entretanto, no decurso do processo de sua elaboração, foi tomada a decisão por produzir dois

¹⁰ As comunidades tradicionais são protegidas no Brasil pela Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB/88) nos seus artigos 215 e 216, e as comunidades quilombolas pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Também têm seus direitos garantidos pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), e pelas Políticas Nacional e Estadual de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais.

¹¹ A adoção internacional da Convenção nº 169 da OIT ocorreu em 1989, tendo o texto sido aprovado pelo Parlamento do Brasil por meio do Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, e promulgado pela Presidência da República em 19 de abril de 2004 mediante o Decreto 5.051.

documentos próprios, sendo um para cada grupo de comunidades com experiência histórica assemelhada, bem como possuem regimes jurídicos próprios para a proteção da sua identidade. Assim, foram publicados o Protocolo Comunitário das Apanhadoras e Apanhadores de Flores Sempre-Vivas de Macacos, Pé de Serra e Lavras (2019), e o Protocolo Comunitário de Consulta Prévia das Comunidades Quilombolas e Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas (2019).

Na pesquisa de campo, foram realizadas aproximações e interações com lideranças de duas comunidades principalmente: Macacos e Raiz.

O território de **Raiz** está situado no município de Presidente Kubitschek – chamado no quilombo também pelo nome de Tijucal devido ao rio que o corta. Trata-se de uma comunidade quilombola, composta por cerca de 26 famílias (SANTOS; ALVES; SANTOS, 2018, p. 2.283).

Como será mostrado no item 2.3.3. *A economia das comunidades apanhadoras*, em Raiz pratica-se a agricultura em pequenas propriedades de terra, havendo uma cooperação profunda entre seus moradores. Além de participarem do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), a comunidade participa de projetos de comercialização direta de produtos da horticultura na cidade de Diamantina. Há uma cooperativa de artesanato que trabalha principalmente com o capim dourado, uma espécie de sempre-viva.

A comunidade atravessa conflitos socioambientais relacionados com a implantação de empreendimentos minerários nas áreas de uso coletivo, de onde coletam as flores; têm seu território limitado por fazendeiros, que sistematicamente avançaram sobre as terras do quilombo; outro conflito vivido pela comunidade trata-se do avanço da indústria do eucalipto, questão que atravessa a história do Vale do Jequitinhonha como um todo e será desenvolvida no item 2.3.2. *Zona de sacrifício*.

Desde a fundação da CODECEX, os comunitários de Raiz participaram de acionamentos formais do direito, dentre os quais destaca-se a emissão da Certidão de Autodefinição Quilombola pela Fundação Cultural Palmares (FCP), expedida em 29 de dezembro de 2015 (DOU, 2015, p. 23); a Certidão de Autodefinição

Tradicional, publicada a 12 de julho de 2018. Raiz também compõe o grupo de seis comunidades tradicionais que obtiveram a Certificação do Sistema Agrícola Tradicional na Serra do Espinhaço Sul como Sistema Importante do Patrimônio Agrícola Mundial (SIPAM), selo que foi emitido pela Organização das Nações Unidas Para a Alimentação e Agricultura (FAO/ONU). No Capítulo 3 *Produção do conflito socioambiental*, os fundamentos normativos destas certidões serão apresentados.

A unidade territorial que conforma a comunidade de **Macacos** está localizada em sua maior parte no município de Diamantina, sendo atingida pelo Parque Nacional das Sempre-Vivas (PNSV). Sobre o conflito oriundo da sobreposição territorial, foi feito um aprofundamento no capítulo 3. *Produção do conflito socioambiental*.

A situação de criação e implantação do PNSV foi escolhida como questão central a ser trabalhada nesta dissertação, tendo em vista que foi a partir do momento em que a UC passou a ser implantada que tiveram início os mais intensos e violentos episódios de cercamentos e violações de direitos territoriais. Entretanto, é importante pontuar que nem o protocolo de consulta foi criado em função do PNSV, nem a mobilização na região está focada neste conflito, sendo identificada uma multiplicidade de questões que conduziu ao processo de autorreconhecimento e/ou autoatribuição.

Aspectos econômicos de Macacos foram trabalhados no item 2.3.3. *A economia das comunidades apanhadoras*, com foco nas atividades desenvolvidas nos territórios de apanha necessários à reprodução cultural e socioeconômica de suas famílias. Quanto à mobilização de instrumentos jurídicos, a comunidade participou da fundação da CODECEX, estando à frente das ações de defesa dos direitos apresentadas no Capítulo 3 *Produção do conflito socioambiental*. Recebeu a Certidão de Autodefinição Tradicional em 12 de julho de 2018, e compôs o grupo de comunidades certificadas pela FAO/ONU como SIPAM, em 2020.

Além de lideranças dessas comunidades, foram entrevistadas uma liderança de Pé de Serra e de Lavras, e uma liderança de Vargem do Inhaí.

Pé de Serra e Lavras são duas comunidades do sertão (MONTEIRO, 2019), cuja cultura guarda profunda relação com a história e as tradições da mesorregião

Norte de Minas, estando os territórios em sua maior parte no município de Buenópolis. Como se trata de comunidades que vivenciam situações específicas relacionadas aos seus processos de territorialização, optou-se nessa dissertação por não aprofundar as relações nestas comunidades, tendo focado a entrevista feita com suas lideranças nas afetações negativas vivenciadas em função da criação e implantação do PNSV.

Vargem do Inhaí está situada nas beiras do Jequitinhonha (MONTEIRO, 2019), e tem suas campinas de flores sempre-vivas atingidas pela criação e implantação do PNSV. De forma análoga à situação descrita para Pé de Serra e Lavras, não foi possível um aprofundamento durante a pesquisa, tendo sido feita a opção pela consideração dos relatos de suas lideranças para fins de análise dos efeitos da implantação do PNSV.

Em relação à comunidade de **Mata dos Crioulos**, seu território de apanha não é atingido pelo PNSV, tendo sido subtraído pela criação e implantação do Parque Estadual do Rio Preto (PERP) e Parque Estadual do Pico do Itambé (PEPI). Por conta do conflito socioambiental analisado ter sido a criação do PNSV, optou-se por não realizar entrevistas com lideranças desta comunidade, tendo em conta as limitações de tempo e disponibilidade encontradas em campo.

Por fim, das comunidades que participaram da elaboração do PCPLI, não foi possível estabelecer contato com comunitários de **Braúnas**, que durante o período de realização da pesquisa não puderam estar presentes na reunião realizada pela CODECEX, oportunidade em que foram feitas as entrevistas. Essa comunidade não possui Certidão de Autodefinição pela FCP, e nem Certidão de Autodefinição Tradicional emitida pela Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais. Também não participou da candidatura ao SIPAM.

Problema e hipótese de pesquisa

Esta pesquisa parte da inquietação corrente na antropologia do direito e que foi enunciada por Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer da seguinte forma: “Mais do que certezas, cabe investigar os sentidos que os direitos humanos ganham nas vidas dos mais diferentes atores que os nomeiam, que por eles lutam ou que contra eles se levantam” (SCHRITZMEYER, 2010, p. 17).

Ao perscrutar as latitudes da memória dos apanhadores e das apanhadoras de flores sempre-vivas acerca do seu protocolo comunitário de consulta prévia, livre e informada, deparei-me com um conjunto de práticas culturais características do seu cotidiano e formadas pela sua experiência histórica singular que, produzido diante das condições geográficas, políticas e históricas, deu conta de formar toda uma sensibilidade jurídica traduzida no documento comunitário que orienta como deve ser feita a consulta prévia, livre e informada em suas comunidades.

Nessa empreitada, a antropologia do direito serviu não apenas como lente para a análise dos significados aportados em entrevistas e em observação participante, mas também como pressuposto para o treino do olhar, antes e durante o trabalho de campo. As especificidades desta área de estudos para o direito têm o condão de desvelar todo um universo de sentidos, símbolos e significados, capazes de desconstruir a ideia de supremacia do direito ocidental sobre a normatividade que emerge dos territórios.

A partir do subsídio teórico fornecido pela antropologia, foi possível identificar e descrever práticas culturais traduzidas no protocolo de consulta, desta forma, constata-se uma inversão nos sentidos o documento analisado sob três eixos.

O protocolo de consulta foi encarado como elemento organizador da normatividade no território, isto é, o PCPLI reúne regras consolidadas e escritas que foram elaboradas pelas comunidades e que constituem uma expressão da normatividade que emerge nos processos políticos enfrentados por elas. Com isso, o documento não se apresenta como um escrito estático, mas se modifica a depender das formas de pressão territorial sofridas, amoldando-se a perspectivas e futuros possíveis. O protocolo demonstra ter elasticidade e resiliência. Importa mais enquanto símbolo que pode ser mobilizado num conflito fundiário, somando-se a outros *papéis*¹² que, ao imprimirem direitos em si, funcionam como escudos contra invasores.

¹² A expressão nativa *papeis* refere-se, neste caso, ao conjunto dos acionamentos jurídicos levados a cabo pelas comunidades, como por exemplo: a Certidão de Autodefinição Quilombola

Num segundo eixo, o protocolo é resultante de um processo de tradução ou de mediação intercultural, constituindo um registro da fusão de horizontes normativos. De posse da gramática dos direitos humanos, que chegou às comunidades principalmente a partir de parceiros da Universidade, dos movimentos sociais e de organizações de assessoria e apoio, os comunitários *matizaram* normas gerais e abstratas com as cores do seu sistema de disposições duráveis.

Essa leitura passou pela identificação e o delinear de uma *unidade de análise*, isto é, a partir da hipótese de que poderiam ser verificadas nas entrevistas certas *práticas culturais* passei ao mapeamento destas nas falas e no gesto dos interlocutores.

Nas incursões, pude observar como certas práticas foram privilegiadas no processo de elaboração do documento, práticas essas que foram selecionadas tendo em conta os processos políticos vividos pelas comunidades.

O documento constitui expressão legítima dos desígnios definidos em longas tratativas, em antigas conversas que vêm e vão, no ritmo da serra e da *transumância*. Deste modo, apresento como último eixo da análise os *valores* do território. Ao examinar os segredos contidos nas práticas culturais, observo que elas contêm delicados mecanismos de coerção e são *portadores de juridicidade*. Sua transmissão, no bojo das práticas repetidas incessantemente, é moldada pelo *habitus* do lugar (BOURDIEU, 2015), modelam e são modeladas pela sensibilidade jurídica.

Ao transferir, portanto, estes dispositivos locais ao acordo representado pelo protocolo, passam a compor um registro normativo que gera ressonâncias na organização interna das comunidades, que integram valores dos direitos humanos à sua sensibilidade jurídica.

expedida pela Fundação Cultural Palmares (PCP), a Certidão de Autodefinição como Comunidade Apanhadora de Flores Sempre-vivas, expedida pela Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais (CEPCT), ou o reconhecimento como Sistema Importante do Patrimônio Agrícola Mundial (SIPAM), pela Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO/ONU).

Metodologia, dados e relatos etnográficos

Ao questionar o sentido do direito à consulta prévia, livre e informada, deparo-me com a demanda por criar mecanismos de pesquisa capazes de dar a conhecer as práticas culturais das comunidades de apanhadores e apanhadoras de flores sempre-vivas. Ao ouvir e registrar as narrativas sobre *este direito* foi possível inferir os sentidos normativos *do direito daquele lugar*. Para esta tarefa, a estratégia metodológica apropriada foi a de uma pesquisa empírica, tendo como pressuposto teórico a etnografia.

Aplicada aos estudos jurídicos, a etnografia oferece a oportunidade de uma adequada consideração do problema de pesquisa, à medida em que descontrói, de saída, a ideia de uma supremacia das normas gerais e abstratas sobre os registros normativos do território.

No âmbito das análises, não busco construir um meio termo entre a antropologia e o direito, um meio do caminho ou uma *disciplina centauro* (GEERTZ, 1997, p. 252), pelo contrário, tomo a etnografia como o meio de construção dos dados que restituem, na forma escrita, um testemunho sobre certas práticas culturais que me foram confiadas pelos apanhadores e apanhadoras de flor.

Ao longo da pesquisa, teço um paralelo entre a minha entrada e familiarização com os apanhadores e as apanhadoras com um processo de consulta prévia próprio. Quero dizer: tanto a consulta por pesquisadores para a realização de trabalhos científicos nos territórios está prevista no PCPLI quanto meu processo de pesquisa e construção do dado etnográfico foi, por si mesmo, um processo de consulta mais amplo e formado pelo encadeamento de diversas apresentações, reafirmações e reforços das minhas intenções ali.

De modo a respeitar estes ritos de entrada e demonstrar a forma como modulei os dados etnográficos que me chegaram, apresento as situações de campo na forma de relatos etnográficos no início de cada capítulo. Eles foram elaborados a partir dos registros no Diário de Campo que coletei em todas as oportunidades de interação ao longo da pesquisa:

- Uma incursão empírica em julho de 2021, durante a qual apresentei a proposta de pesquisa para os técnicos da CODECEX;

- A segunda incursão em agosto de 2021, quando entrevistei a equipe técnica;
- Um período de três meses (setembro a novembro de 2021) vivendo e trabalhando¹³ na cidade de Diamantina, durante o qual acompanhei reuniões da CODECEX na sua sede e numa comunidade quilombola acerca de um empreendimento minerário cujo objetivo era instalar uma cava sobre uma área de uso coletivo do quilombo; reuniões de preparação para um curso de formação política de advogados populares; uma entrevista na comunidade quilombola de Raiz; quatro entrevistas com as lideranças das comunidades de Macacos, Raiz, Pé de Serra e Vargem do Inhaí, ocorridas na sede da CODECEX, em novembro de 2021.

A estas oportunidades de interação nomeei como *incursões empíricas*, tomando de empréstimo o termo a João Vítor de Freitas Moreira (2020), tendo em conta que foram oportunidades de interação em campo nas quais foram mobilizados os procedimentos etnográficos – registro da experiência em diário de campo, elaboração de entrevistas e observação participante – mas que, pela sua curta duração, não poderiam ser encaradas com o rigor necessário para uma etnografia. Desta forma, ainda que contenha a inspiração etnográfica, trata-se de um trabalho com um escopo delimitado.

Ao longo da escrita, optei por duas formas de anonimização dos interlocutores. Quando ocorrem citações de falas colhidas por meio de entrevistas, gravadas e transcritas, foram feitas indicações codificadas como A1, A2, A3, A4 e assim sucessivamente. Esta numeração foi embaralhada, para impedir que houvesse chance de que as pessoas pudessem reconhecidas e sofressem alguma forma de perseguição política. Nos relatos etnográficos e ao longo do texto, foram adotados nomes fictícios, como Joana, Maria, Letícia ou José. O gênero utilizado corresponde ao do interlocutor, assim, nomes femininos foram usados para

¹³ Ao longo de toda a pesquisa de campo e da etapa de escrita da dissertação estive empregado pela Fundação Getúlio Vargas, no Centro de Direitos Humanos e Empresas da Faculdade de Direito de São Paulo, desenvolvendo trabalho remoto no Projeto de Avaliação dos impactos e valoração dos danos socioeconômicos causados para as comunidades atingidas pelo rompimento da Barragem de Fundão (Projeto Rio Doce).

mulheres, e masculinos para homens, de modo a dar uma dimensão mais próxima ao leitor do significado do que foi dito.

Nas referências às comunidades também optei por uma referência genérica, com a finalidade de proteger o território e evitar o acirramento de conflitos fundiários, assim, quando o dado se relaciona a uma comunidade quilombola, a referência será ao Quilombo; nos momentos em que estiver em discussão uma questão de uma comunidade apanhadora, ela será dessa forma apresentada.

Ao final do processo de escrita da dissertação, realizei algumas reuniões com a CODECEX para devolutivas. Tanto o texto na sua integralidade foi compartilhado com os assessores técnicos do movimento, quanto fizemos algumas conversas para acertar detalhes. Também a banca de defesa funcionou como uma etapa de devolutiva, tendo o Professor Claudenir Fávero, que faz parte do movimento das apanhadoras e dos apanhadores podido participar e oferecer imprescindíveis correções, bem como as lideranças da comunidade de Macacos que participaram do momento e teceram considerações sobre a pesquisa, as quais foram incorporadas ao trabalho final.

No *capítulo 1*, situo o marco teórico que orientou a análise, bem como demarco as lentes por meio das quais construí a descrição das práticas culturais traduzidas para o documento. Ele está organizado três seções que se ocupam em apresentar uma revisão da bibliografia da área de estudos, em perspectiva com o processo de entrada no campo.

Passo então, no *capítulo 2*, a uma caracterização da área de análise. Ali, trabalho aspectos geográficos, históricos e econômicos. No relato etnográfico *Quilombo* procurei restituir minhas interações nesta que foi a comunidade da qual mais me aproximei.

O *capítulo 3* trata do conflito socioambiental de criação e implantação do PNSV, sobre o qual foi possível coletar mais dados, e a respeito do qual diversos processos de mobilização do direito foram descortinados. A primeira seção ocupa-se em apresentar o processo de criação e implantação do PNSV, com enfoque na ausência de mecanismos de consulta e participação social. Na segunda, passo a um resgate sobre a fundação da CODECEX, seu funcionamento e os acionamentos jurídicos realizados por ela ao longo dos últimos dez anos e que indicam seu papel

no desenho de uma advocacia estratégica em direitos humanos para as comunidades apanhadoras. Nesse capítulo, o relato etnográfico *Tempo de Chuva* tem como pano de fundo as questões atravessadas por mim durante o período de pesquisa, tendo sido apresentado como um processo próprio de consulta prévia, livre e informada.

Por fim, o último relato etnográfico – *Jardim de Sempre-Vivas* – foi redigido a partir das reflexões das últimas semanas de campo, quando realizei as entrevistas na sede da CODECEX, por ocasião de uma reunião do conselho formado pelas lideranças de cada comunidade. Procuro apresentar exercícios analíticos do protocolo de consulta tomado na sua dimensão material: os poemas, as fotografias e os escritos, bem como a história sobre a sua elaboração.

Ao longo do *capítulo 4* procurei descrever o sistema agrícola tradicional das apanhadoras e apanhadores de sempre-vivas, a partir da apanha como a prática cultural estruturadora, e das demais práticas que compõem o gesto: criação do gado na solta, roça de toco, uso tradicional do fogo, transumância. Outra prática mapeada em campo diz respeito à forma e à legitimidade da participação, da investidura das lideranças, materializando-se nos procedimentos adequados culturalmente à consulta.

A partir das práticas culturais, proponho um olhar sobre os influxos que incidem sobre a circulação dos valores morais que estruturam os registros normativos produzidos com a mobilização do protocolo comunitário. Ao colocar em circulação estes valores, o acionamento formal do instituto modifica aspectos da estrutura simbólica no interior da comunidade, e agrega ao sentido jurídico os contornos conceituais que surgem da elaboração comunitária sobre o direito.

CAPÍTULO 1 – O lugar do direito e da antropologia do direito

O primeiro capítulo desta dissertação ocupa-se na delimitação do marco teórico¹⁴ e na explicitação dos pressupostos conceituais em torno dos quais será estruturada a análise das entrevistas, das interações de inspiração etnográfica e dos dados da revisão bibliográfica.

O relato etnográfico documenta o espanto, referindo-se aí não apenas à surpresa pela qual fui tomado ao chegar a Diamantina, mas também à percepção de estranheza demonstrada pelos interlocutores quando apresentei o projeto de pesquisa. Parto do espanto deles para tecer uma reflexão sobre as interrelações entre Direito e Antropologia. Além destes aspectos, procuro restituir um pouco do dia a dia e da estrutura da CODECEX, com o objetivo de buscar a sua compreensão.

No primeiro item do capítulo, localizo a literatura relacionada ao direito, tomado sob a perspectiva de “saber local” (GEERTZ, 1997). A fim de localizar as raízes da disciplina, desenvolvo uma abordagem sobre os principais referenciais da antropologia, tecendo considerações sobre as obras de Franz Boas (2004; 2005) e Bronisław Malinowski (1978). Aprofundo a definição do campo de predileção da antropologia do direito, de acordo com a formulação de Shelton H. Davis (1973), e adentro a discussão sobre a natureza da etnografia conforme os debates de Max Gluckman (1973) e Paul Bohannan (1973).

Na segunda seção, passo a uma restituição das teorias da juridicidade, tomando-a como campo mais amplo do que o direito. A partir do que leciona Orlando Villas Bôas Filho (2015), restituo as contribuições de Étienne Le Roy, de acordo com o qual a juridicidade seria formada por registros normativos, dentre os quais os Sistemas de Disposições Duráveis. A respeito desse último, apresento

¹⁴ O marco teórico, referencial teórico ou fundamento teórico trata-se do enfoque segundo o qual será tomado o problema de pesquisa (GUSTIN, DIAS, NICÁCIO, 2020, p. 90). Os pressupostos conceituais, por sua vez, “são conceitos que não serão objeto de questionamento pela pesquisa” (GUSTIN, DIAS, NICÁCIO, 2020, p. 94).

um estudo sobre o conceito de *habitus*, a partir da obra de Pierre Bourdieu (2015), bem como sua aplicação e observação em trabalhos contemporâneos com povos e comunidades tradicionais. Exponho as possibilidades de atualização normativa do direito sob a perspectiva da emergência normativa, em consonância com o pensamento de Camila Nicácio (2018).

Por fim, consolido os subsídios teóricos que serão utilizados para a análise dos dados etnográficos, elaborando o contorno teórico das “práticas culturais”, categorias de estudo que pretendo aproximar da proposta de Paula Montero (2006).

RELATO ETNOGRÁFICO – ESPANTO

Eu nunca havia estado em Diamantina até aquele julho frio de 2021, quando, na véspera de meu aniversário, fui recebido pelos técnicos da Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas (CODECEX).

Viajei numa quarta-feira à tarde, dia 21 de julho de 2021. Na cidade, fiquei hospedado numa pousada no Centro Histórico, de frente para a Capela Imperial de Nossa Senhora do Amparo. Meu quarto no segundo andar tinha uma vista linda para a Serra dos Cristais, toda pontilhada por pedras, com uma capela branca ao longe. Podia ver do terraço da pousada muitas torres em volta, com as quais me familiarizaria nos próximos dias: a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, as torres duplas da Catedral de Santo Antônio e a capela de Nosso Senhor do Bonfim.

* * *

O imóvel residencial¹⁵ em que estava situada a CODECEX está localizado atrás do Seminário Provincial de Diamantina, numa área com casas de muros altos e ruas de asfalto, um pouco afastada do Centro Histórico. Cheguei com mais de meia hora de antecedência e fiquei esperando em frente à sede. Quando vi uma

¹⁵ Cabe ressaltar que a sede da CODECEX ao tempo da pesquisa trata-se de imóvel locado, sendo que o movimento não possui uma sede permanente.

moça chegando, aproveitei a deixa e me apresentei, pensei que ela fosse a Letícia¹⁶, como é conhecida a liderança que já havia visto muitas vezes em transmissões e videoconferências, postagens e fotos sobre os conflitos que acontecem nos territórios, mas aquela pessoa era a Cristina que trabalha na secretaria da instituição.

Letícia estava lá dentro. Logo que me viu perguntou por que eu não a chamei quando cheguei. Explicou que estava preparando arranjos de flores sempre-vivas como retribuição a uma campanha feita para arrecadar fundos para o Museu Vivo dos Povos Tradicionais de Minas Gerais¹⁷.

Figuras 3 e 4: Sede da CODECEX.



Fonte: Fotos feitas pelo autor em agosto de 2021.

Enquanto amarrava os buquês, comentei com ela sobre como aqueles arranjos eram bonitos. Para minha surpresa ela discordou, e afirmou que daquela forma, soltos ali, não eram assim tão bonitos — bonitas são as flores nos campos,

¹⁶ Conforme exposto na Introdução, os nomes apresentados neste texto não são verdadeiros.

¹⁷ O Museu Vivo dos Povos Tradicionais de Minas Gerais é uma iniciativa do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA/NM), que busca instalar um espaço museológico no Solar dos Sertões, sede da entidade.

branquinhas e vivas, as quais ela preferia. Segunda ela, logo João chegaria, foi para a cozinha preparar um café para nós, enquanto conversamos.

A sede¹⁸ da CODECEX é bonita, limpa e organizada. Ao entrar, deparei-me com uma sala ampla, dividida ao meio por um balcão. O espaço que numa casa residencial é destinado à sala de estar, ali é usado para reuniões. Há várias cadeiras de plástico empilhadas, materiais de escritório para anotações e uma bandeira da organização num dos cantos. Uma maquete representativa de uma *lapa*¹⁹ estava sobre o balcão, na sala de reuniões, na representação, estava guarnecida com móveis simples, fogão a lenha e cadeiras, confeccionada sobre uma placa de isopor, destas que agasalham os eletrodomésticos. Letícia me contou que tinha sido feita por uma companheira quilombola para a *mística*²⁰ de uma das reuniões da CODECEX.

No sentido mobilizado pela interlocutora, entendo que *mística* se refere à dinâmica que antecede à reunião em que o movimento trata de assuntos políticos ou organizacionais. Menezes Neto (2007) relaciona a *mística*, no caso do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a uma herança das influências religiosas, notadamente a Igreja Católica, tendo como função “manter a coesão dos membros do movimento e para estimular a participação, além de incentivar a atuação em lutas, ocupações e manifestações” (MENEZES NETO, 2007, p. 337), o autor aponta, ainda, para uma ressignificação desta prática, que adquire

¹⁸ A descrição da sede da CODECEX aqui apresentada é circunstancial e trata-se da forma como estava organizada naquele momento de julho de 2021, após esta data, já entre setembro e novembro de 2021, o imóvel sofreu alterações em sua disposição interna. Como o movimento é dinâmico, suas instalações estão sempre sendo redefinidas para adaptarem-se às demandas.

¹⁹ No contexto dos apanhadores de flores sempre-vivas, a *lapa* é um local de abrigo e moradia em parte do ano agrícola, quando sobem às terras altas para apanhar as flores. Em entrevista para esta pesquisa, uma liderança de Vargem do Inhaí definiu a *lapa* como um lugar seguro e familiar. Fernanda Monteiro (2019, p. 8) define as *lapas* como grutas, ou “moradias de cima” (MONTEIRO, 2019, p. 9), isto é, uma extensão, sobre a serra, das suas “moradias de baixo”, as casas situadas nas terras baixas.

²⁰ No sentido mobilizado pela interlocutora, entendo que *mística* se refere à dinâmica que antecede à reunião em que o movimento trata de assuntos políticos ou organizacionais. Menezes Neto (2007) relaciona a *mística*, no caso do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) a uma herança das influências religiosas, notadamente a Igreja Católica, tendo como função “manter a coesão dos membros do movimento e para estimular a participação, além de incentivar a atuação em lutas, ocupações e manifestações” (MENEZES NETO, 2007, p. 337), o autor aponta, ainda, para uma ressignificação desta prática, que adquire um caráter laico com o amadurecimento do movimento.

um caráter laico com o amadurecimento do movimento. Outros autores (COELHO, 2017; VARGAS NETTO, 2007; GASPAR, 2010), também identificam que a mística guarda forte origem nas práticas das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e influenciaram por esta via o MST.

A presença da mística em grupos de povos e comunidades tradicionais foi documentada por Josiane Wedig (2020, p. 214), em pesquisa junto à Rede Fluxirão que “agrega oito segmentos: indígenas, faxinalenses, quilombolas, cipozeiros, pescadores artesanais, ilhéus, detentores de ofícios tradicionais e comunidades de terreiro”, e que naquele contexto encontra suas raízes católicas da equipe que coordena o movimento, que em suas trajetórias já foram parte da Comissão Pastoral da Terra (CPT). A forma de disposição das bandeiras dos movimentos sociais que compõem a Rede Fluxirão descritas pela autora, que segundo ela ocupam o centro da sala em que ocorrem a reunião, posicionadas no centro do círculo (WEDIG, 2020, p. 226) coincide com o formato de organização da sala de reuniões da CODECEX quando, em novembro de 2022, pude acompanhar uma de suas reuniões com lideranças das comunidades apanhadoras. Esta forma de disposição das bandeiras e elementos decorativos que representam as comunidades também pode ser vista nos dois²¹ Protocolos de Consulta Prévia, Livre e Informada (PCPLI) das Comunidades Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas.

Embora não tenha podido aprofundar sobre as correlações entre a forma de organização da CODECEX e aquelas dos movimentos de luta pelos direitos territoriais dos camponeses (como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o Movimento dos Pequenos Agricultores, e o Movimento dos Atingidos por Barragens, por exemplo), a adoção da mística pela CODECEX indica uma possível relação simbólica com estes movimentos, sobretudo pelo traço de campesinidade que marca as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas.

As paredes estavam cobertas por enormes quadros que estampam apanhadoras e apanhadores de flores. Enquanto apresentava a sede, Letícia foi

²¹ Protocolo Comunitário de Macacos, Pé de serra e Lavras e do Protocolo Comunitário de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas.

apontado cada pessoa e dizendo seu nome, explicando onde morava, e como foi feita a foto. Ela frisou a importância destas obras para a tomada de consciência sobre a identidade tradicional.

Figura 5: Exemplo de fotografia que ilustra um dos quadros na CODECEX.



Fonte: Foto de Valda Nogueira.

Também há um quadro de cortiça com várias espécies de flores e outras partes de plantas, presas por fita adesiva ou tachinhas. Quase todos aqueles vegetais apresentam tons de marrom, branco ou um amarelinho muito suave, quase bege. Vou notando que estas cores destoam um pouco dos buquês de sempre-vivas tingidas que encontramos no Mercado Central ou na Feira Híppie²², em Belo Horizonte, ou mesmo nas lojas e restaurantes de Diamantina. Não raro, nestes lugares as sempre-vivas estão pintadas de vermelho, rosa, azul ou amarelo, e quase sempre há alguém que questiona se aquelas seriam as suas cores verdadeiras.

Seguimos pelo corredor, em direção a uma sala de reunião. Percebi que havia várias outras salas ao longo do corredor. Uma delas era destinada ao uso da

²² As duas referências são de centros de comércio em Belo Horizonte nos quais flores sempre-vivas são vendidas com a finalidade de serem aplicadas em peças de artesanato. O Mercado Central está situado à Avenida Augusto de Lima, número 744, e a Feira Híppie acontece na Avenida Afonso Pena, na altura do Parque Municipal Américo Renné Giannetti.

organização de defesa de direitos humanos Terra de Direitos (TdD), que presta assessoria jurídica à CODECEX. Outra sala é reservada como local de trabalho. Outra mudança que eu iria presenciar, em novembro de 2022, seria uma nova destinação da sala da TdD, que passou a ser local de trabalho de João, assessor técnico da CODECEX. Estes espaços são simples, compostos de mesa de trabalho, cadeiras e armário, foram cedidos para que eu realizasse as entrevistas com lideranças.

Pelo lado esquerdo, além do banheiro, estava a secretaria, com uma estante de livros, uma mesa de trabalho, computador e impressora. No final do corredor a sala de reuniões, com um quadro branco de escola que cobre a parede do chão ao teto, uma mesa ao centro e uma escrivaninha com computador ao fundo.

Figura 6: Bandeira da CODECEX durante o 1º Festival da Apanha.



Fonte: Fotografias de Michel Becheleni / Rupestre Imagens (CAA, 2018).

João chega e nos encontra na sala de reuniões e, como já tínhamos avançado cerca de quinze minutos no horário, decidimos começar.

Depois de nos sentarmos, houve um momento de apresentação formal, em que esclarecemos quais eram nossas profissões, os objetivos naquele espaço e a pauta em discussão. Apresentei-me como advogado, estudante do curso de Mestrado em Direito na UFMG e pesquisador. Expliquei que trabalhava no Projeto

de Diagnóstico socioeconômico do desastre do Rio Doce²³, sendo integrante do Centro de Direitos Humanos e Empresas da Fundação Getulio Vargas (CeDHE/FGV).

Percebi, então, que tinha sido recebido como advogado, com formalidades que não esperava, como a lista de presença. Reparei como meus interlocutores anotaram imediatamente minhas referências. Importa de onde vim, minhas credenciais indicam o quanto de abertura haverá a respeito das questões complexas que envolvem a luta da CODECEX.

Nessa primeira etapa da conversa eles também disseram que gostaram muito da minha forma de abordagem, pela via da CODECEX, conversando e pedindo licença para “entrar”, sem ir direto para as comunidades.

Ficaram surpresos com a área de estudos que apresentei para eles, a *antropologia do direito*. Explicaram que a CODECEX já contou com a contribuição de diversos antropólogos que tiveram respeito pelas instituições locais das comunidades apanhadoras. A estes profissionais, indicaram a reprovação de condutas desleais, de profissionais de outras áreas que não respeitaram as instituições locais, desrespeitando as instâncias locais.

Depois que eu me apresentei foi a vez de João, que contou sobre sua experiência com a agroecologia e o campesinato no Vale do Jequitinhonha. Da apresentação de Letícia, minha surpresa foi a notícia de que estava iniciando sua formação em direito, como estudante na Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG), Campus de Diamantina.

Neste primeiro momento, como eu estava apenas apresentando a pesquisa, optei por não gravar as falas. Mas como eles anotavam tudo, inclusive num caderninho que parecia ser uma ata, decidi anotar também, em meu caderno de campo, os principais pontos conversados.

Ficamos reunidos de 9h15 até às 13h.

²³ O Projeto Rio Doce é um dos projetos executado pela Fundação Getulio Vargas, por meio de seus Centros de Pesquisa e tem por objetivo realizar o diagnóstico socioeconômico do desastre ocorrido por ocasião do rompimento da barragem de rejeitos minerários de Fundão, de propriedade da Samarco Mineração S/A, em 05 de novembro de 2015.

Iniciaram contando um pouco a história da CODECEX, que se mistura não só com suas próprias trajetórias de vida e caminhos profissionais, mas também com o histórico da criação e da implantação do Parque Nacional das Sempre-Vivas (PARNA Sempre-Vivas), Unidade de Conservação (UC) que se sobrepõe aos territórios de algumas comunidades e cujo conflito socioambiental decorrente de sua criação e implantação será uma das causas que ensejará a formulação dos Protocolos Comunitários. Assinalaram três marcos temporais, sendo eles: (i) o período que se inicia com a publicação do Decreto de 13 de dezembro de 2002, no qual o Estado brasileiro determinou a criação da UC e que vai até a implantação da infraestrutura, durante o qual os comunitários souberam que haveria um Parque, mas não tinham qualquer detalhe sobre ele; (ii) um ponto de turbulência subsequente, marcado pela implantação de uma sede do PARNA Sempre-Vivas nos Campos de São Domingos, em 2005, lembrado como de violência e de sofrimento, que durou até 2010; (iii) o momento atual, após a criação da CODECEX, a partir do qual os comunitários deram início a acionamentos do direito formal para a defesa dos seus direitos.

Há uma memória viva da transição entre a invisibilidade anterior à implantação da UC e uma visibilidade que coincide com a criação da CODECEX. Em suas narrativas, destacam-se dois acontecimentos: um protesto organizado pelos comunitários nas ruas de Diamantina em 2007 e uma reunião, organizada com o apoio de colaboradores da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM) e da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que ocorreu em 2010.

Segundo Letícia, foi no interior de um processo pedagógico de reconhecimento de seus direitos que as comunidades foram *se assumindo* como apanhadoras de flores sempre-vivas.

Ao discorrer sobre isso, ela alertou que “apanhador não faz só a apanha”, mas tem muitas atividades: criação de gado, porco, galinha, roça de milho, mandioca e feijão. Além de todas as implicações envolvidas na adoção de uma estratégia de pluriatividades que, combinadas, geram renda e sustento às famílias, não se trata apenas de apanhar as flores e vendê-las. Todo o processo de apanha está envolto em tradicionalidade, desde a preparação para a ida aos campos, as

orações, o cálculo do tempo de permanência, as trocas que ocorrem sobre a serra. A identidade é formada, segundo ela, “por nossas crenças, religiões e fazeres, que tem todo um significado, a forma coletiva, a união da comunidade”²⁴.

Os acionamentos formais do direito assentam-se neste movimento de autorreconhecimento, sobre o qual Letícia discorreu em várias oportunidades, afirmando sempre: “Se autodeclarar não é fácil, é dolorido”²⁵. Segundo ela, crescer na zona rural tem seus estigmas em relação à população da cidade, que vê nas pessoas da roça uma gente atrasada. “A primeira vez que eu me assumi como apanhadora, eu me engasguei”, ela me contou²⁶.

Esses encontros identitários marcaram minha aproximação com Letícia, nossos assuntos em comum, as banalidades que falávamos entre o preparado de um café, o trajeto de carro para uma comunidade ou a conversa depois que o gravador era desligado.

Nesses momentos ia tecendo paralelos entre a vida que levei na infância, na roça, filho de dois agricultores familiares. Falo com ela sobre o hábito de levar um sapato limpo dentro de uma sacolinha de supermercado no tempo de chuva e trocar antes de entrar na escola, deixar o sapato sujo de barro no ônibus escolar, ou escondido em algum canto, ao que ela reage concordando, e emendando uma história dela mesma com a chuva, com o transporte escolar, com seu tempo de estudante.

Ela conta sobre a infância, quando acompanhava seus pais aos campos, e utilizava parte do ganho com as flores para comprar materiais escolares. Depois de crescida, já na faculdade, sempre retornou ao território para ajudar, fosse nos finais de semana, ou feriados.

Nesta reunião, ela também relatou um pouco sobre sua ancestralidade, que remonta à comunidade de apanhadoras e apanhadores em que nasceu, em Macacos. Segundo seus familiares se recordam, são descendentes de Ana Rosa, uma mulher indígena que se casou com um português cujo nome ficou no

²⁴ Caderno de Campo, Reunião na CODECEX em 22 de julho de 2021.

²⁵ Caderno de Campo, Reunião na CODECEX em 22 de julho de 2021.

²⁶ Caderno de Campo, Reunião na CODECEX em 22 de julho de 2021.

esquecimento. Conta que o português se fixou nos rincões do Espinhaço com o objetivo de encontrar diamante e que, não tendo conseguido, partiu, deixando ali uma família composta por mulheres. E foi desta raiz, de Ana Rosa e suas filhas, que veio sua ascendência. “A gente pegou mais força da [mulher] indígena e da [mulher] quilombola”²⁷.

É pelo relato de Letícia, nascida e criada em Macacos, professora de Química em São João da Chapada, trabalhadora e mãe que essas definições vão dando contorno à identidade das apanhadoras e dos apanhadores de flor. O resgate da ancestralidade vai descortinando uma identidade ancorada em algo muito além de uma relação meramente econômica com o extrativismo.

No andamento das conversas, puxo um pouco para o lado da pesquisa, e pergunto sobre a viabilidade e o tempo que temos para desenvolvê-la. A pandemia é a grande preocupação dos dois. Diamantina experimentou o pico de casos em junho, então, o medo de um surto nas comunidades é muito grande. Percebo que não poderia haver uma ida ao território²⁸ tão cedo, mesmo porque as pessoas não estariam à vontade para falar comigo e me receberem em suas casas.

O tema dos protocolos é caro à CODECEX. Descrito por eles como tendo sido um processo fantástico, que fortaleceu muito as comunidades. Letícia conta que existe um antes e um depois do protocolo. Segundo ela: “Antes a pessoa tinha que chamar no portão da casa, agora ela tem que chamar na porteira da comunidade. Independentemente do que chega, nós somos donos da comunidade agora”²⁹.

Ela se vira para um dos bonitos retratos na parede da sala e aponta para Dona Joana, que na foto está despenando um frango para cozinhar, junto a um fogão a lenha aceso. Conta que a senhora é de Mata dos Crioulos, e que sofreu três “batidas”³⁰ da Polícia Militar no ano de 2021.

As acusações vão desde o rompimento de um cadeado no Parque Estadual do Rio Preto (PERP), para acesso a uma estrada que torna mais curto o trajeto

²⁷ Caderno de Campo, Reunião na CODECEX em 22 de julho de 2021.

²⁸ Nas interações, a referência ao território, no singular, poderia designar tanto o território de uma comunidade específica, quanto o território do conjunto das comunidades apanhadoras, dependia sempre de entender o contexto.

²⁹ Caderno de Campo, Reunião na CODECEX em 22 de julho de 2021.

³⁰ A expressão “batida” usada pela interlocutora designa a abordagem policial.

entre as comunidades, até à apanha de flor, considerada ilegal pela administração da Unidade de Conservação (UC). Tais acusações teriam partido, provavelmente, de um fazendeiro que nos últimos tempos teria resolvido “virar ambientalista” e passou a denunciar o povo.

Em todas as oportunidades, Dona Joana, que é analfabeta, apresentara *seus papéis*: a Certidão de Autorreconhecimento da comunidade quilombola pela Fundação Palmares, o Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada de Mata dos Crioulos, Vargem do Inhaí, Raiz e Braúnas e o Certificado de Reconhecimento do Sistema de Agricultura Tradicional (SAT) como Sistema Importante do Patrimônio Agrícola Mundial (SIPAM).

Das duas primeiras vezes em que a PM estivera em sua casa, ela não tinha partilhado o ocorrido com a CODECEX. Naquelas ocasiões, argumentou com as autoridades que tinha direito de *panhar* a flor. Na terceira vez, porém, os agentes questionaram a veracidade dos documentos apresentados, colocando em questão a honestidade de Dona Joana. Disseram que os documentos não tinham valor nenhum. E foi diante da acusação de desonestidade e de invalidade dos papéis que ela decidiu acionar a CODECEX — segundo Letícia, “ela me perguntou se era verdade mesmo que os papéis não tinham valor”³¹.

Este exemplo foi apresentado como um caso recente em que o Protocolo foi mobilizado no cotidiano comunitário. Letícia o definiu o como uma das ferramentas, que segundo ela “não nos define [ferramentas mobilizadas], não é um ponto de partida e nem de chegada, é uma conquista. [Por meio dessas ferramentas] As pessoas nos enxergam”³².

João e Letícia também pontuam a questão do SIPAM, tema mais recente do que o Protocolo entre os assuntos da CODECEX e que compõe o conjunto de ferramentas para a defesa do território. Contam que o SAT dos(as) apanhadores(as) foi reconhecido recentemente, tendo as apanhadoras recebido a certificação em Brasília das mãos da própria Ministra da Agricultura e da primeira-dama.

³¹ Caderno de Campo, Reunião na CODECEX em 22 de julho de 2021.

³² Caderno de Campo, Reunião na CODECEX em 22 de julho de 2021.

Neste ponto exprimem o quanto é contraditório que o próprio Estado brasileiro, que buscou a reconhecimento por meio de uma articulação que envolveu parceiros das universidades federais, os governos do Estado de Minas e vários ministérios do governo federal na elaboração de um dossiê, seja o mesmo Estado que criminaliza a prática tradicional, por meio da Polícia Militar ou da unidade local do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

A reunião ainda rendeu muito. Conversamos sobre uma proposta de parceria na construção de um ciclo de formação para advogados populares, sobre outras frentes de trabalho da CODECEX, como o esforço de construção do Protocolo Biocultural. Entretanto, o avançar da hora, nosso cansaço mútuo e a fome do almoço estavam fortes, o que nos fez encaminhar para o final. Fiquei responsável por enviar uma nova versão do meu projeto de pesquisa, adaptado à agenda da CODECEX e dentro da proposta de apoio em outras demandas.

1.1. O DIREITO ENQUANTO SABER LOCAL

Das muitas enunciações daquela quinta-feira, 22 de julho, uma das que me causaram maior surpresa foi sobre a antropologia do direito, feita bem no início da conversa, quando a equipe da CODECEX demonstrou curiosidade e perguntou a respeito, relatando a boa experiência de encontros com antropólogos e com os juristas da Terra de Direitos.

Tem sido comum a mim e aos meus *companheiros de área de estudo*³³ sermos interpelados a respeito de habitarmos o meio do caminho. Costumo dizer para quem me pergunta “que tipo de pesquisador você é?” que eu sou de um tipo “anfíbio”. Vivo na terra parte do tempo, mas preciso da água para respirar. É assim com a antropologia do direito: nem nos compreendem os juristas, cuja sustentação epistemológica se em uma teoria geral do direito, nem os antropólogos

³³ Refiro-me à área de estudo “Antropologia do direito, interlegalidades e sensibilidades jurídicas” que reúne os estudantes do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG.

estranhadores do mundo, observadores dos *meninos que piscam o olho esquerdo*. Quando perto de um eu me pareço mais com o outro e vice-versa.

O encontro mediado pelo direito está marcado pela representação que os agentes legais produzem dos fatos, sendo que este fenômeno está na base de toda cultura (GEERTZ, 1997, p. 259). Por meio desta compreensão é possível concluir que o que aconteceu, o fato, modifica-se conforme a época e o lugar em que é produzido, tornando o direito, ao mesmo tempo, produto e produtor da cultura na qual está inserido.

Diante deste quadro, o direito tem sido tomado enquanto *saber local* (GEERTZ, 1997, p. 324), abordagem em que o objetivo passa por situar o direito, retirando tanto seu caráter exclusivista do Ocidente, como também a imagem de que seria um reflexo da moral da sociedade.

A compreensão do direito como saber local conduz ao conceito de sensibilidade jurídica, uma vez que falar de uma forma comparativa do direito exige assim compreender que o que se faz, *é feito* partindo de uma sensibilidade jurídica própria, que vai ao encontro de outra. A sensibilidade jurídica é compreendida como a interpretação do mundo conferida por uma cultura específica, provocando entrecruzamentos, deformações, contaminações ou infiltrações: "esse complexo de caracterizações e suposições, estórias [sic] sobre ocorrências reais, apresentadas através de imagens relacionadas a princípios abstratos" (GEERTZ, 1997, p. 325). Afinal, o direito é uma parte ativa da sociedade em que está inserido, junto com as demais estruturas que a compõem. Nestes termos, as sensibilidades jurídicas informam noções ou pontos de vista de um grupo e não são apenas seus ecos ou seus reflexos (GEERTZ, 1997, p. 329).

Acontece que essas sensibilidades jurídicas variam em graus de definição e no poder que exercem sobre os processos da vida social. Num empreendimento de análise sobre o sistema jurídico da Indonésia, Geertz (1997) aponta o fato de que o sistema naquele país resulta de uma colagem" (GEERTZ, 1997, p. 344). Mesmo a tentativa revolucionária de unificação do direito no país não deu conta de suprimir as visões de mundo expressas por outras sensibilidades jurídicas, cujo esforço de unificação sob o regime político fundado pelo General Suharto não passou de uma tentativa de "juntar as peças da colagem em algum tipo de arranjo tolerável"

(GEERTZ, 1997, p. 350). Por estas diferentes correntes jurídicas que compõem o universo de sentido da norma é que o direito tem sido atravessado, sendo produzido a partir de um movimento permanente de transformação e tensão, sendo puxado e esgarçado a cada espasmo de autoritarismo *do guarda da esquina*, a cada pequena conquista de uma associação comunitária, a cada sessão de mediação extrajudicial que produz acordos por meio do entendimento entre as partes sem necessariamente ser inteiramente pautada por normas abstratas.

A compreensão de um problema que perpassa a consideração da sensibilidade jurídica, portanto, não está numa análise normativa que esteja no nível dos acórdãos, mas na observação das práticas cotidianas e de uma normatividade que emerge nos balcões, no fazer permanente e diuturno do direito. A norma se produz, ou "produz a própria sombra" (GEERTZ, 1997, p. 351).

O esforço da antropologia do direito está fundado na interação entre o mundo dos acontecimentos, das práticas e dos sentidos e o universo do *dever ser*. O encontro entre a antropologia e o direito acontece *em movimento*, "um ir e vir hermenêutico entre os dois campos, olhando primeiramente em uma direção, depois na outra, a fim de formular as questões morais, políticas e intelectuais que são importantes para ambos" (GEERTZ, 1997, p. 253).

O problema do direito para a antropologia remonta ao surgimento e amadurecimento desta disciplina, que feita por juristas, ocupou-se inicialmente de questões jurídicas (matrimônio, propriedade sendo expoentes: Lewis Morgan, Henry Maine e John Ferguson McLennan (KUPER, 2008). Em seu período de desenvolvimento inicial, ela está marcada pela visão de que haveria um progresso humano, relacionado com a ideia de uma evolução da espécie, interferência direta da vulgarização da obra de Darwin (KUPER, 2008, p. 20).

Com a fundação de sociedades antropológicas na Inglaterra e na França, a antropologia seguiu um caminho de produção científica. Este período é sinalado pela proeminência na escola inglesa de autores como Edward Tylor e James Frazer. Vigorou naquele momento a tese de uma sociedade primitiva imaginada como um todo orgânico, com unidades constituintes da sociedade em blocos que mantinham bens e mulheres em comum, grupos matriarcais e formas sociais preservadas por meio da língua (KUPER, 2008, p. 21).

Adam Kuper (2008) defende que o mito da sociedade primitiva cumpre funções políticas atadas ao momento histórico em que foram concebidas: a era das teorias evolucionárias dos fins do século XIX. Esse momento foi superado com o desenvolvimento da etnografia como método de obtenção de dados primários, tendo sido superados os relatos de missionários, colonizadores e informantes secundários pela presença do pesquisador no campo.

Os debates em torno da evolução firmam-se na literatura antropológica do final do século XIX e início do século XX. O objeto da antropologia se estabelece em torno da história da evolução, sendo focada a regularidade contida nos processos de desenvolvimento das sociedades (BOAS, 2004, p. 44). A descoberta de traços de desenvolvimento em comum, descritos em diversas partes do globo, criou as condições de atrair o interesse público (BOAS, 2005, p. 25). Na sua exposição sobre a *História da Antropologia*, Franz Boas (2004) discorre sobre um “sistema definido a partir do qual toda a cultura se desenvolveu” (BOAS, 2004, p. 46), teoria defendida por Tylor, e que se trata do pressuposto das teses evolucionistas.

Boas atenta para o fato de que tal ponto de vista deve-se ao método comparativo, por meio do qual as regularidades observadas nas culturas são generalizadas com a finalidade de descrever normas gerais aplicáveis ao processo evolutivo. O autor argumenta que os fenômenos observados “podem se desenvolver por uma multiplicidade de caminhos” (BOAS, 2005, p. 30), sendo a estratégia generalizadora falaciosa.

Por seu turno, propõe um “estudo detalhado dos costumes em sua relação com a cultura total da tribo que os pratica” (BOAS, 2005, p.33), fixando como objetivo de sua investigação a descoberta de processos históricos que revelem as condições e trajetórias por meio das quais as sociedades puderam elaborar soluções.

George W. Stocking Jr assevera que Boas buscou em sua elaboração sobre o método histórico “transcender o ponto de vista do observador” (STOCKING JR, 2004, p. 19), com o intuito de derivar as categorias antropológicas em coerência com os fenômenos históricos.

Desta forma, os debates dos fins do século XIX disputam a solução para algumas questões fundamentais observadas nos estudos de campo. Se existem

“ideias universais” que regem o desenvolvimento evolutivo das sociedades ao redor do planeta, “quais seriam suas origens? Segundo, como elas se afirmaram em várias culturas?” (BOAS, 2005, p. 27).

O autor ilustra sua tese com apontamentos que retomam a função culturalmente diferenciada de instrumentos musicais, como neste exemplo:

O chocalho, por exemplo, não resulta simplesmente da idéia [sic] de produzir barulho, nem dos métodos tecnológicos aplicados para atingir este objetivo. Além disso, resulta de concepções religiosas, pois qualquer barulho pode ser empregado para invocar ou afastar espíritos; ou pode resultar do prazer que as crianças sentem com barulhos de qualquer tipo; sua forma pode ser característica da arte do povo. Assim, o mesmo instrumento pertence a diferentes departamentos de um museu psicológico. (BOAS, 2004, p. 90)

Desvelam-se neste fragmento duas preocupações centrais para a escola *boasiana*: (i) o rigor metodológico do *método histórico*, que oferecerá uma contribuição científica para a etnografia, reverberando na produção acadêmica posterior e (ii) a noção de *uma ideia* por trás dos fenômenos culturais de uma motivação que ultrapassa a função do objeto para atingir camadas mais profundas, ancoradas naquilo que será definido como a natureza inconsciente dos fenômenos culturais.

O método histórico é apresentado como uma reação ao método comparativo, clássico ou evolucionista. Boas afirma que o método comparativo de então não é passível de generalizações, e que antes de se produzir a comparação é preciso demonstrar a comparabilidade do material.

No entanto, o autor demonstra que tal hipótese não se sustenta. Ele afirma que “o pressuposto mais aceitável é que o desenvolvimento histórico pode ter seguido cursos variados” (BOAS, 2005, p. 33). Assevera que é preciso conhecer o processo histórico de desenvolvimento do fenômeno, conectado com o todo da cultura posta em tela. Nesta senda, o método histórico pode “esclarecer fatores psicológicos que atuaram na configuração da cultura” (BOAS, 2005, p. 34).

Outro enorme contributo para a antropologia do início do século XX foi desenvolvido por Bronisław Malinowski na oportunidade em que empreendeu extenso trabalho etnográfico apresentado em *Argonautas do Pacífico Ocidental*

(MALINOWSKI, 1978). Desenvolvida por meio de pesquisa etnográfica, a obra representou um salto na compreensão metodológica da antropologia.

Nela, defende-se a importância de se situar o pesquisador no âmbito da pesquisa, suas interferências na produção do dado etnográfico e como seu perfil ressoa na construção do relato de campo. A preocupação passa a ser a construção de uma distinção entre “os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica” (MALINOWSKI, 1978, p. 18).

A tradição de pesquisa anterior a Malinowski caracterizava-se pela mediação entre o etnógrafo e os nativos, quase sempre sendo as informações dependentes de tradutores brancos. Esta prática, de acordo com o autor, alterava o sentido dos dados obtidos, interferindo nas conclusões da pesquisa. Perante tal questão, desenvolve os princípios centrais da etnografia, a partir de um problema: “Qual é, então, esta magia do etnógrafo, com a qual ele consegue evocar o verdadeiro espírito dos nativos, numa visão autêntica da vida tribal?” (MALINOWSKI, 1978, p. 20), e preleciona:

(i) “(...) o pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna”; (ii) “(...) deve o pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa, basicamente, viver mesmo entre os nativos, sem depender de outros brancos”; (iii) “(...) deve ele aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro da evidência” (MALINOWSKI, 1978, p. 20).

O autor problematiza as ideias preconcebidas advindas do arcabouço teórico do etnógrafo e questiona a necessidade de reelaboração constante do problema e das hipóteses da investigação, asseverando a importância de o etnógrafo estar aberto ao abandono de certas verdades que leva consigo. Exalta ainda a capacidade do cientista de levantar problemas de pesquisa, apontando que o conhecimento teórico é o meio de revelação destes últimos (MALINOWSKI, 1978, p. 23).

Estas são as raízes históricas que fundamentam o pressuposto teórico-metodológico que dará feição à antropologia contemporânea. Não obstante o esforço pela busca de um reconhecimento da alteridade, é importante ter em conta seu viés eurocêntrico, sendo ela “uma ciência europeia e ocidental basicamente

comprometida com os pontos de vista de sociedade onde se tornou necessária sua constituição” (KANT DE LIMA, 2009, p. 02). Os debates acerca do etnocentrismo do pesquisador e do condicionamento do seu olhar a partir da sociedade em que formou seu pensamento vão dar azo a extensas discussões, modulando o conceito de direito para a antropologia a partir de questões mais amplas.

O estranhamento estará na base da disciplina, seja nos estudos que colocarão em questão a própria sociedade em que se desenvolve ou em um aprofundamento sobre as diferenças observadas em sociedades outras. A produção pautada por parâmetros comparativos será inescapável, sobretudo ao se questionar a forma de apresentação (ou de tradução) dos dados observados em campo. Considerada a sua natureza interpretativa, a forma como este dado chega, a partir das reflexões do pesquisador, poderá indicar desvios de sentido condicionados pelos sistemas de valores dos etnógrafos. Além disso, será posto em questão o entrelaçamento entre as referências do etnógrafo e os valores da sociedade perquirida, de forma que o relato etnográfico sempre resulta em um *encontro etnográfico* (KANT DE LIMA, 2009).

Este imbróglio atravessará a antropologia e a antropologia do direito. O debate de maior influência retratado pela literatura (MOORE, 2001; SANTOS, 1988b; DAVIS, 1973) foi aquele travado por Gluckman e Bohannan, e trazido à baila na obra organizada por Shelton Davis (1973), que nos legou o *campo de predileção* ao qual está afeita a antropologia do direito, em que os acordos fundamentais partem de três pilares:

(a) em toda a sociedade existe um corpo de categorias culturais, de regras ou códigos que definem os direitos e deveres legais entre os homens; (b) em toda a sociedade disputas e conflitos surgem quando essas regras são rompidas; (c) em toda a sociedade existem meios institucionalizados através dos quais esses conflitos são resolvidos e através dos quais as regras jurídicas são reafirmadas e/ou redefinidas (DAVIS, 1973, p. 10).

Estas definições aterram a disciplina, estabelecendo acordos mínimos a respeito dos quais poderá se dar a discussão teórica. Partindo deles serão construídas as possibilidades de análise e generalização de categorias de entendimento nativas, criando condições para o processo de produção científica

da disciplina, que se dá por meio da etnografia, concebida como “ao mesmo tempo um processo de descoberta e uma forma de interpretação” (DAVIS, 1973, p. 21), e que se ocupa de descobrir “os modos pelos quais os membros de uma sociedade estruturam suas experiências” (DAVIS, 1973, p. 22).

Neste caso, o ponto de inflexão reside na compreensão da forma como deve ser construído o distanciamento do pesquisador em relação ao campo de investigação. O debate se circunscreve à assimilação do *conceito de direito* para a antropologia, como ilustra a proposição posta por Boaventura de Sousa Santos:

A controvérsia, que se prende com a questão, mais ampla, do etnocentrismo, consiste em saber se é legítimo (Gluckman) ou ilegítimo (Bohannan) usar na análise de outras sociedades e culturas conceitos, como, por exemplo, o conceito de direito, que são originalmente conceitos-folk (conceitos populares ou étnicos) da sociedade e cultura a que pertence o antropólogo (SANTOS, 1988b, p. 66).

Ao escrutinar as categorias de “dívida” e “contrato” na sociedade *Barotse*, Gluckman tece paralelos entre a formação destas ideias naquela sociedade do continente africano e a sua gênese histórica no continente europeu (GLUCKMAN, 1973, p. 25). O autor aprofunda sua análise sobre a categoria da dívida a partir da identificação e descrição semântica do termo: “mulatu”. Constrói aproximações entre esta enunciação e achados de Edmund Ronald Leach, no estudo sobre os *Kachin* (GLUCKMAN, 1973, p. 29), e aqueles produzidos por Bohannan em sua monografia sobre os *Tiv* (GLUCKMAN, 1973, p. 35).

Na segunda etapa de aprofundamento, Gluckman salienta os problemas da perspectiva comparativa, sendo o primeiro deles oriundo da equiparação entre sistemas legais diferentes e o segundo dizendo respeito aos termos nos quais esta comparação poderia ser feita sem o risco de se distorcer a representação destes sistemas feita pelo etnógrafo (GLUCKMAN, 1973, p. 36). Sobre o processo cognitivo proposto por Bohannan para elaborar uma análise do sistema de *folk* de ideias legais de uma outra sociedade, afiança que o primeiro passo seria a descrição do sistema e, um segundo, a relação entre ele e os outros elementos do sistema social. Entretanto, aponta que “Isso implica necessariamente comparações de conjuntos de ideias legais em sociedades diferentes, sobre as quais temos dados históricos a

respeito do desenvolvimento de conjuntos particulares dessas ideias” (GLUCKMAN, 1973, p. 46). O contrário, indica Gluckman, seria a inviabilidade de uma construção de categorias mais amplas, conduzindo a pesquisa para o relativismo antropológico.

Na análise do cerne do debate feita por Boaventura de Sousa Santos (1988b), observa-se o contraste de posições:

A argumentação básica de M. Gluckman é no sentido de que os conceitos da cultura ‘ocidental’ não são utilizados em antropologia antes de serem submetidos a uma redução analítica que os liberta das principais conotações etnocêntricas (ideológicas), assim se esconjurando o perigo de, pelo seu uso, ocidentalizar e, portanto, distorcer as observações empíricas. Ao contrário, para Bohannan, esse esforço analítico, ainda que meritório, nunca pode ser levado ao ponto de eliminar todos os resíduos de etnocentrismo e de imperialismo cultural, não havendo outra alternativa senão utilizar os conceitos e categorias ‘nativos’ das sociedades estudadas (SANTOS, 1988b, p. 66-67).

Além do esforço analítico de redução conceitual descrito por Santos, o esforço de Gluckman reside em indicar uma racionalidade no sistema legal nativo: “Suas premissas eram diferentes porque o meio social era diferente, mas a lógica e o processo de raciocínio eram os mesmos” (MOORE, 2001, p. 105).

Em face desta linha comparativa, contrapôs-se Paul Bohannan, e a respeito de sua empreitada é necessário compreender a existência de dois sistemas de interpretação: o “sistema *folk*”, que em sua perspectiva “é a interpretação nativa das relações sociais, criado para propósitos de ação social e expresso em termos nativos” (DAVIS, 1973, p. 15); e o “sistema analítico”, entendido como “corpo de categorias criado pelo sociólogo ou antropólogo social “por meio de métodos mais ou menos científicos [...] para explicar os dados que ele coletou *qua* etnógrafo” (DAVIS, 1973, p. 15).

Questiona-se, assim, como a interpretação seria possível, uma vez que o etnógrafo parte de um sistema próprio de referências. A proposta de Bohannan (1973) é a de que a etnografia escrita deve conter “uma análise dos termos nativos de um ponto de vista semântico e cultural” (DAVIS, 1973, p. 22). Desta forma, o etnógrafo não deve usar o vocabulário dos sistemas analíticos tradicionais da sua própria disciplina, ou do *sistema folk* nativo de sua própria cultura, mas sim, trazer os elementos do dado etnográfico, da enunciação conforme formulada e registrada na pesquisa de campo.

O autor ressalta que quando o etnógrafo se esforça por colocar num mesmo patamar a ciência do direito e a concepção nativa sobre a norma “não está simplesmente mudando de linguagem, está mudando de meio de comunicação” (BOHANNAN, 1973, p. 105). O ponto de vista da tradução é o ponto de vista do sistema de *folk*, ou do sistema etnocêntrico do qual parte o etnógrafo, não sendo possível abandoná-lo ou deixá-lo na sala de espera da monografia. Por isso, Bohannan reivindica o rigor no trato do dado etnográfico, defende a preservação do seu sentido nativo, sem forçar *traduções às avessas*.

Bohannan rechaça a ideia, posta por Gluckman, de que sua teoria prescreveria apenas ser compreensível uma análise cultural se seu ponto de partida e de chegada fosse construído em termos nativos. Ao contrário, afirma que “O que é importante é a maneira como se ajusta ao sistema conceitual mais amplo de quem o utiliza” (BOHANNAN, 1973, p. 107). Neste particular, reforça que o que é familiar para o etnógrafo na cultura outra deve também ser analisado em pormenor, podendo ser explicado como o conceito aparece no achado etnográfico.

Define o sistema *folk* como o conjunto de acúmulos do etnógrafo que permite a ele o estabelecimento de uma comunicação com a sociedade nativa. Nesta senda, cada etnógrafo partirá de um conjunto próprio de ferramentas comunicacionais, condicionantes da produção de um dado etnográfico específico, que estará sempre marcado pelas características do vocabulário (em termos de linguagem, de figuras de sentido, ou de imagens). Em suma: o dado etnográfico é um constructo do etnógrafo e dependerá de suas referências particulares a respeito do campo — este conjunto de referências prévias é o que Bohannan nomeia por sistema de *folk*.

O autor traça uma linha entre o sistema *folk* e o sistema analítico:

O sistema de *folk* é a interpretação orientada para a ação que o etnógrafo faz do concreto, o qual é suficientemente ‘coletivo’ de maneira a permitir que ele interaja com êxito com outros que utilizem este sistema de símbolos e traços culturais. O sistema analítico é uma interpretação científica (o que quer que seja que isto signifique) do sistema de *folk* ou de muitos sistemas de *folk* (BOHANNAN, 1973, p. 109).

Ao expor a importância da apresentação dos dados etnográficos nos termos da cultura nativa, Bohannan está preocupado com o manipular do dado pelo

etnógrafo. Em outras palavras, o exagero nos processos de tradução pode conduzir a inferência pelo leitor a partir do conjunto de referências do etnógrafo, privando-o de um escrutínio da realidade apresentada por si mesmo.

Os debates que restituo aqui servem para uma melhor compreensão do pressuposto teórico-metodológico ao qual se afiança esta pesquisa. De forma complementar, serve também para situar o trabalho no interior da antropologia do direito, suas referências e tradições, que orientam e formam o sistema de referências em que se dará a análise.

Os subsídios da antropologia para o direito foram inestimáveis e alteraram o rumo desta disciplina no Brasil. Ao contribuir para a produção de um estranhamento daquilo que é familiar para os juristas, como a construção dogmática e engessada de categorias judiciárias (KANT DE LIMA, 2009), a interferência histórica produzida sobre a disciplina a partir de encontros e desencontros capazes de alterar a trajetória do ensino jurídico e das pesquisas em direito (SCHRITZMEYER, 2010) ou ao desvelar possibilidades de expansão normativa a partir de práticas e tecnologias jurídicas (NICÁCIO, 2018), criaram as circunstâncias para que fossem colocadas em xeque as certezas e pretensões de generalização tão comuns no direito.

Nesta vereda, mais do que um método de pesquisa ou uma estratégia metodológica, acompanhou a evolução da antropologia do direito também o refinamento da etnografia, encarada em seu sentido de formulação teórico-etnográfica acerca do problema de pesquisa posto em análise (PEIRANO, 2014).

Tal construção é viabilizada pela mobilização pelo etnógrafo de um conjunto de procedimentos metodológicos, orientados a partir da configuração do objeto de pesquisa, da pergunta geradora e da hipótese previamente formulada, gerando uma teia de suportes empíricos que darão a conhecer as especificidades culturais imbricadas nas relações, nos modos de vida, de resolução de conflitos ou na forma como os grupos e sociedades encaram a permeabilidade do direito sobre suas próprias formulações normativas. Para tanto, o pesquisador se vale de seus próprios sentidos que, treinados, possibilitam a produção do dado etnográfico e de sua própria interpretação.

No trabalho de campo, ganha relevo o “olhar etnográfico”, preparado previamente pela revisão bibliográfica, dando ao pesquisador as faculdades indispensáveis para o necessário estranhamento, por guiar o processo de observação, que não pode ser voluntarioso, devendo direcionar-se para a produção da análise, como assevera Cardoso de Oliveira (1996, p. 16) “Tendo por base essa teoria, o observador bem preparado, enquanto etnólogo, iria olhá-la [a moradia indígena] como um objeto de investigação previamente já construído por ele”.

Diante do imenso valor da observação para a etnografia, imperiosa é a construção do “modelo nativo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 19) ou do conjunto de referências nativas que informam o sentido do objeto explorado, complementando a observação com a significação dada pelo povo.

Todavia, o processo de construção do entendimento demanda o reconhecimento de que ao ir ao encontro dos sujeitos (ou informantes, ou interlocutores), o pesquisador exerce sobre eles uma relação de poder, que contamina os achados. Cardoso de Oliveira (1996) chama a atenção para os distintos “idiomas culturais” que apartam e distanciam pesquisador e nativo: “É o confronto entre esses dois mundos que constitui o contexto no qual ocorre a entrevista. É, portanto, num contexto essencialmente problemático que tem lugar o nosso Ouvir” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 20).

Estes processos de confronto acentuam-se quando o pesquisador também é advogado, figura que evoca todo um conjunto de imagens e símbolos associados à dominação. João Vítor Moreira (2019) descreve o processo de sua entrada em campo e como foram levantadas dificuldades a este respeito a partir de sua interlocutora. Noutro trabalho, apresenta, em coautoria com Júlia Vidal e Camila Nicácio, uma dupla face desta identidade, apresentando as vantagens que a figura do advogado oferece aos interlocutores, podendo criar um sentido de reciprocidade na pesquisa:

A melhor saída encontrada era a classificação como “amigo” ou “estudante que trabalha com a Shirley”, embora em espaços oficiais ou com representantes institucionais eu estava sendo constantemente cobrado por uma apresentação formal como “advogado”, pois isso era importante para evidenciar que os Krenak não estavam sozinhos, segundo eles (MOREIRA, VIDAL, NICÁCIO, 2021, p. 14).

Este sentido também é apontado em pesquisas junto à população travesti em situação de cárcere. Entretanto, muitas vezes, a fronteira entre o pesquisador e o advogado é borrada, indicando a produção de uma performance específica no campo, conforme observado:

Esses dois papéis, obviamente, me levaram a ocupar um lugar singular diante das experiências das travestis com o sistema penal. Ao mesmo tempo que me colocava em uma posição dúbia, tal conformação me permitiu acessar realidades e experiências que eu não acessaria se não fossem exatamente essas duas figuras, juntas (MOREIRA, VIDAL, NICÁCIO, 2021, p. 14).

A construção desta “fusão de horizontes” ou do “encontro etnográfico” pode ser assim facilitada por uma observação participante pautada pela construção de uma relação de confiança. Desta forma, a observação participante pode ser entendida como uma abordagem metodológica em que “o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada, a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável, de modo a não impedir a necessária interação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 21).

A busca pelo sentido e a significação produzem a ideia equivocada de *um outro* anterior à incursão empírica, autêntico e blindado das significações carregadas pelo pesquisador quando em campo. No exame de relatos missionários, Paula Montero (2012, p. 851) demonstra que a “tradução” se dá a partir dos sistemas de referências daquele que registra os fatos, não sendo possível sua dissociação, “são modos politicamente negociados de assimilar as diferenças percebidas e de colocá-las em um quadro mais abrangente de concepções do humano”. Seguindo este pensamento, e retomando as conclusões do debate paradigmático entre Gluckman e Bohannan, é possível tecer aproximações e identificar variáveis e indicadores do sentido atribuído a uma formulação nativa a respeito de um direito. Estas são informadas por indexadores: “Trata-se ao mesmo tempo de organizar/classificar elementos culturais específicos em índices e determinar suas variações em função de um indexador (religioso/ritual)

coletivamente construído”, como afirmou Montero em relação ao contexto específico das monografias salesianas (2012, p. 844).

Isso significa que a observação participante é marcada por um conjunto prévio de indexadores, referenciados nos marcadores de identidade do pesquisador e relacionados com as condições de trabalho de campo ou, em suma, situadas num contexto concreto, que não pode ser ignorado.

O trabalho do etnógrafo é complementado a partir destas faculdades pelo Escrever (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996), que comunga com o conhecer do idêntico mediador: a linguagem. E se para a observação é fundamental “estar lá” (GEERTZ, 1997), para a escrita torna-se imperioso o afastamento, o distanciamento, a fim de elaborar o relato etnográfico a partir de elementos capazes de viabilizar uma análise. O deslocamento também é fundamental para o controle metodológico, que necessita de discussão dos dados com os pares, pelo escrutínio da comunidade acadêmica e pela adoção de parâmetros comunicacionais capazes de viabilizar o entendimento do produto de pesquisa pela sociedade.

Mora aí, na fase de escrita, a advertência de Mariza Peirano (2014), “Etnografia não é método”. Assim, a partir dos dados etnográficos será construída a análise, agregando à observação participante o arsenal de referências teóricas capazes de conformar uma *formulação teórico-etnográfica*.

1.2. DA JURIDICIDADE À EMERGÊNCIA NORMATIVA

Não é raro observar que a abordagem majoritária na tradição jurídica considera o direito enquanto universal e régua de medida para as expressões do fenômeno jurídico em outras sociedades, como tem sido constatado pela literatura (VILLAS BÔAS FILHO, 2015; KANT DE LIMA, 2009). Esta postura oculta a constatação de que o direito “expressaria apenas uma forma particular de experiência, própria a um contexto histórico e social – o Ocidente moderno” (VILLAS BÔAS FILHO, 2015, p. 167). Esta constatação situa o direito como expressão da juridicidade, instrumento necessário para a especificação do campo jurídico e útil na delimitação de um quadro conceitual que, ainda que distanciado

de uma Teoria Geral do Direito tradicional, não perde sua ancoragem teórica no campo jurídico.

A juridicidade tem sido concebida numa escala mais ampla do que a do direito positivado, abarcando-o (LE ROY, 2013, *apud* VILLAS BÔAS FILHO, 2015, p. 169). Ela confere aos “sistemas jurídicos” seu caráter sancionador e obrigatório, de forma que “tudo o que é qualificável como jurídico é sancionado” (VILLAS BÔAS FILHO, 2015, p. 170) e ainda “corresponde à propriedade das práticas sociais de responderem a uma finalidade por meio de uma imposição coercitiva” (VILLAS BÔAS FILHO, 2015, p. 171). Desta forma, pode ser acionada com a finalidade de demonstrar uma desconstrução do monismo jurídico, deslocando o ponto de vista da análise, cujas categorias podem ser elaboradas a partir da compreensão de elementos externos à cultura ocidental e as categorias referenciadas na regulação emergente do positivismo.

De acordo com Villas Bôas Filho (2015), a juridicidade alça-se ao patamar de “conceito-reitor” de uma “antropologia dinâmica das regulações sociais” (LE ROY, 2011, p. 18 *apud* VILLAS BÔAS FILHO, 2015, p. 171). Com isso, contribui para a construção do multijuridismo, teoria segundo a qual a juridicidade manifestaria um domínio comum de regulação em que as esferas de regulação das múltiplas culturas encontrariam acolhida, sendo reconhecidas no mesmo patamar do direito ocidental, este sim sendo tomado em sua natureza de “*folk system*” (VILLAS BÔAS FILHO, 2015, p. 176).

Ao adentrar a dimensão da cultura com a finalidade de evidenciar o traço etnocêntrico do direito, Etienne Le Roy encontra na abordagem antropológica o pressuposto teórico-metodológico necessário para avançar na construção de categorias normativas capazes de generalizar as concepções da juridicidade, propondo três dimensões fundamentais: “normas gerais e impessoais” (NGI), “modelos de condutas e de comportamentos” (MCC) e “sistemas de disposições duráveis” (SDD). Enquanto as NGI seriam preponderantes no direito positivo, os MCC estariam relacionados aos costumes, enquanto os SDD estariam relacionados à ideia de *habitus*.

Os sistemas de disposições duráveis são produzidos historicamente e, em maior ou menor grau, todos os sistemas jurídicos compartilham traços deste

registro normativo (VILLAS BÔAS FILHO, 2015). Esta ideia encontra no conceito de *habitus*, conforme desenvolvido por Pierre Bourdieu (2015), o delineamento teórico necessário para a sua compreensão.

No bojo de sua teoria da prática, ao definir o conceito de *habitus*, Bourdieu inicia discorrendo sobre a ideia do artista individual, segundo a qual “a tradição positivista permanece filiada no essencial à ideologia romântica do gênio criador como individualidade única e insubstituível” (BOURDIEU, 2015, p. 183). Desta proposição, parte para a compreensão oferecida pela sociologia da arte e da literatura segundo a qual a ciência produz seu objeto dentro das condições sociais possíveis ao pesquisador, condições que vão condicionar sua apreensão do campo artístico. Aos poucos, as referências biográficas produzidas pelo campo da sociologia passam a compor um conjunto de biografias sobre as quais a produção acadêmica relacionada ao campo das artes passa a se debruçar, revolvendo os mínimos detalhes da vida e da obra do artista.

O autor avança sobre as construções que tornam possível o estabelecimento de um campo de poder simbólico, para buscar um princípio gerador das experiências e conectá-las com a ideia de que estas produções, gestadas no interior de um campo, passam a exercer sobre ele influência, passando a determiná-lo. É assim que Bourdieu recorre ao conceito de classe. Para o autor: “não é a condição de classe que determina o indivíduo, mas o sujeito que se autodetermina a partir da tomada de consciência, parcial ou total, da verdade objetiva da sua condição de classe” (BOURDIEU, 2015, p. 189). É que a classe definirá para o indivíduo uma posição na estrutura social/objetiva. Ao discorrer sobre a condição do camponês (BOURDIEU, 2015, p. 04), o autor demonstra que a posição deste está referida em oposição à do cidadão, sublinhando que a condição de uma classe é inscrita no conjunto mais amplo de relações sociais, quer dizer, a *ideia* de um camponês é produzida pelo contraste, e embora possam ser pessoas semelhantes no que se refere a outros atributos, uma das características destas pessoas é o pertencimento a uma classe referida ao seu lugar de vida: a roça ou a cidade.

As classes se constituem enquanto grupos que circulam, se inter-relacionam e alteram condições de força no interior de campos de poder em permanente transformação. Campos, na tradição da sociologia de Bourdieu, são

microcosmos autônomos, que circunscrevem interesses e regras específicos, nos quais os agentes produzem um capital próprio que alimenta as relações de poder no seu interior. Ao descrever, por exemplo, a gênese e estrutura do campo religioso, o autor assinala a existência de um “corpo de especialistas” (BOURDIEU, 2015, p. 39), que são socialmente reconhecidos como portadores do conhecimento secreto da religião em oposição aos leigos, destituídos do capital religioso. Desta forma, ao mesmo tempo em que caracterizam o campo para fins de um estudo empírico sobre este universo, os desníveis de disponibilidade de capital em seu interior também criam condições para que se estabeleçam relações internas de exploração dos dominados pelos dominadores, de reciprocidade ou de cooperação entre os agentes.

Com isso, o autor propõe uma abordagem estrutural do fenômeno social, segundo a qual “a abordagem estrutural permite captar pelo estudo sistemático de um caso particular, traços trans-históricos e transculturais, que aparecem, com poucas variações, em todos os grupos com posições equivalentes” (BOURDIEU, 2015, p. 9).

Estes suportes conceituais vão ajudar no enquadramento conceitual de *habitus*:

Sendo as minhas posições próximas das de Chomsky que elaborava, por então, e quase contra os mesmos adversários, a noção de *generative grammar*, eu desejava pôr em evidência as capacidades <criadoras>, activas, inventivas, do *habitus* e do agente (que a palavra hábito não diz), embora chamando a atenção para a ideia de que este poder gerador não é o de um espírito universal, de uma natureza humana, como em Chomsky – o *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital (de um sujeito transcendental na tradição idealista) o *habitus*, a *hexis*, indica uma disposição incorporada, quase postural -, mas sim o de um agente em acção: tratava-se de chamar a atenção para o <primado de uma razão prática> de que falava Fichte, retomando ao idealismo, como Marx sugeria nas *Teses sobre Feuerbach*, o <lado activo> do conhecimento prático que a tradição materialista, sobretudo com a teoria do <reflexo>, tenha abandonado. (BOURDIEU, 1989, p. 61).

O *habitus*, portanto, informa disposições que são aprendidas pelos sujeitos na sua interação no campo de poder ou nos campos específicos em que circulam, em que desenvolvem seus ofícios, seu modo de vida. Incorpora-se a partir da repetição de práticas e aprendizados, sendo *incutido* por meio da convivência, do

acúmulo do capital necessário para o fortalecimento da posição do sujeito no campo.

Ao perquirir os processos de transmissão de herança no Médio Jequitinhonha, Raquel Teixeira de Oliveira (2008) descreveu três estratégias mobilizadas por comunidades camponesas com a finalidade de perpetuar o patrimônio: casamento, migração e mercado de direitos. Estas estratégias foram interpretadas como “resultado de disposições incorporadas, inculcadas progressivamente a partir das condições de existência de um determinado grupo social” (OLIVEIRA, 2008, p. 118). Segundo a autora, estas estratégias estão envolvidas no processo de resistência camponesa, de forma que o seu modo de construir processos de luta está atravessado por estas práticas.

Noutro trabalho, Fernanda Testa Monteiro (2019), ao descrever a ação política das apanhadoras de flores sempre-vivas, destaca que a comunidade e a família regulam as formas de execução do trabalho e de apropriação da terra, tendo sublinhado que estas formas estão carregadas de “certo *conteúdo* cultural e moral, expresso nos *costumes*, que se adapta e se transforma no tempo/espço em resposta a conjunturas *interna/externa*, mas buscando manter as *tradições*” (MONTEIRO, 2019, p. 307, grifo da autora).

Assim, devido às suas raízes ancoradas em táticas de invisibilidade, criadas por condições históricas a que foram submetidos seus ancestrais escravizados, calculada pela ameaça de extermínio consubstanciada na escravidão, as comunidades com traços quilombolas, como Mata dos Crioulos, desenvolveram a apropriação territorial por meio das *terras de uso coletivo*, áreas de coleta de flor e de criação do gado em que o espaço é utilizado num regime comunitário, compartilhado por toda a comunidade.

Já as comunidades apanhadoras que habitam a região mapeada como sertões, na face ocidental da serra têm desenvolvido *o uso comum* das áreas de apanha da flor, outra modalidade de utilização do solo, na qual os núcleos familiares possuem áreas herdadas de coleta e criação do gado, em que a noção de posse está relacionada ao patrimônio familiar, sendo por ele transmitida.

Estas práticas são exemplos já verificados de formas únicas de se estar no mundo. Poderiam se somar a muitas outras. No caso das apanhadoras e dos

apanhadores de flor, traduzem-se pela forma de manejo controlado do fogo roças-de-toco, prática agrícola com raízes em tradições indígenas, nos festejos de Santos de devoção, rezas e simpatias, modos de fazer a cura com remédios únicos naquele território ou por formas próprias de resolução dos conflitos comunitários, mediados pela figura dos mais velhos. Estão marcadas pelo gesto e pelo segredo, compartilhado pelos integrantes de núcleos familiares ou aprendidos pela observação e o convívio. O gesto e o segredo conformam lugares de importância dentro do conjunto da comunidade e definem aspectos particulares de uma identidade.

As pesquisas citadas (MONTEIRO, 2011; OLIVEIRA, 2008), oriundas respectivamente da antropologia e da geografia, desvelam um amplo campo empírico aberto à antropologia do direito. A consideração dos sistemas de disposições duráveis definidos teoricamente por Bourdieu e atrelados aos suportes de compreensão da juridicidade agasalham uma nuance do pluralismo jurídico, conforme assevera Sally Falk Moore (2001) ao discorrer acerca da interface entre a teoria da dominação e a pluralidade de estruturas normativas observadas nas sociedades, visão aprofundada no item 1.3.

A juridicidade tem se mostrado maleável às tensões sociais, tendo sido observados *alargamentos* que informam o surgimento ou a transformação de registros normativos. Assim, “a juridicidade tenderia a coincidir com a normatividade, uma normatividade jurídica, coexistente com outras normatividades” (NICÁCIO, 2018). Esta abertura é operada pela antropologia do direito, cuja proposta metodológica dá a conhecer a existência da pluralidade de registros normativos que emergem do cotidiano.

Porque o cotidiano é cenário onde a vida social se descortina e essa, de mais a mais, apresenta formas particulares e diversas de regulação, a noção de direito do cotidiano pressupõe a emergência da internormatividade de que nos falam autores como Sousa Santos [1988, na ocorrência, “interlegalidade”, utilizada como sinônimo], Arnaud e Fariñas Dulce [1999], Macdonald [2002] e Le Roy [2002], como a relação entre ordens jurídicas distintas (NICÁCIO, 2010, p. 11).

Via de consequência, a proposta metodológica fundada pela etnografia, por um lado, ao lançar mão de uma lupa sobre os fenômenos jurídicos, e por outro, ao

estabelecer condições de generalização das regularidades culturais por meio da teoria antropológica, que é potencialmente capaz de desvelar mecanismos sutis de sistemas jurídicos complexos, diferenciados culturalmente do registro ocidental e cujo conhecimento de si pelo direito descortina possibilidades para a sua *atualização* (NICÁCIO, 2018, p. 144). Assim, a interação entre registros normativos promoverá a sua passagem, conduzindo a alargamentos, supressões e mestiçagens, como tem sido documentado em pesquisas empíricas na área do direito, produzidas a partir do suporte etnográfico (NICÁCIO, 2018; MOREIRA, 2019; NICÁCIO, 2010).

Ao construir sua análise das ações possessórias e trabalhistas no Vale do Jequitinhonha, em trabalho etnográfico conduzido junto a trabalhadores expropriados pelo latifúndio, Maria Margarida Moura evidencia a existência de uma dupla esfera de resolução dos conflitos: a costumeira e a judicial. A partir da observação das relações de conflito nas fazendas, aponta que a forma de análise destes processos judiciais “deve ser interpretada de modo a transcender sua vocação de tratar como tensão entre dois atores sociais fatos e argumentos que, em verdade, entreabrem tensões do conjunto desta sociedade rural” (MOURA, 1988, p. 25). A esfera costumeira dos conflitos possessórios é elaborada a partir de observações do cotidiano, de análises de mecanismos de plantio e de estudos mais amplos sobre a dominação e às expulsões do território vivenciadas pelas famílias. Tomando o suporte da antropologia do direito, prossegue na definição da norma produzida no contexto de resistência:

Parafrazeando Davis, são categorias pelas quais os atores se designam, são regras através das quais os atores em oposição se relacionam, são códigos nos quais todos se apoiam, que fornecem a perspectiva unificadora de tais questões na esfera costumeira e na judicial (MOURA, 1988, p. 25).

O direito situa duplamente os camponeses (MOURA, 1988, p. 31). Sua incidência no tecido social causa repercussões de ordem jurídica por meio do seu reconhecimento enquanto sujeito de direitos, também transforma sua condição no território, alterando sua posição no campo de disputa.

Na medida em que os camponeses precisam traduzir continuamente sua condição social em termos de categorias, regras e códigos que permitam ganhos judiciais, também eles se situam duplamente, isto é, no velho e no novo elenco de representações e de práticas sociais (MOURA, 1988, p. 31).

O efeito duplo de incidência do direito aparece na fala de M. F. A., representante da CODECEX. Ela descreve o processo longo de se assumir como apanhadora, tratando-o como doloroso e difícil. Neste relato é possível observar que a identidade de apanhadora de flores sempre-vivas sempre existiu, sempre esteve ali, tanto que o verbo utilizado para explicar o processo é *assumir-se* apanhadora e emerge no âmbito da urgência de um processo de resistência aos cercamentos. A incidência normativa cria novas possibilidades de *imaginação do direito* como afirma Nicácio (2021), em referência a Geertz (1997), para quem o direito é um modo muito particular de imaginar o mundo, num processo de expansão que percorre a tomada de consciência da existência de uma proteção jurídica específica: a proteção legal oferecida pelos estatutos de defesa dos direitos dos povos e comunidades tradicionais.

A emergência da identidade tradicional é anterior ao direito, suas raízes estão ancoradas na ancestralidade, na relação com o território e em elementos herdados da formação étnica e cultural das comunidades. A *chegada do direito*, que no caso das comunidades apanhadoras vem na forma da coação³⁴, das multas impostas pelas instituições ambientalistas, da sobreposição de seu território por um Parque Nacional, desperta a dimensão da luta, da formação de alianças com povos e organizações vizinhas, da visão das (os) apanhadoras (es) como parte de um conjunto de comunidades que se reconhece e se protege mutuamente, tanto no dia a dia de enfrentamento de instituições opressoras como em espaços políticos e na tomada de lugar como *parte* num processo jurídico.

Os atravessamentos do direito em suas vidas vão alterar sobremaneira a forma como se dão as relações sociais, com a terra, sua visão de Estado.

³⁴ A ideia de chegada do direito será aprofundada no capítulo 2, que situa as comunidades e restitui elementos de sua história obtidos da revisão bibliográfica e dos dados etnográficos.

Dona Joana, na cena descrita por Letícia, não precisou saber do conteúdo *formal* dos seus documentos quando confrontou a autoridade policial durante a abordagem. Seus três papéis: a certificação concedida pela Fundação Cultural Palmares para a comunidade quilombola, aquela conferida ao Sistema Agrícola Tradicional, pela FAO/ONU e o Protocolo de Consulta Prévia das Comunidades Quilombolas. Estes reconhecimentos geraram repercussões profundas em sua postura perante a autoridade, passando Joana a questioná-la, criando uma possibilidade de imaginação e mobilização do direito a seu favor, invertendo ali os papéis. Joana não estava ali sozinha, mas carregava todo o acúmulo político das comunidades junto de si.

Este direito que emerge de situações cotidianas não somente é modificado pela tomada de consciência da existência da norma, adere a um modo de vida e o carrega em si. A produção deste direito se dá em processos de enunciação, em abordagens policiais e na reivindicação de espaços retóricos cada vez mais alargados, conquistados e realizados por meio de instrumentos jurídicos, num rol que inclui o protocolo de consulta prévia, objeto desta pesquisa.

1.3. PLURALISMO JURÍDICO E PRÁTICAS CULTURAIS

Ao adentrar o campo da juridicidade como suporte para a compreensão dos sistemas de disposições duráveis, o conceito de pluralismo jurídico ganha relevância. Sally Engle Merry (1988) apresenta um conceito inicial propondo que o pluralismo jurídico estaria definido como a situação em que dois ou mais sistemas jurídicos coexistem no mesmo campo social. Sendo assim, um sistema jurídico pluralista é entendido como aquele em que existem “corpos jurídicos” diferentes para cada grupo da população, havendo uma legitimidade emanada do Estado, que detém a soberania na definição destes sistemas. As pesquisas situadas neste marco, desenvolvidas entre 1970 e 1980 mantiveram-se numa perspectiva clássica do pluralismo jurídico, abarcando estudos na África e na América que abrangiam conflitos entre a ordem normativa do colonizador e dos povos submetidos ao jugo das metrópoles. Tratam sobretudo de questões relacionadas à

migração, formas não oficiais de ordens jurídicas, conflitos entre minorias étnicas, culturais e religiosas (MERRY, 1988, p. 872).

O aporte oferecido pela ideia de costume ou direito consuetudinário encontra sua expansão neste momento. A autora aponta que o conceito tem sido relacionado com múltiplas expressões (*folk law, indigenous law*), que estariam defronte do ordenamento legitimado pelo Estado (*state law, lawyer's law*). Desta forma, o costume é entendido como “lei pré-colonial” que, aceita pelos governantes, passava a figurar como direito consuetudinário (MERRY, 1988, p. 875). Dentre as várias conceituações para as ordens jurídicas locais, ganha relevo a ideia de “campo social semiautônomo”, tese aprimorada por Moore (MERRY, 1988, p. 878), que o mobiliza para descrever múltiplos sistemas de ordenação em sociedades complexas. Neste sentido, o campo social semiautônomo “tem capacidade de produzir regras e os meios para induzir ou coagir à sua observação; contudo está simultaneamente conectado em uma matriz social mais ampla que pode, e afeta, e invade, às vezes a convite de pessoas de dentro dela, às vezes por sua própria instância” (MOORE, 2001, p. 720, *apud* MERRY, 1988, p. 878).

Noutro giro, pesquisas situadas neste marco descrevem a captura do direito estatal pela disputa entre classes sociais, como a pesquisa de Boaventura de Sousa Santos em uma favela do Brasil (MERRY, 1988, p. 881). O pluralismo jurídico, assim, não postula apenas a existência de múltiplos sistemas legais, mas aprofunda a análise de suas inter-relações, atravessamentos e infiltrações.

Ainda existem pesquisas sobre o pluralismo que tomam o direito como sistema simbólico, adentrando a esfera da interpretação, como as pesquisas que partem do direito como conhecimento ou saber local, concepção desenvolvida por Geertz e fundamentada nos estudos da antropologia do direito.

Sally Falk Moore (2001) revisa os estudos sobre o pluralismo jurídico entre 1949 e 1999, definindo três propostas conceituais que marcaram a evolução do conceito: a norma como cultura, como dominação e como componente solucionador de problemas.

A definição do pluralismo jurídico sob a perspectiva da cultura remonta aos debates desenvolvidos entre Gluckman e Bohannan, descritos em melhor detalhe na Seção 1.1 deste Capítulo. No âmbito dos estudos sobre o pluralismo jurídico,

cabe pontuar que a abordagem cultural busca demonstrar a singularidade dos vários sistemas normativos, bem como as construções metodológicas que conduzem à definição do conceito. Neste rastro também se situa a proposta de Geertz, frisando que a lei seria uma forma de imaginação social, ideia igualmente abordada na Seção 1.1.

Pelo lado da proposta conceitual que situa o pluralismo jurídico na teoria da dominação ganha relevo a abordagem desenvolvida por Bourdieu (1989). Esta é articulada a partir da formação de um campo autônomo, que circunscreve os profissionais do direito e cria uma situação de aparente neutralidade na interpretação normativa. O mecanismo de dominação é gerido pelos especialistas do direito, que investidos pelos *habitus* de classe constroem as soluções socialmente aceitas para os conflitos.

Moore (2001) aponta a contribuição de Laura Nader para o avanço desta linha de pesquisa sobre o pluralismo jurídico, tendo partido de uma crítica dos mecanismos alternativos de resolução de conflitos, na célebre tese da harmonia coercitiva dos modelos jurídicos (NADER, 1994). Em certa medida, a ideologia da harmonia cria condições para a sublimação de violações ou abusos de direitos, equiparando as partes numa situação de conflito. As pressões políticas por uma saída negociada colocam as populações vulneráveis numa posição de desvantagem e terminam por favorecer os agentes com maior acúmulo de poder econômico.

O pluralismo jurídico refere-se, desta forma, a uma multiplicidade de situações, quase sempre referenciado à maior ou menor permeabilidade do Estado para infiltrações em sua estrutura de ordens normativas subalternas. A construção da estrutura legal que respalda a defesa dos direitos dos povos e comunidades, articulada com os direitos inaugurados no ordenamento brasileiro pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, representa importante avanço de infiltrações no estado, que se desdobram em eventos de atualização normativa e de criação de outras normas a partir de elaborações do território.

A dificuldade na regulação do direito de consulta prévia, livre e informada levaram à adoção pelas comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas, de protocolos próprios de consulta, cujo conteúdo jurídico é resultante de uma fusão

entre a norma geral e abstrata que parte de uma juridicidade ocidental, com sistemas de disposições duráveis pertencentes aos povos e comunidades.

No relato etnográfico “Espanto”, deparei-me com a situação de uma emergência normativa que, além de ter sido engendrada por práticas culturais elaboradas no território, também está permeada pelas urgências dos conflitos socioambientais, gerando demandas por soluções circunstanciais que vão atender às necessidades pelo fortalecimento da posição dos povos atingidos, seja por um desastre³⁵, seja por um empreendimento, seja pela sobreposição de uma UC ao seu território, ou pelo avanço de empreendimentos minerários, agropecuários ou de silvicultura.

No momento em que as (os) apanhadoras (es) *se assumem*, existe aí um componente normativo: pois buscarão um fundamento jurídico, previamente construído e cheio de falhas, mas que lhes reforça a posição no conflito que se ergue diante do desterro. Existe também a sua ancestralidade. Não se assumem de forma banal ou desconectada com a sua ancestralidade. O tipo de mecanismo que tocam e do qual se utilizam para operar a passagem do direito é próprio: são povos tradicionais. Poderiam acionar outras formas de luta, como por exemplo a do reassentamento ou a da indenização, todavia, aquela identidade está ali: eles são as apanhadoras e os apanhadores de sempre-vivas.

O manejo dos campos de uso comum onde ocorre a flor definem o seu lugar no mundo, não existe possibilidade de renda em outro lugar. E imediatamente ao acionar esta categoria, que devido ao engessamento do estado “congela”, de certa forma a sua identidade, partem para lutar pela ampliação do próprio conceito de *ser apanhador*. Letícia³⁶ explica que o (a) apanhador (a) não apenas vive de

³⁵ Expus em outro trabalho uma análise comparada de protocolos de consulta produzidos num contexto de desastre (SILVA JR, 2021c), tendo me ocupado do protocolo de consulta prévia, livre e informada do povo Krenak e o dos Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana (PCTRAMA) do vale do rio Paraopeba.

³⁶ Referência à interlocutora apresentada no relato etnográfico “Espanto”, com nome real omitido.

extrativismo, mas que faz o manejo do gado, faz o plantio do roçado e do quintal, está em permanente travessia entre agroambientes³⁷.

Os acionamentos jurídicos que decorrem do ato de saída da invisibilidade são muitos: desde a participação em espaços de formação, a realização de protestos, seminários, a produção cultural e a apropriação pelas apanhadoras e pelos apanhadores da linguagem jurídica, forma pela qual poderão se posicionar diante das diversas formas de encurralamento territorial que sofreram.

A mobilização do direito pelos grupos tradicionais produz registros materiais, consubstanciados em documentos, que podem ser entendidos como *objetos de valor*, de forma similar ao que Bruno Latour (2019) propôs para os dossiês jurídicos, quando analisou a formação das decisões do Conselho de Estado da França.

No trabalho, o autor analisa o fenômeno de passagem do direito, a forma como os conselheiros de Estado, ao manejar os dossiês jurídicos possibilitam que um argumento torne-se um fundamento jurídico, que circula e que produz efeitos no plano fático. Naquela obra, o autor escrutina os documentos processuais, descrevendo seu transporte e de que maneira ao passar “de mão em mão”, ele vai tendo, em si, impressas as subjetividades dos agentes, a jurisprudência, gerando em si valores que circulam a partir das práticas daqueles que o manipulam, que impulsionam a produção jurídica.

De forma análoga, os povos tradicionais, no curso da mobilização do direito como ferramenta de defesa de seus interesses também “fabricam” documentos que podem ser principalmente de duas naturezas: produzidos pelas próprias comunidades – como o protocolo comunitário de consulta, o plano de conservação dinâmica do SAT, notas técnicas ou sua Carta Política –, e podem ser aqueles que, emitidos por uma autoridade pública – como a Certidão de Autodefinição Quilombola expedida pela Fundação Cultural Palmares ou a Certidão de

³⁷ O conceito de agroambientes faz referência ao trabalho de Monteiro (2019), e será abordado no capítulo 2.

Autodefinição expedida pela CEPCT/MG –, reconhecem a sua existência, e dão-lhes visibilidade³⁸.

Tanto um quanto o outro tipo de documento carregam em si os registros normativos, expressam o diálogo intercultural e possuem, por conta disso, importância para o estudo etnográfico que se propõe analisar a interação entre as sensibilidades jurídicas.

Ambas estas modalidades documentais *inscrevem* as apanhadoras e os apanhadores, representam suas marcas de existência. Delimitam seu território em mapas, trazem à tona seus princípios morais, produzem estes sujeitos para as ações judiciais, num progressivo processo que pode ser entendido como de *depósito de significações*.

Este progressivo processo de inscrição foi descrito por Paula Montero (2006), que analisou os registros dos missionários salesianos, colocando em questão a interação entre estes e a cultura das sociedades indígenas. Segundo a autora, a ação missionária pode ser compreendida como “parte das estratégias de negociação dos termos e do sentido da anexação das sociedades indígenas à ordem das relações globais” (MONTERO, 2006, p. 54). Estas anexações dão-se por meio daquilo que ela chama de encontro de universos simbólicos distintos – neste movimento, Montero (2006) retoma a proposta de Geertz para propor uma compreensão sobre como os atores em diálogo produzem códigos compartilhados de significado,

Trata-se de descrever, o mais minuciosamente possível, os jogos de comunicação que se estabelecem entre missionários e nativos, isto é, o modo como eles se situam mutuamente — como imaginam que o outro é (ou pensa) — e o modo como se produz o acordo sobre as categorias que alarga os universos discursivos para, nas situações em que a ação assim o exige, fixar certos modos nativos e/ou cristãos (códigos) de compreensão do mundo (GEERTZ, 1978, p. 20 apud MONTERO, 2006, p. 59).

³⁸ Aspectos jurídicos e fundamentos destes documentos serão apresentados no capítulo 3. *Produção do conflito socioambiental*.

De forma análoga, quando se valem da apropriação dos códigos jurídicos para imprimir neles suas práticas culturais, os povos e comunidades tradicionais produzem um encontro, uma fusão de horizontes normativos, que pode ser observada a partir da descrição de suas práticas culturais.

Retomo o pensamento de Montero (2006) que assim dispõe

Proponho que a produção de códigos compartilhados seria a resultante, no plano das significações ou das configurações culturais, de estratégias mais ou menos calculadas dos agentes em interação para fazer valer seus interesses, cujos valores só podem ser descritos contextualmente (MONTERO, 2006, p. 61).

Assim, esses elementos oferecem uma base de sustentação para a análise do direito de consulta prévia, livre e informada, na medida em que é no protocolo comunitário, considerando seu processo de elaboração e de apropriação do direito de consulta pelas comunidades, que o encontro entre diferentes registros normativos acontece.

No contexto em que ocorre o processo de autorreconhecimento pelas comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas é possível observar a interação entre diferentes registros normativos, de modo que o conteúdo dos comandos previstos pelo direito de consulta prévia será preenchido pelas categoriais locais do entendimento, gerando a ocorrência da interlegalidade.

Ao desenvolver a cartografia simbólica do direito, Boaventura de Sousa Santos (1988) propõe que “circulam na sociedade não uma, mas várias formas de direito ou de juridicidade” (SANTOS, 1988a, p. 147). Deste modo, as diversas formas de regulação são mapas sociais e recorrem a mecanismos de escala, projeção e simbolização para representar — e distorcer — a realidade.

O primeiro atributo da interlegalidade estaria relacionado com o âmbito de incidência normativo e assim, haveria distinções que tornariam maior ou menor a escala, sendo o direito local de maior escala, o nacional de escala intermediária e o transnacional de escala menor. Estas escalas criam realidade jurídicas distintas endereçadas a problemas cotidianos. Ressalva-se, entretanto, que elas estão numa ordem de interpenetração, relacionando-se entre si: “A interação e a intersecção entre os diferentes espaços jurídicos é tão intensa, que ao nível da fenomenologia

da vida sociojurídica, não se pode falar de direito e de legalidade, mas antes de interdireito e interlegalidade” (SANTOS, 1988a, p. 151).

Em relação à ideia de projeção na produção do direito, estaria aí a definição das fronteiras que o definem e o organizam, de modo que “Tipos diferentes de projeção criam objetos jurídicos diferentes e cada objeto jurídico favorece uma certa formulação de interesses e uma concepção própria dos conflitos e dos modos de os resolver” (SANTOS, 1988a, p. 155).

Na simbolização, terceiro atributo cartográfico do direito, sobre as possibilidades para a sua imaginação, que se dão a partir da narrativa sobre a norma jurídica ou sobre o fenômeno sob a tutela da lei, preleciona o autor:

[...] a simbolização jurídica da realidade apresenta as duas características seguintes: por um lado, a conversão do fluxo contínuo da ação social numa sucessão de momentos descontínuos mais ou menos ritualizados, como, por exemplo, a celebração e a terminação de contratos, a instauração de ações judiciais e o seu julgamento, etc., etc.; e, por outro lado, a descrição abstrata e convencional da ação social através de sinais convencionais, referenciais e cognitivos (SANTOS, 1988a, p. 161).

A partir destas características, o pluralismo jurídico é compreendido conforme a sobreposição, articulação e interpenetração de vários espaços jurídicos oriundos de culturas diversas. Diante disso, a interlegalidade é definida como dimensão fenomenológica do pluralismo jurídico (SANTOS, 1988a, p. 164), sendo um processo dinâmico em que se observam mestiçagens entre diferentes códigos.

Ao absorver a normatividade do lugar a mobilização dos instrumentos jurídicos também “colocam as comunidades no mapa”, elas passam a existir nas estatísticas, para as políticas públicas, elas se autoafirmam. Neste sentido, o protocolo comunitário evidencia aspectos do saber local que passam a ser considerados para fins de desenvolvimento de políticas públicas, consultas sobre UC, ou para o estabelecimento de empreendimentos econômicos.

Malgrado sua promessa de comportar diferentes abordagens normativas, certo é que a produção de interlegalidades tem conduzido a dissensões normativas e, no plano dos direitos humanos, quase sempre a uma supremacia da visão ocidental dos valores dignos de proteção.

Ao longo de séculos, as Declarações de Direitos reforçaram um ideal de universalidade para aquilo que se convencionou chamar direitos humanos. Lynn Hunt (2007), demonstra como esta noção universalista espalhou-se a partir da literatura, sobretudo a partir da influência de autores como Jean-Jacques Rousseau, que materializaram as violações e abusos em obras literárias, aproximando do cotidiano das pessoas comuns os horrores da tortura, da negação de direitos e das garantias fundamentais. Com a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América em 1776 e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, a possibilidade de universalização de garantias básicas passou a figurar no imaginário ocidental, abrindo caminho para a possibilidade de construção de uma gramática comum a partir da qual seria possível um diálogo entre as nações.

Contudo, apesar dos avanços retóricos, as declarações quase sempre criaram tensão fora do mundo eurocêntrico, fosse ele a periferia do hemisfério ocidental ou o todo do hemisfério oriental, e mais acentuadamente entre os países do eixo norte e eixo sul. Nesta senda, os direitos humanos, ao longo do século XX, operaram como um “localismo globalizado”, quase sempre sendo impostos ao restante do mundo a partir da força das potências capitalistas (SANTOS, 2010). Desta forma, puderam ser concebidos como “arma do Oeste”, não sendo raros os casos em que, em nome da democracia, os países capitalistas promoveram intervenções desastrosas ao redor do globo.

Diante deste contexto de imposição forçada, descortinam-se desafios e conflitos de visões de mundo, pois se de um lado esta imposição forçada dos direitos humanos foi instrumentalizada para interesses econômicos ou financeiros, por outro, registram-se em diversos locais violações e abusos cometidos em nome de um certo relativismo cultural, situações em que se observa opressão generalizada contra minorias, quase sempre em prol de valores religiosos ou morais de grupos dominantes (SEGATO, 2006).

Diante deste contexto, apresenta-se a tese da hermenêutica diatópica, forma pela qual as culturas reconhecem sua incompletude, dando-se a oportunidade de dialogar a partir de *topoi* fortes, definidos como lugares comuns retóricos que dão conteúdo a princípios e valores. De acordo com Santos (2010, p.

338), “funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a argumentação e a troca de argumentos”.

A compreensão de uma cultura a partir da visão de outra sobre princípios não é uma tarefa fácil. Santos (2010) destaca a tensão existente da apreensão de questões relativas à cultura hindu ou à cultura islâmica pelos direitos humanos, de modo que estas assimilações desvelam conflitos devido à incompreensão de nuances da realidade cultural destes lugares pelo Ocidente. Desta forma, o que pode ser entendido como secular numa cultura ganha, em outra, uma interpretação religiosa, de modo que a implementação de direitos deve considerar a incompletude cultural dos grupos envolvidos.

O diálogo intercultural nasce como possibilidade para os embates entre os diversos interesses que atravessam os conflitos socioambientais enfrentados pelas apanhadoras e os apanhadores. Um deles, diz respeito ao pensamento preservacionista, que produz o espaço de vida das comunidades tradicionais como um vazio para onde é necessário levar a salvação – seja a salvação do planeta por meio da criação de uma UC de proteção integral, que não admitem presença humana salvo para pesquisa e visitação, ou a salvação da população que, vista como atrasada economicamente, necessita de alternativas de renda – quase sempre completamente destoantes das práticas agrícolas, como a imposição da silvicultura no Vale do Jequitinhonha.

Este diálogo entre normatividades distintas será realizado pelos povos tradicionais tanto por meio de um esforço de juridicizar suas categorias de sentido locais, quanto a partir da absorção de categorias próprias do direito, que ora serão ressignificadas, ora serão totalmente assimiladas, passando a compor seu próprio vocabulário. Desta forma, os progressivos acionamentos jurídicos criam possibilidades para o surgimento de um campo comum, em que se dão processos de diálogo intercultural, assimilações de valores e traduções de práticas culturais, tornando o direito um código comum pelo qual se dão encontros e desencontros.

A descrição e análise das práticas culturais possibilita, portanto, um olhar sobre a intera o dos registros normativos que emergem do território tradicional e aqueles dos direitos humanos.

O direito de consulta prévia, livre e informada, materializado no protocolo comunitário torna-se um espaço de diálogo, tanto quando da sua elaboração, que passa por processos formativos, de aprendizagem sobre a linguagem jurídica. Representa uma declaração de direitos, ordena as comunidades e reflete para elas elementos próprios do direito, alargando seu repertório.

Também ressoa no campo formal, gerando ressonâncias no edifício das normas gerais e abstratas do direito brasileiro, refletindo-se na produção de uma jurisprudência que progressivamente absorve os fundamentos da norma local, que sofrem passagens, passando a compor o repertório próprio do direito. Exemplo disso é a ressignificação jurídica da expressão “território” que, originada de uma elaboração intelectual, própria da antropologia, sofre mutações quando colocada em relação com a realidade dos grupos tradicionais.

As práticas constituem assim, os meios pelos quais os valores dos territórios são transportados e inscritos no direito, modificando-o, e modificando também os arranjos políticos, sociais, econômicos e culturais das próprias comunidades tradicionais que o acionam.

CAPÍTULO 2 – Entre chapadas, veredas e grotões: o alvorecer dos povos

Neste capítulo procuro apresentar uma caracterização dos territórios de apanha, isto é, as áreas que, ocupadas historicamente pelas comunidades das apanhadoras e dos apanhadores de sempre-vivas formam seu território.

No relato etnográfico *Quilombo*, restituo as interações realizadas com uma das comunidades apanhadoras e que também tem identidade quilombola. Espero poder delinear alguns elementos do seu modo de vida que foram impressos no protocolo de consulta prévia, livre e informada, bem como balizar a forma como o acionamento do direito formal foi efetuado, que escolhas orientaram o processo de mobilização do direito e como esse ato resulta de um longo amadurecimento coletivo.

Este relato foi realizado com base em três principais aproximações: uma oportunidade em que acompanhei a equipe técnica da CODECEX ao quilombo para uma reunião de trabalho relacionada com a entrada de uma mineradora em um dos campos de apanha de flores, uma entrevista na comunidade e uma entrevista realizada na sede da CODECEX, em Diamantina, por ocasião de uma reunião de lideranças.

Com a finalidade de respeitar a necessária anonimização dos interlocutores e da comunidade, foram omitidos seus nomes próprios e as referências de nomes de alguns lugares. Ao tempo da pesquisa, a comunidade buscava a sua demarcação territorial junto ao INCRA, enfrentava o estabelecimento de um empreendimento minerário dentro dos seus limites e os conflitos com os fazendeiros e empresas de eucalipto. Por conta disso, a exposição de nomes próprios poderia colocar em risco os comunitários.

Ao longo deste capítulo, o objetivo será o de situar as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas a partir de elementos que serão utilizados como suporte para o estudo dos protocolos de consulta prévia.

No subtítulo 2.1, *Territórios de apanha*, serão apresentadas questões pertinentes aos processos de territorialização destes grupos. O conceito de agroambientes e sua forma específica de manejo constituem elemento central da campesinidade apanhadora, ou da campesinidade das apanhadoras e dos apanhadores de flores sempre-vivas. Seu modo de vida estrutura-se a partir de uma relação estreita com os campos de coleta das flores, as temporalidades do seu cotidiano estão relacionadas com o movimento permanente de subida à serra e o calendário agrícola. De uma forma especial, a própria serra, com seus rios, suas lapas, matas, medicinas e bichos figura como central para a construção da identidade destes grupos.

Na sequência, no item 2.2, *Raízes históricas*, a etnicidade será articulada com dados históricos de relevância etnográfica, tanto sobre o Espinhaço, quanto sobre o Vale do Jequitinhonha. Cabe dizer que as comunidades apanhadoras estão situadas em diversas dimensões numa encruzilhada. Geograficamente, o território marca a transição entre os biomas do Cerrado e da Mata Atlântica, havendo mais ao norte aspectos também da Caatinga; historicamente, os municípios em que hoje estão situados seus territórios foram parte do Distrito Diamantino, tendo influência em sua formação valores compartilhados com a sociedade urbana de Diamantina, do Serro e dos Distritos; em relação à divisão política de Minas Gerais, estão entre as Mesorregiões Vale do Jequitinhonha, Norte de Minas, Central Mineira e Metropolitana de Belo Horizonte; alguns municípios pertencem às áreas de atuação da extinta CODEVALE³⁹ (Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha) e da SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste).

Esta sobreposição de áreas de influência resulta numa diversidade de frentes econômicas que avançam em direção aos territórios. A fazenda do Vale do Jequitinhonha (Moura, 1988), criada com o objetivo de abrir caminho para a indústria do eucalipto exerce forte influência sobre a comunidade quilombola

³⁹ A CODEVALE foi uma autarquia vinculada ao estado de Minas Gerais, criada em 1974, com o objetivo de promover o desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha, tendo sido extinta e substituída pelo Instituto de Desenvolvimento do Norte e Nordeste de Minas Gerais (IDENE), criado em 2002.

estudada, e sobre os grupos camponeses, quilombolas e tradicionais que habitam a serra nas proximidades com o rio Jequitinhonha. Os interesses econômicos da mineração também exercem forte pressão sobre os territórios, gerando necessários embates. Por fim, a escolha da região para comportar UCs, tornando-a como área de interesse ecológico, constituem-se em elementos que vêm provocando o acirramento de conflitos territoriais. Neste subitem, os elementos serão trabalhados a partir da produção desta área enquanto *Zona de sacrifício*.

No último subitem, *A economia das flores*, apresento uma revisão sobre os aspectos econômicos que envolvem a principal atividade econômica destas comunidades, relacionados com a produção derivada da sociobiodiversidade. Além disso, alguns detalhes sobre a organização dos campos de coleta serão apresentados.

Estes elementos históricos, geográficos e políticos foram tratados neste capítulo com a finalidade de construir condições para a análise, isto é, indicam aspectos relevantes para um estudo que se propõe aprofundar a cultura das comunidades apanhadoras.

RELATO ETNOGRÁFICO – QUILOMBO

O café estava quente e tinha um cheiro de terra escura, que me lembrou o café de minha avó Leonilda, talvez porque feito num fogão a lenha naquela casa tão parecida com a dos meus avós. Posso me lembrar de quando ela torrava o café na boca do fogão a lenha, girando e girando o torrador, a fumaça saindo por todos os lados e impregnando o ambiente. E, depois moer o grão, passar a água fervente sobre o café moído em um coador surrado, feito por ela com um pano xadrez e depois encher de açúcar com suas mãos de dedos grossos.

Mas aquele café ali tinha sido feito por Dona Marta⁴⁰, que foi chamada assim, com este axiônimo apenas por mim e por minha colega Jésia, que me acompanhou naquele dia. Ali, todos a chamavam Mãe Preta, como num dos poemas que povoam

⁴⁰ Ressalta-se que todos os nomes de pessoas do quilombo foram omitidos neste relato etnográfico em atenção aos critérios de ética que regem a pesquisa.

o protocolo comunitário das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e quilombolas: “O tempo foi passando. E o quilombo crescendo. Chegaram logo os netos. Mas a lição iam aprendendo: nada de vô e vó. Era pai véio e mãe veia. Tradição não vira pó” (COMUNIDADES QUILOMBOLAS E APANHADORAS DE FLORES SEMPRE VIVAS DE VARGEM DO INHAÍ, MATA DOS CRIoulos, RAIZ E BRAÚNAS, 2019, p. 10).

Dona Marta, a Mãe Preta, é filha de Pai Véio, fundador do quilombo. Sua serenidade ao passar de um cômodo a outro, o lenço nos cabelos, a saia estampada, em respeito às tradições religiosas. Laços de fé e de sangue que sinalizam sua dignidade e ascendência diante do povo. Um respeito antigo e disciplinado.

A entrevista aconteceu em sua casa, na copa, que fica ao lado da cozinha. Dela participou comigo Jésia, que foi dirigindo até lá, suas filhas Ester e Edna, sendo esta última a atual presidente da associação comunitária, e seu marido, José. Era um sábado de outubro de 2022, por volta das 14h da tarde.

Inicialmente, elas me contaram um pouco da história da formação do quilombo, no qual Pai Véio, chegou há muitos anos vindo de uma outra comunidade distante dali. Ele estabeleceu-se numa casinha na beira do ribeirão, onde plantou roça e em sintonia com a natureza desenvolveu técnicas de plantio e criação.

Segundo contaram, depois de algum tempo de maior tranquilidade, foram chegando os fazendeiros, reivindicando a terra em que ele havia feito morada com a família. Ele já tinha seus 11 filhos e filhas, sendo duas da sua primeira união e nove nascidos ali, no quilombo.

As narrativas não foram apresentadas de forma precisa, até porque referem-se a um tempo muito antigo, na data em que ocorreram as entrevistas o quilombo já contava, como diziam, para mais de cem anos contados desde que os ancestrais começaram a estabelecer-se ali. Compartilharam comigo que estes antigos tinham vindo de uma outra comunidade, e que os fazendeiros chegaram depois.

Essa chegada dos fazendeiros, é narrada como um movimento gradual, de famílias tradicionais, que atuavam principalmente com a criação extensiva de

gado, e que detinham documentos, títulos de propriedade, quase sempre referidos como *papeis*.

Os papeis aparecem nessas histórias antigas, detendo um lugar privilegiado, quem detém seus papeis, detém poder. Papeis comportam uma gama imensa de sentidos simbólicos, e em si constituem uma violência, considerando que surtem efeitos concretos, materializam o direito de propriedade numa localidade em que a maioria dos seus habitantes é analfabeta.

Num dos momentos da entrevista, desligado o gravador, o Sr. José contou que há algumas décadas – em sua narrativa ele relacionou este transcurso do tempo com a idade das filhas, ou seja, o acontecido se passou quando elas eram meninas – ele enfrentou um processo judicial, em que obteve uma decisão favorável de reconhecimento de sua posse por usucapião da área em que estava a sua morada. Ao contar essa história, mais uma vez *os papeis* ganham legitimidade, e segundo ele, o juiz reconheceu o valor da sua palavra, conferindo-lhe os documentos necessários e que comprovam sua posse sobre o pedaço de chão em que criou os filhos e as filhas.

Naquele momento em que nos encontramos para a entrevista não foi possível aprofundar-me nos detalhes dessa ocupação do território da comunidade, na legitimidade dos seus títulos de propriedade, ou mesmo compreender, ainda que superficialmente sobre a natureza e a validade destes *papeis*. Em primeiro lugar, porque não se tratava de meu objetivo ali, o foco era o de conhecer o protocolo de consulta prévia, seus aspectos e detalhes. Além disso, uma maior compreensão destes papeis necessitaria de maior tempo de interação, estabelecimento de uma relação mais sólida de confiança ou de um objetivo mais concreto. Ali, com o tempo disponível para uma entrevista, ative-me naquilo que interessava ao escopo da pesquisa.

A história do quilombo remonta, portanto à chegada de Pai Veio, à qual segue-se a reivindicação da propriedade adjacente ao quilombo pelos fazendeiros. Segundo os interlocutores, os fazendeiros permitiram a permanência das famílias que já estavam estabelecidas naquela área. Entretanto, essa concessão rendia ao fazendeiro alguns ganhos, pois ajudaria a vigiar a grotá. Como troca pela

permissão, Pai Veio e os demais que estivessem ali morando teriam que trabalhar na fazenda.

As narrativas indicam que o estabelecimento da Fazenda é posterior à chegada dos quilombolas, e seu estabelecimento é cercado de tensão, de forma análoga ao que Moura (1988) descreve para os processos de estabelecimento da fazenda no vale do Jequitinhonha. De acordo com a autora, na região o estabelecimento da fazenda “visa à intensificação do plantio de pastos, à exclusividade da atividade pecuária, à especulação imobiliária, limpando a terra de homens que a ocupam com a roça, a casa e a despesa e assim lhe conferem sentido” (MOURA, 1988, p. 7).

Os expedientes registrados pela autora coincidem com a memória coletiva do quilombo, de modo que os fazendeiros adotaram expedientes variados para produzir a expropriação territorial, como o convencimento sobre a ausência de direitos. Aos poucos no quilombo foram sendo produzidos os moradores de favor, aqueles que ocupam a terra mediante permissão ou concessão autorizativa do fazendeiro.

A entrevista segue, e as lembranças compartilhadas pela comunidade e transmitidas de geração em geração, ganham vulto no tom de voz com que foram contadas, ganham um tom de revolta. Depois de anos domando a natureza, de ter erguido sua casa naquela paragem, de ter perseverado em liberdade formando a sua família, agora Pai Véio se via desterrado em seu próprio lugar. A família sabia muito bem do que os fazendeiros eram capazes. Histórias de morte e de sangue derramado na luta permanente que os senhores do garimpo travavam com os negros que haviam se retirado para as chapadas e os grotões.

Os fazendeiros tinham assim mais interesses naquelas terras do que apenas a criação extensiva de gado, havia também a possibilidade de exploração minerária no ribeirão que corta o quilombo.

O clima de guerra, e a licenciosidade do Estado em face dos fazendeiros, aos quais tudo era permitido, gerou um clima de terror. Pai Véio permaneceu, com medo da expulsão e a cada cessão que fazia aos fazendeiros, mais estes avançavam com a sua cobiça sobre a terra dos quilombolas.

Suas netas não sabem explicar quando, mas em algum momento demandou-se que Pai Véio fosse viver numa das fazendas vizinhas do quilombo e com terras sobrepostas a ele — teria de dormir lá para cuidar e vigiar as instalações. Se ele não atendesse ao chamado, a família seria jogada na sarjeta.

Pai Véio teria ainda de levar consigo os filhos homens que, nas palavras do fazendeiro, já tinham idade para o acompanhar nas tarefas. Assim foi que Pai Véio seguiu pela estrada, no rumo do curso do ribeirão que descia, acompanhado dos seus meninos.

E suas meninas ficaram com a mãe. Naqueles tempos, socorreram-se na mata, com os frutos que iam aprendendo a encontrar, colher e preparar para a alimentação, como a mangaba, o pequi, o coquinho. Também cuidavam de alguma criação: galinha, porco e vaca. Nos quintais, cultivavam mandioca, milho e feijão.

Os registros apresentados pelos quilombolas não são lineares, eles vêm e vão, às vezes são interrompidos por alguém que chega à casa durante a entrevista, às vezes são contidos pela dor de relembrar. De todo modo, a gênese do quilombo é apresentada desta forma: a chegada de Pai Veio, vindo de uma outra comunidade em busca de terra para trabalhar, o posterior estabelecimento dos fazendeiros ao redor, que aos poucos vão se apossando das áreas de plantio ao redor do núcleo em que as famílias se estabeleceram, a luta das mulheres que permaneceram nas casas, enquanto os maridos trabalhavam de sol a sol, e que aprenderam a encontrar recursos nas matas.

A geração de Dona Marta, os filhos de Pai Véio, é registrada como aquela que viu *a chegada de direitos*. Esta chegada parece ser entendida como o momento em que a força dos fazendeiros arrefece, e algumas garantias sociais começam a ser conquistadas pelos quilombolas.

O enfraquecimento dos fazendeiros relaciona-se a muitos fatores. A morte de algumas figuras centrais, e de maior autoridade – cujos nomes não são citados em voz alta pelos mais velhos que guardam um certo receio; o fracasso da empresa garimpeira na região, não tendo as tentativas de encontrar diamante e cristal sido frutíferas; o fracionamento das fazendas, que divididas entre herdeiros, muitos deles moradores de cidade, que não conheciam a região e não conseguiram fazer a terra prosperar.

Fato é que a geração de Mãe Preta foi aos poucos conquistando maior autonomia, os comunitários casaram-se com pessoas de outros lugares, adquiriram formação, leitura e condições de fortalecer sua resistência.

A geração das filhas de Mãe Preta, que na ocasião da entrevista desempenham diversas funções de liderança e representação política, possuem formação universitária, empreendem seus negócios.

Ester formou-se na UFVJM, é professora de Ciências, Edna aprofundou seus conhecimentos em etnobotânica, conhece a medicina das ervas, das plantas, e possui sua farmácia dentro do quilombo. Ambas participam da produção artesanal que se utiliza do capim dourado como matéria prima, são apanhadoras de sementes vivas.

* * *

O quilombo está distante de Diamantina cerca de uma hora. Atravessamos de carro um bom percurso de asfalto até chegarmos a uma entrada por estrada de terra. Aquela era a segunda vez que eu iria ao quilombo e tudo era muito espantoso para mim, mas nada poderia ser mais chamativo do que as plantações de eucalipto.

Elas estavam por toda parte, expandindo-se como uma doença que se alastra, que ocupa todos os espaços, homogeneizando tudo. É estarrecedor observar os eucaliptos quase dentro dos quintais, ao lado dos poucos plantios que sobraram após as sucessivas expulsões provocadas pelos fazendeiros. Eucaliptos que ocupam tudo como se aquele espaço fosse um vazio pronto a ser preenchido. O quilombo está rodeado pela plantação estéril, e só quem caminha por uma mata verde em que não se ouve som de pássaro é capaz de entender a violência daquela marca de plantações e mais plantações de eucalipto.

Depois que atravessamos a ponte e chegamos à parte mais densamente ocupada, até o ar pareceu mudar. As casas são todas muito bem construídas, cercadas de jardins com roseiras e manacás. Aqui e ali se veem bananeiras, jaboticabeiras, limoeiros, goiabeiras e abacaxizeiros. Talvez também pés de pequi, que eu não enxerguei de pronto porque não nascem no meu Sul de Minas.

As crianças brincam nos terreiros. Há bicicletas, bonecas, carrinhos, bolas de futebol. Na parte mais cheia de casas há um centro de saúde, uma academia ao ar livre, um centro comunitário, um campo de futebol. Tudo muito bem cuidado. Os eucaliptos ficam mais distantes e dão lugar a plantios de hortaliças, roças de mandioca e terrenos preparados para o plantio. De uma manta verde e única, uma *monocultura*, chegamos a uma colcha de retalhos de agriculturas diversas, coloridas, cheias de vida.

Figuras 7 e 8: A rua do quilombo.



Fonte: Fotos feitas pelo autor, em 23 de outubro de 2021.

Nem sempre foi assim, com o monocultivo do eucalipto dominando a paisagem e destruindo tudo por onde passa, como uma onda vinda pelo vetor nordeste, do Vale do Jequitinhonha, o maior corredor contínuo de eucalipto do mundo (ZUCARELLI, 2006).

Naquela oportunidade o objetivo era o de entrevistar a família de Edna e Ester, a qual retomo neste ponto em que se faz necessário compreender como o eucalipto tomou o Vale do Jequitinhonha, foi parar nos quintais das famílias e depois figurou dentro do protocolo de consulta.

Voltando à entrevista na casa de Mãe Preta, elas contam que a entrada de fazendas especializadas em eucalipto é muito recente naquele lugar. Segundo elas,

na medida em que os velhos fazendeiros foram transmitindo seu patrimônio para os herdeiros, sua força foi diminuindo, e relações mais amigáveis com os quilombolas foram estabelecendo-se.

O relato confirma os registros etnográficos feitos por Margarida Maria Moura (1988) em seus estudos sobre a fazenda do Vale do Jequitinhonha, enredada em complexas relações de compadrio, cujos laços atam a liberdade dos camponeses também pela via emocional.

A fazenda – com a roça e a casa do agregado no seu interior, a terra do sitiante nas suas extremas e a terra de posse nas áreas para onde quer-se expandir – cria diferentes tipos de dependência dessas frações sociais em face do grande proprietário. Essa dependência, que enredava e enreda os lavradores em relações que envolvem tanto o trabalho quanto outras importantes díades sócio-culturais, como a amizade, o compadrio e o compromisso ritual para festas do padroeiro, tem como núcleo a questão de terras dotadas de distintos regimes de apropriação em face da fazenda. A expulsão e a invasão seriam, assim, o cume da supressão de tais convivências, que se sustentavam de modo tenso. (MOURA, 1988, p. 15)

No quilombo, portanto, com o passar dos anos, elas me relatam, as relações se complexificaram e certas tolerâncias foram sendo admitidas, sobretudo no que tange à certas áreas adjacentes que foram apropriadas enquanto *terras de uso coletivo*.

Essas áreas estão sobrepostas a propriedades de fazendeiros, mas também podem ser encaradas pelos comunitários como *terra devoluta*⁴¹, ou terra que não pertencia necessariamente a uma pessoa específica, sendo vistas como terras que compõe o território comunitário.

De acordo com Fernanda Testa Monteiro (2019), o uso coletivo das terras é observado sobretudo nas chapadas da serra do Espinhaço, formando áreas em que todas as famílias quilombolas têm acesso e podem desfrutar da riqueza ofertada pela natureza. O ato coletivo de subida à serra foi frisado muitas vezes pelos interlocutores do quilombo, lembrado como um momento de compartilhamento e de alegria.

⁴¹ Cabe ressaltar que juridicamente terra devoluta é aquela que não possui destinação de uso dada pelo Estado Brasileiro (BRASIL, 1850 – Lei de Terras).

Estas áreas foram pouco a pouco agregando-se ao território, e passando a compor a área mais ampla aproveitada pela comunidade, tornando-se parte necessária do espaço utilizado para a reprodução dos seus modos de vida.

Entretanto, com a transmissão das terras pelos fazendeiros, os herdeiros muitas vezes não tinham interesse em manter os domínios, tendo transmitido suas propriedades para empreendimentos ligados à indústria do eucalipto, num movimento percebido em todo o Vale do Jequitinhonha, e registrado por Moura (1988),

E os falsos fazendeiros, por interesse próprio ou como prepostos de multinacionais, invadem áreas habitadas por posseiros. A empresa florestal usa expedientes que vão desde a persuasão de que o posseiro não tem qualquer “direito” (documento cartorial) de permanecer ali, até a coação através de novas regras para as relações de trabalho e uso da terra. (MOURA, 1988, p. 7).

No caso daquele quilombo, segundo relataram Edna e Ester, este movimento de entrada da empresa do eucalipto aconteceu tardiamente se comparado com a sua implantação no restante do Vale do Jequitinhonha. Enquanto no Médio e no Baixo Jequitinhonha foram implantadas plantações a partir do final da década de 1960, no quilombo esses empreendimentos chegaram ao logo da década de 2000, sendo o ano de 2006 sinalizado como um momento de virada pelas interlocutoras, em que as empresas apossaram-se de grandes parcelas de solo quilombola.

Segundo elas, com o passar do tempo, os herdeiros dos fazendeiros e os novos compradores de terra passaram a desenvolver um temor com relação ao quilombo. No que parece ser a infância de Ester e Edna, já se sabia em todo município sobre a possibilidade de que ali houvesse uma comunidade quilombola, o que tornava a compra de terras adjacentes “perigosa” para os novos adquirentes. A qualquer momento o governo poderia resolver atrapalhar seus planos e reconhecer os direitos territoriais.

Parece haver uma identificação entre a narrativa de uma “chegada de direitos” tanto no que se refere ao abandono pelos fazendeiros de práticas análogas à escravidão, quanto com uma segunda onda de direitos relacionados ao aspecto territorial. Este movimento de chegada de direitos pode estar relacionado

com a constitucionalização dos direitos dos quilombolas, endereçado pela Carta de 1988 no conjunto de artigos 215 e 216, e no art. 68 do ADCT:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Além destes dispositivos constitucionais, outras normas e mecanismos de efetivação dos direitos quilombolas foram criados a partir da redemocratização, como por exemplo, a Fundação Cultural Palmares foi criada pela Lei Federal nº 7.668, em 22 de agosto de 1988.

Diante desta forma de *ameaça*, representada pelo respaldo jurídico aos seus direitos, a comunidade percebeu uma intensificação da cessão de terras pelos fazendeiros a novos proprietários, num movimento que pode estar relacionado com a prática de produzir uma *transmissão de boa fé*⁴² apta a ensejar aos novos proprietários direito de indenização caso seu território fosse demarcado em eventual processo pelo INCRA.

Outros fazendeiros, segundo as interlocutoras, firmaram contratos de comodato, nos quais a posse das terras foi cedida às empresas de eucalipto. Assim,

⁴² No caso de desapropriação por interesse social, regulada pela Lei nº 4.132, de 1964, em cuja categoria de desapropriação estão incluídas aquelas com a finalidade de tutelar comunidades quilombolas (, deverão ser indenizados os imóveis adquiridos com justo título e de boa fé, possuídos por dez anos, na forma do art. 1.242 do Código Civil.

grandes empresas realizavam todo o plantio, tratamento do solo, forneciam as sementes e os herdeiros dos fazendeiros ganhavam uma porcentagem nos lucros.

Foi assim que as largas chapadas e serras que outrora foram terras *de uso coletivo* acabaram sendo ocupadas pelos eucaliptais.

Figura 9: Campo de flores sempre-vivas destruído para abrir caminho ao eucalipto.



Fonte: Fotografia de Carlos Souza no sítio eletrônico da Terra de Direitos (SCHRAMM, 2018).

Outra ameaça também já nesses idos de 2006 foi a compra de uma das fazendas por um *juiz de direito*. Essa figura é identificada pelos interlocutores como uma *pessoa de fora*, que não possui os mesmos vínculos simbólicos e afetivos travados entre o grupo quilombola e os fazendeiros e sitiantes ao redor. Sua relação com a comunidade tem sido conturbada desde sua chegada, sobretudo pelas práticas de coação adotadas e que destoam dos valores morais compartilhados pelos quilombolas.

O juiz chegou aos poucos. Comprou terras de herdeiros de fazendeiros que nos tempos mais recentes haviam desenvolvido boas relações com a comunidade. Locais que nunca haviam sido reivindicados e cuja posse era identificada como de todos os moradores, terras que todos podiam usar, pastorear o gado, fechar um pedaço para levantar um roçado, recolher lenha, apanhar a flor e outros frutos do cerrado.

Sobre essas terras realizavam as práticas acumuladas e aprimoradas por décadas e décadas de vida naquele cantão do município. E detinham também o reconhecimento dos habitantes de outros povoados e distritos ao redor, com os quais mantinham relações de amizade e compadrio.

O propósito do juiz chocava-se com o do povo. Não estava ali para viver e manejar a terra numa relação de igualdade e reciprocidade com os comunitários, mas para multiplicar seus lucros e ganhos com tecnologias distintas das dos comunitários.

Ao entrar, iniciou um processo de encurralamento das famílias — a primeira medida foi construir uma cerca em torno daquilo que comprou. Contudo nunca houvera cerca nenhuma e, até aquele momento, o gado era criado na solta, a propriedade sobre cada animal era respeitada.

Ninguém violava as regras morais que regiam o delicado equilíbrio que sustentava a relação entre a comunidade e os proprietários da vizinhança. Como o Estado não estava ali presente, estas regras do bom convívio detinham um valor sagrado, associado ao religioso: mais do que ser proibido, violar um bem de uma pessoa era pecado. Desta forma, todas as vezes que um novo adquirente de terras chegava e apresentava documentos comprobatórios de sua propriedade formal sobre as terras, colocava os comunitários numa difícil situação. Pois se estavam ali e a terra tinha para eles um valor necessário à sobrevivência, deparavam-se com a situação de estar ocupando um terreno alheio e assim na posição de invasores, algo que não poderiam conceber por ser considerada uma proibição de ordem moral, um pecado.

Diante disso, com a chegada do fazendeiro-juiz, a comunidade viu-se numa encruzilhada: se ele detinha os papéis, e ao mesmo tempo incorporava uma posição de proeminência junto ao Estado, como poderiam oferecer qualquer resistência aos seus comandos?

Valendo-se desta estratégia, o fazendeiro-juiz foi chegando com os postes de eucalipto e o arame farpado, cada vez mais perto da comunidade, alegando que seu direito estava estampado num papel.

* * *

A memória da escravidão é muito viva no quilombo e permanece ecoando nas formas de liderança que as mulheres encontraram para guiar seu povo na travessia para a emancipação diante da expropriação territorial provocada pelo

fazendeiro-juiz, pelas indústrias do eucalipto e pela mineração. São investidas com a autoridade de veicular as decisões comunitárias em fóruns, reuniões e espaços de poder dos quais fazem parte em representação dos seus mais velhos, dos jovens e das crianças.

Os relatos da resistência apareceram aos poucos durante aquela entrevista, e são completados pelas outras oportunidades de interação e de conversa que tive ao longo do campo. Deste modo, reconstituo um deles aqui, de modo a exemplificar como as estratégias de resistência desenvolvem-se sob a liderança das mulheres quilombolas.

* * *

Ester tecia, sentada no alpendre de sua casa. Tinha muito orgulho dela, bem espaçosa e sombreada, construída ali ao lado da de sua mãe.

O alpendre, que fica na frente, junto a algumas flores e roseiras, ocupa toda a fachada, e para ele são as janelas. Ao lado de um banco de madeira, quem olha a casa de frente vê também uma garagem, e uma outra porta menor. Esta dá para uma sala especial, usada por Ester para os atendimentos às pessoas que buscam seu conselho, seus remédios e preparados, aquela portinha leva à farmácia de Ester.

Ela é uma mulher que aprendeu a fazer de tudo, mas seu gosto está mesmo em conhecer as propriedades curativas das plantas. Aprimorou suas técnicas com cursos⁴³ em Diamantina e em Belo Horizonte, construindo assim seu conhecimento, que vai aumentando a partir das trocas com outras pessoas que também dominam as raízes. *Raizeiras*⁴⁴, como dizem nos movimentos sociais em que ela participa.

⁴³ *Fazer cursos fora*, neste caso, indica que não se trata de feitiçaria e dá legitimidade para a prática diante da comunidade, que é de maioria evangélica.

⁴⁴ O termo “raizeira” não aparece como uma categoria nativa nos quilombos, e aparentemente, surge do contato com outros movimentos sociais. Nas oportunidades de interação, reparei que raizeira é usado pelos técnicos da CODECEX. Além disso, nos quilombos de maioria evangélica parece haver um desconforto com a mobilização do termo.

Naquele dia estava ali, sentada no banco de madeira que seu marido fabricara. Ele estava trabalhando na roça. Para o lado de baixo da casa é possível ver uma horta muito grande, toda cercada para impedir o acesso das galinhas. Pelo lado de cima, a terra está preparada para a roça-de-toco, tendo já sido feita a queima da palha.

Ester estava tranquila, seu serviço terminado. Estava tecendo quando ouviu uma movimentação pelos lados da casa de sua tia.

Ela então guardou seus apetrechos de costura, fechou a porta dos fundos e chamou sua filha, Jéssica, enviando a menina para buscar socorro nas casas dos outros parentes. A menina deveria trazer mais gente, porque fariam como sempre: lidariam com o problema coletivamente. Ela e suas irmãs já vinham há muito tempo alertando para o avanço do fazendeiro-juiz sobre as terras do quilombo.

Jéssica pegou a bicicleta e foi direto para a casa de Fernanda, outra líder da comunidade, para trazer *os meninos*⁴⁵ e quem mais estivesse por ali.

Ester seguiu para a casa de sua mãe para buscar suas irmãs Áurea, Edna e Rita. Juntas acorreram para a casa da tia.

Lá chegando, ficaram assustadas. Os empregados do fazendeiro-juiz estavam assentando os mourões dentro do quintal de sua tia, pisando nos plantios. A tia e o tio assistiam àquilo impassíveis, silenciosos. Ester, porém, via em seus olhos o desespero. Como podiam ter a audácia de meter aqueles postes dentro da casa da família que vivera ali por décadas e décadas? Que espécie de pessoa poderia ser violenta a este ponto?

Ao se aproximar dos trabalhadores, Ester já sabia que seu problema não era com eles, que estavam ali *a mando*⁴⁶. Pediu para que parassem com aquilo ou

⁴⁵ O termo “os meninos” designa também homens adultos e rapazes, em geral solteiros. O uso do termo parece ter como objetivo criar um contraste entre os homens jovens que devem obediência, e aqueles que ocupam um lugar de autoridade dentre os anciãos. Além disso, por meninos são chamados os homens de uma família extensa, *os primos*, como nesta formulação “Os meninos de Tia Jovita”.

⁴⁶ A expressão “a mando” também foi recorrente no campo e serve para destacar aqueles que ordenam, que detém autonomia, daqueles que precisam obedecer, e, portanto, estão numa relação de subserviência. Há uma relativa compreensão com aqueles que precisam obedecer, até porque há comunitários que trabalham nas fazendas e empresas de eucalipto, estar a mando atenua o grau de responsabilidade da pessoa para com a tarefa que lhe é dada.

teriam problemas. Os meninos já estavam filmando, e aquela ação criminosa seria levada ao conhecimento das autoridades do município. Eles argumentaram que estavam apenas obedecendo ordens.

Conforme mais e mais pessoas chegavam ao local, os trabalhadores da fazenda foram percebendo a força do coletivo que se juntava para proteger a casa daqueles dois anciãos. Com medo, largaram as estacas e decidiram suspender a feitura da cerca, que até aquele dia da entrevista não tinha sido finalizada.

* * *

Durante a entrevista, Mãe Preta não falou muito. Cabia às filhas este lugar. Entretanto, ela esteve presente, acompanhou todas as perguntas, e orientou os pontos que precisavam de serem frisados. Num dos momentos ela pediu que as ações do fazendeiro-juiz fossem mais detalhadas, e mais episódios fossem trazidos à superfície.

Aos poucos eu ia entendendo melhor a natureza dos abusos de direitos perpetrados por ele, um fazendeiro-juiz, que deveria, ao menos em tese, deter o conhecimento sobre os direitos das comunidades quilombolas.

Também percebi que ao ter me apresentado como um pesquisador que também era advogado, atraí muitos relatos envolvendo autoridades e questões relacionadas à administração da Justiça. Histórias sobre abordagens policiais, sobre um processo antigo de grilagem de terras que o Sr. José enfrentou, sobre as vezes em que alguém teve de ir ao fórum na cidade. De certa forma, a minha identidade condicionava o tipo de relato que me seria ofertado pelos interlocutores. Era como se uma pergunta prévia me acompanhasse e modulasse os níveis de acesso que eu teria.

Os relatos deram conta de que as ações do fazendeiro-juiz foram mudando, adaptando-se na mesma medida em que as estratégias dos comunitários foram se tornando mais e mais sofisticadas.

A intimidação tem sido recorrente desde que ele adquiriu as terras. A família relatou que houve episódios em que ele pegou sua caminhonete e dirigiu

de forma imprudente pela estrada do quilombo, sem cumprimentar ninguém, numa demonstração de poder e soberba.

Em outro incidente, colocou placas dentro de uma área que historicamente tem sido destinada ao uso coletivo, proibindo a coleta de lenha, frutas, plantas medicinais e a solta do gado. Na ocasião, as irmãs reuniram os meninos e correram para lá. E lá ele estava. Daquela vez levaram seus documentos comunitários, que comprovavam seu direito ao território: a Certidão de Autodefinição emitida da Fundação Cultural Palmares⁴⁷, a certidão de autodefinição lavrada pela Comissão Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais (CEPCT-MG)⁴⁸ e o Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada de Mata dos Crioulos, Vargem do Inhaí, Raiz e Braúnas⁴⁹.

Diante do juiz-fazendeiro, apresentam os documentos que atestam seus direitos, e que impõem a necessidade de uma outra postura, denunciando a ilegalidade dos atos do invasor. Se os documentos do fazendeiro, muitos deles de origem duvidosa e incerta, dão a ele uma autorização para a sua violência, os documentos dos quilombolas dão-lhes a legitimidade que corroboram o conhecimento e a luta dos mais velhos em sua empreitada pela defesa do território. Já não estão cometendo nenhum pecado, nem colocando em risco de morte seus parentes — agora estão protegidos por seus direitos.

Os documentos, portanto, cumprem uma função interna, na medida em que fortalecem as posições das lideranças que reivindicam uma postura mais ativa do grupo na busca pelo reconhecimento dos seus direitos. *Os papéis*, como dizem, autorizam um nível a mais de uso da força coletiva pelos comunitários, invertendo

⁴⁷ A certidão de autodefinição quilombola é um documento expedido pela Fundação Cultural Palmares, regulada pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, em seu art. 3º, §4º. Os detalhes sobre as certidões das comunidades quilombolas e apanhadoras de sempre-vivas foram apresentados no Capítulo 3. *Produção do conflito socioambiental*, item 3.2.2. *Comissão em defesa dos direitos*.

⁴⁸ De acordo com o art. 2º, caput, do Decreto nº 47.289, de 20 de novembro de 2017, compete à CEPCT-MG emitir tal documento. Os detalhes sobre as certidões das comunidades quilombolas e apanhadoras de sempre-vivas foram apresentados no Capítulo 3. *Produção do conflito socioambiental*, item 3.2.2. *Comissão em defesa dos direitos*.

⁴⁹ Aspectos normativos sobre os Protocolos Comunitários foram apresentados no Capítulo 3. *Produção do conflito socioambiental*, item 3.2.2. *Comissão em defesa dos direitos*, e a análise dos Protocolos Comunitários das Apanhadoras de Sempre-Vivas foi feito no Capítulo 4. *Protocolo Comunitário e Práticas Culturais*.

posições. Ora, se antes havia um bloqueio moral, na medida em que os documentos do juiz-fazendeiro portavam a alegação de que os comunitários seriam invasores, e, portanto, pecadores, a legitimidade dos seus protocolos e certidões, faziam do fazendeiro-juiz um grileiro de terras tradicionais, atraindo para ele a condenação moral por parte dos anciãos.

Cabe compreender, como as líderes explicam na entrevista, que as decisões são tomadas de forma coletiva, de modo que o convencimento que as investe de autoridade para se posicionar é crucial, senão necessário, para que não tenham sua posição questionada. Essa dinâmica confere equilíbrio interno na tomada de decisões, e evita que dissensões oportunistas possam surgir a partir de mecanismos de empoderamento de líderes apócrifos por empresas e fazendeiros interessados na fragmentação da comunidade. A tomada de decisão coletiva é exprimida no protocolo de consulta na seguinte formulação: “Toda a comunidade deverá ser consultada”, algo que evita a implantação de táticas de divisão pelas empresas de eucalipto, mineradoras e fazendeiros.

Na entrevista, elas contam sobre a reação do juiz-fazendeiro diante dos documentos do quilombo. Ele reage, trazendo o elemento de sua autoridade para a discussão, e questiona as lideranças: “você sabem que eu sou juiz?”, ao que Ester, a mais jovem das filhas, retruca: “E você, sabe que somos quilombolas?”.

Nesta formulação, a identidade quilombola é trazida com o objetivo de agregar legitimidade externa, isto é, há um reconhecimento social e jurídico da categoria quilombola, que se não equipara esta identidade à autoridade do juiz, talvez até mesmo a sobreponha, numa situação de sopesamento de posições diante de um tribunal, no qual a identidade quilombola aciona todo o arcabouço normativo que confere proteção especial a este grupo.

Significa mesmo dizer que não estão sozinhos ali naquele pedaço de mundo, mas que se congregam a todo um movimento quilombola mais amplo, têm quem vele por suas vidas fora dali. No fundo, aquela situação está sendo observada, vigiada atentamente. Há instituições de Justiça, há o Ministério Público Federal, os parceiros da universidade, os parlamentares que defendem a causa, há a CODECEX, as comunidades apanhadoras e quilombolas do Espinhaço.

* * *

Essas situações, narradas ali na copa de Mãe Preta, principalmente por Ester e Edna, figuram como o cotidiano da resistência atravessado pelo quilombo. Ao tempo da pesquisa, a Certidão emitida pela Fundação Palmares e todos os *outros papeis*, estavam servindo para a finalidade de subsidiar o processo de titulação definitiva das terras.

Neste sentido, ao tempo da pesquisa, o quilombo encontrava-se mobilizado e animado com as expectativas relacionadas aos próximos períodos que seriam de conquista da sua autonomia.

Percebi naquele momento que havia a conjugação de duas formas de liderança: por um lado há a autoridade e o conhecimento dos mais velhos, os anciãos, guardiões dos valores morais, esteio da comunidade. Suas casas bem construídas, os quintais plantados e regados representam a estabilidade necessária para que o quilombo tome os próximos passos. Na vanguarda, as lideranças mais jovens, que atuam na representação do coletivo, agregam força e novos elementos para a luta.

Ao narrar os tempos mais recentes, as lideranças mais jovens reivindicam um papel ativo no processo de retomada da autonomia. A partir da conquista de uma emancipação, conferida sobretudo pela sua participação em processos políticos, partiu destas lideranças a iniciativa para permanecer sobre a terra quando após 2006 as empresas de eucalipto forçaram os limites territoriais e provocaram uma expropriação mais intensa das terras.

Foi assim que formularam a expressão⁵⁰: “Os mais velhos pensaram em sair, mas nós insistimos e permanecemos”. A história recente desta comunidade será retomada no capítulo 3, quando passa a se somar à própria história de fundação do movimento dos apanhadores e das apanhadoras de sempre-vivas, a CODECEX.

⁵⁰ Entrevista na comunidade quilombola, 23 de outubro de 2021.

2.1. TERRITÓRIOS DE APANHA

Três características⁵¹ podem ser verificadas em grupos que se autorreconhecem⁵² como tradicionais: a etnicidade, a campesinidade e os processos de territorialização (COSTA FILHO, 2022).

A etnicidade é definida Catarina O'Dwyer (2011) por como:

um tipo de processo social no qual os grupos orientam as ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam, com base em signos étnicos carregados de metáforas, inclusive biológicas, referidos a uma afirmação positiva dos estereótipos de uma identidade étnica e racial, para reivindicar os direitos de uma cidadania diferenciada ao Estado brasileiro (O'DWYER, 2011, p. 114).

Costa Filho, por sua vez, observa que

[...] a etnicidade designa um sistema de classificação e organização social das interações sociais, segundo categorias que distinguem as comunidades – coletividades cujos mecanismos de distinção mútua reproduziriam-se nas interações de seus membros. Em geral, essa diferenciação é expressa em termos de características culturais de pertencimento a determinado grupo ou categoria social. No trato da etnicidade, deve-se levar em conta tanto a formação social quanto a interação, inclusas as dimensões interculturais, intraculturais, interpessoais e intrapessoais (COSTA FILHO, 2021, p. 73-74).

Como se observa, segundo essa perspectiva, a etnicidade está referida a uma reivindicação por direitos de cidadania, encontra-se atada à luta pelo reconhecimento territorial, sendo considerada como processo social. Consoante a este entendimento, os chamados neste trabalho como *territórios de apanha* são

⁵¹ Estes componentes da tradicionalidade não são critérios taxativos ou exaustivos e não devem ser tomados como seus únicos definidores, sob pena de incorrer-se no engessamento da categoria. Sua presença pode ser observada, assim como podem ser observados outros elementos diacríticos. Sob a perspectiva jurídica, apenas a autoatribuição é suficiente para que se garantam os direitos dos povos e comunidades tradicionais, conforme consignado no Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007), em seu artigo 3º, I e na Convenção nº 169 da OIT, em seu artigo 1º, parágrafo “2”.

⁵² O autorreconhecimento e a autoatribuição constituem-se em princípios normativos contidos simultaneamente na Convenção nº 169 da OIT e na Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007).

áreas geográficas necessárias para a reprodução dos modos de vida das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas.

A construção dessa expressão surge do encontro de duas expressões recorrentes que aparecem nas entrevistas realizadas: *território*, que designa as áreas de reprodução social, cultural, econômica, religiosa e ancestral destas comunidades, e *apanha*, prática cultural desenvolvida historicamente no Espinhaço e que estrutura o modo de vida deste grupo.

Além da etnicidade, na definição da identidade tradicional está presente o componente da campesinidade, entendida por Klaas Woortmann (1990) como ordem moral, estruturada a partir de valores compartilhados que podem ser verificados em diferentes grupos de agricultores. O autor propõe um modelo interpretativo segundo o qual a campesinidade está presente em maior ou menor grau nos mais diversos grupos,

Nessa perspectiva, não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado num contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria (WOORTMAN, 1990, p. 12).

Maria José Carneiro (2007) avança nesta definição para entender que o universo rural atravessa uma ressemantização, resultante de processos de fusão de horizontes simbólicos. Para a autora, já não se concebe mais o rural como atrelado à produção de alimentos e de matérias primas, mas sim “como de produção de bens simbólicos que alimentam a indústria cultural e a comunicação entre universos culturais distintos, sejam de origem urbana ou de origem rural” (CARNEIRO, 2007, p. 25).

Eric Wolf (2003) concebeu a ideia da comunidade camponesa *corporada*, isto é, um modelo de sociedade verificado na América Latina, cuja produção econômica esteve relativamente integrada ao mercado. Nesta abordagem o autor analisou tipos ideais com foco na estrutura econômica, e a partir de estudos de caso elaborou um conjunto de características assim sistematizados:

- **Localização geográfica em uma terra marginal**, envolvendo os membros num esforço físico contínuo braçal;
- **Tecnologia tradicional** que leva a um limitado poder de produção, empobrecimento⁵³;
- **Jurisdição sobre as terras**, havendo o tabu comunal sobre a venda da terra para forasteiros, o que se combina com direitos de uso comum característicos das "soltas". A conquista do poder não deriva de decisão individual, mas assume caráter coletivo;
- **Sistema de poder está amarrado a um sistema religioso.** Reafirmação simbólica dos lugares sociais;
- Construção de **mecanismos de controle interno em relação ao mercado**;
- **Tendência à endogamia para evitar a entrada de forasteiros.** Casamento entre primos garante a preservação das regras morais, e da manutenção do patrimônio da comunidade;
- Economia está ligada a um mercado peculiar. **Mercado caracterizado pelo contato direto entre o produtor e o consumidor final**;
- Feitiçaria e mexericos como mecanismos de **manutenção dos ordens morais e regras internas**.

Diante deste aporte conceitual, observa-se que os territórios de apanha que conformam as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, para além de indicarem um importante componente étnico de sua formação, contribuem para a sua forma camponesa de reprodução socioeconômica.

Importante considerar que juridicamente o conceito de território está disposto no Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais:

⁵³ O empobrecimento neste caso seria desde uma perspectiva econômica liberal e urbana. Como o autor opta por desconsiderar uma abordagem cultural, as formas de tecnologia camponesa são tidas como rudimentares, "atrasadas", um pensamento semelhante à forma como foi visto o vale do Jequitinhonha pelos órgãos de execução de políticas pública, o que será desenvolvido na sessão 2.2.2. *Zona de sacrifício*.

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

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 (*Grifou-se*).

Os territórios tradicionais são, desta forma, compreendidos em sua noção mais ampliada, e estão relacionados com a possibilidade que os grupos culturalmente diferenciados possuem de permanecer e acessar os recursos que viabilizam a transmissão dos conhecimentos associados à sua cultura para novas gerações. Esta noção encontra-se em consonância com o que prevê a Parte II da Convenção nº 169 da OIT nos seus artigos 13 a 19.

Desses dispositivos, destaca-se a previsão da noção ampliada de território, expressa no art. 13, que tanto prescreve uma proteção à relação dos povos com os territórios (§1), quanto imprime um sentido específico para a expressão *terras* (§2), tendo acolhido uma noção ampliada de território, assim: “A utilização do termo “terras” nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma” (BRASIL, 2019).

Por sua vez, o art. 14, estabelece uma proteção especial ao acesso aos territórios, sendo garantidos não apenas as áreas em que se situam os agrupamentos de moradias e os quintais imediatos a elas, mas também outras porções necessárias para a obtenção da renda das famílias, locais de culto religioso, áreas em que coletam plantas medicinais ou que destinam para uso coletivo.

No item 3.3 deste trabalho, será apresentada uma análise mais ampla da Convenção nº 169 da OIT, e dos direitos decorrentes de sua adoção pelo estado brasileiro. Contudo, como se observa dos dispositivos citados acima, a intencionalidade do conjunto de normas protetivas dos territórios prevê que sejam tomados em sua noção ampliada, composta por todas as terras que sejam

necessárias para a reprodução sociocultural dos povos e comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais.

Os territórios de apanha, deste modo, situam-se no Espinhaço Meridional, que surge na Serra do Cipó, numa sucessão de serras e montanhas que segue no sentido sul-norte até a Chapada Diamantina, na Bahia. Levanta-se em seu ponto mais alto, o pico do Itambé, com 2.052 metros de altitude, entre os municípios do Serro e de Santo Antônio do Itambé. Nos campos de altitude situados ao longo desta formação geográfica verifica-se a ocorrência das espécies de flores sempre-vivas.

Figura 10: Mapa da Cordilheira do Espinhaço, biomas divididos por ela e unidades de conservação federais



Fonte: MMA; ICMBio, 2016, p. 102.

O conjunto de serras e montanhas forma um grande divisor sobre Minas Gerais. Está assim segmentado: (i) Serra do Espinhaço Meridional, que vai das proximidades de Belo Horizonte até o município de Olhos D'Água; (ii) Serra do Cabral e da Água Fria, formação a oeste do Espinhaço Sul; (iii) Serra do Espinhaço Setentrional, que nasce a 30 km em direção norte-nordeste da Serra do Espinhaço

Meridional e adentra até o norte do estado da Bahia e (iv) Chapada Diamantina, inteiramente localizada nesse estado (MMA; ICMBio, 2016, p. 72).

Segundo Saadi (1995, p. 47), “[...] o Planalto de Diamantina assume a função de ponto irradiador das drenagens dos rios São Francisco, Doce, Jequitinhonha e Araçuaí, confirmando seu caráter de teto orográfico regional. Pelo lado ocidental, vertem rios que são tributários do rio São Francisco, destacam-se as nascentes dos rios Preto, Jequitaí e Curimataí, importantes cursos d’água de referência para as comunidades de Macacos, Lavras e Pé de Serra. Na face oriental, os ribeirões correm para o rio Jequitinhonha, sendo os principais cursos Caeté Mirim, Ribeirão dos Ferreiras, Areia, Inhaí e Inhacica. Estes últimos têm importância para as comunidades quilombolas de Braúnas, Vargem do Inhaí e Mata dos Crioulos.

O solo na serra do Espinhaço Meridional é predominantemente formado por rocha quartzítica, porosa e fraturada, com ocorrência de turfeiras⁵⁴ (FÁVERO, 2021, p. 111). Este tipo de estrutura e ocorrência cria condições para uma alta capacidade de armazenamento de água.

A cordilheira também coincide com o encontro de biomas diversos. A Caatinga está presente na sua porção norte, predominantemente na Bahia e no norte mineiro. Pelo sul e o leste, estende-se a Mata Atlântica e o Cerrado, para o oeste e norte. A vegetação no Espinhaço Meridional é, portanto, resultante da riqueza do encontro entre esses diversos biomas.

Nos diferentes tipos de vegetação que ocorrem, a interação com a cultura das comunidades formou um *mosaico de agroambientes* (MONTEIRO, 2019, p. 233), conceituados como “ambientes naturais com saberes/conhecimentos locais/tradicionais associados, que são transformados continuamente possibilitando usos agrícolas diversos e economia das famílias ao longo do tempo/espaço” (MONTEIRO, 2019, p. 225). A literatura (MONTEIRO, 2019; FÁVERO, 2021) classifica esses agroambientes conforme os usos aos quais são

⁵⁴ “Turfeiras são definidas por Pontevedra-Pombal & Martinez-Cortizas (2004) como um ecossistema úmido, composto principalmente por plantas higrófilas, que, ao crescerem e sucederem-se no tempo e no espaço, acumulam grande quantidade de matéria vegetal morta”. Segundo Fávero, 2021, p. 111, “conferem à Serra do Espinhaço alta capacidade de armazenamento de água superficial e subterrânea”.

destinados pelos grupos que habitam a serra, sendo divididos em três conjuntos: o alto da serra, as encostas e as partes baixas.

No alto da serra (regiões com altitude superior a 1000 metros) Fávero (2021, p. 112) descreve o manejo dos campos rupestres, campos abertos, campos sujos e campos cerrados, capão de mata e a floresta altimontana. A coleta de flores é realizada principalmente nos campos abertos, também chamados campos limpos, que detêm as condições ideais para a ocorrência das espécies aproveitadas para a comercialização.

O manejo dos campos é feito ateando-se fogo a determinadas áreas em intervalos de tempo que podem ser de alguns anos, a depender da ocorrência de chuvas, da disponibilidade de nutrientes e do volume da produção de flores desejado pelas famílias (FÁVERO, 2021, p. 116; MONTEIRO et al., 2019). O fogo controlado também é utilizado nos campos em que gado é deixado solto, e as áreas preferidas para pastagem são as de campo sujo ou campo cerrado (FÁVERO, 2021, p. 115). Cabe ressaltar que se trata de uma prática ancestral, cercada de etapas pré-definidas, cuidados para com as nascentes, os capões de mata e outros tipos de ambientes mais frágeis. Também é preciso ressaltar que o manejo controlado do fogo tem sido realizado em UCs e Terras Indígenas⁵⁵ como solução para o controle do excesso de matéria orgânica, que pode conduzir a incêndios, estando esta técnica sob objeto de discussão para que se torne protegida por lei⁵⁶. Outros aspectos relativos ao fogo como prática que compõem o *habitus* das comunidades apanhadoras serão aprofundados no Capítulo 4.

⁵⁵ O manejo integrado do fogo encontra previsão legal no Decreto nº 2.661, de 08 de julho de 1998, que no parágrafo único do artigo 2º define que “Considera-se Queima Controlada o emprego do fogo como fator de produção e manejo em atividades agropastoris ou florestais, e para fins de pesquisa científica e tecnológica, em áreas com limites físicos previamente definidos” (BRASIL, 1998). A Portaria IBAMA nº 94-N, de 9 de julho de 1998 regula a obtenção de licença para a queima controlada, competência que passou ao ICMBio no âmbito das UC a partir de sua criação, em 2007 (IBAMA, 1998).

⁵⁶ Trata-se do Projeto de Lei (PL) nº 11.276/2018, que institui a Política Nacional de Manejo Integrado do Fogo. Destaca-se neste projeto a previsão para que não seja exigida autorização quando da queima realizada por povos indígenas, comunidades quilombolas ou tradicionais quando realizarem práticas agrícolas de subsistência, devendo serem elaborados Planos de Manejo Integrado do Fogo. O PL foi aprovado pela Câmara dos Deputados em outubro de 2021, e encontra-se em discussão no Senado Federal (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018).

No alto da serra e nas áreas das unidades territoriais comunitárias, as matas são preservadas pelas (os) apanhadoras (es), que se referem a elas como locais rodeados de significados sagrados ou necessários para o equilíbrio e o bom funcionamento da natureza.

Em uma conversa hoje com Letícia ela me conta que nos campos utilizados pela sua família havia a *Mata de Vovô*, uma área de nascente, reservada para os filhos e netos, e pela qual seu pai zela, impedindo que seja retirada a madeira, ou que seja colocado o fogo. (Diário de Campo, Incursão empírica de agosto de 2021).

Depois da entrevista, Ester me contou sobre a vez em que o fazendeiro-juiz colocou fogo nas matas da beira do riacho. Segundo ela, numa das ocasiões de enfrentamento, ele foi questionado sobre isso, principalmente a respeito do pé de pequi, que não pode ser cortado e nem queimado. Mas ele nem conhecia essa tradição, de respeitar as árvores de fruta, que hoje é lei em Minas Gerais [referência da interlocutora à Lei Estadual nº 20.308, de 27 de julho de 2012, que proíbe o corte do pequizeiro] (Diário de Campo, Entrevista no quilombo em outubro de 2021).

Na conversa informal que se seguiu à entrevista, Edna conta sobre as turfeiras e as matas que ajudam a abastecer o lençol freático e que a mineradora pretende destruir para erguer o seu empreendimento na comunidade. Ela pontua que a luta dos [as] apanhadores [as] é também pelo meio ambiente e contra o racismo ambiental. (Diário de Campo, Entrevista no quilombo em outubro de 2021).

A preservação das matas e florestas é condição necessária para a manutenção do equilíbrio no sistema de agricultura tradicional, seja no fornecimento de lenha para as moradias, para a coleta de plantas medicinais ou para a preservação dos recursos hídricos.

A forma de apropriação das terras altas pelos habitantes da serra e o seu entorno dá-se de duas formas: por meio das terras de uso comum (MONTEIRO, 2019, p. 318; COSTA FILHO, 2015, p. 82; COSTA FILHO, 2021) ou mediante o uso coletivo de terras.

Nas comunidades do sertão (Pé de Serra e Lavras), as terras de uso comum são aquelas localizadas sobre a serra e às quais todos os herdeiros de uma família

extensa têm acesso, podendo tanto fazer roçado, criar o gado na solta ou apanhar a flor.

Ao longo do tempo, os “herdeiros” parcelaram as terras baixas entre as famílias, seguindo o padrão patrilocal em que a noiva vai viver com o marido nas terras do sogro. A totalidade das terras baixas, na atualidade, encontra-se parcelada contendo as unidades familiares. Mantiveram a totalidade das terras altas, na “serra”, como “uso em comum”, prática que vem, conforme nos explicaram: “desde os antigos e nós mantivemos assim” (MONTEIRO, 2019, p. 335).

Como se observa, há um contraste entre as terras altas – apropriadas pelo uso comum, enquanto nas terras baixas, em que se situam as unidades territoriais, são aproveitadas num regime de *posses familiares* (MONTEIRO, 2019, p. 337). Nas terras de uso comum, a legitimação da posse se dá por laços de parentesco, por meio de descendência patrilocal. A governança das terras é regida por normas consuetudinárias, orientadas por relações de reciprocidade que se orientam a partir dos princípios da necessidade de cada família, do trabalho dedicado à geração de renda e do casamento.

Nessas áreas, o gado pasteja misturado. Embora ostentem as marcas de cada família, os animais são criados *na solta*⁵⁷. De forma análoga acontece com os campos de flores sempre-vivas, posse de uma família extensa que detém direitos de uso sobre ele. Esta forma de apropriação do território criou condições para a preservação do modo de vida das (os) apanhadoras (es) e de garantia do seu sustento, sendo uma estratégia elaborada historicamente.

O uso coletivo das terras foi descrito nas comunidades quilombolas, em especial na Mata dos Crioulos (MONTEIRO, 2019). Nesta modalidade, a apropriação territorial é feita por toda a comunidade, sendo as terras entendidas como pertencentes ao todo, ao coletivo, e não somente a uma família.

A “chapada” é usada por todas as localidades/comunidades do quilombo e esse termo de localização refere-se a uma extensa área de campos rupestres do cerrado, de relevo plano e suave ondulado nas cotas mais elevadas, em que cada lugar recebe nome seguido de histórias. Trata-se

⁵⁷ Expressão nativa que significa que não há cercas para definir as áreas de pastoreio dos animais de cada indivíduo ou núcleo familiar. Os animais permanecem soltos sobre a serra.

de espaço/tempo de sociabilidade, encontros e enlaces entre as diferentes localidades do quilombo e mesmo com comunidades vizinhas. Na chapada, conforme já dito, costumam “arranchar” nas chamadas lapas, onde moram durante a colheita das flores. Para o cuidado com o gado, que permanece boa parte do ano nos campos nativos, sobem e descem dos campos constantemente para manejo dos animais. Para eles há um “bairro de lapa”, área de grande concentração dessas moradias que atravessam gerações, onde historicamente “arranchavam” famílias durante a colheita das flores, com menção, por exemplo, a “lapa do forró de Maria Augusta”, ou de cada uma das famílias extensas (MONTEIRO, 2019, p. 371).

Nas entrevistas realizadas no quilombo de Raiz, no âmbito desta pesquisa, foram apresentadas as terras de apanha das flores como patrimônio comunitário, e não apenas de uma família, como apresentadas nas entrevistas com as lideranças de Macacos e Pé de Serra. Enquanto nas comunidades não-quilombolas cada família possui seu campo, nas comunidades quilombolas o uso dos campos é entendido como patrimônio de todos, e todos podem acessar.

A ida ao campo de flores nos quilombos é descrita como ato comunitário, não raras são as expressões: “panhar flor é no coletivo”, “aqui fazemos tudo no coletivo”. No caso de Raiz, a forma de apropriação da terra reflete-se na própria gestão comunitária, e na maneira como os quilombolas encaram os problemas políticos,

P: Vi que tem um centro de saúde aqui na comunidade. Só uma coisa: sempre se referiram à aqui como comunidade ou como bairro?

A5 e A6: Comunidade.

P: Você acha que isso é uma coisa relacionada com a questão da religião?

A6: Não, sempre foi comunidade.

P: Vi o centro de saúde lá embaixo, parece que são coisas mais recentes.
A5: Ele mesmo [o centro de saúde] saiu mais rápido por causa do certificado da ONU.

A6: Então, a gente tem uma organização assim: A gente não aceita política de cima para baixo. A gente constrói o que a gente precisa. Imagina quer você é um político, chega você aqui e fala: “Olha gente, eu tô dando isso daqui para vocês”. Mas a gente não precisa daquilo! Pode ser muito importante, mas para a gente não é. Então, assim, ou a gente constrói, ou não precisa fazer nada. O posto de saúde foi uma demanda, aquele galpão do artesanato foi uma demanda, e tem várias outras demandas. Inclusive a gente olha muito, como a gente tem essa discussão interna, jovens que precisam trabalhar, que precisam de bolsa, entendeu, a gente nomeia.

P: Tem toda uma construção coletiva para resolver os problemas práticos do dia a dia. Se não tiver a organização por trás, é só um papel.

A6: É só um papel. (Entrevista em Raiz).

O outro grupo de agroambientes constitui-se de encostas, que são áreas de travessia entre as baixadas e o alto da serra e que têm entre 700 e 1000 metros de altitude (FÁVERO, 2021, p. 117). Na face leste observam-se vales profundos, chamados grotas, formados em áreas de terreno mais íngreme, apresentando matas mais densas e árvores de maior porte. Na face oeste, cujas declividades são mais acentuadas, amoldam-se vales profundos e estreitos, os “boqueirões” (FÁVERO, 2021, p. 120). Devido ao solo mais rico, em muitas destas baixadas são cultivadas roças. A vegetação observada nas encostas é constituída pelos Cerrados ou Campos Sujos, nos quais as (os) apanhadoras (es) desenvolvem a criação de gado e a coleta de frutos viáveis para a alimentação ou o comércio (FÁVERO, 2021, p. 121).

As partes baixas ao redor da serra estão divididas em duas formações. Pelo lado ocidental está o sertão, ou pé de serra, e do lado oriental encontram-se as beiras do Jequitinhonha. De forma geral, os ambientes identificados nestas regiões assemelham-se, sendo identificadas a baixada, a vazante (ou vargem úmida) e a vargem seca (FÁVERO, 2021). O solo nestas áreas apresenta maior acúmulo de matéria orgânica, e por isso, nelas localiza-se a maior parte das unidades territoriais. São observados os manejos dos quintais, das hortas, das pastagens plantadas e das roças. De acordo com Fávero (2021, p. 124), os quintais apresentam uma diversidade imensa de plantios, sendo assim qualificados como quintais agroflorestais.

A forma de apropriação da terra converte o espaço em território, produzido a partir da conjugação dos elementos da campesinidade e da etnicidade das apanhadoras de sempre-vivas, algo próximo da formulação:

A gente começou no processo de se reconhecer como comunidade tradicional, como comunidade quilombola, essa conversa começou em 2014. A comunidade passava por um processo de extinção. **O território, que para a comunidade é território, mas para o fazendeiro era terra⁵⁸**, tinha sido trocado. Então, ele vendeu, e as pessoas que usavam a terra antes, vendeu para outra pessoa. E a outra pessoa começou a proibir de colher esterco, buscar lenha, panhar a flor. E a comunidade se

⁵⁸ Termo frisado durante a fala.

sentiu recuada. Como a comunidade não sabia questão de direitos. **Ninguém sabia qual era o direito.** (Entrevista com liderança quilombola, 17 de novembro de 2021).

Os territórios de apanha surgem, portanto, da interação íntima entre as comunidades e os agroambientes. O conhecimento profundo sobre o solo, a vegetação, o curso dos rios, as sementes crioulas, faz com que o manejo tradicional destes lugares esteja em perfeita consonância com a ideia de manutenção do equilíbrio. Nestas práticas, constata-se a incidência de normas morais, construídas historicamente a partir da experiência das famílias, e que regem a forma de apropriação do solo. Tais conjuntos normativos serão determinantes para a manutenção do modo de vida dos povos que habitam a serra e o seu entorno.

2.2. RAÍZES HISTÓRICAS

O Espinhaço Meridional recebeu fluxos migratórios vindos pelos cursos do Jequitinhonha, do São Francisco e pelo sul, desde as minas de ouro. A cultura e a história dessa região estão profundamente entrelaçadas com a descoberta dos diamantes, o estabelecimento do Distrito Diamantino e os modos de fazer daqueles que compuseram a sociedade que habita o entorno das jazidas, algumas destas questões serão apresentadas no item 2.2.1. *O apogeu das minas de diamante.*

Considerando que a comunidade quilombola com a qual desenvolveu-se maior aproximação e interação etnográfica é atingida pelo avanço da indústria do eucalipto, e que as comunidades com as quais travou-se maior contato estão situadas politicamente na Mesorregião⁵⁹ do Vale do Jequitinhonha para fins de planejamento estatal, optou-se por um enfoque maior sobre essa região, sendo estes detalhes tratados no item 2.2.2. *Zona de sacrifício.*

⁵⁹ A divisão do território brasileiro em mesorregiões e microrregiões esteve em vigor entre 1990 e 2017, tendo sido determinada pela Resolução da Presidência (Resolução PR) nº 51, de 31 de julho de 1989. Por mesorregião entende-se “[...] área individualizada em uma unidade da federação que apresenta formas de organização do espaço geográfico definidos pelas seguintes dimensões: o processo social como determinante, o quadro natural como condicionante e a rede de comunicação e de lugares como elemento da articulação espacial” (IBGE, 1990, p. 8).

A questão econômica das comunidades apanhadoras será trabalhada no item 2.2.3 *A economia das comunidades apanhadoras*. Nesse subtítulo, buscarei demonstrar algumas das especificidades culturais destas comunidades, que perfazem a necessidade de um tratamento jurídico adequado às questões que as cercam, em linha com a legislação endereçadas aos povos e comunidades quilombolas e tradicionais.

2.2.1. O apogeu das minas de diamante

O auge da exploração de diamantes em Minas Gerais ocorreu entre os anos de 1729 e 1808. No período entre 1771 e 1808 o Distrito Diamantino foi subjugado pela Real Extração que, sob o controle direto da Coroa portuguesa, que deteve com exclusividade a exploração das pedras preciosas. A florescente sociedade da região deu origem às figuras arquetípicas da cultura diamantina: o tropeiro, o forro, o garimpeiro e o faiscador. Também nas tradições das irmandades religiosas e nas práticas agrícolas ancoradas na ancestralidade indígena ressoa o passado colonial na alma do Alto Jequitinhonha.

Antes da chegada dos bandeirantes, os vales dos rios Doce, Mucuri e Jequitinhonha foram habitados pelos povos indígenas do tronco linguístico Macro-Jê (SANTOS, 2019). Registra-se que nas regiões de interesse minerário esses povos sofreram um processo de extermínio pelas mãos dos bandeirantes (POPOVICH, 1980).

Dentre as comunidades apanhadoras, bem como em diversas comunidades rurais que também existem na área de estudo, os relatos sobre a ancestralidade indígena estão presentes, sendo associados à captura de mulheres nativas desposadas por colonos. No caso de Pé de Serra, a memória remonta à uma ancestral identificada como uma indígena “tapuia”, que teria sido capturada no vale do rio Jequitaí e desposada por Pantaleão dos Santos Coelho, de origem portuguesa, união que deu origem à comunidade (MONTEIRO, 2019, p. 333). Em Macacos, surge a figura de Ana Rosa, ancestral indígena que teria sido casada com um português e que é considerada a matriarca da comunidade.

A presença indígena ainda é sentida em diversas práticas culturais relacionadas à agricultura — o manejo do fogo e a feitura da roça de toco — e à caça — os apetrechos utilizados na pesca.

A descoberta do ouro pelos bandeirantes aconteceu quando da bandeira de Fernão Dias Paes Leme – que foi de 1674 a 1681, contou com a presença de seu genro Borba Gato, seus filhos Garcia Rodrigues Paes e José Dias Paes, bem como diversos indígenas que haviam sido aprisionados e feitos cativos em outras incursões. O bandeirante viajava imbuído pelas lendas do “sabarabuçu”, que seria uma gigante reserva de esmeraldas. Contudo, o que esta expedição encontrou foi ouro, no local que viria a tornar-se a Vila Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará.

Ainda naquela ocasião, chegaram os bandeirantes a alcançar a região do Grande Serro Frio, onde fundariam posteriormente o Arraial do Ribeirão das Minas de Santo Antônio do Bom Retiro do Serro Frio, por volta do ano de 1702 (SANTOS, 2016).

A descoberta do ouro em Sabará impulsionou que outras entradas e bandeiras fossem organizadas em diferentes Capitânicas. Estas incursões foram marcadas pela violência contra os povos indígenas, e são classificadas como *guerras territoriais* (MONTEIRO, 2019, p. 75). Os comandantes das tropas abriam os caminhos com o uso de armas de fogo, pólvora e toda sorte de meios para o aniquilamento dos povos originários e, em troca, recebiam da Coroa vastas parcelas de terra e armas.

Pelo lado ocidental do Espinhaço, e acompanhando o curso do rio São Francisco no vetor de norte a sul, as terras foram concedidas ao Morgadio⁶⁰ da

⁶⁰ Os Morgados foram instituições de origem feudal, cujo patrimônio de uma família, reunido sob o signo de uma Casa era vinculado a uma linha sucessória, de modo que, após instituído, toda a herança passava a ser transmitida apenas ao primogênito. “A instituição de morgados desenvolveu-se sobretudo a partir do século XIII. Foi uma forma institucional e jurídica para defesa da base territorial da nobreza e perpetuação da linhagem. [...] Os morgados constituíam um “vínculo” que não podia ser objecto de partilhas; era transmitido ao filho varão primogênito, no entanto, na falta deste poderia passar à linha feminina, enquanto não houvesse descendente varão” (ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO, 2014).

Casa da Torre⁶¹ a partir de seu patriarca Garcia D'Ávila, no século XVI. Esta concessão remonta à necessidade de garantia pelas autoridades coloniais do abastecimento do litoral das Capitânicas do nordeste do Brasil com a carne, afinal, a economia litorânea ocupava-se dos engenhos de açúcar. Com isso, os sertões da Bahia, foram a esta família concedidos, tendo sido sua principal ocupação o aprisionamento e desmantelamento das aldeias indígenas, e o estabelecimento de currais no vale sanfranciscano (PESSOA, 2003; MONTEIRO, 2019). Também pelo rio São Francisco foram estabelecidas missões e aldeamentos liderados por jesuítas e capuchinhos (PESSOA, 2003), os quais entraram em conflito em diversas ocasiões com os senhores da Casa da Torre.

Tais fluxos migratórios e de expansão dos currais pelas terras tidas como devolutas vão marcar a forma de territorialização dos latifúndios pelo norte mineiro, e na região dos “sertões de Diamantina”, a área que se estende a norte do núcleo urbano, e na qual estão estabelecidas hoje as comunidades de Pé de Serra, Lavras, Mamonas e Contagem.

Ao mesmo tempo em que acontecia a expansão dos currais do São Francisco, ao sul houve a expansão dos núcleos ocupados com a exploração de ouro. Inicialmente, as áreas em que estavam as reservas de ouro passaram a fazer parte da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro, criada em 1709, e da qual passaram a fazer parte nesta data também as antigas Capitânicas de São Vicente e Santana. Poucos anos depois, com o aumento do fluxo migratório, a necessidade de maior controle sobre as riquezas e as disputas entre os interesses dos bandeirantes que vinham de São Paulo e os recém chegados migrantes portugueses, cujos conflitos resultaram na Guerra dos Emboabas (1708-1709), procedeu-se à criação da Capitania das Minas do Ouro, em 1720, tendo sido escolhida para sua capital, Vila Rica, que havia sido fundada alguns anos antes, em 1711. Também neste período foram implantadas as Comarcas com a finalidade de administração da Justiça.

⁶¹ A sede da Casa da Torre foi estabelecida na região do Recôncavo Baiano, em área hoje pertencente ao município de Mata de São João.

A data de criação das primeiras comarcas remonta ao Alvará de 1714, que regulava a divisão da capitania em três comarcas: Vila Rica (Ouro Preto), Rio das Velhas (Sabará) e Rio das Mortes (São João del-Rei), para as quais o governo metropolitano já havia nomeado e enviado ouvidores. Ainda persistem controvérsias entre historiadores, gerando divergência de informações sobre a criação das primeiras comarcas, entre os anos de 1709 e 1713. Posteriormente, seriam criadas, em 1720, a Comarca de Serro Frio (Vila do Príncipe) e, em 1815, a Comarca de Paracatu (COSTA VAL; ROSÁRIO, 2014, p. 17).

Neste contexto, a descoberta⁶² do diamante foi reconhecida pela Coroa por volta de 1729 na região do Serro Frio (FURTADO, 1993). A região abrigava naquele momento dois núcleos de povoamento: o arraial do Tejuco, cujo surgimento tem como marco o ano de 1722, e o Arraial do Ribeirão das Minas de Santo Antônio do Bom Retiro do Serro do Frio, cuja fundação é mais antiga, por volta de 1702, e remonta às bandeiras de Fernão Dias Paes Leme (SANTOS, 2016).

Com a descoberta de diamante, Lisboa adotou diversos mecanismos para ampliar seu controle sobre a região, de modo a monopolizar os ganhos. A literatura aponta (FURTADO, 1993; SANTOS, 2016) que a flutuação no preço do diamante fez com a Coroa Portuguesa mudasse a forma de administração em muitas ocasiões, com o objetivo de controlar as variações cambiais. Isto é, à medida que o diamante saía da Colônia por meio de contrabando e o valor despencava, surgia a premente necessidade de controlar o fluxo das pedras preciosas, garantindo assim os ganhos da Real Fazenda. Assim, dois anos após o reconhecimento oficial, em 1731, foi demarcado o Distrito Diamantino, em área que englobava os arrais do Tejuco e do Serro Frio.

Foram estabelecidas taxas de captação⁶³ cujo valor flutuou até 1734, quando a Coroa fechou as minas para impedir o contrabando. Foi então criada a Intendência dos Diamantes, órgão que passou a coexistir com o governo da capitania das Minas do Ouro, detendo certa autonomia administrativa.

⁶² Existem registros que afirmam que a descoberta das pedras teria sido feita muito antes do reconhecimento régio, em 1714 (LOPES et al., 2011, p. 67).

⁶³ As taxas de captação foram porcentagens cobradas pela Coroa aos mineradores. A Intendência das Minas – criada em 1702 – encarregou-se da cobrança, calculada conforme o número de pessoas escravizadas que eram submetidas pelos contratadores ao trabalho nas minas (MAPA, 2016)

Os limites do Distrito, localizado na Comarca do Serro do Frio, foram a partir daí constantemente alterados para englobarem os novos achados de diamantes que se faziam cada vez mais ao norte da Capitania. A primeira demarcação, feita por Rafael Pires Pardini, estabelecia um quadrilátero que circundava o arraial do Tejuco, hoje Diamantina, centro administrativo do Distrito, e incluía outros arraiais e povoados, como Gouveia, Milho verde, São Gonçalo, Chapada, Rio Manso, Picada e Pé do Morro (FURTADO, 2008, p. 25-26 apud LOPES et al, 2011).

Estabeleceu-se o sistema de contrato “que concedia o monopólio particular a um único arrematante, que tinha o privilégio de explorar o diamante em todo o distrito” (FURTADO, 1993, p. 81). Este sistema durou até 31 de dezembro de 1771, quando foi revogado o estatuto da Intendência dos Diamantes, por pressões da população local.

Uma vez que a garimpagem clandestina, o contrabando de pedras e as fraudes provocadas pelos contratadores não cessavam, a Coroa decidiu impor o monopólio estatal sobre a lavra e a produção, determinando, por meio da edição do Regimento Diamantino de 1771, a criação da Real Extração. O regimento vigorou até 1832.

Do período em que o Distrito existiu até a sua decadência, floresceu a contraditória sociedade diamantinense. A riqueza cultural daqueles tempos carrega contribuições de origens diversas, tendo desabrochado em uma diversidade de festas, artes e tradições. Mas também está marcada pela dor e pelo terror impostos aos povos subjugados pela violência colonial, em especial o sofrimento infligido aos povos indígenas e às nações de negros escravizados.

As formas de enfrentamento desenvolvidas remontam aos desafios e pressões sentidos no cotidiano, e construídas pela experiência histórica. Em incursão empírica realizada em outubro de 2021, uma liderança lembrou-se de que, em sua infância, as crianças lambuzavam-se de buriti para atravessar o riacho entre a comunidade e o grupo escolar, com isso, o óleo do buriti misturava-se às águas, prejudicando a extração das pedras pelos fazendeiros que então alimentavam as expectativas de encontrar alguma pedra.

Nesta comunidade, as pessoas desenvolveram também uma forma de linguagem própria, uma espécie de dialeto, compreensível apenas pelos que são nascidos no quilombo. Esta língua é uma herança de seus antepassados, e da mesma forma como eles a utilizavam nos tempos da exploração para se comunicar

secretamente diante dos fazendeiros, hoje, os quilombolas a utilizam sempre que precisam tomar decisões rápidas quando diante de ameaças.

Um dos exemplos de mobilização da língua quilombola mencionados pela mesma liderança quando daquela incursão empírica de outubro de 2021, foi a retomada da associação comunitária. Na ocasião, a associação legalmente constituída era presidida por uma herdeira de um dos fazendeiros com propriedade próxima do quilombo, e apenas pessoas brancas ocupavam cargos de poder. Havia, inclusive, a cobrança de um valor mensal das famílias, que conforme a liderança me explicou, suspeitavam que os recursos estavam sendo desviados. Então, numa assembleia, as lideranças articularam os moradores de forma sútil, utilizando-se de seu dialeto quilombola. Com isso, conseguiram eleger uma nova presidente para a associação, desta vez alinhada com a comunidade.

Estas formas de resistência cotidiana remontam à postura das pessoas negras escravizadas nas regiões mineradoras que construíram táticas de libertação a partir de sua criatividade e audácia. Uma destas foi o contrabando de pedras das minas que, somadas, geravam o montante necessário para a compra da sua alforria (FURTADO, 1993). Este contrabando contribuiu para o soerguimento dos forros ou alforriados como classe distinta naquela sociedade.

As irmandades religiosas contribuíram para a formação de alianças e fortalecimento de relações entre as pessoas escravizadas e libertas, funcionando como um importante espaço de socialização e mesmo de organização política. As confrarias de Nossa Senhora do Rosário eram dedicadas aos irmãos pretos e a de Nossa Senhora das Mercês aos pardos que, à época, eram também chamados mulatos (SCARANO, 1978). Detinham erário próprio, realizavam festividades e uma complexa estrutura na qual tomavam parte seus confrades. Scarano (1978) aponta que o funcionamento destas instituições demandava a especialização técnica dos confrades, que passavam a ocupar cargos de tesouraria, secretariado ou de função religiosa. Nas festas e procissões, as pessoas negras podiam ser incluídas na vida social, passando a deter, a partir destas celebrações, proeminência social. Também nestes redutos, articulavam-se com a finalidade de angariar fundos e garantir a alforria de familiares e amigos, funcionando as irmandades como verdadeiras sociedades de apoio mútuo.

A força do empreendimento minerário atraiu para a região militares, clérigos e altos funcionários públicos, necessários para o bom andamento dos negócios portugueses, a fiscalização das minas e a administração do Distrito Diamantino. Estas classes estiveram envolvidas na formação da Maçonaria, das Associações de Ofício e das irmandades religiosas que levantaram templos por todo o arraial.

Outra forma de socialização e emancipação das pessoas escravizadas foi a participação nas forças militares de defesa do Distrito Diamantino, sendo muitos contingentes militares formados em sua maioria por negros alforriados (FURTADO, 1993).

Característica marcante na região foi o estabelecimento de praças militares, com o deslocamento de destacamentos militares que deveriam controlar as saídas do Distrito, impedindo o contrabando de pedras preciosas. As dinâmicas entre as localidades que realizavam o tráfico de pedras e as que forneciam produtos alimentícios para o Distrito constituirão as raízes culturais da região, com as figuras do tropeiro e do garimpeiro.

O tropeiro, o caixeiro viajante e o funcionário dos correios detêm características que se entrelaçam e se confundem no imaginário regional. Suas experiências e traços culturais estão disseminados nos modos de vida, na culinária, no artesanato, na arquitetura, e no direito.

No caso das comunidades apanhadoras, os caminhos abertos pelos viajantes entre os núcleos urbanos e os sertões atravessam seu território. A presença destas figuras é sentida, por exemplo, nos costumes culinários, com o feijão tropeiro e outras receitas de viagem.

A sociedade diamantina também carrega as marcas do garimpo. Seja nos nomes ou na disposição das ruas, na definição dos seus distritos, todos eles relacionados de alguma forma ao atendimento de demandas das áreas de extração. Certo é que a alma garimpeira é onipresente em todas as comunidades e bairros, havendo até hoje muitas histórias, lendas e mesmo a própria exploração mineral em muitos pontos do município.

O declínio das minas em Diamante tem início ao final do século XVIII, havendo uma diminuição brusca na produção das pedras. Ao longo do século XIX,

observa-se uma sucessão de períodos em que haverá interações entre condições de preço, disponibilidade e forma de exploração do recurso mineral que resultarão em sua maior ou menor importância, numa lenta transição para a substituição do garimpo pela agropecuária como atividade econômica central. Martins (2008a) subdivide o período da seguinte forma: “a) 1808 a 1832 – Primeira crise do diamante; b) 1832 a 1870 – Boom da atividade garimpeira; c) 1870 a 1897 – Segunda crise do diamante e; d) 1897 a 1930 – Reanimação da atividade mineradora” (MARTINS, 2008a, p. 612).

Registra-se que entre 1831 e 1832 (SANTOS, 1868), uma grande seca abateu-se sobre o Distrito Diamantino, levando a enormes prejuízos, que somados à decadência das minas, contribuíram para a ampliação da fome e da pobreza. Com isso, o governo Imperial, a pedido da Câmara Municipal do Tejuco, decide pelo desimpedimento de diversos córregos, permitindo assim que fosse feito o garimpo, como forma de aplacar a ampliação da pobreza.

A partir desta data, Martins (2008a) registra que houve o descobrimento de novas minas nas imediações de São João da Chapada e Caeté-Mirim. Neste período, “os garimpeiros extraíram em poucos anos mais diamantes do que a Real Extração havia conseguido no espaço de setenta anos” (MARTINS, 2008a, p. 612).

Passado este momento de euforia, a descoberta de diamantes na África do Sul ocasiona a redução do valor das pedras no mercado internacional, conduzindo a uma crise na região mineradora, cuja produção atingiu o menor patamar.

Também são célebres na primeira metade do século XIX as expedições realizadas na região do Espinhaço. Ganha destaque aquela conduzida por Auguste de Saint-Hilaire, em 1817, que ao passar pelas imediações de São João da Chapada, observou o manejo do fogo na agricultura, corroborando a hipótese de que este conhecimento é antigo e compunha o conjunto de conhecimentos daquela localidade (MONTEIRO, 2019; MONTEIRO et al, 2019).

Aliados às contribuições de povos com origens múltiplas, esses traços históricos vão compor as teias de significados, com reflexos na construção normativa verificada nos documentos e na forma de aplicação das leis em relação aos povos e comunidades tradicionais.

Retomando o relato etnográfico do início deste capítulo, observo na postura das atuais lideranças do quilombo uma mudança de atitude em relação aos que tentam expropriá-los de suas terras. Já não abaixam a cabeça perante a autoridade do juiz-fazendeiro, que representa ali a força do argumento colonial, mas impõem a ele outra forma de autoridade, construída e legitimada pelas lutas de seus ancestrais e pelos movimentos sociais que lhes dão forças.

2.2.2. Zona de sacrifício

A publicação da Lei de Terras em 1850⁶⁴, que concedia a possibilidade de registro e regularização das terras ocupadas até aquele momento, valendo como título os registros paroquiais, alterou sobremaneira a forma de apropriação do solo. Em consequência de sua publicação, houve uma territorialização capitalista das terras, integrando os latifúndios ao sistema econômico nacional, sob a custa da desterritorialização dos camponeses e povos tradicionais que habitavam os sertões, como demonstra (Monteiro, 2019).

De acordo com Gadelha (1989), a Lei de Terras resultou de um esforço das elites agropecuárias do Império para garantir seu privilégio de acesso à terra, já que restringe, por meio do art. 1º o acesso às terras devolutas que não fosse por meio da sua compra, logo, impedindo a doação de terras aos escravos libertos e colonos oriundos de outros países que pudessem se fixar no Brasil para o trabalho rural. Desta forma, as elites rurais garantiam a preservação da oferta de mão de obra nas suas lavouras.

Sua promulgação impediu a formação de pequenas propriedades, gerando, desta forma, um empecilho à democratização do solo, como demonstra José Sacchetta Ramos Mendes (2009).

Esta evolução das demarcações de terras está na gênese da formação dos latifúndios, o que teve como consequência a redução significativa das áreas disponíveis para os quilombos,

⁶⁴ Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, que dispõe sobre as terras devolutas do Império, em vigor até a data em que foi produzida esta pesquisa.

Após a entrevista, já com o gravador desligado, o Senhor José nos explica sobre quando ele foi chamado para responder perante o juiz de Diamantina a uma acusação de que ele teria invadido a área em que está edificada a sua casa. Ele conta que até aquele momento as moradias não possuíam cercas e as pessoas do quilombo viviam em harmonia. Então, um fazendeiro chegou e alegou ser o dono das terras. Segundo ele, naquele momento o juiz aceitou suas alegações e decretou que aquela terra lhe pertenceria pelo direito de usucapião (Entrevista no quilombo, em outubro de 2021).

Ainda no século XIX implantou-se no Vale do Jequitinhonha a produção de algodão, a qual foi integrada à indústria têxtil que ganhava importância nos centros urbanos de Minas Gerais. “No século XIX, foram inauguradas duas indústrias têxteis no Vale do Jequitinhonha: em Biribiri, no município de Diamantina (1876) e em Gouveia (1877)” (ZUCARELLI, 2006, p. 44).

A crescente demanda por energia elétrica fez surgirem os primeiros projetos de fornecimento também no entorno de Diamantina, com a instalação de uma usina no ribeirão do Inferno, no ano de 1883, para atender à demanda da mineração Santa Maria, ocupada em atividade de extração de diamantes (GOMES et al., 2003; MIELNIK & NEVES, 1988; apud ZUCARELLI, 2006, p. 44).

Com o fim do Império, mudança da capital mineira para Belo Horizonte e a decadência das jazidas, as regiões de mineração de ouro e diamante foram perdendo sua importância econômica. O centro do poder deslocou-se para os grandes centros urbanos que passavam lentamente pela industrialização.

Datam deste período as primeiras descobertas de reservas de ferro no Vale do rio Doce, bem como o início da construção da ferrovia Vitória-Minas, ações que terão papel decisivo no deslocamento dos investimentos estatais para estas áreas.

Enquanto isso, no Vale do Jequitinhonha, o plantio do algodão domina as porções média e baixa, no antigo Termo de Minas Novas, ocupando os vales dos rios Fanado e Araçuaí com as plantações. A região se transformava de área mineradora e comercial em região agrícola dominada pelos latifúndios. No norte mineiro, o algodão tornou-se o centro da política de incentivo estatal.

[...] foi incentivada a produção de algodão que já era referência desde o século XIX, ocasionando um aumento das safras de algodão que saltaram de 9.300 toneladas em 1934 para 35.000 toneladas em 1937, atingindo

índices equiparáveis à produção do café, principal produto do mercado mineiro naquela época (ZUCARELLI, 2006, p. 44)

Na década de 1930, a política econômica de Minas Gerais teve as seguintes diretrizes: concepção de um plano de industrialização, elaboração de um estudo sobre a eletrificação do estado e a concentração de esforços na ampliação das malhas rodoviária e ferroviária (DULCI, 1999, apud ZUCARELLI, 2006).

Com a eleição de Juscelino Kubistchek em 1951, os esforços foram concentrados no binômio energia e transporte, com considerável alocação de recursos estatais na construção de grandes usinas hidrelétricas, bem como no financiamento da indústria nos centros urbanos integrados com a economia nacional.

Um elemento central no planejamento regional brasileiro trata-se das divisões regionais propostas pelo IBGE, por meio das quais serão definidos indicadores sociais, pontos focais para investimentos públicos e as escolhas do Estado para alocação de recursos.

Na primeira divisão regional institucionalizada por meio da Circular da Secretaria da Presidência da República nº 1, de 31 de janeiro de 1942, que criou as regiões fisiográficas, tendo sido privilegiado naquele momento a unidade de características físicas dos municípios com a finalidade de realizar seu agrupamento: “as menores unidades (as Zonas Fisiográficas), apesar dessa denominação, levavam em consideração os aspectos socioeconômicos associados à vertente possibilista de componentes naturais e humanos” (IBGE, 2017, Apêndice 1). As zonas fisiográficas foram alteradas em 1960 pelo IBGE, a partir das revisões produzidas com base no Censo Demográfico 1960 (IBGE, 2017, Apêndice 1).

Pela revisão de 1960 (IBGE, 1960), estabeleceram-se, ao longo do vale do rio Jequitinhonha as seguintes zonas, compostas pelos municípios:

- **Zona do Médio Baixo Jequitinhonha:** Almenara, Jacinto, Jordânia, Rio Pardo, Rubim, Salto da Divisa;
- **Zona do Médio Jequitinhonha:** Caraí, Comercinho, Itinga, Jequitinhonha, Joáima, Medina, Pedra Azul;

- **Zona do Alto Jequitinhonha:** Araçuaí, Capelinha, Coronel Murta, Diamantina (constando dentre seus distritos Datas e Tijucal, que depois viriam a ser elevados para municípios), Gouveia, Itamarandiba, Minas Novas, Serro, Turmalina, Vargem da Mata.

Esta primeira divisão é importante pois as seguintes formas de recorte serão feitas com base nessa primeira proposta. Observa-se que desde este primeiro momento, Diamantina, principal município do Espinhaço Meridional, esteve situada no que se convencionou chamar de Alto Jequitinhonha, que pelos municípios componentes, parece ter sucedido a divisão colonial do Distrito Diamantino.

Em 1970, essa forma de divisão foi revisada, tendo sido instituídas pelo Decreto-Lei nº 67.647, de 23 de novembro de 1970, as Microrregiões Homogêneas. A partir de então, o vale do rio Jequitinhonha foi dividido nas seguintes Microrregiões (IBGE, 1970):

- **Micro-Região 164:** André Fernandes, Araçuaí, Caraí, Comercinho, Coronel Murta, Itaobim, Itinga, Medina, Nôvo Cruzeiro, Padre Paraíso, Pedra Azul, Virgem da Lapa;

- **Micro-Região 165:** Almenara, Bandeira, Felisburgo, Jacinto, Jequitinhonha, Joáima, Jordânia, Rio do Prado, Rubim, Salto da Divisa, Santa Maria do Salto, Santo Antônio do Jacinto;

- **Micro-Região 167:** Berilo, Capelinha, Carbonita, Chapada do Norte, Couto de Magalhães, Chapada do Norte, Datas, Diamantina, Felício dos Santos, Felisberto Caldeira, Francisco Badaró, Gouvêa, Itamarandiba, Minas Novas, Presidente Kubitschek, Minas Novas, Senador Modestino Gonçalves, Sêro, Turmalina;

Em 1977, a Divisão Regional do Brasil ganhou um nível intermediário de agregado espacial denominado Mesorregião (IBGE, 2017, Anexo 1). Foi então estabelecida a mesorregião Nordeste Mineiro, que agrupou as microrregiões de: Alto Rio Pardo, Montes Claros, Mineradora do Alto Jequitinhonha, Pastoril de Pedra Azul, Pastoril de Almenara, Mineradora de Diamantina, Teófilo Otoni e Pastoril de Nanuque (IBGE, 1977).

Esta forma de organização vigorou até 1990, quando foram constituídas as mesorregiões e as microrregiões. Por mesorregião entende-se

[...] uma área individualizada, em uma Unidade da Federação, que apresenta forma de organização do espaço geográfico definidas pelas seguintes dimensões: o processo social, como determinante; o quadro natural, como condicionante; e a rede de comunicação e de lugares, como elemento da articulação espacial. Essas três dimensões possibilitam que o espaço delimitado como Mesorregião tenha uma identidade regional. Essa identidade é uma realidade construída ao longo do tempo pela sociedade que aí se formou (IBGE, 2017, Anexo 1).

Estabelecida a mesorregião Jequitinhonha, foi composta pelas microrregiões de (IBGE, 1990):

- **Diamantina:** Couto de Magalhães de Minas, Datas, Diamantina, Felício dos Santos, Gouveia, Presidente Kubitschek, São Gonçalo do Rio Preto, Senador Modestino Gonçalves;
- **Capelinha:** Angelândia, Aricanduva, Berilo, Capelinha, Carbonita, Chapada do Norte, Francisco Badaró, Itamarandiba, Jenipapo de Minas, José Gonçalves de Minas, Leme do Prado, Minas Novas, Turmalina, Veredinha;
- **Araçuaí:** Araçuaí, Caraí, Coronel Murta, Itinga, Novo Cruzeiro, Padre Paraíso, Ponto dos Volantes, Virgem da Lapa;
- **Pedra Azul:** Cachoeira de Pajeú, Comercinho, Itaobim, Medina, Pedra Azul;
- **Almenara:** Almenara, Bandeira, Divisópolis, Felisburgo, Jacinto, Jequitinhonha, Joáima, Jordânia, Mata Verde, Monte Formoso, Palmópolis, Rio do Prado, Rubim, Salto da Divisa, Santa Maria do Salto, Santo Antônio do Jacinto.

Estas divisões forjaram o que se viria a compreender como vale do Jequitinhonha, e que, com o tempo transformou-se no *vale da miséria*, visto como região atrasada sob a perspectiva econômica.

[...] por contraste com a imagem de um passado de riqueza e prestígio, correspondente ao ciclo da mineração do ouro. Mas derivava igualmente de comparações desfavoráveis com o avanço econômico de outras áreas do país, particularmente São Paulo (DULCI, 1999, p. 39 Apud ZUCARELLI, 2006, p. 48)

A situação de pobreza na região justificou a promulgação pela Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais da Lei Constitucional nº 12, de 6 de novembro de 1964, que modificou o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias do Estado de Minas Gerais, criando a Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha (CODEVALE). Que seria “destinada a elaborar e a executar, pelo prazo de vinte anos, o plano de desenvolvimento sócio-econômico [sic] do Vale do Jequitinhonha Mineiro” (MINAS GERAIS, 1964).

A atuação da CODEVALE foi moldada por normas posteriores que refletem os pilares do Plano Nacional de Desenvolvimento (PND) e do Plano Mineiro de Desenvolvimento Econômico e Social (PMDES) (ZUCARELLI, 2006, p. 48). Estas políticas foram orientadas pelas necessidades desenvolvimentistas da Ditadura Militar.

Foi elaborado um discurso de *redenção* do Vale do Jequitinhonha que, orientado por uma visão desenvolvimentista e etnocêntrica, passou a guiar a elaboração de estudos na região sob a liderança da CODEVALE. Consensualmente apontou-se para uma vocação de desenvolvimento agrário da região, resultando em políticas de incentivo e financiamento estatal de três principais atividades econômicas: a expansão da pecuária, o estímulo à cafeicultura e o reflorestamento por meio do eucalipto.

Em especial, a política de plantio de eucalipto está associada à urgência do Estado brasileiro em viabilizar a substituição do coque pelo carvão de origem florestal como combustível na atividade siderúrgica.

O plantio de eucaliptos para a produção de carvão passou a ser cogitado como “a única via tecnológica comprovada e economicamente viável, independente de fontes energéticas importadas” (Calixto, 2006). Assim, a autora destaca que o emprego do carvão, portanto, tornou-se um atrativo energético para as indústrias nacionais, considerando que diversas empresas além de usufruir, tiveram bases de apoio por parte do governo para fomentar a produção, como forma de viabilização energética e financeira ao setor, através da criação dos distritos florestais (SILVA et al, 2021, p. 7-8).

Exemplo de incentivo para o setor foi a publicação da Lei nº 5.106, de 2 de setembro de 1966, que dispôs sobre a concessão de benefícios fiscais para o reflorestamento.

Tais normativas tiveram como objetivo a inclusão das áreas tidas como de atraso econômico ao projeto nacional mais amplo e almejado pelo regime militar, que sustentado pela Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento, assentava-se nos seguintes paradigmas:

1) caberia a elite a identificação dos interesses coletivos, considerando que os mesmos não se “mostravam” capacitados; 2) o crescimento da economia seria desenvolvido à outrance; 3) os benefícios à economia brasileira requeriam sacrifícios, controle e rigidez por parte do seu povo (SILVA et al, 2021, p. 8).

Entendida como motivo de atraso a esse projeto de país, a agricultura camponesa foi concebida como um entrave, podendo ter sacrificados em prol da *coletividade nacional* a sua cultura, seu modo de vida e suas potencialidades. Por seu lado, os grupos de camponeses, quilombolas, de agricultura familiar e outros povos tradicionais, estavam organizados de modo a utilizar as chapadas como terras de uso comum, nas quais deixavam o gado *na solta* nos períodos de seca, enquanto ocupavam os grotões, as vazantes e as veredas — áreas que apresentavam solo mais rico em nutrientes e de maior profundidade — para o cultivo das roças e quintais, nos tempos de cheia.

Imbuídos do pensamento de que estes modos de vida seriam símbolos do atraso e de uma visão do progresso que equivalia à industrialização, os governos do regime militar publicaram os Planos Nacionais de Desenvolvimento (PND)⁶⁵.

O primeiro PND teve como objetivo colocar o Brasil entre as nações desenvolvidas no espaço de uma geração.

Para tanto, seria necessário duplicar a renda per capita do país até 1980 e elevar o crescimento do produto interno bruto (PIB) até 1974 com base numa taxa anual entre 8% e 10%. Esse fortalecimento da economia implicaria ainda a elevação da taxa de expansão do emprego até 3,2% em 1974, a redução da taxa de inflação e a adoção de uma política econômica internacional que acelerasse o desenvolvimento sem prejuízo do controle da inflação (FGV-CPDOC, s/d).

⁶⁵ “Nome dado a dois planos econômicos, de números I e II, referentes respectivamente aos períodos 1972-1974 e 1975-1979” (FGV-CPDOC, s/d).

O segundo PND⁶⁶, datado de 1971, foi o que lançou as bases para um novo modelo agrícola nacional, fundado na ideia de que o Brasil deveria abastecer o mercado internacional com produtos do setor agropecuário.

Diante deste quadro, o Vale do Jequitinhonha foi visto como um vazio (SILVA et al, 2021, pronto para receber projetos de infraestrutura capazes de suprir a demanda das regiões industrializadas. Os grupos de camponeses, agricultores familiares, quilombolas e outros povos tradicionais foram sistematicamente expulsos.

Em entrevista no quilombo em outubro de 2021, uma das lideranças apontou que a expansão da monocultura de eucalipto que homogeneiza as chapadas e grotões constitui numa forma de racismo ambiental, uma vez que os agroambientes são desconsiderados, os saberes apagados e as famílias retiradas de suas propriedades.

Em seus estudos iniciais, a CODEVALE também considerou as práticas agrícolas tradicionais quando comparadas com a emergente agricultura representada pela Revolução Verde.

Agricultura rotineira e tradicional dos caboclos, pelo sistema de roças e coivaras, derrubando e queimando a mata para plantar uns poucos produtos agrícolas (milho, feijão, mandioca). Os instrumentos agrícolas são rudimentares tais como foices, machados e enxadas, o que faz com que a área cultivada, em geral, seja reduzida, limitando-se à capacidade de produção da força bruta do homem. A adubação ou outra prática agrícola racional são inteiramente desconhecidas, abandonando-se a área cultivada quando se manifestam sinais de exaurimento do solo, para derrubar uma nova área da mata. Tem-se assim, na sua forma mais atrasada uma rotação de terras, isto é, em lugar de haver uma rotação de culturas na mesma área, o que acontece é uma determinada cultura ocupando sucessivamente diferentes tratos de terra. O rendimento, dadas as condições rudimentares da lavoura, é muito reduzido, geralmente mal dando para cobrir as necessidades do consumo local (CODEVALE, 1967, p. 102 apud SILVA et al, 2021, p. 11-12).

Os estudos da CODEVALE apresentam a população do Vale ao mesmo tempo como vítima e culpada pelo atraso da região.

⁶⁶ “O II Plano Nacional de Desenvolvimento tinha como objetivos centrais elevar a renda per capita a mais de mil dólares e fazer com que o produto interno bruto ultrapassasse os cem bilhões de dólares em 1977” (FGV-CPDOC, s/d).

Oprimido pela realidade de seu mundo pequeno, cujos horizontes não vão muito além de onde seus olhos alcançam. Ignorantes, desinformados, aferrados de verdades que governam as coisas e que sempre prevaleceram como tais, assumem com frequência o comportamento característico dos membros de todo grupo que enfrenta uma dificuldade intransponível (CODEVALE, 1967, p. 121).

O baixo rendimento e a rotatividade das culturas na técnica de pousio são apresentados como justificativas para o abandono das terras, quando o que se observa é que nas décadas de 1970 a 1980 ocorreu, na região, um movimento de acentuada concentração fundiária, conforme documentado por Moura (1988):

[...] os falsos fazendeiros, por interesse próprio ou como prepostos de empresas multinacionais, invadem áreas habitadas por posseiros. A empresa florestal usa expedientes que vão desde a persuasão de que o posseiro não tem qualquer 'direito' (documento cartorial) de permanecer ali, até a coação através de novas regras para as relações de trabalho e uso da terra. A aceitação destas pode excluir a expulsão imediata; quanto às novas regras, determinam a utilização do trabalho do posseiro para desbaste do terreno no cimo da chapada, pelo período de tempo necessário ao plantio de eucaliptos. Lá, onde se solta o gado, quando a vereda está seca, onde se colhem plantas medicinais e se corta madeira, a companhia e seus prepostos propõem a compra da área por preço irrisório, oferecendo em troca a permanência na grota, que, frequentemente, já é propriedade jurídica do lavrador. Verdadeira invasão de terras devolutas, banhadas num código camponês e costumeiro de apropriação, pode-se entender porque o caráter da atividade florestal se materializa, no repertório ideológico regional, como origem de toda a culpa pela miséria que se acrescenta a cada dia (MOURA, 1988, p. 8).

O avanço do eucalipto deu-se neste momento, sobretudo nas regiões do Médio e do Baixo Jequitinhonha, tendo formado o maior corredor contínuo de eucalipto do mundo (ZUCARELLI, 2006, p. 50).

Silva et al. (2021) destacam que o Instituto Estadual de Florestas de Minas Gerais (IEF) e Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF)⁶⁷ também participaram do consenso de produção da região como área propícia para a instalação dos empreendimentos florestais baseados no plantio de eucalipto, por

⁶⁷ Cabe ressaltar que o IBDF, precursor do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA), foi a autarquia que esteve no centro do conflito socioambiental provocado pela criação do PARNA Sempre-Vivas, que será desenvolvido no Capítulo 3.

meio da publicação dos documentos “Plano especial para o financiamento do reflorestamento em Minas Gerais” e o “Projeto de Distritos Florestais para Minas Gerais”, produzidos em cooperação técnica entre os dois órgãos.

Os mapeamentos realizados pelo IEF e o IBDF visavam regiões taxadas como “reprimidas economicamente”, que dispunham de terras a baixo custo e eram regiões consideradas prioritárias para a homogeneização do desenvolvimento (Calixto, 2016). A implantação dos empreendimentos florestais era pautada, principalmente, pela estagnação econômica da região, cabendo a esses empreendimentos a esperança de salvação econômica (Zimmermann, 2012) (SILVA et al, 2021, p. 13).

Estes estudos apontaram as chapadas como as áreas de maior propensão para a cultura de eucalipto por suas características climáticas, de relevo, de regime pluviométrico e pelo baixo custo da terra, uma vez que, em sua maioria, as chapadas estavam situadas em áreas de terras devolutas.

Mesmo com características impróprias para a agricultura, como solos pobres e ácidos e regime de chuva concentrado, os eucaliptais clonados em conjunto com as técnicas de adubação se adaptaram bem, o que levou a uma rápida expansão da atividade na região, legitimando cada vez mais a ideia de desenvolvimento que o eucalipto carregava. A primeira empresa que chegou na região gerou 5.000 empregos diretos, potencializando a expansão desses projetos (SILVA et al, 2021, p. 13).

De rica região mineradora, o Vale do Jequitinhonha passou a *zona de sacrifício*, imagem produzida pelo Regime Militar e com anuência dos órgãos ambientais de então, deveria, portanto, buscar a sua redenção, por meio da instalação de empreendimentos hidrelétricos, florestais e agropecuários.

Quando me refiro à ideia de que o vale foi “construído” como vale da miséria, ou como um vazio à disposição para o recebimento de obras de infraestrutura e empreendimentos exógenos, filio-me à compreensão de construção proposta por Santos (2010), para quem,

O conceito de construção é aqui um recurso central para a caracterização do processo de produção tanto do conhecimento como dos objetos tecnológicos. Construir, nesta perspectiva, significa pôr em relação e em interação, no quadro de práticas socialmente organizadas, materiais, instrumentos, maneiras de fazer, competências, de modo a criar algo que não existia antes, com propriedades novas para a sua criação. Não faz sentido, assim, a oposição entre o real e o construído, tantas vezes

invocada para atacar os estudos sociais e culturais da ciência e da tecnologia. O que existe – conhecimento, objetos tecnológicos, edifícios, estradas, obras culturais – existe porque é construído (SANTOS, 2010, p. 149).

Nesta senda, o que se observa dos arranjos econômicos gerados no seio da ditadura militar brasileira, foi a construção, por um lado, de uma imagem de uma região enquanto pobre – porque desprovida dos elementos úteis e qualificadores de uma ideia de desenvolvimento que coincide com um ideal urbano, industrializado, privatizado, individualista, semelhante ao ideário centrado num estilo de vida metropolitano, ancorado nos valores do capitalismo – e ainda, a produção de uma região *assessória* ao desenvolvimento sudestino.

O vale não foi eleito para receber fábricas, parcelas de crédito que pudessem financiar a sua própria agricultura, e que pudessem fortalecer as iniciativas locais de geração de renda, mas sim, empreendimentos que geravam valor para outras regiões. Energia, madeira e gado que seriam usados para alimentar a produção de bens de maior valor nos grandes centros do sul do país.

Seu povo foi produzido como improdutivo pelos estudos conduzidos pela CODEVALE, e que subsidiaram a elaboração das políticas públicas de desenvolvimento. Desta forma, não restou saída, senão substituir as formas de renda locais por empreendimentos de natureza exógena, estranhos e que beneficiariam apenas as elites locais.

Ao aprofundar sobre as raízes que formam a cultura no vale do Jequitinhonha, possível perceber que os empreendimentos escolhidos para ocupar suas terras estão completamente desconectados com sua cultura, seu povo e sua história. O descompasso entre os interesses econômicos do capital que financia estes empreendimentos e as necessidades e modos de vida de sua população são evidentes.

A escolha das áreas de deposição de lixo tóxico, para a localização de barragens de rejeitos, para a instalação de distritos florestais em Minas Gerais, vitima sobretudo os lugares de vida das populações negras, quilombolas, tradicionais e camponesas. Com isso, são fabricadas as zonas de sacrifício.

Zona de sacrifício é um conceito com capacidade analítica para se entender o que ocorre com certos espaços onde a destruição ambiental

os torna inviáveis à vida, seja humana ou não humana. Tal noção parte da necessidade de se entender situações novas que aparecem, desde o final do século XX, com o agravamento das condições de vida no planeta, o aumento da desigualdade e das áreas degradadas, processos esses associados ao crescimento de povos destituídos de seus territórios e dos direitos, desterritorializados, de refugiados por conflitos políticos, religiosos ou de outra natureza, de deslocados forçados pelo Estado e por grandes empresas com seus mega projetos de infra-estrutura - construção de hidrelétricas, de diques, de irrigação de grandes áreas, de rodovias e ferrovias, etc. (CASTRO, 2019).

Compreender o conflito socioambiental atravessado pelas comunidades apanhadoras é situar as motivações que levaram a todo o planejamento que resultou na criação e implantação de UCs em sobreposição ao seu território no bojo de um pensamento muito anterior que desconsidera a experiência histórica de seu povo, a cultura que circula nas práticas ancestrais, e segundo o qual as formas de experimentar a vida e de se obter a renda são desconsideradas, produzidas como *não existentes*.

Se a zona de sacrifício pode ser compreendida como a região em que se alocam recursos necessários para o desenvolvimento de outras áreas do país, pelo lado da organização da política e da economia ambientais, as zonas de sacrifício se revelam com uma natureza muito mais perversa, afinal, o discurso salvacionista atinge outro patamar: é preciso sacrificar agora os territórios tradicionais, justamente as terras daqueles que resistiram ao avanço de tantos empreendimentos, e com suas práticas e tradições viabilizaram que grandes parcela do solo estivessem preservadas. É preciso converter seus territórios em Unidades de Conservação, salvá-los de si mesmos.

2.2.3. A economia das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas

Conforme apresentado nos subtítulos anteriores, o Espinhaço Meridional comporta um mosaico de agroambientes manejados por povos tradicionais, quilombolas e outros grupos camponeses e da agricultura familiar que convivem com atividades minerárias, a agropecuária extensiva e a indústria do eucalipto, sendo estes os três principais tipos de atividades econômicas que podem ser verificadas nesta região. A experiência histórica de certas comunidades engendrou uma forma específica de apropriação do solo, tornando parte das áreas em

territórios tradicionais. Nesses, a principal atividade geradora de renda ao longo da segunda metade do século XX tem sido a apanha das flores sempre-vivas e a sua destinação comercial.

Porto e Aguiar, (2021, p. 269) categorizam o tipo de extrativismo praticado pelas comunidades enquanto economia agroextrativista de produtos da sociobiodiversidade, cujo conceito remonta à publicação do Plano Nacional de Promoção de Produtos da Sociobiodiversidade⁶⁸ (PNPSB), que estabelece:

- I - Sociobiodiversidade: inter-relação entre a diversidade biológica e a diversidade de sistemas socioculturais;
- II - Produtos da Sociobiodiversidade: bens e serviços (produtos finais, matérias primas ou benefícios) gerados a partir de recursos da biodiversidade, voltados à formação de cadeias produtivas de interesse dos povos e comunidades tradicionais e de agricultores familiares, que promovam a manutenção e valorização de suas práticas e saberes, e assegurem os direitos decorrentes, gerando renda e promovendo a melhoria de sua qualidade de vida e do ambiente em que vivem; (MDA; MDS; MMA; 2009).

Como explanado nos tópicos anteriores, a coleta das flores depende do acesso aos campos de altitude, podendo ser praticada tanto por camponeses e comunitários vinculados a uma comunidade, como por pessoas que exercem a atividade extrativista de forma independente e, ainda, por meio de contratações de trabalhadores por comerciantes de flores (PORTO; AGUIAR, 2021). Com finalidade de comercialização, o extrativismo das flores desenvolve-se em Minas Gerais principalmente na porção sul da serra do Espinhaço, área que reúne as condições ideais de clima, solo, vegetação e disponibilidade das espécies aproveitáveis economicamente.

Desta forma, mesmo que a apanha possa ser realizada por pessoas que vivem na cidade, há comunidades cujo *modo de vida* é estruturado numa relação de reciprocidade com os campos. Para estas comunidades a apanha de sempre-vivas tem um significado econômico central, porque se trata da principal fonte de rendimento ao longo do ano, estando articulada com a condução de rebanhos

⁶⁸ O PNPSB foi elaborado em conformidade com as diretrizes estabelecidas pela Portaria Interministerial dos Ministérios do Desenvolvimento Agrário (MDA), do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e do Meio Ambiente (MMA) nº 239, de 21 de julho de 2009.

bovinos para áreas de pastagem próximas dos campos em que a flor é encontrada em abundância.

Do ponto de vista histórico, Marcos Lobato Martins (2019) registra que em outubro de 1946, o jornal *A Voz de Diamantina* publicou uma modinha datada de 1828 e de autoria de França Júnior que exaltava as características da flor. Segue abaixo trecho do poema:

A sempre viva que me deste, ó bela,/ Oh! sempre-viva me será na mente,/ Nas pétalas d'ouro, que esta flor ostenta/ Leio o protesto d'um amor ardente// Se a flor mimosa desbotar não pode/ mesmo dos anos ao poder nefando,/ Ao seio unido viverei com ela,/ Beijando as pétalas, morrerei te amando.// Amor tão puro como eu sonho, arcanjo,/ Vejo exalar-se desta flor divina./ Oh! seja embora meu amor, um crime,/ Hei de adorar-te como a flor me ensina.// A sempre-viva que me deste, ó bela,/ Oh! sempre-viva me será na mente,/ Nas pétalas d'ouro, que esta flor ostenta,/ Leio o protesto d'um amor ardente (*Voz de Diamantina*, ano IX, n. 46, 13/10/1946, p. 2, *apud* MARTINS, 2019, p. 13).

Estas evidências dão conta da presença das sempre-vivas no cotidiano diamantinense desde meados do século XIX, inclusive com a apresentação da formulação local para o ato de *apanha*. Fortalecem as narrativas colhidas em campo que indicam que a *apanha* é uma atividade tradicional, que está ligada a uma forma específica de apropriação do território.

A pesquisa empreendida no periódico *Voz de Diamantina* feita por Martins (2019) desvelou anúncios datados de 1946 que dão conta da formação de um mercado local e internacional para as flores. Segundo o autor, a atividade econômica começa a ganhar impulso a partir de 1930, quando as plantas começam a ganhar o mercado nacional, conforme a adoção de plantas brasileiras como objetos ornamentais de moradias passou a compor o cotidiano das populações das grandes cidades. O autor relaciona uma virada nas noções estéticas promovida durante a Era Vargas, durante a qual o Ministério da Agricultura passou a fazer campanhas pelo consumo de produtos nacionais, tendo nesta mesma época aumentado o consumo de castanha do Pará, por exemplo. Este ponto de virada na década de 1930 também foi descrito por Porto e Aguiar (2021b, p. 305). Segundo os autores, apesar da riqueza da flora nativa, o interesse comercial pelos produtos da sociobiodiversidade começam a crescer a partir de 1930, tendo como gatilho o aumento do interesse pelas espécies de sempre-vivas.

Martins (2019) estabelece relações entre comerciantes diamantinos que organizaram a compra e a coleta das flores diretamente dos camponeses que vivam nas chapadas, destacando o papel pioneiro da Casa Cyrillo, que teria inicialmente feito a ligação entre as áreas produtoras de flores e os grandes centros do Rio de Janeiro e São Paulo (MARTINS, 2019, p. 34). Ao longo da década de 1940, sua pesquisa em periódicos indica o crescimento de anúncios relacionados à venda de diversas espécies de flores, destacando que após a Segunda Guerra Mundial teve início uma intensificação da exportação.

O autor ainda relaciona a atividade com a extração de diamantes, indicando que, ao longo da segunda metade do século XX, ela passaria a substituir em diversas localidades a própria extração das pedras, sendo alguns garimpeiros percussores de empresas compradoras dos produtos do extrativismo vegetal. Aponta que a apanha, segundo seus informantes, seria uma atividade típica de mulheres e meninas até a década de 1980, somente sendo exercida pelos homens quando do declínio da produção diamantífera. O autor anota que certas práticas da empresa do diamante teriam sido transpostas para a atividade econômica de apanha, como a subcontratação de turmas ou a observação de episódios de disputa e violência nas áreas mais ricas em flor.

Contudo, apesar da relevância dessa pesquisa, é possível observar algumas limitações.

Primeiramente, na atividade econômica da apanha, como se verá nesta dissertação, estão muito mais presentes elementos típicos de um sistema agrícola, isto é, práticas agrícolas aperfeiçoadas ao longo do tempo foram transpostas para a atividade extrativista, como o manejo controlado do fogo que, como atesta Monteiro (2011), já havia sido observado por Auguste de Saint-Hilaire, em 1817⁶⁹.

Em segundo lugar, não parece haver uma correlação direta entre a apanha ser desenvolvida por mulheres e meninas e por conta disso não figurar como central na renda das famílias. O que parece haver, de acordo com relatos colhidos nesta dissertação, são sim modalidades de divisão do trabalho conforme o gênero,

⁶⁹ Como apontado no subtítulo 2.3.1, Saint-Hilaire descreveu o manejo do fogo pelas comunidades habitantes do Espinhaço Meridional (MONTEIRO, 2019; MONTEIRO et al, 2019).

situações em que, dentro da mesma família há tarefas tipicamente desempenhadas por homens e por mulheres, o que reforça, inclusive a natureza tradicional da prática, e não a enfraquece. Trata-se de uma divisão fincada na etnicidade destas comunidades.

Por último, o autor foca sua descrição em narrativas individuais colhidas em São João da Chapada e arredores, não tendo feito aprofundamentos sob uma perspectiva comunitária desta prática. Isto é, os relatos da experiência com a prática da apanha parecem vir de pessoas que em algum momento da vida experimentaram um contato com a atividade, sendo poucos os relatos colhidos pelo autor em comunidades que se estruturam culturalmente a partir da apanha. A ausência de uma preocupação metodológica em respeitar a experiência comunitária, focando desta forma nas histórias individuais, parece esvaziar o sentido que o processo de territorialização com os campos de flor tem para estas comunidades.

Ora, o território não está dado, há um processo de construção da ideia de uma área ser transmutada num território a partir da impressão sobre ele da etnicidade do grupo, da circulação sobre ele de seus valores morais, da regência sobre ele de seus sistemas de disposições duráveis, de uma ética para com as nascentes, os campos de flor, sobre a prática do manejo controlado do fogo.

Dessa forma, parece ter havido por parte de Martins (2019) uma correta indicação de elementos relacionados à apanha enquanto atividade econômica, historicamente situada, porém, focando nas práticas feitas pelos apanhadores mais conectados com a vida urbana, os apanhadores contratados para panhar nos campos. Não parece ter havido uma focalização nas comunidades situadas sobre a serra ou nos seus arredores e que desenvolveram modos de vida intimamente relacionados com o meio ambiente em que vivem.

Tecida esta ressalva, retorno à obra de Martins (2019), que documenta a formação das redes de compra das flores, dominada ao longo das décadas do século XX por lojas de atravessadores que compravam as flores nas comunidades e as adquiriam de grupos de apanhadores contratados de forma independente.

Foi a partir da década de 1970 que se registrou uma demanda maior pela flor como produto nos mercados nacional e internacional. Giuliatti et al. (1988) apontam:

A utilização das sempre-vivas com fins ornamentais vem de longa data, porém um maior impulso na sua comercialização e exportação ocorreu a partir dos anos 70. A presença desse produto na Europa e Estados Unidos já foi constatada por Forstner (1972) na Alemanha, e Hyypio (1974) em Nova York, ambos fazendo referência a *Syngonium elegans* (Bong.) Ruhl. (Eriocaulaceae). No Brasil, as primeiras referências ao uso das sempre-vivas em arranjos florais são de Ferreira e Saturnino (1977) que se referem a composição desses arranjos, confeccionados com plantas secas, apresentando uma lista bem ampla do material utilizado, e o de Saturnino et al. (1977) que faz algumas considerações sobre a exportação de plantas ornamentais (GIULIATTI et al, 1988, p. 181).

Aponta-se uma queda na demanda a partir da década de 1990, quando os preços das flores, comercializadas por quilo, caiu vertiginosamente. A atividade continuou a existir, porém em menor escala (MARTINS, 2019). A queda pode ser atribuída à inclusão de uma das plantas comercializadas — a “pé de ouro”, mais apreciada no mercado internacional — em lista de espécies ameaçadas de extinção pelo IEF, em 1997, com posterior inclusão em lista nacional, em 2008 (PORTO; AGUIAR, 2021a, p. 282), o que levou à proibição de sua exportação. Por fim, a criação das Unidades de Conservação, com a proibição da coleta nas áreas de uso comum situadas no interior dos parques também contribuiu para o declínio da produção nas comunidades atingidas (Porto e Aguiar, 2021b, p. 306).

Verifica-se uma dificuldade em estabelecer o percentual de participação do extrativismo das flores na economia brasileira e regional, tendo em conta que há uma invisibilidade estatística e fiscal em relação aos produtos oriundos da sociobiodiversidade por serem estes isentos do pagamento de Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS) (PORTO; AGUIAR, 2021a).

Atualmente têm sido comercializados cerca de 350 produtos diferentes oriundos da região, tendo sido eles agrupados da seguinte forma: botões, 28%; folhas, folhagens, 11%; frutos, 22%; capins, 6%; peças grandes (bambu, cipó, cachos e outros), 8%; musgos e líquens, 4%; capa de coco e galera, 3%; sempre-vivas “margaridinhas”, 8%; outros, 10% (PORTO; AGUIAR, 2021a, p. 273). Existem quatro empresas que realizam o comércio dos produtos desta natureza, sendo que

duas delas movimentam a maior parte de toda a produção (PORTO; AGUIAR, 2021a, p. 272).

Em análise de dados fiscais e financeiros das empresas exportadoras em relação ao período entre 1997 e 2018, Porto e Aguiar (2021a, p. 289) demonstram que as sempre-vivas foram exportadas para cerca de 21 países, sendo os destinos de maior volume de exportações os Países Baixos (308.170 Kg, somando US\$ 1.369.448,00), o Estados Unidos (226.771 Kg, US\$ 949.758,00) e a Espanha (202.783 Kg, US\$ 716.194). No âmbito interno, os principais destinos foram São Paulo, Minas Gerais, Paraná e Distrito Federal (PORTO; AGUIAR, 2021a, p. 290).

Costa Filho (2021) chama atenção para o acionamento de múltiplas identidades pelos povos que habitam o Espinhaço Meridional, os quais detêm traços de campesinidade (COSTA FILHO, 2021, p. 74), bem como reúnem os elementos necessários para o entendimento de que compõem um grupo social e etnicamente diferenciado, autorreferenciando-se como comunidades tradicionais. O autor aponta para a ocorrência de duas formas de autoatribuição: há os povos quilombolas, e há a identidade das (os) apanhadoras (es) de flores sempre-vivas, com predominância da última⁷⁰.

No caso das comunidades atingidas pelo PNSP, foram conduzidos estudos pelo projeto Mapeamento dos Povos e Comunidades Tradicionais⁷¹, tendo sido identificadas “21 comunidades (aproximadamente 550 famílias), de 4 municípios (Diamantina, Buenópolis, Olhos D’água e Bocaiúva)” (COSTA FILHO, 2021, p. 77). Deste universo, a pesquisa conduzida por meio de aplicação de questionários concluiu que 72,41% das famílias destas comunidades praticam o extrativismo vegetal, sendo que, para 8,21%, esta atividade é central na composição da renda das famílias (COSTA FILHO, 2021, p. 95). Além dela, figura a criação de gado, importante na composição da renda para 19,40% das famílias e o plantio para 21,46% delas.

⁷⁰ Sobre os direitos das comunidades, em contraposição com as pressões das políticas de zoneamento ambiental e, em especial, os aspectos relacionados com a normatividade que emana da Convenção nº 169 da OIT, haverá um aprofundamento nos capítulos 3 e 4 desta dissertação.

⁷¹ Projeto de pesquisa vinculado ao Departamento de Antropologia e Arqueologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da UFMG.

Além da apanha de flores sempre-sempre vivas, que representa um uso feito da serra por cerca de 80% das famílias, a solta de gado é praticada por 50% delas, e pouco mais de 20% plantam roça. Esta área hoje é delimitada em grande parte por UC, com destaque para o Parque Nacional das Sempre-Vivas. O autor assevera que,

Em entrevistas em campo, foi possível compreender que, historicamente, os usos combinados dos agroambientes e das diferentes atividades é que garantiram, e ainda garantem, a manutenção da vida nesse território de tradições. Ademais, as estratégias de reprodução sociocultural e econômica das famílias quilombolas e apanhadoras de flores está assentada na coleta, na criação e no cultivo, práticas que conjugam uma gama ampla de conhecimentos tradicionais, associados aos usos potenciais dos ecossistemas envolvidos/compreendidos - transmitidos pela oralidade através das gerações - em que os ciclos da natureza são decisivos (COSTA FILHO, 2021, p. 99).

Naquela pesquisa (COSTA FILHO, 2021, p. 102), as comunidades identificadas por município foram as seguintes:

- Bocaiúva – Lagoa Grande, Lavras, Timburé;
- Buenópolis – Mamonas, São José, Pé de Serra, Curimataí, Santa Rita;
- Diamantina – Macacos, Macaquinhos, Caeté-Mirim, São João da Chapada, Quartel do Indaiá, Inhaí, Boa Vista, Vargem do Inhaí, Braúnas;
- Olhos D'Água – Sete Paus, Contagem.

Dentre as comunidades atingidas pelo PNSV, foi possível realizar uma maior aproximação com a comunidade de **Macacos**, tendo sido entrevistadas duas de suas lideranças, além de **Vargem do Inhaí**, entrevistado um apanhador, e de **Lavras e Pé de Serra**, outro comunitário.

Com relação à comunidade apanhadora de Raiz, que não é atingida por UC, como já apresentado na Introdução desta dissertação, foi possível identificar uma situação de pluriatividade, na qual os plantios nas roças e quintais das famílias são aproveitados sobretudo para o fornecimento de alimentos para o Programa

Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)⁷². Em 2019, de acordo com Ferreira (2019, p. 52), 17 famílias do quilombo participavam do Programa.

Maycon de Souza Ferreira (2019) descreve a participação da comunidade quilombola e apanhadora de flor de Raiz no PNAE como um ato coletivo, articulado pelas famílias, de modo que as cotas oferecidas para compra de alimentos são completadas a partir de relações de parceria entre os vizinhos.

O autor registra que a participação dos comunitários neste programa representou um importante incremento de renda, que vem sendo associado ao acesso a outras políticas públicas.

Outra política pública de importância para Raiz tem sido o acesso à universidade pública, como aduzem Santos, Alves e Santos (2018). De acordo com as autoras, para além da importância econômica e de viabilizar que os jovens quilombolas acessassem o mercado de trabalho, a inserção na universidade significou um fortalecimento dos vínculos territoriais, na medida em que possibilitam a manutenção de sua presença na comunidade.

No início do ano de 2015, alguns jovens iniciaram a formação acadêmica no curso de agroecologia da UFVJM (Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri) e outros via Codecex e CAA. Neste mesmo período ingressaram também no curso de Licenciatura em Educação do Campo da UFVJM, já usufruindo dos seus direitos ao ingresso universitário via cota e também das bolsas de incentivo fomentadas para os remanescentes de quilombo. Essa formação acadêmica se desenvolve no formato de alternância exatamente para permitir que os jovens continuem suas atividades no campo, seus vínculos com a terra e com os familiares e possam reproduzir seus modos de vida tradicionais (SANTOS; ALVES; SANTOS, 2018, p. 2.285).

Em 2018, havia 11 jovens do quilombo frequentando a universidade “[...] possibilitando uma formação crítica e intercalando a formação acadêmica com a formação dos movimentos sociais, ou seja, o conhecimento científico com o popular, culminando assim na valorização dos saberes tradicionais existentes dentro do quilombo” (SANTOS; ALVES; SANTOS, 2018, p. 2.285).

⁷² De acordo com Ferreira (2019, p. 52), o PNAE passa a ser acessado pelas famílias de Raiz em 2018.

O artesanato representa importante atividade econômica nesta comunidade, havendo o aproveitamento sobretudo do capim dourado para a confecção de peças, e é organizado a partir de uma cooperativa de famílias.

O artesanato com o capim dourado também é uma estratégia de resistência para a comunidade, pois com ele Raiz tem se tornado conhecida em várias cidades e estados do Brasil. Este trabalho consiste no tecido manual, utilizando o capim dourado, de bolsas, bijuterias, utensílios para ornamento e arranjos com flores sempre viva. O artesanato permite que a comunidade tenha visibilidade, participação em feiras e eventos, onde contam sua história, o caminho da auto identificação como quilombola e a luta pelo território (SANTOS; ALVES; SANTOS, 2018, p. 2.286).

De forma análoga à descrição apresentada para Raiz, nas demais comunidades que se organizaram politicamente para a elaboração do protocolo de consulta prévia, a apanha de flores sempre-vivas é articulada com uma riqueza imensa de atividades. No caso de Vargem do Inhaí, Hulie Gonçalves Andrade (2019), apresenta extenso estudo sobre os quintais agroecológicos, onde, ao articular o conhecimento tradicional com práticas agroecológicas, têm gerado um ganho na renda das famílias.

De forma geral, de acordo com Monteiro (2019, p. 240), nas comunidades que possuem uma territorialização baseada no sistema agrícola da apanha de sempre-vivas, foram desenvolvidas estratégias agroalimentares baseadas nas seguintes características:

- na agricultura baseada em práticas tradicionais e na criação de animais de pequeno porte, ambas têm como prioridade o consumo familiar, e com ocorrência do protagonismo das mulheres;
- na coleta e no manejo de espécies nativas para fins alimentares, com destaque para as plantas medicinais, que são usadas para as práticas tradicionais de cura, e para frutos nativos do cerrado, com alto teor de vitaminas (como pequi, panã, cagaita, mangaba, etc.), importantes na nutrição infantil e alimentação das famílias;
- na criação de gado rústico e de animais de carga e transporte, com o uso de pastagens nativas, que se revelam importante estratégia econômica, alimentar e cultural (presente em expressões culturais, como momentos festivos);
- na coleta de flores sempre-vivas e demais espécies ornamentais, que compõem a identidade coletiva auto definida, que expressa vínculos territoriais, além de constituir componente fundamental da renda monetária familiar anual. (MONTEIRO, 2019, p. 240)

Os dados apresentados neste subtítulo demonstram que a atividade extrativista é central na obtenção da renda, do trabalho e das garantias de sustento de milhares de famílias que conformam as comunidades apanhadoras de sempre-vivas. Como produto da sociobiodiversidade, a coleta das flores estrutura arranjos econômicos, sendo consenso na literatura de que a partir da década de 1930 intensificou-se a organização de um mercado nacional e internacional para as flores. Embora a apanha, em sua dimensão de atividade econômica seja realizada por diversos atores sociais, há comunidades que fundamentam seu processo de territorialização nesta prática, que compõem importante papel no fornecimento de renda e trabalho para as famílias.

CAPÍTULO 3 – Produção do conflito socioambiental

Os motivos que levaram à mobilização do direito de consulta prévia, livre e informada pelas comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas estão relacionados principalmente com cercamentos produzidos pela mineração; a atividade agropecuária extensiva realizada na modalidade de monoculturas, sendo observadas a produção leiteira e de gado de corte como mais comuns à região; o plantio extensivo do eucalipto; e, mais recentemente, a implantação de Unidades de Conservação (UC).

Estes elementos são centrais no acionamento jurídico, mas não são os únicos. Vale destacar que existem motivos diversos que levam uma comunidade a mobilizar-se em direção a um acionamento jurídico, e as aproximações possíveis nesta pesquisa não foram suficientes para indicar de forma definitiva todos eles. Diante desta limitação de ordem metodológica, optou-se por um enfoque no conflito relacionado com a criação e a implantação do Parque Nacional das Sempre-Vivas, cujos limites sobrepuseram-se aos territórios das comunidades quilombolas e apanhadoras de Braúnas e Vargem do Inhaí, e aos territórios das comunidades apanhadoras de Macacos, Lavras e Pé de Serra.

Os conflitos socioambientais, sobretudo aqueles afeitos aos territórios marcadamente mineradores, encontram sua gênese na ideia de ‘guerras por recursos’, elaborada por Gedicks (1993, *apud* ZHOURI, 2018, p. 8). A partir deste prisma, possível compreender que em áreas de ocorrência do neoextrativismo estão forjados complexos jogos de força, que envolvem “alta tecnologia, divisão internacional do trabalho e do capital, avanços sobre novas fronteiras e, sobretudo, o agravamento dos ‘efeitos derrame’ da mineração” (ZHOURI, 2018, p. 8).

O contexto político do Estado de Minas Gerais está marcado por conflitos socioambientais. Somente no ano de 2019, a Comissão Pastoral da Terra (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 2019) contabilizou em seu Relatório Anual sobre Conflitos no Campo um total de 162 ocorrências, que reúnem 128 conflitos pela água, dois em ocupações rurais e 32 conflitos por terra. Com isso, foram

atingidas cerca de 10.730 (de mil e setecentas e trinta) famílias, sendo 8.352 (oito mil e trezentas e cinquenta e duas) que lutaram pela água, 2.306 (duas mil e trezentas e seis) pela terra, e 72 (setenta e duas) que resistiram em ocupações rurais.

O levantamento feito pela Pastoral da Terra categorizou os conflitos conforme a área espacial em que foram notificados, tendo identificado que “Na categoria que sofreu a ação, estão os ribeirinhos em primeiro lugar, com 36,7% (47 conflitos), seguidos pelos pequenos proprietários, com 25% (32), e os quilombolas, com 13,2% (17). Juntas essas três categorias totalizam, praticamente, 75% de todos os conflitos em Minas Gerais” (COSME, 2019, p. 140).

Noutra produção sobre o tema, o Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais da Universidade Federal de Minas Gerais (GESTA), em parceria com o Núcleo de Investigação em Justiça Ambiental da Universidade Federal de São João del-Rei (NINJA/UFSJ) e o Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental da Universidade Estadual de Montes Claros (NIISA/UNIMONTES), produziu o Mapa dos Conflitos Ambientais, que cuidou de identificar as ocorrências destes eventos no Estado entre 2000 e 2014 (LASHEFSKI, 2017, p. 80).

Verifica-se por meio da análise destas bases de dados que os conflitos socioambientais no Estado de Minas Gerais estão diretamente relacionados ao choque de interesses entre as indústrias extrativas – mineradoras, indústria da celulose e carvoarias, os setores de infraestrutura – como usinas hidrelétricas e rodovias – e os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais que habitam as áreas preferenciais para a instalação destes projetos, tendo em vista que seus territórios são quase sempre encarados como vazios aptos a receberem empreendimentos.

Conforme exposto no capítulo 2, os territórios de apanha estão atravessados pelos conflitos que envolvem choques com empreendimentos agropecuários extensivos e a silvicultura, tendo sido apresentados exemplos desses choques no caso de comunidades quilombolas e apanhadoras de sempre-vivas. Neste capítulo, apresentam-se os conflitos relacionados com a implantação das UC em sobreposição aos territórios tradicionais, sendo a criação e implantação

do PNSV ato que deflagrou processos de luta e de reconhecimento na comunidade apanhadora de Macacos, onde foi possível realizar uma maior aproximação.

No relato etnográfico *Tempo de Chuva*, recupero a presença das sempre-vivas, espalhadas por toda a cidade de Diamantina, cidade que que foi o local em que estive de setembro a novembro de 2021, onde moram, estudam e trabalham diversos comunitários, e que exerce, por sua importância econômica e social, influência sobre toda a região circunvizinha.

Oferto um pouco da experiência de pesquisa, associando-a com as percepções que me atravessaram durante este período, e indicando como o campo pode ser entendido como um processo contínuo de consulta, cuja temporalidade não é linear. Os tempos da pesquisa, do movimento e da comunidade caminham em toadas próprias e descompassadas que produzem encontros, somam forças e apontam sentidos. Os desafios de construção de uma estratégia de defesa de direitos relacionam-se com a capacidade de articular a maturação para a luta.

Desta forma, segue-se ao relato etnográfico um Capítulo cujo objetivo geral será o de resgatar as estratégias de luta e resistência consubstanciadas na CODECEX, e também será o de refletir acerca do acúmulo de sabedoria e de conhecimento necessários para alinhar os ritmos, as expectativas e os tempos de uma multiplicidade de comunidades e pessoas com sonhos e medos únicos, alguns convergentes, outros em rota de colisão.

O conflito foi tomado como uma contraposição entre os princípios que sustentam a política ambiental, e aqueles que estruturam a política de povos e comunidades tradicionais, de forma a ser considerado na dimensão normativa. Coloca-se em questão os motivos pelos quais os territórios de apanha vêm sendo produzidos enquanto *não existentes* pela legislação e os órgãos executores de direito ambiental.

RELATO ETNOGRÁFICO - TEMPO DE CHUVA

Tempo de chuva é tempo de hesitação. Se chover demais, o plantio de milho pode *melar*, como me ensinou meu pai, mas se chover menos do que o esperado a planta fica mirrada, a espiga sai *guirim*, e a silagem para que atravessemos o tempo

da seca fica comprometida. Se ventar muito numa tempestade, se cair uma chuva de pedra ou se a capivara atravessar a cerca. Plantar e colher são práticas que dependem do conhecimento, mas que estão fadadas à sorte, ao clima e à misericórdia de Deus.

Este relato etnográfico, portanto, reflete as urgências do tempo de chuva. Tempo em que as apanhadoras e apanhadores de sempre-vivas descem para as moradias nas partes baixa e reúnem seus esforços para o plantio dos roçados e dos quintais. Justamente neste período foi que se deu o período de maior interação desta pesquisa, entre setembro e novembro de 2021, quando me mudei para a cidade de Diamantina, com o objetivo de estar mais próximo e construir as relações necessárias para o desenvolvimento da pesquisa.

Este relato etnográfico está numa sequência temporal com o primeiro, *Espanto*, quando discorri sobre as interações da entrada no campo. No relato *Quilombo*, apresento as incursões empíricas de maior valor etnográfico, tendo em vista que foram feitas numa das comunidades quilombolas e apanhadoras, que aconteceram em outubro de 2021. Aqui, voltarei um pouco no *tempo da pesquisa* para discorrer sobre o processo de vivência em Diamantina, entre 02 de setembro, quando cheguei na cidade e 17 de novembro, quando realizei as entrevistas com as lideranças.

Sempre-vivas na cidade

Depois de apresentar a pesquisa em julho de 2021, passei a aguardar o convite da CODECEX para participar de atividades do movimento. Como o tempo passava e nada acontecia, decidi marcar as entrevistas com os assessores da CODECEX, que prontamente responderam e agendaram esses momentos.

Ao realizar o ato de marcação destes compromissos, logo percebi o quanto essas pessoas são sobrecarregadas de trabalho. No entanto, naquele momento, eu não conhecia as demandas e a agenda apertada do movimento, de modo que esta fase da pesquisa me ajudou a perceber detalhes destes arranjos bastante sutis.

A proposta nesta incursão empírica seria a de explorar um pouco mais a história do protocolo de consulta, como foi construído, quem participou do

processo, como foi a mobilização social para a sua preparação. Ali, eu buscava afiar meu olhar e preparar-me para as entrevistas com as lideranças comunitárias. Meu plano era que as entrevistas acontecessem entre os dias 16 e 19 de agosto.

Cheguei à Diamantina e me dirigi para a mesma pousada em que fiquei na primeira incursão de julho. Aquela ida ainda tinha um certo gosto de *férias na cidade histórica*. Instalei-me no hotel, montei minha base para trabalhar à distância e marquei a entrevista.

Também nesta fase da pesquisa, continuei trabalhando como pesquisador no Projeto Rio Doce, e em agosto nos ocupávamos das matrizes indenizatórias de danos dos atingidos pelo desastre acontecido em razão do rompimento da Barragem de Fundão, em novembro de 2015. Conciliar o trabalho com o mestrado foi um desafio do início ao fim desta pesquisa.

Inicialmente, pensei em duas entrevistas com a assessora que atua na articulação política e é apanhadora de flores, a qual nomeio ao longo do texto como Letícia. A primeira seria naquele 16 de agosto, entretanto, não houve uma confirmação por parte dela, de um indicativo de horário, apenas deixamos pré-agendado o período depois do almoço.

No meio da tarde uma mensagem da assessora: o motor do carro em que viajavam havia pegado fogo. Estavam na beira de uma estrada, aguardando socorro. Registro sua voz que chegou até mim por uma mensagem de áudio:

O carro em que estava pegou fogo, no áudio pude ouvir uma voz de criança no fundo, provavelmente sua filha. A voz dela parecia cansada, exausta. Na foto, o carro parecia ter sido reduzido a cinzas. Fiquei imaginando-os saindo correndo do carro em chamas, com o perigo do fogo atingir o tanque de gasolina e explodir, machucar a criança. Pensei nos objetos, documentos e bolsas que podem ter ficado para trás. Lembrei um pouquinho do título do meu Trabalho de Conclusão de Curso: *Quando só resta a roupa do corpo*.

Letícia é uma mulher forte. Parece estar pronta para superar qualquer adversidade. Sua fala, mesmo cansada, é assertiva, jeito de falar de professora. (Diário de Campo, 17 de agosto de 2021).

Figura 11: Foto do incêndio enviada pelo celular.



Fonte: Foto cedida por participante da pesquisa.

Esta intercorrência aconteceu à equipe técnica da CODECEX quando voltavam de um compromisso na comunidade apanhadora de Macacos. O acidente ilustra um pouco as dificuldades inerentes à natureza do trabalho dos assessores técnicos, que chegam a percorrer mensalmente centenas de quilômetros, viajando entre uma localidade e outra.

Como Letícia não pôde participar da entrevista, convidou-me para uma *live* da Jornada Universitária em Defesa da Reforma Agrária (JURA), com o tema "Terra, Alimento e Trabalho: Educação e Cultura Popular no esperançar da vida", um projeto de extensão da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). O evento, transmitido pelo YouTube, foi nomeado como "Café com prosa: A cultura da existência e resistência dos povos dos Vales", tendo sido realizado em memória do centenário do educador Paulo Freire, e em memória aos 25 anos do Massacre de Eldorado dos Carajás.

Decidi acompanhar a atividade, o que foi uma boa decisão, pois vários aspectos dos modos de vida das apanhadoras e dos apanhadores de flores sempre-vivas foram abordados nela. Foi possível perceber que a CODECEX está inserida

num circuito de movimentos sociais com os quais mantém uma relação de proximidade e confiança.

Logo percebi que a permanência próxima ao campo gera oportunidades de interação, como essa, da *live* do JURA, que ainda que tenha sido à distância, proporcionou um momento rico de interação.

A demora em conseguir completar o objetivo — realizar as entrevistas — consumia minha energia e obliterava minha visão. Não percebia as pessoas da pousada, não conversava direito com elas, porque se eu tivesse conversado, poderia descobrir que são netas, bisnetas ou filhas de apanhadoras de flores. Se tivesse olhado pelas ruas, poderia ter percebido que em todas as janelas de Diamantina há sempre-vivas e mais sempre-vivas. Algumas nas suas cores naturais e outras intensamente tingidas de amarelo, azul, vermelho, verde, rosa e laranja.

Figura 12: Foto do meu local de trabalho na pousada durante a incursão empírica de agosto de 2021.



Fonte: Foto tirada pelo autor em 17 de agosto de 2021.

Esta espera causou-me uma angústia pelo medo de não conseguir completar o objetivo. Neste ponto, reflito que pode haver um descompasso entre o tempo do pesquisador e o tempo do campo, dos interlocutores e das comunidades. Devido à natureza do trabalho etnográfico exigir a presença e a interação, não é tão simples compatibilizar com os compromissos e correrias do dia a dia das pessoas com quem se fala. É importante, por isso, que o projeto de pesquisa esteja

permanentemente aberto à reelaboração, adequação aos obstáculos e que possibilite que interações outras, não planejadas, possam ser incorporadas.

O dia 18 de agosto chegou e então pude realizar a entrevista com João, técnico da CODECEX e especialista em Agroecologia.

O momento foi crucial para esta pesquisa. Ele contou sobre o processo de criação do Protocolo, sobre o qual elaboramos uma linha do tempo, contribuiu para que eu pudesse entender melhor o Vale do Jequitinhonha. Dividiu comigo sua experiência em diversos projetos sociais. Contou como a natureza está integrada à vida das apanhadoras e dos apanhadores de flores, desdobrando-se na forma como contam o tempo, nas cores de suas casas, nos seus utensílios, no seu profundo conhecimento sobre as fontes de água e as formações geográficas. Entendo esta entrevista como uma preparação, um momento de reunir energia para o que viria.

Esta entrevista representou uma virada de página. Ao mesmo tempo em que ele compartilhou importantes questões sobre o universo das apanhadoras e dos apanhadores, aproximando mais essa realidade da minha, também me deu mais segurança e tranquilidade para elaborar questões mais complexas.

Também há que se considerar sobre a trajetória incrível de João, que trabalhou por décadas com comunidades rurais, urbanas, teve um período de vivência no Vale do Jequitinhonha. Suas contribuições estão presentes em muitas passagens do Capítulo 2 desta dissertação, sobretudo em relação ao avanço da indústria do eucalipto.

Munido das informações compartilhadas por ele, pude elaborar melhor as questões que faria para Letícia. Esta entrevista também foi muito rica em detalhes sobre os modos de vida das comunidades apanhadoras, e os conhecimentos compartilhados atravessam praticamente todo o texto e a análise aqui proposta.

Naquela oportunidade, percebi o quanto o tempo dos assessores do movimento era corrido. Com uma equipe reduzida, desdobravam-se entre as mais diferentes atividades, cuidando tanto de compromissos com órgãos públicos, outros movimentos sociais, demandas específicas de famílias nos territórios.

Também naquela segunda oportunidade, por ter tido mais tempo de circular pela cidade, passei a perceber que as sempre-vivas estão por toda parte. Nas janelas das casas, enfeitando as vitrines das lojas, como arranjos nas mesas

dos restaurantes. Há marcas de empresas que levam as sempre-vivas em seu nome fantasia.

E foi assim que num daqueles dias de agosto conheci Fátima.

Fátima era a senhora que trabalhava na pousada em que me hospedei nas vezes em que estive em Diamantina. Ela é nascida em Inhaí, distrito do município, e que fica na margem do Jequitinhonha, depois de Mendanha.

Fátima contou de sua vida no Inhaí e que sua avó “catava” as flores. O uso da formulação diferente não me passou despercebido, e hoje quero perguntar sobre isso para Letícia [referência à assessora da CEDECX]. Ela contou dos campos de flores e quando mencionei Dona Joana – liderança da Mata dos Crioulos – ela quis ver sua foto pelo computador. Mostrei, mas ela não reconheceu. Disse que a Dona Joana em sua lembrança era um pouquinho mais gorda, mas parece que ela se refere a uma outra pessoa.

Hoje (19/08) ela foi até um arranjo de sempre-vivas que tem na pousada e me mostrou uma flor, mas ela não se recorda mais do nome da espécie. Disse que se lembra muito dos campos de flor, “branquinhos...” (Diário de Campo, 19 de agosto de 2021).

Ela deixou a cidade de Diamantina com 13 anos e mudou-se para Belo Horizonte, para trabalhar em casa de família. Na capital, casou-se, teve seus filhos, e depois de muitos anos retornou para Diamantina, onde vive já há muitos anos.

A situação de Fátima não era incomum na cidade de Diamantina, e como percebi desde logo, havia muitas pessoas ali que tinham apanhado sempre-vivas em algum momento de suas vidas.

Por coincidência, quando me instalei em definitivo na cidade, também o rapaz que me alugou um quarto tinha relação com a apanha. Seu pai, segundo ele, estava no negócio da flor no distrito de Conselheiro Mata.

Figura 13: Arranjos de sempre-vivas expostos na Praça do Mercado Velho, em Diamantina.



Fonte: Fotografia de Elvira Nascimento (CONHEÇA MINAS, 2021).

Ao indagar as pessoas da cidade sobre a origem das flores, as respostas eram variadas. Numa loja do Centro me disseram que eram plantadas por agricultores da região, demonstrando uma total desconexão com a prática extrativista sobre a serra. Outros indicavam que vinham das comunidades ao redor, apontando *Galheiros* como sua origem. Elas figuram como símbolos da cidade, de certa forma, e estão por todos os lados, desde as casas, em enfeites de porte ou jarros, até nas mesas dos restaurantes.

Figura 14: Um pequeno arranjo de sempre-vivas enfeitado a mesa de um restaurante de Diamantina.



Fonte: Foto tirada pelo autor em 03 de setembro de 2021.

A memória dos campos, “branquinhos...”, como formulou a senhora Fátima quando conversei com ela na pousada, convive com a atualidade da vida cotidiana que marca os modos de vida das comunidades que estruturam seus modos de vida a partir das práticas culturais relacionadas com a apanha.

Tempo da comunidade

A experiência em agosto me mostrou que não seria possível continuar com incursões pontuais, de forma corrida, e sob o risco de colocar tudo a perder por um imprevisto, como um acidente ou um desencontro. Além disso, com a emergência em saúde, poderia ser perigoso permanecer viajando entre Belo Horizonte e Diamantina com grande frequência. Diante deste contexto, refiz novamente os planos da pesquisa, e decidi organizar minha ida, de modo a *estar lá* por um período mais longo.

Ao longo do mês de setembro, cuidei em me estabelecer na cidade, criar o ambiente para desenvolver o teletrabalho, as rotinas da universidade, as atividades a distância. Foi um mês de interações variadas, principalmente com as pessoas que ia conhecendo pela cidade, as amizades que fui estabelecendo,

contudo, mais uma vez, a semente da ansiedade ia crescendo, e a ausência de interações diretas com integrantes do movimento das apanhadoras criava em mim mais uma vez o medo de não conseguir atingir os objetivos da pesquisa.

Neste tempo, passei a me perguntar qual seria o sentido do *estar lá*. Ao refletir sobre a etnografia, perguntava-me até que ponto precisava *estar lá*? Onde é o *lá*? Será que eu precisaria estar numa das comunidades rurais? Será que precisaria estar em Buenópolis, cidade mais próxima de Pé de Serra e do sertão? Estar em Diamantina seria suficiente? E por quanto tempo? Uma semana seria pouco? E um mês? E três meses? Talvez um ano do calendário agrícola comunitário? Mas como construir esse acesso em meio à pandemia de Covid-19?

Estas indagações tornaram-se cada dia mais presentes em meu cotidiano, e levaram a várias mudanças de rota na pesquisa.

Ao mesmo tempo em que sentia uma vontade imensa de pegar um carro e ir até as localidades rurais, temia causar um rompimento nas relações com a direção política da CODECEX, ou mesmo criar alguma fissura na confiança com as pessoas da comunidade, que poderiam se espantar, alterar sua rotina ou se sentirem pressionadas a participar da pesquisa, e isso se tornaria uma imagem irreal, artificial e produzida forçadamente. Ser exposto ao perigo de avançar muito nas conversas, de ser propositivo além da conta, ou então o contrário: não avançar, deixar os interlocutores à vontade para fazerem o convite, o tempo se esvaír e nada acontecer. É sobre este risco que se trata a etnografia, como aponta Favret Saada (2005), ao dissertar sobre a ideia de *ser afetado* em campo

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

Favret-Saada (2005, p. 160) apresenta quatro traços distintivos da possibilidade etnográfica. O primeiro deles, é o estatuto epistemológico da comunicação involuntária e não intencional. Desta forma, o registro etnográfico que se capta oculto pelos atos que acompanham os atos voluntários e intencionais

é que vão compor o quebra-cabeças quando o que se busca é registrar um sistema de representações nativas. O segundo é a capacidade de conseguir captar, conforme o momento do campo, aquilo que afeta o pesquisador, o que pode ser um objeto de aprofundamento da situação colocada em tela. O terceiro traço é o tempo, devendo ser apartados o tempo de se viver a experiência de campo daquele dedicado à sua análise. Por fim, reconhecer que os materiais colhidos em campo estão revestidos de uma densidade particular, o que exige o abandono das certezas científicas para permitir o acesso a eles.

Desta forma, foi estando na cidade e convivendo diariamente com aquela paisagem, com aquela realidade, que os dados foram se desvelando aos poucos, e como tive pouco tempo de trabalho de campo, eles seguem ainda como um grande segredo em certos aspectos.

Foi assim, estando à disposição, que recebi o convite para que participasse das conversas sobre a entrada de uma mineradora numa das comunidades quilombolas, processo este que desencadearia o acionamento do PCPLI.

Na primeira reunião, fui convidado a me posicionar, opinar e abrir um pouco meu pensamento a respeito do direito de consulta. Apresentei uma postura propositiva, e discorri sobre a importância da aliança com outros movimentos e frentes de atuação.

Revisito o Diário de Campo. A reunião ocorreu no dia 1º de outubro de 2021, na sede da CODECEX. Estavam presentes Letícia, João, Carolina e Antônio (que participou por vídeo conferência, uma vez que estava em Curitiba), os dois últimos eram integrantes da Terra de Direitos⁷³, sendo a primeira advogada à disposição do movimento das apanhadoras e dos apanhadores.

O empreendimento poderia afetar as nascentes, os campos de uso coletivo, bem como gerar afetações múltiplas relacionadas ao trânsito de caminhões pelas estradas de terra, entrada de pessoas externas à comunidade sem o devido planejamento, dentre outras. Já havia um Parecer do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico (IEPHA) a respeito da questão recomendando que

⁷³ Organização que presta assessoria jurídica para a CODECEX. O item 3.2.3 apresenta maiores detalhes sobre a relação entre as duas instituições.

o licenciamento fosse suspenso até que fosse feita a consulta prévia, livre e informada.

A interpelação para participar daquela reunião despertou em mim a percepção de que havia uma intencionalidade no convite formulado. Parecia ter havido uma intenção relacionada ao fato de que eu era ali um advogado. Em alguns momentos, este lugar foi evocado pelos interlocutores, principalmente quando pediram minha opinião especificamente acerca do direito de consulta prévia, livre e informada.

Meu primeiro pensamento foi a respeito da competência para julgar o feito, tendo em conta que as ações ali discutidas haviam sido gatilhadas pelo recebimento de um ofício, endereçado pelo MPMG à Secretaria de Assistência Social do município em que se situa o Quilombo, tendo esse órgão, por sua vez, acionado a comunidade para que participasse de uma reunião. Diante deste quadro, seria preciso colocar o MPF a par do conflito, afinal, a defesa dos direitos das comunidades quilombolas são de competência deste órgão. Também poderíamos pensar que sem uma mobilização política não poderíamos levar nada ao judiciário — a advocacia em direitos humanos requer a mobilização como forma de sensibilizar as instituições e de melhor manejar as ferramentas jurídicas. Pensei na Clínica de Direitos Humanos da UFMG, nas minhas experiências com ocupações urbanas, nas pautas e demandas políticas nas quais já havia me envolvido.

Naquele momento chegamos a muitos encaminhamentos importantes. O primeiro deles seria uma reunião no quilombo. Era preciso deixar as lideranças a par das movimentações, preparar os argumentos, pensar em quem iria representá-los em possíveis reuniões que estavam por vir.

O chamado ao engajamento, a compor uma ação concreta de defesa das comunidades era o meu sonho quando pisei ali desde o primeiro dia. Depois de cinco meses do meu primeiro contato tinha finalmente sido convidado a compor um esforço coletivo, a participar de uma atividade da CODECEX e ver como as coisas funcionariam.

Muitos elementos da reunião ocorrida na comunidade foram apresentados no relato etnográfico *Quilombo*. Ela aconteceu em 21 de outubro de 2021, tendo eu ido de carro com a equipe da CODECEX e da TdD.

Chegamos antes do almoço, tendo permanecido na casa de Edna, que é filha de Mãe Preta. No início, não entendi muito bem qual o sentido que uma reunião tinha naquele movimento, fui reparando que a ideia de se reunir e deliberar é diferente para cada grupo, cada movimento social, para cada realidade, e ali não seria diferente.

A reunião na casa de Edna durou a manhã, o almoço e o início da tarde. No começo ficamos reunidos e sentados ao lado de fora. A conversa sobre a entrada da mineradora foi e voltou várias vezes, permeada por outros assuntos, como a saúde das pessoas da comunidade, as notícias de Diamantina, a preocupação com a pandemia.

Não houve naquele dia um momento que eu poderia chamar de marco inicial da reunião, como uma oração, uma apresentação mais formal dos presentes, a leitura de uma pauta. A reunião fluiu, e avançou também pela hora do almoço, quando Letícia partiu para a cozinha para ajudar Edna a preparar o almoço para nós.

Tive a oportunidade de conversar mais com Ester, a irmã mais jovem. Ela tinha acabado de terminar o curso de Licenciatura para a Educação no Campo, pela UFVJM, tendo se especializado na área de Ciências da Natureza. Falamos sobre a religiosidade no quilombo, de maioria evangélica, sobre os desafios dos movimentos de luta no campo.

Naquele dia muitas questões a respeito dos cercamentos foram compartilhadas comigo. Chupamos jabuticaba no pé, e caminhamos um pouco pelos arredores da casa da família.

Aquele momento foi importante para que eu pudesse me apresentar, e apresentar o projeto de pesquisa, construir um pouco da confiança. Depois dele, retornaria novamente ao território, para uma entrevista semiestruturada com a família de Ester, e entrevistaria Adriana, em novembro, quando houve uma reunião com as lideranças apanhadoras e quilombolas na sede da CODECEX, em Diamantina.

A forma como transcorreu a reunião indica alguns elementos relacionados com o “tempo da comunidade”. Numa comunidade, a marcha do tempo é definida pela alternância das estações, dos tempos de chuva e de seca. Muitas vezes será observada pela idade das árvores, ou contada conforme a memória das grandes cheias, como aprendi em campo “Hoje mesmo, João narrou uma vez em que estava numa comunidade e perguntou qual a idade de um pé de Jequitibá, ao que o comunitário lhe respondeu prontamente: tem a idade do meu mais velho” (Caderno de campo, Notas da incursão empírica de julho de 2021).

Compreender a dinâmica da temporalidade necessária para a assimilação por uma comunidade a respeito dos conceitos em jogo numa consulta prévia, envolve perceber que não é possível a tomada de uma decisão de uma hora para outra. Não se resolve num ato, como é feito, por exemplo, numa única audiência pública.

Os traços de etnicidade dos grupos vão indicar como o processo de tomada de decisão precisa ser construído. No caso do Quilombo, era preciso explicar muito bem aos jovens, que, por sua vez, transmitiriam os termos da questão da entrada da mineradora aos mais velhos.

A decisão seria tomada em conjunto, aos poucos, na medida em que novas questões fossem surgindo, novas informações seriam demandadas, sendo a decisão resultado de um amadurecimento coletivo.

Esse aspecto do tempo coloca uma questão à forma como uma consulta deve ser conduzida pelos órgãos responsáveis e diz respeito à importância ao respeito pelos elementos étnicos que informam sobre as normas organizadoras do território. Nesse sentido, não importa apenas a formalidade do acontecimento de uma consulta prévia, mas do cuidado para que o processo seja legítimo sob a perspectiva das pessoas que têm seus direitos tutelados por ela.

Tempo do movimento, da pesquisa e da consulta

Ao longo do processo de apresentação da pesquisa os relatos sobre traumas com pesquisadores que tentaram se apropriar dos conhecimentos tradicionais associados à cultura das comunidades foi recorrente nas falas dos interlocutores,

sendo uma questão que permanece candente, estando, inclusive, presente nos Protocolos Comunitários.

Também somos ameaçados pela biopirataria, por meio de indivíduos ou empresas interessados na nossa riqueza em biodiversidade e nos nossos conhecimentos tradicionais associados a essa biodiversidade, os quais construímos por tradições dos nossos ancestrais. Esses exploradores interventores buscam se apropriar dos conhecimentos tradicionais que temos sobre as características, usos e métodos de trabalho do nosso rico e diverso patrimônio genético. A partir disso, usam esses conhecimentos para fins acadêmicos ou econômicos, sem reconhecer a fonte dessa sabedoria nem repartir os benefícios que vêm da intervenção. Não realizam ainda a consulta prévia, livre e informada nas comunidades que exploram (COMUNIDADES QUILOMBOLAS E APANHADORAS DE FLORES SEMPRE-VIVAS VARGEM DO INHAÍ, MATA DOS CRIoulos, RAIZ E BRAÚNAS, 2019, p. 12).

Sempre pontuavam sobre sua preocupação com pesquisadores que se aproximaram das comunidades sem um objeto claro, e cuja pesquisa tomou rumos diferentes depois da entrada em campo.

Então a gente precisaria de uma forma de proteger as comunidades, a gente fazia uns acordos, mas muitas vezes não tinha condições, eles não conseguiram colocar isso em prática, tomar muito cuidado, tinha pesquisadores que iam nas comunidades causar conflitos, já causou muito estrago, então assim, pesquisador mal intencionado que não esclarece direito pra que que é a pesquisa, e depois entendendo que é para acabar com esse processo de luta. Já teve pesquisador que foi na comunidade e a gente descobriu que era em parceria com servidores do [inaudível]. Pesquisadores da USP que fazem pesquisa em Pé de Serra, e cada dia aparecia um tema diferente, e aí a gente começa a suspeitar. Você não sai de São Paulo para ir em uma comunidade para falar que você ainda está pensando no que você vai pesquisar, isso aí já é suspeito. Aí depois era plantas medicinais, e as comunidades já tinham tido problemas de acesso a conhecimento tradicional sem consulta (Entrevista com Letícia, agosto de 2021).

Uma das propostas feitas inicialmente pela CODECEX foi para que eu contribuísse com o curso de formação de advogados populares. Seria uma atividade prevista no Plano de Conservação Dinâmica (PCD) do Sistema de Agricultura Tradicional (SAT). Tinha sido convidado e vinha participando ativamente de reuniões de construção desta atividade. Ao longo do mês de outubro e novembro fizemos várias reuniões de preparação, nas quais ia entendendo melhor o cotidiano da CODECEX.

Entretanto, sentia que alguma coisa havia mudado na conduta dos técnicos para comigo. Depois do momento de engajamento, de ter sido afetado pelo campo, veio um refluxo. Numa reunião marcada na sede da CODECEX, em meados de novembro, faltando uma semana para o curso de formação, fui convidado a não mais integrá-lo, tendo sido retirada a oportunidade de estar presente na data, nem mesmo poderia acompanhar como observador.

De acordo com o que explicaram, uma das organizações parceiras havia questionado a intencionalidade de minha pesquisa, associando meus objetivos ao de mineradoras, ou mesmo levantando a possibilidade de que eu pudesse compartilhar os dados com instituições que poderiam favorecer interesses de grupos econômicos.

Surgiram versões sobre essa desconfiança e todas pareciam estar associadas a mecanismos de proteção das comunidades e dos seus saberes. Ao mesmo tempo, a cada dia assomavam novos pesquisadores com a intenção de desenvolver alguma investigação nas comunidades. Alguns investigavam patrimônio genético, outros a questão da moradia, havia uma que estava conduzindo já uma ação na Mata dos Crioulos, o que tornaria inviável recorrer a esta comunidade naquele momento também para o meu trabalho, pois poderia criar uma sobrecarga.

Também havia a preocupação com a segurança de dados. Era preciso ter muito cuidado com o que se produz e com quem se compartilha, os técnicos da CODECEX me explicaram. As mineradoras estão atentas, querem o máximo possível de informações para mapear fraquezas, pontos de conflito e de tensão, ameaça esta que também pode ser vista no Protocolo Comunitário.

Outra situação que assusta as comunidades são as notícias sobre o avanço de mineradoras nos nossos territórios, arrebatando tudo, sem consequências! Elas entram sem pedir permissão, fazem pesquisa em áreas de nascentes, usando explosivos e assim secando os nossos córregos. Também causam conflitos internos entre as famílias, pois prometem empregos e benefícios, fazendo alguns falarem por elas e colher assinaturas, que podem ser usadas para fins escusos. Além disso, tirar blocos de pedra e revirar o solo pela exploração mineral interfere no ciclo da água da Serra e no processo de formação do solo. Estão querendo pedras ornamentais e metais preciosos, e com isso desmatar, fazer buracos, consumir e poluir nossa água (COMUNIDADES QUILOMBOLAS E APANHADORAS DE FLORES SEMPRE-VIVAS VARGEM DO INHAÍ, MATA DOS CRIoulos, RAIZ E BRAÚNAS, 2019, p. 11).

Esta preocupação com os forasteiros e encarregados de mineradoras apareceria depois, em entrevistas que viria a fazer em novembro, como esta que narra uma liderança da comunidade de Macacos.

P: Na sua família, já teve algum episódio que vocês usaram esse livrinho [Protocolo Comunitário], apresentaram para alguém, assim?

A2: Já. Teve um moço que ele foi a primeira vez. Até no dia que ele foi a gente estava em reunião, a CODECEX estava lá. Ele andou, esteve na casa de uma menina, e... Depois ele esteve lá, conversou com ela um pouco. Quando foi dali uns dias ele voltou, e começou, assim, a conversar com o povo da comunidade, e almoçou lá na casa dessa menina e começou um monte de gente, e depois a gente ficou sabendo que ele era de uma mineradora aqui... Como que chama esse lugar aqui? O Serro. Não tinha uma mineradora no Serro?

P: Tinha.

A2: Daí a gente ficou sabendo, pegou, mandei uma mensagem para as meninas que pegassem a placa do carro para a gente saber quem era. **Porque ele não falava quem era, ele só ficava perguntando as coisas,** e as pessoas falando tudo. Aí depois a gente ficou sabendo que ele era funcionário dessa mineradora. O que ele estava fazendo lá, a gente não sabe. Mas eles apresentaram o protocolo para ele. Então não voltou lá também não. (*Grifou-se* – Entrevista com liderança de Macacos, 17 de novembro de 2021).

É muito difícil reverter uma situação de suspeita depois que ela se cristaliza. Um dos erros que identifiquei e que contribuiu para esse mal-entendido havia sido enviar um projeto de pesquisa tão longo e escrito numa linguagem totalmente técnica e específica da área jurídica, prejudicando o entendimento direto e objetivo das pessoas.

Colocando esse episódio em perspectiva, é possível relacioná-lo com a proteção devida pela CODECEX aos comunitários, tendo sido sua ocorrência representativa da importância de que esta instância realize a mediação entre as pessoas externas e as comunidades, sem o risco de causar traumas.

Lado outro, leva a refletir sobre uma certa violência contida nos processos de pesquisa científica e que está relacionada ao vocabulário excessivamente formalista e acadêmico, ao tom de superioridade do conhecimento científico.

O tempo do movimento é curto. Há poucos recursos, e os que há estão focados em construir as melhores condições para as comunidades. Naquele momento cheguei a supor que haveria uma recusa por parte do movimento na

minha continuação com a pesquisa, e temi pelo comprometimento de toda a construção anterior que tínhamos feito.

O tempo passou. A chuva não deu trégua naqueles dias. Garcia Márquez nos oferta uma passagem que se encaixou muito bem naquele novembro chuvoso em Diamantina, quando cheguei a pensar que a chuva não cessaria mais.

Choveu durante quatro anos, onze meses e dois dias. Houve épocas de chuvisco em que todo mundo pôs a sua roupa de domingo e compôs uma cara de convalescente para festejar a estiagem, mas logo se acostumaram a interpretar as pausas como anúncios de recrudescimento. O céu desmoronou-se em tempestades de estrupício e o Norte mandava furacões que destelhavam as casas, derrubavam as paredes e arrancavam pela raiz os últimos talos das plantações.

[...] Numa sexta-feira, às duas da tarde, iluminou-se o mundo com um sol bobo, vermelho e áspero como poeira de tijolo e quase tão fresco como a água, e não voltou a chover durante dez anos. Macondo estava em ruínas (Garcia Márquez, Cem Anos de Solidão, p. 194-204).

No campo, o tempo se expande e se contrai, e a sua velocidade é ditada pelos acontecimentos. Para mim, naquele pequeno quarto da moradia estudantil onde estava instalado, uma semana podia valer por um ano, tendo em vista o volume de informações e aprendizados que se sucediam.

Aquela situação de espera, em que nada acontecia no campo, foi angustiante e senti um medo muito grande de perder os acúmulos. A chuva dificultou muito as interações nas comunidades, tanto por tornar as estradas de difícil acesso, quanto por ser um momento de maior recolhimento para as famílias, que permanecem concentradas no *tempo de roça*.

* * *

Primeiro existe o tempo do pesquisador, o meu tempo. Estava imerso em urgências da universidade: planejar as entregas de trabalhos, as leituras do grupo de pesquisa e o prazo final para concluir o trabalho de campo. De quebra, tinha as obrigações de meu trabalho, de onde tirei alguns dias de férias naquele novembro

chuvoso para aproveitar, fazer as entrevistas e quem sabe alguma ida às comunidades.

Acontece que tinha pareado o ritmo da pesquisa com o da CODECEX, aguardando o chamado e imaginando que ele aconteceria mais dia, menos dia, quando eu menos esperasse. Favret-Saada (2005, p. 159) também me dizia sobre sua experiência com o afeto, pois aventurar-se a se entregar ao campo é uma aposta e, se ocorrem tais conexões por meio da amizade e do gesto, também podia me dizer *enfeitiçado*, ou ter sido afetado pelo campo e pela aura mágica daquela cidade cheia de segredos. Era como me dizia a Professora Mônica Sette Lopes: “Não desanime. O que está aí para você é o que você não vai poder inventar”.

Ora, eu estava justamente no lugar do nativo, agitada pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159).

Naquele momento de tensão e medo por perder toda a jornada de campo foi fundamental o apoio de outros pesquisadores. As conversas no Dom – Grupo de Pesquisa em Antropologia do Direito da UFMG – proporcionaram trocas valiosas em que encontrava a compreensão e a leveza dos colegas. Outros amigos que fui colecionando na cidade também me ajudavam com conversas, caminhadas e apoio nos momentos de dificuldade.

Depois de ter atravessado vários dias com um peso enorme na consciência devido àquela situação, passei a refletir sobre o seu significado maior, e que ultrapassava a mera relação interpessoal. O afeto não está dado, sobretudo numa situação de campo, ele é construído a partir do fortalecimento da confiança política.

Ao atravessar esse período, que foi literalmente muito chuvoso na região, percebi a necessidade de encontrar forças, não é possível desistir. E assim, tomo novo trecho de Garcia Márquez emprestado,

Os sobreviventes da catástrofe estavam sentados no meio da rua gozando primeiros sóis. Ainda conservavam na pele o verde alga e o cheiro de cafua que lhes imprimira a chuva, mas no fundo de seus corações pareciam satisfeitos por ter recuperado o povoado em que nasceram. [...] Aureliano Segundo perguntou-lhes com a sua informalidade habitual de que recursos misteriosos eles se tinham valido para não naufragar na tormenta, como diabo tinham feito para não se afogar, e um após o outro, de porta em porta, devolveram-lhe um sorriso ladino e um olhar sonhador, e todos lhe deram sem combinação prévia a mesma resposta – Nadando (Garcia Márquez, Cem Anos de Solidão, p. 194-204)

Na rede de afetos encontrei apoio entre as apanhadoras que ia conhecendo pelo caminho. Após a reunião em Raiz, mantive contato com Ester, com quem troquei muitas vezes as impressões do trabalho de campo. Ela me explicava sobre as comunidades e pontuava que algumas estavam mais abertas, outras mais arredias, e que seria preciso tempo para conquistar a confiança.

Naquele momento não entendi que o que interpretava como recusa na verdade tinha muito mais a ver, novamente, com as circunstâncias cotidianas impostas aos técnicos da CODECEX. Obviamente que não ter participado do curso de formação impactou profundamente a mim, foi uma tristeza. Entretanto, disse também sobre a própria consulta, e a importância de encarar-se a dimensão do *veto* no âmbito da autodeterminação dos povos e comunidades tradicionais.

Deste modo, o período em que estive em contato com as comunidades ensinou-me um pouco sobre a própria consulta prévia, tendo em vista que eu mesmo desenvolvi etapas deste procedimento no processo de negociação e entrada no campo. Quero dizer: minha pesquisa junto das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas foi um processo de consulta permanente, complexo e atravessado por intercorrências do início ao fim.

A temporalidade de uma consulta não é a mesma de um *contrato*⁷⁴ em que, após o conhecimento do objeto da permuta, as partes lavram sua assinatura no documento e firmam um acordo permanente. A consulta está mais para uma *obrigação de trato contínuo*, aberta à possibilidade de permanente revisão. Haverá

⁷⁴ Faço referência aqui ao instrumento particular que, firmado entre duas pessoas capazes, com objeto lícito e cuja forma é prescrita ou não defesa em lei. Os contratos são regulados pelo Código Civil.

momentos em que a comunidade aceitará mais os termos propostos e haverá outros em que poderá se arrepender. Esta dinâmica compõe sua experiência histórica, devendo ser, por força do que se prevê na Convenção nº 169 da OIT, respeitada.

No caso das comunidades apanhadoras, a prática de subir a serra, de manejar os agroambientes em movimentos de ida e vinda constituem elementos de sua cultura que precisam ser considerados num processo de consulta. É preciso ir e vir muitas vezes, é preciso ter momentos de retiro sobre a serra, períodos de reflexão que possibilitem a maturação da proposta levada ao coletivo.

Afinal de contas, a pesquisa em questão era uma iniciativa minha, elaborada a partir da minha visão de mundo. No processo etnográfico, as visões dos interlocutores vão se agregando à proposta, o que leva ao repensar das hipóteses, do problema de pesquisa e dos procedimentos metodológicos.

Esta abertura à mudança de planos deve guiar quem leva uma proposta de consulta prévia ao território. Afinal, estamos falando de um processo de diálogo, de negociação, de *mediação intercultural*. Se a proposta chega pronta não faz sentido falar numa consulta livre. O pressuposto da liberdade reside na prerrogativa de veto ou de modificação da proposta original pela comunidade.

Desta forma encarei e interpretei os acontecimentos deste período de campo: entendendo que é preciso buscar um balanço entre os tempos envolvidos neste processo de mediação cultural, em que nem tudo o que é planejado funciona, nem tudo dá certo da forma como havia imaginado no começo.

Com a ajuda da equipe técnica da CODECEX pude rever a proposta de pesquisa, tendo melhorado a abordagem. A partir desta interpelação para modificar os termos da pesquisa, elaborei nova proposta de entrevistas, que aconteceram logo depois, em 17 e 18 de novembro, e que serão logo mais apresentadas no relato etnográfico *Jardim de Sempre-Vivas*.

3.1. A IMPOSIÇÃO DE CONSENSOS QUE VÊM DE CIMA

A construção do consenso quase sempre é almejada em sede de resolução de conflitos. A estratégia de ganha-ganha é tida como ideal, cenário no qual todas

as partes parecem sair felizes e realizadas. No âmbito do direito ao meio ambiente, o consenso pela proteção dos ambientes parece ser a direção óbvia a ser tomada. *Quem seria contra a destruição da natureza?* Contudo, quando aprofundamos um pouco nos detalhes contidos nos conflitos socioambientais, quase sempre nos deparamos com contradições, e principalmente com uma imagem de consenso que oculta o massacre dos mais fracos.

Neste capítulo buscarei sistematizar as bases da legislação ambiental brasileira e mineira (item 3.1.1), tendo como pressuposto teórico uma abordagem crítica capaz de considerar a produção normativa sob a perspectiva da *adequação ambiental*, conforme formulada por Zhouri (2007). Ao invés de acatar o ideal casamento entre a ecologia e o desenvolvimento, serão apresentadas as contradições contidas nos institutos de direito ambiental.

No item 3.1.2. *Contradições na produção das Unidades de Conservação do Espinhaço*, serão apresentados o Mosaico do Espinhaço e a Reserva da Biosfera da Serra do Espinhaço, dois modelos concorrentes de gestão do conjunto das UC criadas e implantadas nessa região. Foi empreendida pesquisa exploratória documental sobre o processo de participação social que definiu a Política de Gestão do Mosaico do Espinhaço, em relação à qual objetiva-se demonstrar como os processos de participação têm ignorado totalmente a existência das comunidades tradicionais e quilombolas, seus movimentos sociais e direitos.

No item 3.1.3. *Parque Nacional das Sempre-Vivas*, será feita uma retomada das etapas legislativas que levaram à criação e implantação desta Unidade de Conservação, problematizados os elementos conformadores das condições políticas para seu estabelecimento e os instrumentos adotados atualmente para a sua gestão e controle.

3.1.1. Bases da legislação ambiental brasileira

A ideia de criação de áreas protegidas origina-se na possibilidade de que fatias do mundo vistas como selvagens e intocadas pudessem ser preservadas com a finalidade de garantir sua beleza cênica, resguardar possíveis recursos contidos em seu interior e servir de local de repouso para a vida atribulada nas cidades. Esta

concepção é compreendida por Antonio Carlos Sant'Ana Diegues (2008) como um *neomito* ou mito moderno, que encontra suas raízes na corrente filosófica do *naturalismo reativo*. Ainda de acordo com o autor, essa ideia vem sendo transportada desde os Estados Unidos para o Brasil, e constitui as bases de uma corrente de pensamento preservacionista.

Nesta linha de pensamento, as áreas prioritárias para serem destinadas à preservação devem ser esvaziadas da presença humana, tendo o Parque de Yellowstone como modelo a ser adotado. A ideia contida neste modelo remonta ao conceito de “wilderness” (vida natural/selvagem), segundo o qual, deveriam ser preservadas “[...] grandes áreas não habitadas, principalmente após o extermínio dos índios e a expansão da fronteira para o oeste” (DIEGUES, 2008, p. 26).

A produção dos espaços rurais como vazios conecta-se diretamente à economia capitalista e urbanizada, que em vias de ver serem perdidos todos os recursos naturais, viu-se compelida a criar mecanismos para a sua conservação. Diegues (2008) chama a atenção para a gênese da ideia de conservação de recursos naturais, que está na raiz do pensamento conservacionista. Diferente do preservacionismo, o conservacionismo busca equilibrar o desenvolvimento com a preservação, tendo forjado o modelo de desenvolvimento sustentável.

As bases da legislação ambiental brasileira foram profundamente marcadas pelas conferências ambientais feitas no âmbito da política internacional organizada pela Organização das Nações Unidas (ONU). Estas conferências foram embaladas pelo sentimento após a Segunda Guerra Mundial de que os conflitos sociais deveriam ser tratados na esfera pública, tendo em vista a natureza coletiva dos efeitos das políticas e decisões tomadas pelos países (FIORILLO, 2013).

Diegues (2008) indica que a partir dos movimentos dos finais da década de 1960, inspirados pelo maio de 1968, a contracultura, o pensamento de Henry D. Thoreau e o movimento hippie, novas preocupações passaram a aderir às correntes do pensamento ambiental e produziram o *novo ecologismo*: “Nesse movimento de ruralização e proposta de volta às comunidades rurais manifestou-se uma utopia simples: o retorno aos modelos de convívio das sociedades primitivas” (DIEGUES, 2008, p. 42).

Estas linhas de pensamento (ecologismo, conservacionismo e preservacionismo) inspiraram a criação na Europa e nos Estados Unidos de diversas organizações de defesa da criação de áreas protegidas, destacando-se a União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN), criada em 1947, e que desenvolve iniciativas de incidência na produção normativa dos países para garantir a salvaguarda dos recursos naturais.

Neste subitem as bases da legislação brasileira em matéria ambiental foram organizadas em três dimensões temáticas: Conferências das Nações Unidas; Política Nacional e Estadual de Meio Ambiente e seus órgãos executivos; e Espaços Territoriais Protegidos.

1) Conferências das Nações Unidas

As conferências da ONU contribuíram no período posterior aos anos 1960 para sistematizar as propostas das correntes filosóficas que se voltavam à conservação e/ou preservação do meio ambiente, e converteram em força política capazes de influenciar na elaboração normativa e de gestão ambiental dos países.

O primeiro esforço para a criação de soluções multilaterais partiu do então Secretário Geral, que apresentou em 1968 o relatório⁷⁵ “Atividades das Organizações e Programas do Sistema das Nações Unidas Relacionadas com o Meio Ambiente Humano” (ONU, 1968). Conforme exposto acima, este documento carregava em si as preocupações que atravessavam os países ocidentais naquele momento histórico, refletindo-se numa pressão crescente por respostas capazes de criar condições políticas para a conservação dos recursos naturais.

Em 1969 novo relatório foi emitido pelo Secretário Geral, desta vez apresentando um alerta: a exploração desenfreada de recursos poderia provocar a fome em partes das nações, a expansão industrial poderia exaurir fontes de recursos energéticos, a exploração dos oceanos deveria receber atenção. O documento apresenta como problemas principais a serem tratados: aqueles

⁷⁵ Tradução livre para “Actividades de las organizaciones y programas del sistema de las Naciones Unidas relacionadas com el médio humano” (ONU, 1968).

relacionados à urbanização, contaminação das águas pelas cidades, exaurimento de fontes de recursos, planejamento urbanístico; os chamados problemas territoriais, que se relacionavam com a necessária regulação das formas de exploração das terras, incluindo aí a conservação de áreas destinadas às pesquisas científicas e à proteção de ecossistemas; e os problemas de ordem global, naquele momento muito pensados sob a perspectiva da possibilidade de ampliação da fome pelo exaurimento das áreas rurais destinadas aos cultivos (ONU, 1969).

A análise destes documentos reforça o entendimento esposado por Diegues (2008) de que as correntes de pensamento conservacionista e preservacionista tiveram influência decisiva para pressionar a ONU no sentido de criar uma governança global para o meio ambiente.

A Conferência de Estocolmo de 1972 representou um marco para a reflexão das nações sobre o direito ao meio ambiente e teve como principais temas debatidos a poluição atmosférica e o aproveitamento dos recursos naturais. Resultou na Declaração da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, que apresentou um conjunto de princípios acerca da proteção do meio ambiente. A proposta conservacionista esteve no centro dos debates internacionais neste momento.

Se a essência da “conservação de recursos” é o uso adequado e criterioso dos recursos naturais, a essência da corrente oposta, a preservacionista, pode ser descrita como a reverência à natureza no sentido da apreciação estética e espiritual da vida selvagem (wilderness) (DIEGUES, 2008, p. 32).

O Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) resultou desta Conferência, tem sede em Nairóbi, no Quênia, e trata-se do órgão do Sistema ONU que determina a agenda ambiental. Em 1974, o PNUMA lançou o Programa de Mares Regionais; em 1979 coordenou os esforços para estabelecer a Convenção sobre Espécies Migratórias de Animais Selvagens (Convenção de Bonn); no ano de 1980 foi publicada a Estratégia de Conservação Mundial, numa parceria que contou com a União Internacional para a Conservação da Natureza e o Fundo Mundial para a Natureza; em 1981, a Assembleia Geral da ONU declarou a década de 1980 como “Década Internacional da Água Potável e do Saneamento”; em 1982, adota o Programa de Montevideú, que determinou prioridades para a legislação

ambiental das nações, tendo resultado no estabelecimento da convenção de Convenção da Basiléia para regulamentar o movimento e o descarte de resíduos perigosos⁷⁶, e na adoção do Protocolo de Montreal sobre Substâncias que Destroem a Camada de Ozônio⁷⁷.

A elaboração normativa produzida pelo PNUMA ao longo da década de 1980 forjou a noção de desenvolvimento sustentável, que foi consignada no Relatório Brundtland, apresentado em 1987 perante a Assembleia Geral.

No ano de 1988, foi lançado o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, pelo PNUMA e pela Organização Meteorológica Mundial, com o objetivo de fornecer subsídios aos governos para a adoção de medidas de controle na área.

A preocupação sobre o financiamento de ações ambientais passa a tomar a atenção das organizações relacionadas ao meio ambiente e, em 1992, os Estados-Membros estabeleceram o Fundo para o Meio Ambiente, que passa a financiar ações ambientais.

Em março de 1992, é adotada internacionalmente a Convenção sobre a Proteção e Utilização dos Cursos de Água Transfronteiriços e dos Lagos Internacionais, também conhecida como Convenção da Água.

Finalmente, em 1992, na cidade do Rio de Janeiro, é realizada a Eco 92, que resultou na Declaração do Rio de Janeiro sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento. O principal documento ratificado pelo encontro foi a Agenda 21, que teve como eixo central a proteção ao meio ambiente. Enfocava, basicamente, as mudanças necessárias aos padrões de consumo, a proteção dos recursos naturais e o desenvolvimento de tecnologias capazes de reforçar a gestão ambiental dos países. Além disso, foram firmados outros tratados, a saber: Convenção sobre Diversidade Biológica⁷⁸, Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima⁷⁹ e Convenção Internacional de Combate à Desertificação

⁷⁶ O tratado ambiental foi ratificado e internalizado pelo Brasil por meio do Decreto nº 875, de 19 de julho de 1993 e do Decreto nº 4.581, de 27 de janeiro de 2003, que promulga emendas à Convenção e que define em seu artigo 1º e nos Anexos I e III os resíduos considerados perigosos e passíveis de controle.

⁷⁷ A Convenção de Viena e o Protocolo de Montreal foram promulgados pela pelo Decreto nº 99.280/90.

⁷⁸ Ratificada no Brasil pelo Decreto Federal nº 2.519 de 16 de março de 1998.

⁷⁹ Promulgada pelo Decreto nº 2.652, de 1º de julho de 1998.

nos Países afetados por Seca Grave e/ou Desertificação, Particularmente na África⁸⁰, Carta da Terra, Declaração de Princípios sobre Florestas, Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento e Agenda 21.

Este breve apanhado histórico serve para demonstrar como a legislação nacional sobre meio ambiente foi fortemente influenciada pelos valores do pensamento conservacionista, que orientaram as ações da ONU neste ciclo de elaboração de políticas ambientais que vai da década de 1960 à década de 1990. Chama a atenção que as grandes Conferências tenham sido focadas num tratamento do meio ambiente sem ter como protagonistas os povos e comunidades indígenas, tradicionais, camponeses.

Zhourì (2007) demonstra que, em paralelo à governança ambiental representada pela ONU e suas agências ambientais, uma segunda agenda foi moldada pelo Consenso de Washington, as rodadas do GATT, e que resultaram na criação da OMC. De acordo com a autora, esses movimentos na década de 1990 substituíram o arquétipo do ambientalismo ligado a uma ideologia de transgressão política, bem como rompeu com a crítica ao modo de vida industrial, ao consumismo e ao individualismo. Resultaram na consagração do ambientalista com um perfil técnico, gestor de recursos naturais.

Em substituição ao movimento da ecologia política, consagra-se a visão tecnicista do ambiente como realidade objetiva, passível de intervenção técnica e, portanto, de correções. Não se almeja como antes a transformação da sociedade; isso sai do horizonte e, portanto, do vocabulário dos atores sociais do campo ambiental (bem como de demais campos). Institucionaliza-se a crença de que o conhecimento racional dos problemas ambientais proporciona soluções técnicas. Este é o que venho chamando de paradigma da adequação ambiental (ZHOURI et al, 2005; ZHOURI e OLIVEIRA, 2005), que orienta as ações dos chamados ambientalistas, dos empresários, assim como as políticas públicas (ZHOURI, 2007, p. 3).

Estes dois vetores de pensamento influenciaram profundamente a elaboração de uma política ambiental desvinculada dos territórios e dos direitos dos povos tradicionais. Se a visão conservacionista enxergava os povos como

⁸⁰ Promulgada pelo Decreto nº 2.741, de 20 de agosto de 1998.

entraves a um ideal idílico de natureza intocada, a construção de uma adequação ambiental produziu esses povos como empecilhos ao novo desenvolvimento, tendo se desdobrado em ações que significaram um combate às suas práticas culturais.

2) Política Nacional e Estadual de Meio Ambiente e seus órgãos executivos

No âmbito interno, a legislação brasileira acompanhou as pressões internacionais pela regulação ao meio ambiente. Como apresentado no item anterior, o Brasil, mesmo no período da Ditadura Militar tornou-se signatário dos tratados de direito ambiental propugnados pela ONU. Diegues (2008) também indica que neste período foram criadas diversas UC, sobretudo em áreas que dispunham de recursos minerais, o que o autor qualifica como forma daquele regime lançar mão de uma reserva de recursos naturais que poderia ser acessada no futuro.

Fiorillo (2013) destaca a promulgação da Lei 4717, de 29 de junho de 1965, que regulou o direito de interposição de ação popular, como marco na mudança de paradigma normativo, abrindo caminho para novas formulações sobre o direito ambiental. Tendo passado a ser possível a impetração de ações coletivas, deslocou-se a concepção puramente individual oriunda do direito civil para abrir possibilidades à tutela coletiva, gerando uma profícua produção doutrinária e jurisprudencial capaz de produzir consequências na produção normativa nos anos seguintes.

Na esteira das grandes conferências internacionais foi engendrada na década de 1980 a **Política Nacional de Meio Ambiente (PNMA)**, instituída pela Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981. A partir dela, criou-se o Sistema Nacional de Meio Ambiente (SISNAMA), cujo órgão de formulação normativa tratava-se do Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA).

De acordo com o artigo 2º da PNMA, o objetivo desta norma é o de garantir a “preservação, melhoria e recuperação da qualidade ambiental propícia à vida, visando assegurar, no País, condições ao desenvolvimento sócio-econômico, aos interesses da segurança nacional e à proteção da dignidade da vida humana”

(BRASIL, 1981). Também definiu meio ambiente, no artigo 3º, como sendo “o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas” (BRASIL, 1981), conceito este que, de acordo com FIORILLO (2013) foi recepcionado pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB/88): “Isso porque a Carta Magna de 1988 buscou tutelar não só o meio ambiente natural, mas também o artificial, o cultural e o do trabalho” (FIORILLO, 2013, p. 80).

Esta política foi desenhada para ser executada diretamente pelas secretarias estaduais, municipais e federal⁸¹, consistindo num esforço público de construção de uma governança para a gestão ambiental no Brasil. Inicialmente, constaram como órgãos executores, o conjunto das secretarias subordinadas⁸² à Secretaria Especial de Meio Ambiente, às quais vieram a ser fundidas quando da criação do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), pela Lei nº 7.735 de 22 de fevereiro de 1989.

Assim, entre 1989 e 2007, o IBAMA encarregou-se de elaborar e executar a política ambiental no que se refere às UCs, quando, por meio da Lei nº 11.516, de 28 de agosto de 2007, foi criado o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). De acordo com esta norma, a nova autarquia federal⁸³ tem como finalidades a execução da política nacional relacionada às UCs, o que envolve sua proposição, implantação, gestão, proteção, fiscalização e monitoramento. Também compete ao ICMBio “executar as políticas relativas ao uso sustentável dos recursos naturais renováveis e ao apoio ao extrativismo e às populações tradicionais nas unidades de conservação de uso sustentável

⁸¹ Inicialmente previa-se que as funções em nível federal seriam desempenhadas, no âmbito da União, pela Secretaria Especial de Meio Ambiente (SEMA), subordinada ao Ministério do Interior, que tinha sido criada pelo Decreto nº 73.030, de 30 de outubro de 1973. Este órgão viria a se tornar o Ministério do Meio Ambiente em 1985, com a publicação do Decreto nº 91.145, de 15 de março.

⁸² Secretaria Especial do Meio Ambiente (SEMA), Superintendência da Borracha (SUDHEVEA), Superintendência da Pesca (SUDEPE) e Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), sendo que este último teve papel central na implementação do Distrito Florestal no Vale do Jequitinhonha e na promoção do eucalipto como alternativa de desenvolvimento naquela região durante a Ditadura Militar, como exposto no subtítulo 2.3.2. *Zona de sacrifício*.

⁸³ O ICMBio é uma “autarquia federal dotada de personalidade jurídica de direito público, autonomia administrativa e financeira, vinculada ao Ministério do Meio Ambiente”, de acordo com o caput do artigo 1º da Lei nº 11.516, de 28 de agosto de 2007.

instituídas pela União” (BRASIL, 2007), do que se depreende a vinculação estreita reconhecida já neste momento de sua criação com o arcabouço normativo que salvaguarda os direitos dos povos e comunidades tradicionais, bem como a complexidade existente nos territórios.

A transferência da gestão das UCs do IBAMA para o ICMBio representa um marco para o conflito socioambiental vivenciado pelas comunidades apanhadoras de sempre-vivas. O PNSV foi proposto e implantado quando ainda se tratava de uma atribuição do IBAMA a gestão dessas áreas, bem como havia uma cultura institucional que refletia os principais elementos de um pensamento preservacionista, o que se materializa em registros de episódios de extrema violência, como foram narrados nas entrevistas e foram registrados na literatura (MONTEIRO, 2011; 2019).

A base constitucional do direito ambiental, por sua vez, está ancorada no artigo 225 da CRFB/88, que introduz a ideia de meio ambiente ecologicamente equilibrado: “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (BRASIL, 1988a).

Diante da proposta constitucional, o direito ao meio ambiente foi concebido como direito difuso e coletivo, deslocando a noção da tutela do meio ambiente de uma formulação individual para a sua elaboração sob o prisma metaindividual⁸⁴. O direito ao meio ambiente reveste-se assim de uma natureza jurídica difusa, estando seus titulares interligados por circunstâncias de fato, com uma titularidade indeterminada, detendo um objeto indivisível. Trata-se de um direito transindividual, isto é, o direito transcende o indivíduo, sendo concebido na sua esfera coletiva.

Os princípios de direito ambiental que decorrem da sistemática constitucional são: poluidor-pagador, prevenção, ubiquidade, vedação aos retrocessos, desenvolvimento sustentável e participação social (FIORILLO, 2013).

⁸⁴ O conceito legal de direito difuso, coletivo e individual homogêneo está disposto na Lei nº 8.078/1990 (Código de Defesa do Consumidor), em seu artigo 81.

O princípio do **poluidor-pagador**, de acordo com Fiorillo (2013, p. 82), possui duas órbitas de alcance: “a) busca evitar a ocorrência de danos ambientais (caráter preventivo); e b) ocorrido o dano, visa à sua reparação”. Este princípio foi acolhido pelo Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3.378-6/DF julgada em abril de 2008.

A ideia de **prevenção** escora-se no Princípio nº 15 da Declaração do Rio de Janeiro sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, que determina:

Com a finalidade de proteger o meio ambiente, os Estados deverão aplicar amplamente o critério de precaução conforme suas capacidades. Quando houver perigo de dano grave ou irreversível, a falta de certeza científica absoluta não deverá ser utilizada como razão para que seja adiada a adoção de medidas eficazes em função dos custos para impedir a degradação ambiental.

Decorrem do princípio da prevenção as medidas exigidas aos empreendimentos quando têm a intenção de explorar qualquer tipo de recurso. Neste âmbito situa-se o licenciamento ambiental, estruturado pelos instrumentos do Estudo Prévio de Impacto Ambiental, as medidas de sanção administrativa, os crimes ambientais, que buscam coibir a degradação do solo, das águas, das florestas etc.

A **ubiquidade** consiste na ideia de que o direito ambiental deve ser considerado pelas autoridades judiciárias, legislativas e executivas quando da formulação de normas e políticas públicas de qualquer natureza.

Nessa linha situa-se o princípio de **vedação aos retrocessos**, que está implícito ao ordenamento jurídico (FIORILLO, 2013). É dizer que, considerando a integração e centralidade do direito ambiental, não é possível que decisões que retrocedam ou desfigurem as normas protetivas do ambiente possam ser promulgadas.

Já o princípio do desenvolvimento sustentável, que

tem por conteúdo a manutenção das bases vitais de produção e reprodução do homem e de suas atividades, garantindo igualmente uma relação satisfatória entre os homens e destes com o seu ambiente, para que as futuras gerações também tenham a oportunidade de desfrutar os mesmos recursos que temos hoje à nossa disposição (FIORILLO, 2013, p. 72).

Como explanado supra decorre de uma convergência das agendas internacionais do movimento conservacionista e/ou preservacionista, e os interesses das agências de fomento dos investimentos globais, sobretudo aquela instituída pelo Consenso de Washington. É dizer de uma *adequação* das medidas ambientais aos interesses privados.

O princípio da **participação** pode ser compreendido em três esferas. A primeira delas é a possibilidade de participação da sociedade ao tomar parte em ações judiciais por meio de suas organizações, seja propondo demandas, atuando na condição de *amicus curiae* ou por iniciativa das instituições de Justiça; a segunda diz respeito ao direito à educação ambiental e à informação acerca das políticas ambientais desenvolvidas pelo Estado e a terceira corresponde à participação direta nos processos de planejamento e implementação de ações ambientais que atinjam territórios (FIORILLO, 2013).

A **Constituição do Estado de Minas Gerais**, no art. 10, V, prevê como competência estadual a proteção ao meio ambiente. Em diversos outros dispositivos a preocupação com questões ambientais aparece nesta norma, como: nos dispositivos que preveem a competência do Ministério Público para a defesa do meio ambiente (ar. 121); expressa determinação para previsão orçamentária (art. 158); quando fixa os objetivos prioritários dos municípios (art. 166, V); determina as diretrizes do sistema único de saúde (art. 190, VIII); quando prevê diretrizes para a concessão de isenções, incentivos e benefícios fiscais ao setor privado (art. 213, I, “a”).

O art. 241 inaugura a Seção VI – Do meio ambiente, e propugna: “Todos têm direito a meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, e ao Estado e à coletividade é imposto o dever de defendê-lo e conservá-lo para as gerações presentes e futuras” (MINAS GERAIS, 1989).

No que tange à criação e implantação de áreas protegidas, observa-se que foram definidos objetivos prioritários fortemente influenciados pela visão conservacionista, senão vejamos:

§ 1º – Para assegurar a efetividade do direito a que se refere este artigo, incumbe ao Estado, entre outras atribuições:

[...]

VIII – criar parques, reservas, estações ecológicas e outras unidades de conservação, mantê-los sob especial proteção e dotá-los da infraestrutura indispensável às suas finalidades;

Também na Carta são destinadas as chamadas terras devolutas para a criação de UC: Art. 241 [...], § 6º – São indisponíveis as terras devolutas, ou arrecadadas pelo Estado, necessárias às atividades de recreação pública e à instituição de parques e demais unidades de conservação, para a proteção dos ecossistemas naturais (MINAS GERAIS, 1989). Deste dispositivo, verifica-se que a norma estadual privilegia a criação e implantação das UC em áreas sem titulação, justamente aquelas que, em geral, são habitadas por quilombolas, camponeses e outros grupos culturalmente diferenciados. Expulsos de seus territórios, ou libertos das fazendas escravocratas, foram as porções territoriais que *sobraram* a estes grupos, as quais são tornadas disponíveis pela Carta Estadual, sem qualquer indicação de que haveria a necessidade de consulta ou observação dos princípios constitucionais quando da sua proposição.

A norma prossegue, elencando os ambientes de interesse para a conservação, sem levar em conta que, se estes estão preservados, é graças ao manejo tradicional e camponês destas parcelas de solo:

Art. 241 [...]

§ 7º – Os remanescentes da Mata Atlântica, as veredas, os campos rupestres, as cavernas, as paisagens notáveis e outras unidades de relevante interesse ecológico constituem **patrimônio ambiental do Estado e sua utilização se fará, na forma da lei, em condições que assegurem sua conservação** (MINAS GERAIS, 1989, grifou-se).

Ao tratar da Ordem Econômica, o que se destaca é o silêncio do constituinte. Nos dispositivos referentes à Política Rural (art. 247 e 248), não há qualquer menção à proteção dos direitos dos grupos camponeses e de pequenos agricultores, os dispositivos focam na regularização fundiária das terras devolutas ocupadas, fixando quantidades máximas para a outorga de concessão pelo Estado, e requisitos para garantir a posse. Estes dispositivos podem estar relacionados, no caso do Vale do Jequitinhonha, às grandes outorgas de terras às fazendas de eucalipto, que ocuparam chapadas com suas plantações durante o período da

Ditadura Militar, entretanto, para esta dissertação, não foi possível aprofundar sobre essa correlação.

No âmbito das políticas públicas endereçadas ao meio rural, distingue-se preocupações voltadas mais à garantia de infra-estrutura de armazenagem, capacitação de mão de obra, havendo alguns dispositivos que tratam de questões comunitárias, como:

Art. 248 – O Estado formulará, mediante lei, a política rural, conforme a regionalização prevista nesta Constituição, observadas as peculiaridades

locais, para desenvolver e consolidar a diversificação e a especialização regionais, asseguradas as seguintes medidas:

[...]

VI – incentivo, com a participação do Município, à criação de granja, sítio e chácara em núcleo rural, em sistema familiar;

[...]

VII – estímulo à organização participativa da população rural

[...]

IX – oferta, pelo Poder Público, de escolas, postos de saúde, centros de lazer e centros de treinamento de mão de obra rural, e de condições para implantação de instalações de saneamento básico;

[...]

XIII – assistência técnica e extensão rural, com atendimento gratuito aos pequenos produtores rurais e suas formas associativas e aos beneficiários de projeto de reforma agrária;

XVI – apoio às iniciativas de comercialização direta entre pequenos produtores rurais e consumidores (MINAS GERAIS, 1989).

Parte destas políticas foi regulada pela Lei nº 11.405, de 28 de janeiro de 1994, que dispôs sobre a Política Estadual de Desenvolvimento Agrícola, figurando a EMATER como um dos órgãos executores da maioria dos programas de assistência rural.

Não cabe nesta dissertação aprofundar em todas estas formas de encarar a questão ambiental e sua interface com os povos e comunidades quilombolas, indígenas e tradicionais pelo constituinte mineiro, bem como nas mudanças que foram, ao longo do tempo, aperfeiçoando a maneira como o estado encara a questão, materializada nas Emendas Constitucionais Estaduais, que deram contornos mais nítidos às políticas de proteção ambiental.

A **Política Estadual do Meio Ambiente** foi instituída pela Lei Estadual nº 21.972, de 21 de janeiro de 2016, que dispôs sobre o Sistema Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos (SISEMA), o qual reúne

[...] o conjunto de órgãos e entidades responsáveis pelas políticas de meio ambiente e de recursos hídricos, com a finalidade de conservar, preservar e recuperar os recursos ambientais e promover o desenvolvimento sustentável e a melhoria da qualidade ambiental do Estado (MINAS GERAIS, 2016, §1º, *grifou-se*).

De saída, o texto legal aponta seus objetivos, identificados com a visão conservacionista do meio ambiente, cabendo ao desenvolvimento sustentável operar como meio para equilibrar os interesses ambientalistas com aqueles dos empreendimentos extrativistas.

Estabeleceu-se como órgãos executivos: Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SEMAD); Fundação Estadual do Meio Ambiente (FEAM); Instituto Estadual de Florestas (IEF); Instituto Mineiro de Gestão das Águas (IGAM); Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG); núcleos de gestão ambiental das demais Secretarias de Estado; comitês de bacias hidrográficas; agências de bacias hidrográficas e entidades a elas equiparadas (MINAS GERAIS, 2016, §3º). Já o Conselho Estadual de Política Ambiental (COPAM) e o Conselho Estadual de Recursos Hídricos (CERH-MG) figuraram como órgãos regulares (MINAS GERAIS, 2016).

Ao criar UC nos municípios, os gestores municipais passam a contar com um incremento de recursos em seu caixa provindo de uma distribuição tributária que beneficia municípios que contenham estas UC. Esta possibilidade encontra-se regulada pela Lei nº 18.030, de 12 de janeiro de 2009. No Anexo I desta norma constam as proporções da fatia de arrecadação que caberão aos municípios que desenvolvem políticas relacionadas às ações de proteção ambiental, calculadas pelo Fator de Conservação para Categorias de Manejo de Unidades de Conservação. Aqueles que tiverem em seus territórios as UC de Proteção Integral receberão parcelas superiores às dos municípios que tiverem as de uso sustentável. A essa política convencionou-se chamar **ICMS Ecológico**.

Novamente, observa-se a onipresença da visão conservacionista, que se desdobra na primazia da proteção integral como modelo de espaço territorial protegido. Essa norma se desdobrará numa potencialização para o apoio das populações urbanas às UC de Proteção Integral.

No caso dos territórios habitados pelas comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, por exemplo, mesmo a área de maior proteção sendo habitada pelos povos, nenhuma UC de uso sustentável foi pensada, havendo no nível estadual apenas Parques Estaduais, com destaque para: Parque Estadual do Rio Preto (PERP) e Parque Estadual do Pico do Itambé (PEPI).

Estas UCs revertem recursos para o caixa das prefeituras locais, representando um incremento de arrecadação que motiva os gestores municipais a priorizarem essas categorias de unidades protegidas àquelas mais adequadas aos modos de vida.

3) Espaços territoriais protegidos

Estes movimentos de produção legislativa e de elaboração internacional na conservação e/ou proteção ao meio ambiente vão incidir no formato das políticas públicas brasileiras relacionadas às Unidades de Conservação (UC). Contudo, conforme se verá, a participação no planejamento, criação, escolha do local e formas de implantação será um direito restrito às parcelas urbanas da população, como foi o caso da criação e da implantação do PNSV e das políticas que orientaram a Reserva da Biosfera da Serra do Espinhaço.

O art. 225, §1º, III da CRFB/88 determina como competência do Poder Público o estabelecimento de espaços territoriais protegidos. Sua alteração ou supressão somente podem ocorrer mediante lei. Por sua vez, a PNMA estabelece no art. 9º, VI que as áreas protegidas são instrumentos para a sua efetivação.

Art. 225. [...]

§ 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

III - definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção (BRASIL, 1988a)

Art 9º - São instrumentos da Política Nacional do Meio Ambiente:

VI - a criação de espaços territoriais especialmente protegidos pelo Poder Público federal, estadual e municipal, tais como áreas de proteção ambiental, de relevante interesse ecológico e reservas extrativistas (BRASIL, 1981).

Com a finalidade de regulamentar o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da CRFB/88 foi promulgada em 18 de julho de 2000 a Lei nº 9.985, que: (i) estabeleceu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), formado pelo conjunto das unidades de conservação federais, estaduais e municipais (art. 3º); (ii) criou uma categorização para as UC brasileiras, segregando-as em Unidades de Proteção Integral e Unidades de Uso Sustentável (art. 7º), tipologias estas que receberam a devida disciplina legal (art. 8º a 22); (iii) determinou os procedimentos de criação, implantação e gestão das UC (art. 22 a 35); (iv) fixou sanções para danos ocorridos no âmbito das UC (art. 38 a 40); (v) regulamentou o modelo Reserva da Biosfera (art. 41).

Cabe ressaltar que as questões reguladas pela Lei 9.985/2000 são válidas tanto para as UC federais, quanto as estaduais e as municipais, uma vez que a CRFB/88 determina competência concorrente para a regulação ambiental por parte da União e dos Estados. Assim, as diretrizes relacionadas à criação, implantação e gestão das UC aplicam-se em ambas as esferas de proteção de áreas protegidas.

No que concerne à **categorização**, as UC foram divididas em dois gêneros: Unidades de Proteção Integral (UPI) e Unidades de Uso Sustentável (UUS), que cumprem os seguintes objetivos:

§ 1º O objetivo básico das Unidades de Proteção Integral é preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos nesta Lei.

§ 2º O objetivo básico das Unidades de Uso Sustentável é compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável de parcela dos seus recursos naturais (BRASIL, 2000).

O quadro abaixo apresenta um resumo das tipologias que constam do SNUC:

Quadro 1 – Espaços territoriais protegidos

	Tipo	Dispos itivo	Objetivo específico	Regime jurídico das terras
Unidade de Proteção Integral	Estação Ecológica	Art. 9º	Preservação da natureza e a realização de pesquisas científicas	Posse e domínio públicos, devendo as áreas particulares serem desapropriadas
	Reserva Biológica	Art. 10	Preservação da biota (conjunto de seres vivos de um determinado ecossistema)	
	Parque Nacional	Art. 11	Preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, pesquisas científicas, educação ambiental e turismo ecológico	
	Monumento Natural	Art. 12	Preservar sítios naturais raros, singulares ou de grande beleza cênica	Constituída por terras públicas e/ou propriedades particulares cujo uso deve ser compatível com os objetivos da UC
Refúgio da Vida Silvestre	Art. 13	Proteger ambientes naturais onde se asseguram condições para a existência ou reprodução de espécies ou comunidades da flora local e da fauna residente ou migratória		
Unidade de Uso Sustentável	Áreas de Proteção Ambiental	Art. 15	Proteger a diversidade biológica, disciplinar o processo de ocupação e assegurar a sustentabilidade do uso dos recursos naturais. Geralmente é criada em áreas mais densamente ocupadas e de grande extensão	Posse e domínio públicos, devendo as áreas particulares serem desapropriadas
	Área de Relevante Interesse Ecológico	Art. 16	Manter os ecossistemas naturais de importância regional ou local e regular o uso admissível dessas áreas, de modo a compatibilizá-lo com os objetivos de conservação da natureza. Geralmente formada por áreas de menor extensão e pouco povoadas.	
	Floresta Nacional	Art. 17	Uso múltiplo sustentável dos recursos florestais e a pesquisa científica, com ênfase em métodos para exploração sustentável de florestas nativas	Domínio público com direitos de uso transferidos pelo Poder Público aos grupos tradicionais nos termos do art. 23
	Reserva Extrativista	Art. 18	Proteger os meios de vida e a cultura dos povos e comunidades tradicionais que a ocupam, e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade	
	Reserva de Fauna	Art. 19	Proteger área natural com populações animais de espécies nativas, terrestres ou aquáticas, residentes ou migratórias, adequadas para estudos técnico-científicos sobre o manejo econômico sustentável de recursos faunísticos	Posse e domínio públicos, devendo as áreas particulares serem desapropriadas
	Reserva de Desenvolvimento Sustentável	Art. 20	Preservar a natureza e, ao mesmo tempo, assegurar as condições e os meios necessários para a reprodução e a melhoria dos modos e da qualidade de vida e exploração dos recursos naturais das populações tradicionais, bem como valorizar, conservar e aperfeiçoar o conhecimento e as técnicas de manejo do	

			ambiente, desenvolvido por estas populações	
	Reserva Particular do Patrimônio Natural	Art. 21	Conservar a diversidade biológica	Formada por propriedade privada que terá o título de registro do imóvel gravado.

No quadro acima ressalta-se o aspecto relacionado ao regime jurídico de posse e propriedade das terras, destacando-se as nuances fundiárias. Importante considerar que além disso, as diferentes tipologias de UC possuem regramentos próprios relacionados com a forma como são constituídos os seus Conselhos Deliberativos, os limites e aspectos regulados por seu Plano de Manejo, bem como as limitações relacionadas com o alcance de intervenção humana ao seu ecossistema constituinte.

Criação, implantação e recategorização

O **ato de criação** de uma UC deve ser precedido: (i) de consulta pública; (ii) estudos técnicos. Conforme se infere do §2º, do art. 22, a realização destes procedimentos deve anteceder à identificação da localização, da dimensão e dos limites mais adequados para a unidade.

O Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002, que regulou diversos artigos da Lei nº 9.985/2000 define com mais detalhe como deve ser feita a **consulta pública**, e reforça que ela deve anteceder à definição da localização, dimensão e limites mais adequados para a unidade.

§ 1º A consulta consiste em reuniões públicas ou, a critério do órgão ambiental competente, outras formas de oitiva da população local e de outras partes interessadas.

§ 2º No processo de consulta pública, o órgão executor competente deve indicar, de modo claro e em linguagem acessível, as implicações para a população residente no interior e no entorno da unidade proposta (BRASIL, 2002).

Observa-se, portanto, que o ato de criação de uma UC, qualquer que seja ela, deve preceder a um cuidadoso processo de consulta pública, que mais do que preencher critérios formais deve ser capaz de transmitir com clareza, na linguagem dos grupos sociais que serão alvo de desapropriação.

A etapa posterior à criação é a da **implantação da Unidade de Conservação**, quando serão tomadas medidas para a regularização fundiária do seu perímetro. Como exposto no Quadro 1, cada tipologia demandará um tratamento sob a perspectiva fundiária distinto, devendo as áreas destinadas às UC de domínio público desapropriadas.

O principal mecanismo de regularização fundiária de UC é o da **compensação ambiental**, regulado pelo artigo 36 da Lei 9.985/2000:

Nos casos de licenciamento ambiental de empreendimentos de significativo impacto ambiental, assim considerado pelo órgão ambiental competente, com fundamento em estudo de impacto ambiental e respectivo relatório - EIA/RIMA, o empreendedor é obrigado a apoiar a implantação e manutenção de unidade de conservação do **Grupo de Proteção Integral**, de acordo com o disposto neste artigo e no regulamento desta Lei (BRASIL, 2000, Artigo 36, caput, *grifou-se*).

O Decreto nº 4.340/2002 regula o cálculo do impacto ambiental ao qual faz alusão esse dispositivo, fixando os parâmetros para a delimitação do valor a ser aportado por empreendimento poluidor (art. 31-A), a competência para a definição deste montante pertence ao IBAMA (art. 31-B). As prioridades para o aporte de recursos são as seguintes:

Art. 33. A aplicação dos recursos da compensação ambiental de que trata o art. 36 da Lei nº 9.985, de 2000, nas unidades de conservação, existentes ou a serem criadas, deve obedecer à seguinte **ordem de prioridade**:

I - regularização fundiária e demarcação das terras;

II - elaboração, revisão ou implantação de plano de manejo;

III - aquisição de bens e serviços necessários à implantação, gestão, monitoramento e proteção da unidade, compreendendo sua área de amortecimento;

IV - desenvolvimento de estudos necessários à criação de nova unidade de conservação; e

V - desenvolvimento de pesquisas necessárias para o manejo da unidade de conservação e área de amortecimento (BRASIL, 2002, *grifou-se*).

Desta forma, um empreendimento poluente pode realizar aportes financeiros em Unidades de Conservação de Proteção Integral como compensação, estando, portanto, excluídas as de uso sustentável, como a Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS), ou a Reserva Extrativista (RESEX), tipologia

reivindicada por grupos de povos e comunidades tradicionais, quilombolas e camponeses quando há casos de sobreposição territorial.

Em relação aos povos e comunidades tradicionais que possuem territórios situados em áreas destinadas legalmente para a implantação das UC, há previsão de **reassentamento**, nos termos do art. 42 da Lei 8.895/2000:

Art. 42. As populações tradicionais residentes em unidades de conservação nas quais sua permanência não seja permitida serão indenizadas ou compensadas pelas benfeitorias existentes e devidamente realocadas pelo Poder Público, em local e condições acordados entre as partes.

§ 1º O Poder Público, por meio do órgão competente, priorizará o reassentamento das populações tradicionais a serem realocadas.

§ 2º Até que seja possível efetuar o reassentamento de que trata este artigo, serão estabelecidas normas e ações específicas destinadas a compatibilizar a presença das populações tradicionais residentes com os objetivos da unidade, sem prejuízo dos modos de vida, das fontes de subsistência e dos locais de moradia destas populações, assegurando-se a sua participação na elaboração das referidas normas e ações.

§ 3º Na hipótese prevista no § 2º, as normas regulando o prazo de permanência e suas condições serão estabelecidas em regulamento.

Contudo, cabe ressaltar que esta norma deve ser ponderada levando-se em conta o que dispõe a Convenção nº 169 da OIT, que passou a integrar o ordenamento jurídico após a publicação do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Considerando que se trata de norma mais específica no que se refere aos direitos de povos e comunidades tradicionais, deve ser considerada como preponderante, conforme prevê o art. 2º da Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro⁸⁵.

Nesse sentido, o reassentamento de povos e comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas exige sua autorização expressa para que possa ocorrer, por força do que define o art. 16, podendo inclusive retornarem aos territórios aqueles que forem ilegalmente transladados:

1. Com reserva do disposto nos parágrafos a seguir do presente Artigo, **os povos interessados não deverão ser transladados das terras que ocupam.**

⁸⁵ Instituída pelo Decreto-Lei nº 4.657, de 4 de setembro de 1942, posteriormente teve seu campo de aplicação ampliado pela Lei nº 12.376, de 30 de dezembro de 2010.

2. Quando, excepcionalmente, o traslado e o reassentamento desses povos sejam considerados necessários, **só poderão ser efetuados com o consentimento dos mesmos, concedido livremente e com pleno conhecimento de causa.** Quando não for possível obter o seu consentimento, o traslado e o reassentamento só poderão ser realizados após a conclusão de procedimentos adequados estabelecidos pela legislação nacional, inclusive enquetes públicas, quando for apropriado, nas quais os povos interessados tenham a possibilidade de estar efetivamente representados (BRASIL, 2019, *grifou-se*).

A necessidade de emissão do plano consentimento em caso de reassentamento, portanto, obedece a uma necessária harmonização das normas ambientais com aquelas que garantem direitos aos povos tradicionais, questão que será esquadrihada no item 3.3. *Direito à consulta prévia, livre e informada*, deste Capítulo.

Os atos de criação e de implantação das UCs envolvem ainda as definições dos limites e regramentos próprios da sua **zona de amortecimento**, entendida como “o entorno de uma unidade de conservação, onde as atividades humanas estão sujeitas a normas e restrições específicas, com o propósito de minimizar os impactos negativos sobre a unidade” (BRASIL, 2000, art. 2º, XVI).

Por desafetação entende-se a possibilidade de redução da área em que está estabelecida uma UC; enquanto por recategorização, entende-se a possibilidade de conversão entre diferentes tipologias. Em geral, a literatura registra uma tendência aos movimentos conservacionistas em reivindicar a criação de Unidades de Proteção Integral, enquanto os movimentos de povos e comunidades tradicionais, camponeses e quilombolas tencionam pela criação daquelas de Uso Sustentável.

A Lei resguarda a possibilidade de **recategorização** das UCs, havendo expressa alusão à transformação de uma UC de Uso Sustentável em Proteção Integral mediante promulgação de instrumento normativo de mesmo nível hierárquico (art. 22, §5º da Lei 9.985/2000). Lado outro, a desafetação ou redução dos limites de uma unidade de conservação só pode ser feita mediante lei específica (art. 22, §7º, Lei 9.985/2000).

Apesar de não haver menção expressa, por analogia, considera-se que a recategorização de uma UC de Proteção Integral possa ter seu regime jurídico modificado para uma de Uso Sustentável.

No julgamento⁸⁶ da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.717/DF, o STF consignou que “As medidas provisórias não podem veicular norma que altere espaços territoriais especialmente protegidos, sob pena de ofensa ao art. 225, inc. III, da Constituição da República” (STF, 2005, p. 2), e que mesmo que a Medida Provisória seja convertida em Lei, há vedação ao retrocesso em termos de proteção ambiental⁸⁷, isto é, a Lei que prevê recategorização não deve ser veiculada se, ao atingir sua finalidade, resultar em prejuízo ambiental. O caso apreciado pelo STF trata da Medida Provisória nº 558/12, convertida na Lei nº 12.678/12, que “dispõe sobre alterações nos limites dos Parques Nacionais da Amazônia, dos Campos Amazônicos e Mapinguari, das Florestas Nacionais de Itaituba I, Itaituba II e do Crepori e da Área de Proteção Ambiental do Tapajós, e dá outras providências”. Os limites das áreas protegidas foram alterados com a finalidade de construção de cinco hidrelétricas na bacia do rio Tapajós.

Esse entendimento corrobora julgados anteriores do STF. No julgamento da Medida Cautelar em Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.540-1/Distrito Federal, asseverou-se que a alteração ou supressão do regime jurídico de espaços protegidos estão sujeitas à reserva legal; quando da decisão no Agravo Regimental no Recurso Extraordinário 519.778, Primeira Turma, DJe 1º.8.2014, consignou-se que “A Constituição, portanto, permite a alteração e até mesmo a supressão de espaços territoriais especialmente protegidos, desde que por meio de lei formal, ainda que a referida proteção tenha sido conferida por ato infralegal” (STF, 2014); o acórdão no MS 26.064, Rel. Min. Eros Grau, DJe 28.6.2010 define que “A delimitação dos espaços territoriais protegidos pode ser feita por decreto ou por lei, sendo esta imprescindível apenas quando se trate de alteração ou supressão desses espaços” (STF, 2010). No julgado prolatado nos autos da ADI 5.012/DF. Ministra Relatora Rosa Weber. Julgado em: 16/03/2017. Plenário, o STF entendeu

⁸⁶ A pesquisa de jurisprudência apresentada neste item foi feita a partir de relatório técnico da Fundação Getúlio Vargas (FGV, 2020) sobre a recategorização de Unidades de Conservação.

⁸⁷ O STF faz menção expressa ao princípio constitucional da vedação ao retrocesso, o qual foi trabalhado no tópico “2” do item 3.1.1 desta dissertação.

que a exigência de lei formal se dá devido à necessária ocorrência do debate democrático.

Entendo, ainda, que no caso a violação da Constituição, para além de garantias formais pertinentes à higidez do processo político, se perfaz pelo barateamento do direito fundamental de todos ao meio ambiente ecologicamente equilibrado (art. 225 da CF). E isso porque, ao exigir que a alteração ou supressão de espaços territoriais protegidos somente se dê por meio de lei, o art. 225, III, da CF contempla específica garantia de participação democrática que apenas se pode ter por assegurada mediante lei em cuja elaboração efetivamente observado o devido processo legislativo, o que, como visto, não ocorre no caso dos autos (STF, 2017b).

Quando do julgado da ADI 3.646, em 2/12/2019, o STF reforçou o entendimento da necessidade de lei em sentido formal para alterar unidades de conservação:

(...) proteção do meio ambiente e a preservação dos biomas é obrigação constitucional comum a todos os entes da Federação (art. 23, VI e VII, CF/88). Para tanto, a Lei Fundamental dota o Poder Público dos meios necessários à consecução de tais fins, incumbindo-o, inclusive, da atribuição de definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, conforme estabelece o art. 225, § 1º, inciso III, da Constituição. Constitucionalidade do art. 22, caput, da Lei 9.985/2000. A dicção do texto constitucional não provoca maiores problemas quanto à definição de ato normativo apto à instituição/criação de espaços territorialmente protegidos, dentre os quais se pode destacar as unidades de conservação regulamentadas pela Lei 9.985/2000. **Tendo a Carta se referido à reserva de legislação somente como requisito de modificação ou supressão de unidade de conservação, abriu margem para que outros atos do poder público, além de lei em sentido estrito, pudessem ser utilizados como mecanismos de instituição de espaços ambientais protegidos.** (...) A teor do art. 225, § 1º, inciso III, da Constituição Federal, a alteração e a supressão de espaços territoriais especialmente protegidos somente são permitidas por intermédio de lei. **A finalidade da Carta Magna, ao fixar a reserva de legalidade, deve ser compreendida dentro do espírito de proteção ao meio ambiente nela insculpido.** Somente a partir da teleologia do dispositivo constitucional é que se pode apreender seu conteúdo normativo. Nesse sentido, a exigência de lei faz-se presente quando referida modificação implicar prejudicialidade ou retrocesso ao status de proteção já constituído naquela unidade de conservação, com o fito de coibir a prática de atos restritivos que não tenham a aquiescência do Poder Legislativo. **Se, para inovar no campo concreto e efetuar limitação ao direito à propriedade, a Constituição não requisitou do poder público a edição de lei, tanto mais não o faria para simples ampliação territorial ou modificação do regime de uso aplicável à unidade de conservação, a fim de conferir a ela superior salvaguarda (de proteção parcial para proteção integral).** Por essa razão, não incidem em inconstitucionalidade as hipóteses mencionadas

nos §§ 5º e 6º do art. 22 da Lei 9.985/2000, as quais dispensam a observância da reserva legal para os casos de alteração das unidades de conservação, seja mediante transformação da unidade de conservação do grupo de uso sustentável para o grupo de proteção integral, seja mediante a ampliação dos limites territoriais da unidade, desde que sem modificação de seus limites originais, exceto pelo acréscimo proposto (STF, 2019a, *grifou-se*).

Diante destes entendimentos esposados pela Corte Constitucional, entende-se que a recategorização de uma UC de Preservação Integral em Uso Sustentável, apenas é admitida por lei, não podendo ser feita por decreto ou medida provisória. Estas decisões indicam que a tutela jurídica do meio ambiente exige um processo legislativo participativo, formal e em linha com os princípios ambientais propugnados pela CRFB/88.

Essa situação indica uma contradição. Enquanto a Lei nº 9.985/2000, em seu art. 22, §5º permite a conversão da UC de Uso Sustentável em Proteção Integral, por instrumento de mesmo nível hierárquico, o procedimento contrário – transformar a UC de Preservação Integral em uma unidade de Uso Sustentável – somente é permitido por lei específica. Neste sentido, constata-se que o STF considera que as unidades de Uso Sustentável conferem uma proteção parcial ao meio ambiente, criando a ideia de que as UC de Proteção Integral teriam mais condições de oferecer proteção por estarem vazias de pessoas, com seus conhecimentos e saberes tradicionais associados.

Essa visão carrega os valores do conservacionismo enquanto corrente ideológica, e manifesta-se numa tendência em se dificultar processos de reivindicação da recategorização em curso. No caso do PNSV, em análise nessa dissertação, observa-se que foi criado por criado pelo Decreto de 13 de dezembro de 2002 e, em seguindo-se a tendência jurisprudencial, somente poderia ser recategorizado mediante a realização de estudos técnicos prévios e consulta pública. Contudo, observa-se uma série de ilegalidades nesse processo, como se verá, a consulta pública não foi feita de modo genuinamente participativo, respeitando-se as especificidades culturais dos grupos tradicionais que tiveram territórios sobrepostos, e nem mesmo foram providenciados estudos técnicos compatíveis com a complexidade do seu território.

Mecanismos de Gestão: Conselho, Plano de Manejo e Termos de Compromisso

A consulta pública para a criação de UCs se alinha com todo o espírito das normas reguladoras da matéria ambiental, na medida em que atende ao princípio constitucional da participação. Entretanto, a ideia de uma consulta pública para a criação de uma UC não foi pensada para ser estanque, e sim, um permanente processo de diálogo, na medida em que **os Conselhos – consultivos ou deliberativos** – foram idealizados pelo legislador para comportarem a diversidade dos povos que devem fazer parte destes órgãos (sistemática do art. 17 do Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002).

As diferentes tipologias de UC possuem graus distintos de alcance das normas que emanam de seus Conselhos, sendo a maior parte delas relacionadas à autorização para pesquisa científica, visitação pública, turismo ecológico e utilização da terra e dos recursos naturais. Também cabe ao Conselho, na maioria das tipologias de UC, com destaque para os Parques (caso do PNSV, por exemplo), a aprovação do Plano de Manejo.

Em relação à natureza jurídica destes órgãos, embora haja a previsão de sua instituição para todas as tipologias de UC, há uma maior autonomia destes órgãos no caso da RDS e da RESEX, para as quais a Lei confere a eles uma natureza deliberativa (art. 18, §2º; art. 20, §4º). Em relação às Unidades de Proteção Integral, ele é considerado consultivo (art. 29). Essa situação refletir-se-á na força normativa das decisões destes órgãos, bem como numa centralidade maior ou menor das comunidades em relação às decisões que impactam a área em que está situada a UC.

Em todos os casos, o Conselho deve ser presidido pelo órgão ambiental responsável (art. 29) e

[...] constituído por representantes de órgãos públicos, de organizações da sociedade civil, por proprietários de terras localizadas em Refúgio de Vida Silvestre ou Monumento Natural, quando for o caso, e, na hipótese prevista no § 2º do art. 42, das populações tradicionais residentes, **conforme se dispuser em regulamento e no ato de criação da unidade** (BRASIL, 2000, *grifou-se*).

Desta maneira, caso existam populações tradicionais, há a necessidade, de acordo com o art. 17, §2º do Decreto 4.340/2002 (que regula tal dispositivo), de que estas detenham assento no colegiado.

§ 2º. A representação da sociedade civil deve contemplar, quando couber, a comunidade científica e organizações não-governamentais ambientalistas com atuação comprovada na região da unidade, **população residente e do entorno, população tradicional**, proprietários de imóveis no interior da unidade, trabalhadores e setor privado atuantes na região e representantes dos Comitês de Bacia Hidrográfica (BRASIL, 2002, *grifou-se*).

O art. 20 do indigitado decreto menciona as competências do Conselho, dentre as quais encontra-se especialmente a de “acompanhar a elaboração, implementação e revisão do **Plano de Manejo** da unidade de conservação, quando couber, garantindo o seu caráter participativo” (BRASIL, 2002, art. 17, II, *grifou-se*), que é concebido pela Lei nº 9.985/2000 como um “documento técnico mediante o qual, com fundamento nos objetivos gerais de uma Unidade de Conservação, se estabelece o zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais” (art. 2º, XVII). Este documento define as regras de visitação, atividades humanas diversas, turismo, pesquisa científica, bem como a integração da UC com as comunidades e atividades econômicas do seu entorno. Tais regras variam conforme a natureza da Unidade, isto é, há vedações maiores ao alcance do documento para Unidades de Proteção Integral.

Deve ser aprovado por portaria do órgão executor no caso de no caso de Estação Ecológica, Reserva Biológica, Parque Nacional, Monumento Natural, Refúgio de Vida Silvestre, Área de Proteção Ambiental, Área de Relevante Interesse Ecológico, Floresta Nacional, Reserva de Fauna e Reserva Particular do Patrimônio Natural; e por resolução do Conselho Deliberativo, no caso de Reserva Extrativista e Reserva de Desenvolvimento Sustentável, após prévia aprovação do órgão executor. Esta sistemática indica uma maior permeabilidade da participação dos povos tradicionais quando se trata de uma RESEX ou uma RDS.

O **Termo de Compromisso** representa importante ferramenta para a gestão das UCs que foram criadas em sobreposição aos territórios tradicionais.

Regulado pela Instrução Normativa nº 26, de 06 de julho de 2012, este documento é entendido como:

I - termo de compromisso: instrumento de gestão e mediação de conflitos, de caráter transitório, a ser firmado entre o Instituto Chico Mendes e populações tradicionais residentes em unidades de conservação onde a sua presença não seja admitida ou esteja em desacordo com os instrumentos de gestão, visando garantir a conservação da biodiversidade e as características socioeconômicas e culturais dos grupos sociais envolvidos (ICMBio, 2012).

Tem por finalidade compatibilizar os objetivos da UC com os usos tradicionais atribuídos ao território em sobreposição pelos povos e comunidades tradicionais, indígenas ou quilombolas. Sua elaboração deve ser pautada pelo respeito à participação livre e informada das comunidades por meio de suas instituições representativas.

Mosaicos e Reservas da Biosfera

De forma a integrar a gestão de diversas UC estabelecidas numa área contígua, a Lei nº 9.985/2000 previu a possibilidade de serem implantados os **Mosaicos de Unidades de Conservação:**

[...] unidades de conservação de categorias diferentes ou não, próximas, justapostas ou sobrepostas, e outras áreas protegidas públicas ou privadas, constituindo um mosaico, a gestão do conjunto deverá ser feita de forma integrada e participativa, considerando-se os seus distintos objetivos de conservação, de forma a compatibilizar a presença da biodiversidade, a valorização da sociodiversidade e o desenvolvimento sustentável no contexto regional (BRASIL, 2000, art. 26).

Na regulação oferecida pelo Decreto nº 4.340/2002, determina-se que deve ser reconhecido pelo Ministério do Meio Ambiente (art. 8º); deve dispor de Conselho (art. 9º) para a sua gestão, com competências próximas àquelas de uma UC (art. 10).

O instrumento de integração entre as UC são os **corredores ecológicos** (art. 11 do Decreto nº 4.340/2002), os quais compõem também o Mosaico, sendo definidos pela Lei nº 9.985/2000 como:

[...] porções de ecossistemas naturais ou seminaturais, ligando unidades de conservação, que possibilitam entre elas o fluxo de genes e o movimento da biota, facilitando a dispersão de espécies e a recolonização de áreas degradadas, bem como a manutenção de populações que demandam para sua sobrevivência áreas com extensão maior do que aquela das unidades individuais (BRASIL, 2000, art. 2º, XIX).

Outro instituto concernente aos espaços protegidos, as **Reservas da Biosfera**, entendem-se como

[...] um modelo, adotado internacionalmente, de gestão integrada, participativa e sustentável dos recursos naturais, com os objetivos básicos de preservação da diversidade biológica, o desenvolvimento de atividades de pesquisa, o monitoramento ambiental, a educação ambiental, o desenvolvimento sustentável e a melhoria da qualidade de vida das populações (BRASIL, 2000, art. 41).

Estas figuras guardam relação com os Mosaicos, na medida em que são compostas uma série de UCs, zonas de amortecimento e de transição (corredores ecológicos) (art. 41, §1º), as quais podem ser de domínio público ou privado (art. 41, §2º) e são geridas por um Conselho Deliberativo (art. 41, §4º).

A diferença entre este instituto e o Mosaico está no fato de que “a Reserva da Biosfera é reconhecida pelo Programa Intergovernamental “O Homem e a Biosfera – MAB”, estabelecido pela Unesco” (art. 41, §5º). O Decreto nº 4.340/2002 disciplinou o gerenciamento das Reservas da Biosfera brasileiras, tendo determinado que será coordenado pela Comissão Brasileira para o Programa “O Homem e a Biosfera” – COBRAMAB.

A competência dos Conselhos Deliberativos das Reservas da Biosfera é definida no art. 44, que possuem como instrumentos para a efetivação de suas diretrizes os **planos de ação da Reserva da Biosfera**, que devem conter prioridades, metodologias, cronogramas, parcerias e áreas temáticas de atuação, de acordo como os objetivos básicos enumerados no art. 41 da Lei no 9.985, de 2000 (BRASIL, 2002, art. 44, III).

3.1.2. Contradições na produção das Unidades de Conservação do Espinhaço

A produção da não existência acontece “sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível” (SANTOS, 2010, p. 102). Boaventura de Sousa Santos (2010) distingue cinco lógicas ou modos de produção da não existência: da monocultura do saber e do rigor do saber; do tempo linear; da naturalização das diferenças; da escala dominante; da lógica produtivista.

Neste trabalho (item 2.3.2. *Zona de sacrifício*), já se demonstrou uma destas lógicas na produção do vale do Jequitinhonha como “vale da miséria”, que por suas características naturais precisaria *ser redimido*, tendo o Estado organizado uma intervenção econômica que desconsiderou a vocação econômica dos seus povos e comunidades tradicionais, quilombolas, camponeses e indígenas. O que se observa na produção das UCs no Espinhaço assemelha-se à sina da produção de não existência que vem atravessando o vale ao longo da sua história, e de um modo geral, o Norte de Minas: é preciso salvar o vale dos seus povos originários.

A criação das UCs no Espinhaço remonta à adoção, por meio da Deliberação Normativa COPAM nº 55, de 13 de junho de 2002, do documento “Biodiversidade em Minas Gerais: Um Atlas para sua Conservação”, uma iniciativa do Governo do Estado de Minas Gerais, que foi produzido pela SEMAD, IEF⁸⁸, Fundação Biodiversitas⁸⁹ e *Conservation International* do Brasil. Tal diretriz instituiu que as áreas descritas naquele estudo deveriam ser consideradas prioritárias para a criação e implantação das UCs no Estado de Minas Gerais.

⁸⁸ “O Instituto Estadual de Florestas (IEF) foi criado em 1962, pela Lei nº 2.606. Autarquia inicialmente ligada à Secretaria de Estado da Agricultura, passa a vincular-se, a partir de 1995, à recém-criada Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SEMAD). Sua missão, cumprir a ‘agenda verde’ do Sistema Estadual do Meio Ambiente (SISEMA), atuando no desenvolvimento e na execução das políticas florestal, de pesca, de recursos naturais renováveis e de biodiversidade em Minas Gerais” (IEF, s/d).

⁸⁹ Conforme descrição em seu sítio eletrônico, a Biodiversitas é uma “Instituição sem fins lucrativos com sede em Belo Horizonte que, desde 1988, se dedica à conservação de espécies ameaçadas de extinção, ao gerenciamento de 4 reservas privadas, que juntas protegem mais de três mil hectares, localizados nos biomas da Mata Atlântica e Caatinga e ao desenvolvimento de estudos científicos aplicados ao aprimoramento e à instrumentalização da gestão ambiental no Brasil”. E ainda “Fundada por um grupo de intelectuais, acadêmicos e entusiastas que integravam o Centro Mineiro Para Conservação da Natureza – organização não governamental voltada para ativismo ambiental que começava a ganhar força à época, a Biodiversitas inovou ao agregar o conhecimento científico como subsídio às tomadas de decisão relacionadas aos problemas ambientais em Minas Gerais e, posteriormente, no país” (BIODIVERSITAS, s/d)

Este documento foi reeditado em 2005, nomeado como “Atlas de Áreas Prioritárias para a Conservação em Minas Gerais”⁹⁰, numa parceria entre a Biodiversitas, órgãos do governo estadual e a ONG Conservação Internacional (MONTEIRO, 2011, p. 130). Destaca-se que tais estudos não contaram com a participação das comunidades que seriam impactadas por seus resultados, sobretudo as tradicionais, quilombolas e indígenas, para as quais a participação deve ser guiada pelos princípios e diretrizes da Convenção nº 169 da OIT.

Em 2010, por meio da Portaria nº 444, de 26 de novembro, foi criado o “Mosaico do Espinhaço: Alto Jequitinhonha – Serra do Cabral”, contando com as seguintes Unidades de Conservação:

Quadro 2 – Unidades de Conservação que compõe o Mosaico do Espinhaço: Alto Jequitinhonha – Serra do Cabral

Competência de gestão	Nome da Unidade de Conservação	Instrumento normativo de criação
Estadual, por meio do IEF	Parque Estadual da Serra do Cabral	Decreto Estadual 44.121, de 29/09/2005
	Parque Estadual do Biribiri	Decreto nº 39.909, de 22/09/1998
	Parque Estadual do Rio Preto	Decreto nº 35.611, de 01/06/1994
	Parque Estadual do Pico do Itambé	Decreto nº 39.398, de 21/01/1998
	Parque Estadual da Serra Negra	Decreto nº 39.907, de 22/09/1998
	Estação Ecológica Mata dos Ausentes	Decreto nº 16.580 de 23/09/1974
	Área de Proteção Ambiental Água das Vertentes	Decreto nº 39.399 de 21/01/1998
Prefeitura de Felício dos Santos	Área de Proteção Ambiental Felício dos Santos	Lei N.º 502, de 24/03/2003
Prefeitura de Couto de Magalhães de Minas	Área de Proteção Ambiental Rio Manso	Lei N.º 503, de 10/09/2001
Federal, por meio do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO)	Parque Nacional das Sempre-Vivas	Decreto de 13 de dezembro de 2002

⁹⁰ Este relatório teve sua 1ª edição datada de 1998, tendo sido aprovado pelo Conselho Estadual de Política Ambiental (COPAM) por meio da Deliberação Normativa nº 55, de 13 de junho de 2002.

Estadual, por meio do IEF	Monumento Natural Estadual da Várzea do Lajeado	Decreto nº 45.614, de 6 de junho de 2011
Prefeitura de Buenópolis	Área de Proteção Ambiental Municipal da Serra do Cabral de Buenópolis	Lei nº 10.092, de 08/11/1999
Prefeitura de Joaquim Felício	Área de Proteção Ambiental Municipal da Serra do Cabral de Joaquim Felício	Lei nº 984, de 03/03/2000
Prefeitura de Francisco Dumont	Área de Proteção Ambiental Municipal da Serra do Cabral de Francisco Dumont	Lei nº 759, de 12/09/1999
Prefeitura de Augusto de Lima	Área de Proteção Ambiental Municipal da Serra do Cabral de Augusto de Lima	Lei nº 588, de 25/03/2000
Prefeitura de Lassance	Área de Proteção Ambiental Municipal da Serra do Cabral de Lassance	Lei nº 827, de 29/05/2002
Prefeitura de Buenópolis	Área de Proteção Ambiental Municipal da Serra de Minas em Buenópolis	Decreto nº 1099, de 29/12/1999
Prefeitura de Rio Vermelho	Área de Proteção Ambiental Municipal da Serra do Gavião em Rio Vermelho	Lei nº 879, de 01/08/2001
Prefeitura de Gouveia	Área de Proteção Ambiental Municipal Barão e Capivara	Lei nº 969, de 11/11/2002

Elaborado a partir de Ávila, 2014.

Destas UCs, os principais conflitos envolvem Parque Estadual do Rio Preto e Parque Estadual do Pico do Itambé, que se sobrepõem à comunidade quilombola de Mata dos Crioulos, e Parque Nacional das Sempre-Vivas, que se sobrepõe aos territórios de Vargem do Inhaí, Macacos, Pé de Serra e Lavras.

A Reserva da Biosfera da Serra do Espinhaço coincide com o Mosaico do Espinhaço: Alto Jequitinhonha – Serra do Cabral, tendo sido reconhecida pela UNESCO em 2005.

A RBSE é gerida pelo **Comitê Estadual da Reserva da Biosfera da Serra do Espinhaço**, um órgão colegiado, vinculado à Rede Brasileira de Reservas da Biosfera, criado pelo Decreto Estadual nº 44.281, de 25 de abril de 2006. Conforme o artigo 5º desta norma, ele será composto por 28 integrantes, sendo seis deles indicados por órgãos de proteção ambiental do estado de Minas Gerais; um representante do IBAMA; três representantes de universidades mineiras (UFMG, UFMG e PUC/MG); cinco representantes de municípios (Belo Horizonte, Buenópolis, Conceição do Mato Dentro, Jaboticatubas e Ouro Preto); quatro representantes de Federações Empresariais (Federação das Indústrias do Estado

de Minas Gerais - FIEMG - Instituto Estrada Real, Federação da Agricultura do Estado de Minas Gerais – FAEMG, Setor da Mineração, Setor da Silvicultura); sete representantes de ONGs (Organização Não-Governamental AMA de Ouro Preto, Associação Cultural Ecológica Lagoa do Nado, Organização Não-Governamental Brigada 1, Fundação Biodiversitas, Instituto Paepalanthus, Instituto Terra Brasilis, Instituto Cidade); uma associação comunitária (Sociedade dos Amigos do Tabuleiro) e um representante de “Populações Tradicionais Locais”.

A conformação do Conselho da RBSE reflete uma nuance daquilo que Andreia Zhouri enuncia como *adequação ambiental* (ZHOURI, 2007). Isto é, os princípios que orientam a formulação de políticas ambientais, engendrados nas grandes conferências ambientais do Sistema ONU, foram apropriados pelo capital econômico, passando a serem moldados não pelas necessidades dos territórios, ou de seus povos, mas, sim, pelo interesse das corporações.

Os povos tradicionais que povoam aos milhares a Serra do Espinhaço, que possuem associações de moradores, organizações que defendem seus direitos, como por exemplo, a N’Golo, que atua na defesa das comunidades quilombolas, o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), que tem grande atuação nas áreas de hidrelétricas, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), com assentamentos na área da RBSE, ou mesmo as entidades representativas dos trabalhadores, foram excluídos do Conselho que define os rumos da RBSE, refletindo um tratamento desigual e mesmo discriminatório.

Política de Gestão do Mosaico do Espinhaço

A participação social na elaboração da Política de Gestão do Mosaico do Espinhaço restringiu-se à realização quatro oficinas temáticas conduzidas pela ONG Biotrópicos (INSTITUTO BIOTRÓPICOS, 2009). A primeira das oficinas cuidou da “apresentação e definição da área de abrangência do Mosaico de UCs do Espinhaço: Alto Jequitinhonha - Serra do Cabral, ocorrida em 11 de abril de 2008 em Diamantina” (INSTITUTO BIOTRÓPICOS, 2009, p. 47); a segunda teve como objetivo a produção de um diagnóstico de atores sociais do Mosaico.

No âmbito do diagnóstico de atores, não foram consideradas as associações comunitárias rurais ou de qualquer um dos 10 distritos de Diamantina. Destaca-se que as associações comunitárias são muito antigas e muito atuantes nas comunidades, detendo personalidade jurídica e desempenhando importante papel entre as instituições de fomento da agricultura familiar, em especial a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais (EMATER). As associações são espaços de discussão sobre a renda, as perspectivas de futuro e a ocupação de cargos pelos comunitários homenageia as lideranças de grande atuação.

Nos anais destas reuniões encontram-se anexadas listas de presença e de convidados, de forma a conferir legitimidade ao processo de tomada de decisão. Contudo, conforme se atesta de breve leitura destes documentos, não foram feitas ações de mobilização nas comunidades rurais.

Na terceira oficina, o objetivo foi o de produzir um Planejamento Estratégico do Mosaico.

A oficina foi realizada nos dias 11 e 12 de setembro de 2008, no Parque Estadual do Rio Preto, em São Gonçalo do Rio Preto (Figura 5 a-b). Foram convidados para participar 37 instituições (Anexo 3a), selecionadas com base nos resultados do diagnóstico de atores sociais da região e também pelos critérios de interesse e busca pela paridade entre os diversos setores, conforme sugerido pela legislação vigente (Lei Federal nº 9985/00) (INSTITUTO BIOTRÓPICOS, 2009, p. 14).

Nesta oportunidade foi produzido um resumo das ameaças ao Mosaico. Além da mineração, da silvicultura e da extração madeira nativa para carvão, atividades desenvolvidas por indústrias extrativas, foram mapeados como categoriais o “fogo”, o “gado”, a “candeia”, e “produtos utilizados em artesanatos e paisagismo”.

Em relação à última ameaça, consta como detalhamento:

Sempre-vivas, flores, orquídeas, bromélias, sementes, troncos, cascas, barba de pau e etc. As espécies estão presentes sempre nas cristas das serras. A ameaça é geral, atingindo principalmente as UC's S. Cabral, S. Negra, Itambé, Sempre Vivas, a região de entorno do Biribiri e toda a extensão entre Rio Preto e Itambé. Especificamente na S. Cabral, foi apontado como alto. O prazo de permanência do dano varia entre os locais e as espécies exploradas. Pode ser também uma oportunidade de

conservação se adequadamente manejada (INSTITUTO BIOTRÓPICOS, 2009, p. 19).

Como soluções, foram apontadas a inclusão de espécies em listas protegidas pelos órgãos ambientais, conversão de partes das UC em RDS. Destaca-se que houve a conclusão de que “mineração e silvicultura foram originalmente apontadas como ameaças ao alvo por estarem relacionadas com perda de hábitat, no entanto, foram posteriormente excluídos em plenária por não se tratarem de ameaças principais” (INSTITUTO BIOTRÓPICOS, 2009, p. 26).

Por fim, foi feita entre os dias 23 a 25 de março de 2009, no Parque Estadual do Rio Preto, em São Gonçalo do Rio Preto, a última destas reuniões, que teve como tema o Planejamento Estratégico do Mosaico. Na definição dos alvos de conservação foram destacados: os remanescentes de vegetação nativa, sendo o fogo uma preocupação maior do que a mineração ou o eucalipto; Áreas de preservação permanente (APP) e recursos hídricos; sítios históricos e arqueológicos; comunidades rurais; e as sempre-vivas. No caso das últimas, o extrativismo foi apontado como o maior problema, não tendo sido considerados a mineração e os imensos plantios de eucalipto que ocupam chapadas e vazantes como uma ameaça.

Nesta reunião foi encaminhada a proposta de expansão das UC: Parque Estadual do Pico do Itambé (PEPI), Parque Estadual do Rio Preto (PERP) e Estação Ecológica Mata dos Ausentes (EEMA), sendo que as duas primeiras atingem a comunidade quilombola de Mata dos Crioulos. Também se definiu a criação de corredores ecológicos entre as UCs. Sobre a ameaça às sempre-vivas, aponta-se para a elaboração de uma diretriz normativa para o manejo das flores no interior das UCs, podendo ser considerado o manejo do fogo nesta proposta como possível, e frisa-se “Até que ela seja publicada, toda extração de sempre-viva é ilegal” (INSTITUTO BIOTRÓPICOS, 2009, p. 41).

O plano estratégico com todo o histórico de sua elaboração encontra-se no sítio eletrônico do ICMBio e “é um protocolo de comunicação entre os conselheiros, os parceiros e a UNESCO, facilitando a organização das informações, a mobilização de esforços e a captação de recursos, para o cumprimento das diretrizes estabelecidas no âmbito do Programa MaB/UNESC” (REVISTA RBSE, 2017, p. 16).

Na publicação alude-se a uma ideia de “Território do Espinhaço”

[...] o Território da Reserva da Biosfera torna-se estratégico: um grande laboratório aberto. Reforça-se a necessidade de fazer as convergências como estratégia de comunicação, integrar planos e políticas públicas que tratem de lições aprendidas (aqui preferimos apreendidas) para a integração de planos locais, nacionais e regionais, atores e recursos. Territórios no território: uma integração de inteligências (REVISTA RBSE, 2017, p. 68).

Estes episódios de produção de documentos sem qualquer participação dos povos que habitam os territórios indicam, por certo, que seus territórios vêm sendo concebidos como vazios, espaços aptos a serem manipulados por especialistas – a quem é sempre reservado o privilégio da interferência nos rumos das políticas públicas.

Parque Nacional das Sempre-Vivas

Apesar do decreto de criação do PARNA Sempre-Vivas ter sido publicado em 2002⁹¹, foi a partir de 2004 que o Estado conseguiu organizar-se por meio do IBAMA para a instalação de infraestrutura. Inicialmente, registra Monteiro (2011), as ações limitaram-se pelas dificuldades financeiras e estruturais, tendo sido focadas na fiscalização e na instalação da base de operações da equipe no interior do Parque, para o que foi escolhido o Campo de São Domingos, local utilizado pela comunidade tradicional de Macacos, município de Diamantina, para a apanha de flores.

Além da vedação de acesso a este campo, as autoridades gestoras do parque proibiram a atividade de apanha de flores, com fundamento na Portaria n. 83/2006 e na Instrução Normativa n. 112/2006, que proibiram a coleta e a exportação de algumas espécies de sempre-vivas declaradas sob ameaça de extinção (MONTEIRO, 2011, p. 153).

⁹¹ Decreto de 13 de dezembro de 2002.

Magalhães, Rocha; Jota (2016), em trabalho realizado junto à Comunidade Quilombola de Braúnas, no município de Diamantina, destacam outras proibições impostas pelas autoridades gestoras do PARNA:

As comunidades que ocupam tradicionalmente a localidade do PARNA utilizavam a área como território de uso comum, para atividades como a solta de gado, pesca, retiravam a madeira e folhas de palmeiras como matéria prima para a construção de moradias, bem como apanhavam as flores sempre-vivas, principal meio de obtenção monetária destas comunidades. (MAGALHÃES; ROCHA; JOTA, 2016, p. 185)

Monteiro (2011, p. 166) assevera que foi criado mediante estudos conduzidos a partir de sobrevoos de helicóptero, que propuseram a expansão do então projeto de criação do Parque Nacional do Inhaí. A autora destaca um descompasso entre as reuniões públicas – ocorridas em janeiro de 2001 – e os estudos técnicos, finalizados em dezembro de 2001 (MONTEIRO, 2011, p. 169), o que indica que mesmo a insípida participação pode ter acontecido sem a devida informação das pessoas que participaram dela.

As comunidades apanhadoras buscaram a recategorização do PARNA Sempre-Vivas, tanto em face da instância local, quanto da instância nacional. A primeira ação foi a demanda junto ao MPF pela abertura do IC nº 1.22.011.000055/2010-58, cujo escopo buscou investigar as violações aos direitos das comunidades tradicionais no estabelecimento da UC (Fávero; Monteiro, 2021, p. 405), o que resultou no envio de uma antropóloga para emitir um Parecer sobre a recategorização em 2011.

Foi nesse momento que abriu o inquérito⁹², desde a ida lá já abriu o inquérito. Então, assim, aí foi um momento muito importante, a antropóloga veio aqui na região, foi em Macacos, foi em Pé de Serra, ouviu as comunidades e, aí, ela deu um parecer, assim, muito bom e **ela que é a primeira [pessoa] a propor a recategorização do parque [Parque Nacional das Sempre-Vivas] partindo do Ministério Público.** [Em] paralelo a isso, a gente começou também a fazer um processo de formação, [inaudível] foram importantes nesse momento porque a gente precisaria entender, porque a gente não sabia nem o que era Parque, o que era Unidade de Conservação, o que são povos

⁹² Para detalhes sobre a abertura do Inquérito Civil Público e seus desdobramentos, ver Capítulo 3.

tradicionais, quais os nossos direitos, então assim para você pedir você tem que saber no mínimo qual que é o seu direito, né? E foi a partir daí que fomos fortalecendo, firmando parceira com outros povos, começando a fazer parte da Articulação Rosalino, pleiteando assento na Comissão Nacional, que agora é Conselho Nacional [Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais]. Então, assim, tentando fortalecer mesmo esse processo de luta e engajar aí para saber se avançava em algum desses sentidos. E aí nesse processo de caminhada a gente, dentre as ferramentas, várias comunidades receberam os certificados [referência às certificações pela Fundação Cultural Palmares, no caso dos Quilombos, e pela Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais], várias comunidades quilombolas, que entenderam que nesse processo de luta uma ferramenta muito importante era o protocolo (*Grifou-se* – Entrevista com liderança de Macacos, agosto de 2021).

Fávero; Monteiro (2021) descrevem que estas movimentações terminaram por não terem sido levadas adiante pelo MPF, tendo as comunidades acionado, então, a Defensoria Pública da União.

Em outra frente, as comunidades passaram a acionar a direção nacional do ICMBio, uma vez que as relações com a equipe gestora da UC tinham sido comprometidas pela postura de permanente suspeita e exclusão dos processos participativos.

Após determinação da direção nacional do ICMBio, foi criado um Grupo de Trabalho (GT) vinculado ao Conselho Consultivo do PARNA Sempre-Vivas para que se estudasse a possibilidade de recategorização ou alteração dos limites da UC. Contudo, mesmo o GT tendo sido formado por uma maioria de representantes das comunidades apanhadoras, os técnicos locais do ICMBio tentaram impor que as decisões fossem tomadas por consenso, de forma a buscar a inviabilização a proposta da CODECEX pela recategorização (Fávero; Monteiro, 2021).

Esta postura de permanente conflito da parte da equipe gestora do PARNA Sempre-Vivas foi definida pelos comunitários pela expressão *trapaça*.

P: Mas é muito recente isso, eu achei que esse tipo de postura deles tivesse mudado um pouco.

A12: Não muda e, assim, se recusam a avançar, você vê a dificuldade que foi para fazer o Termo de Acordo. A gente foi na regional, porque **não dá para dialogar com o pessoal aqui**, é muito complicado. É assim, não dá e aí é quando eles, ver aí na regional para fazer o termo de acordo.

P: Isso é recente? 2020?

A12: Isso foi em 2018, 2017/2018.

P: Esse é o termo de acordo do que?

A12: Termo de Acordo para celebrar o Termo de Compromisso, a gente precisa para fazer qualquer diálogo, **com esse pessoal isso tem que**

estar muito bem acordado porque a trapaça é muito grande. Só para você ter ideia em 2013 a 2015, estava fazendo o grupo de trabalho para rever os limites que ficou conhecido como o GT de conflitos **porque era uma briga cada reunião.**

P: Esse GT era dentro do ICMBIO?

A12: Dentro do ICMBIO, foi determinado por Brasília e aí ele pediu que fosse *tirado*⁹³ dentro do CONVIVAS, porque assim, o tempo todo também, eles ficam tentando fortalecer aqui o CONVIVAS. E aí dentro desse, enquanto estava tendo as reuniões do GT, para rever limites e categoria do parque eles estavam fazendo Plano de Manejo.

P: Do Parque?

A12: Do Parque mesmo, e aí, a gente pediu muito que não fosse nas comunidades, que as comunidades estão, porque assim, tem um histórico, gente, **esse histórico de violência não apaga**, então assim, e aí teve um momento, por exemplo, eu participei da reunião [de construção do Plano de Manejo] lá em Macacos. E aí a gente na inocência assina a lista de presença, que aí essa reunião era só para explicar o que que era o plano de manejo e que eles iam fazer depois nas comunidades, quem concordasse ia participar disso, ele foi feito em todas as comunidades e muitas vezes falando que era para, que eles alegam para comprovar os gastos aí levavam alimentação, e a gente que trabalha com projeto sabe que precisa comprovar, e a lista de presença. Depois do plano de manejo pronto ele usou essa lista para as comunidades participarem do projeto (Entrevista com liderança apanhadora da comunidade de Macacos, 17 de novembro de 2021).

Como se observa, a equipe gestora da UC, ao longo de todo o processo de discussão sobre a recategorização, avançou na elaboração do Plano de Manejo da UC, passando por cima do diálogo com as comunidades que compõem a CODECEX, justamente aquelas que possuem seus territórios em sobreposição com a área do Parque.

O Plano de Manejo (ICMBio, 2016) menciona a “institucionalização” da identidade apanhadora, a partir de uma leitura distorcida do trabalho de Monteiro (2011): “a institucionalização dessa identidade com seu reconhecimento na PNPCT [Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais] decorreu do conflito socioambiental dessa população tradicional com o Parque Nacional das Sempre-Vivas” (ICMBIO, 2016, p. 67). Contudo, como descrito no Capítulo 2, a identidade tradicional e os modos de vida das apanhadoras e apanhadores de flores são muito anteriores ao conflito. Suas práticas culturais remontam ao

⁹³ Expressão local. Significa que os representantes foram eleitos, escolhidos dentro do CONVIVAS.

entrecruzamento de travessias sobre a serra, à dura vida camponesa no Alto Jequitinhonha, encontrando raízes nos quilombos e na ancestralidade indígena.

Como não foi realizada nenhuma consulta, os campos de manejo tradicional (COSTA FILHO, 2021) existentes sobre a serra foram ignorados no ato de elaboração do Plano. Sequer são mencionadas as complexidades das travessias, das moradias em lapas e ranchos, o uso e aproveitamento dos agroambientes.

O relatório menciona a demanda por recategorização do Parque, e cita a inexistência de consenso para a sua recategorização.

A proposta de recategorização do PNSV encaminhada pela Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas (CODECEX), resultante de discussões conduzidas pela Comissão em conjunto com o Núcleo de Agroecologia e Campesinato (NAC) da UFVJM, **apesar de não ter unanimidade entre os membros do Grupo de Trabalho**, foi anexada ao relatório final desse GT que apresenta recomendações para o encaminhamento das propostas (ICMBIO, 2016, p. 69, *grifou-se*).

O documento omite a importância política da CODECEX e não parece ter sido construído com o diálogo necessário e previsto pela Convenção nº 169 da OIT, pela legislação em matéria ambiental ou os Tratados Internacionais que resguardam os direitos humanos, tendo em vista que se trata de política que impacta diretamente um território e um grupo de comunidades tradicionais e quilombolas.

Diante da ausência de avanço na recategorização, outro desdobramento do conflito em curso trata-se da elaboração dos Termos de Compromisso entre as comunidades e a unidade gestora da UC.

Contudo, a unidade gestora do PARNA Sempre-Vivas vem tentando que a celebração destes termos seja feita individualmente pelas apanhadoras, num formato entendido como violador dos direitos destas comunidades.

P: O ICMBio nunca pediu para fazer a consulta prévia?

A2: Não, nunca pediu.

P: Nem para essas pesquisas que eles estão fazendo dentro da comunidade?

A2: Não, eles queriam só fazer uma... Eles propôs uma vez de fazer um acordo, como que fala?

P: Termo de Compromisso?

A2: É! Um Termo de Compromisso (TC). Só que o TC deles, dava para a gente mais deveres do que direitos, a gente não ia ter direitos. Então a comunidade não aceitou. **Um TC não pode ser individual, ele tem que**

ser com o todo, com a comunidade. E eles apresentou, começou até a CODECEX a ajudar, mas depois foi aparecendo um monte de gente querendo ajudar, e aí acabou que encerrou e não continuou (Entrevista com liderança de Macacos, 17 de novembro de 2021).

Inferre-se que o conflito segue em aberto. Sem a reparação integral dos danos causados pela administração do PARNA Sempre-Vivas quando da sua criação e implementação, a desconfiança por parte das comunidades continua vívida. Lado outro, como não houve um processo de responsabilização da instituição local pelas violações cometidas aos direitos humanos das comunidades tradicionais, com consequente desconsideração do direito de consulta prévia, livre e informada, persistem os episódios de abusos de direitos.

3.2. DA VIOLÊNCIA À AUTONOMIA: A CODECEX

Conforme exposto na introdução deste Capítulo há diversos motivos pelos quais as apanhadoras e os apanhadores de flores sempre-vivas decidiram organizar-se politicamente para buscar a defesa de seus direitos. Para essa dissertação, foi feita a opção por apresentar um foco maior no processo de criação e implantação do PNSV como guia temporal para situar a evolução dos acontecimentos que levaram ao acionamento do direito de consulta prévia, livre e informada. Essa opção deu-se por um critério metodológico: foi possível travar um maior contato com as comunidades atingidas pelo PNSV, tendo sido entrevistadas lideranças da comunidade de Macacos, Lavras, Pé de Serra e Vargem do Inhaí.

Dessa forma, no item 3.1.3. *Parque Nacional das Sempre-Vivas*, apresentou-se os acontecimentos que vão da criação do PNSV, em 2002, ao início da sua implantação, entre os anos de 2005 e 2007, quando a gestão da UC esteve a cargo do IBAMA. Entre 2007 e 2009 tiveram início as movimentações que resultaram na criação da Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas (CODECEX), movimento social das apanhadoras e dos apanhadores de sempre-vivas, cujas pautas têm como prioridade a defesa dos direitos territoriais destas comunidades.

Neste item 3.2. *Da violência à autonomia: a CODECEX*, buscarei trazer os dados relacionados à criação deste movimento à luz das questões relacionadas

com os acionamentos formais do direito. Não é possível descurar que a CODECEX exerce um papel que vai muito além da litigância estratégica, estando afeita às mais diversas dimensões da vida dos apanhadores, como a alimentação, a cultura, a renda, o trabalho, a infraestrutura. Sua incidência e preocupações atravessam os temas cotidianos dos apanhadores. No entanto, o enfoque desta dissertação está circunscrito aos acionamentos formais do direito, e o papel do movimento das apanhadoras e dos apanhadores na construção do Protocolo Comunitário de Consulta, documento que constitui registro material da sua sensibilidade jurídica.

3.2.1. Instrumentos de litigância estratégica

Os movimentos sociais de luta pela terra e pela moradia têm uma tradição de afastamento das vias disponíveis no âmbito do poder judiciário no que se refere a fazer valer seus interesses e garantias legais. No campo da sociologia do direito (CARDOSO; FANTI, 2013; HOUTZAGER, 2006), esse fenômeno de distanciamento tem sido explicado a partir da compreensão de que as Instituições de Justiça muitas das vezes detém o poder de braço repressor do Estado.

O avanço de uma agenda de sustentabilidade no âmbito internacional, somada à adoção de estratégias engendradas por uma sensibilidade jurídica própria dos territórios, vem ressignificando os instrumentos de defesa dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, indígenas e quilombolas. A emergência identitária em territórios cuja etnicidade ancora-se em traços da campesinidade, bem como ao estabelecimento de parcerias entre movimentos sociais com temas afins, vem provocando pontos de infiltração em que os códigos do campo jurídico e social vão passando por uma reindexação.

As movimentações que resultaram na criação da CODECEX exemplificam este fenômeno, tendo este movimento nascido do encontro entre as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, outras organizações sociais e a universidade.

Por **litigância estratégica** entendem-se o conjunto de ações – administrativas, legislativas e judiciárias – que, planejadas por uma organização social ou um ente estatal, visa alcançar os objetivos de sua agenda, isto é, fazer valer seus interesses e garantias legais frente aos interesses e garantias de outras

forças sociais e políticas em disputa na sociedade. Aleixo, Amaral e Thibau (2017) destacam que dentre estas estratégias situa-se a adoção de *ferramentas judiciais*, tais como: o Incidente de Demandas Repetitivas, o *Amicus Curiae*, a Inserção de Jurisprudência Internacional, a mobilização dos Sistemas Global e Regional de proteção dos direitos humanos.

No uso destas ferramentas, é preciso ter em conta a dimensão dual do direito, isto é, o direito detém uma função instrumental, “consubstanciada nos efeitos diretos e concretos da atividade jurídica propriamente dita, e sua dimensão simbólica, reveladora, ao seu turno, do status que ele confere a determinada cultura” (NICÁCIO; VIDAL; BASTOS, 2017, p. 86). Nesse passo, possível compreender que a mobilização de ferramentas somente se torna possível devido à abertura proporcionada pelo direito para as intervenções dos mais diversos atores que o constroem no seu dia a dia.

Antecedentes à criação do movimento das apanhadoras e dos apanhadores de flores sempre-vivas

No Capítulo 2 *Entre chapadas, veredas e grotões: o alvorecer dos povos*, parte dos elementos históricos conformadores da identidade tradicional das comunidades apanhadoras foi apresentado. As pressões econômicas advindas da atividade mineradora, da indústria do eucalipto e dos latifúndios que rodeiam as comunidades são elementos que convergem para um quadro de luta pela permanência e acesso aos territórios tradicionais. A partir da década de 1990, a criação e a implantação de UCs sobre os agroambientes necessários à reprodução cultural destas comunidades somou-se às demais ameaças e foi decisivo para que se firmassem seus movimentos sociais.

O acirramento das violências nas comunidades que tiveram suas terras sobrepostas pelo PNSV foi decisivo para que os comunitários passassem a buscar acionamentos formais do direito com vistas a defender-se.

P: Aquele dia você me falou muito sobre essa questão dos cercamentos e tudo, mas eu estava querendo saber mais detalhes sobre esse processo de criação mesmo da CODECEX. Porque eu acho que ela é fundamental

para criar os protocolos, né? A ideia surge muito por causa da CODECEX, né?

A1: Sim, a CODECEX, ela surge em 2010 e **o que nos fez criar essa comissão e começar esse processo de luta foi por causa da criação do parque nacional das sempre vivas**, que foi criado em 2002 e até 2005 a gente começou a ouvir que tinha parque, que parque tava chegando (*grifou-se*).

[...] a gente começou a ouvir falar em parque, e nessa época as pessoas começaram a achar que era até parque de diversão, então assim **o processo é tão violento, tão de cima pra baixo que eles nem tinham noção do que era parque**. E aí quando foi de 2005 a 2007, aí começou um processo de violência muito grande, até mais ou menos 2009, eu sou péssima com datas. Mas **foi um processo de violência muito grande** e coisas que assim as vezes é até difícil falar porque assim, **ainda dói na memória**, se pensar que 2000 é logo ali, gente... Então, em menos de 20 anos atrás **a gente sofreu uma violência de colocar arma na cabeça de criança de multar, de levar preso, de ameaçar**. Então assim, foi um verdadeiro terror, e as pessoas ficaram traumatizadas, o medo era muito grande, e assim, se uma pessoa que muitas vezes nem quase saiu do território ser preso é um trauma muito grande. **Pessoas adoeceram, pessoas morreram, causou um verdadeiro terror**. Aí quando foi em 2009 teve um evento aqui em Diamantina, organizado pela prefeitura e pela universidade, uma oficina com um nome gigante que eu não vou saber o nome, e nessa oficina várias comunidades de vários lugares e aí elas começaram a falar, contar esses casos de violência, e isso espantou todo mundo que ninguém acreditava que essas coisas aconteciam na atualidade do momento (*grifou-se - entrevista com liderança de Macacos, julho de 2021*).

Como se observa, a criação da CODECEX resultou da experiência vivida coletivamente com a violência. Os relatos de campo dão conta de um nível tal de perseguição e emprego de estruturas para a repressão das comunidades tradicionais, e coincidiram com uma ausência completa do Estado nas demais áreas, isto é, não havia infraestrutura de saúde, nem estradas, escolas sucateadas e poucas condições de financiamento da agricultura, mas para a implementação das UC foram empregados até mesmo helicópteros.

A9: E esse processo de implantação do Parque, como que foi, assim, os primeiros anos?

A9: Foi difícil, foi terror, agressão física, verbal, abuso, violência foi terrível, muita coisa.

P: Você chegou a vivenciar isso?

A9: Sim, na época, a gestora do Parque, ela entrou dentro de um depósito meu, de alvenaria, e carregou uma boa quantidade de semente de [inaudível], que eu guardei para viver, uma renda assim, aí ela foi lá, e parece que era mais de 2000 [sementes], aí ela carregou semente, carregou arreio, carregou tudo. Cela, canga de boi. Aí eu peguei e continuei trabalhando, só que aí no outro ano eu peguei de novo a semente e coloquei, só que aí ela chegou lá no depósito e meteu fogo. Queimou tudo.

P: Dessas coisas foi lavrado um alto de infração?

A9: Nunca, nunca fui notificado.

P: E ela também nunca lavrou um alto de infração circunstancial com as coisas que ela prendeu falando aonde você podia ir lá retirar?

A9: Não. Teve um caso de arma na cabeça de menor de idade.

P: Como assim?

A9: Ela pegou uma pessoa, um moço e um rapazinho, na Serra, pegou e **colocou a arma na cabeça do rapazinho**, um menino de 13 anos, [ela] dava tiro em frente às casas das pessoas (*grifou-se*).

P: Na época vocês chegaram a fazer alguma coisa? Como que vocês conseguiram reagir assim?

A9: Na época eu fiquei sem saber o que, assim, **não sabia como agir**, aí eu era presidente da associação na época e na época existia, não era o ICMBio parece, parece que era o IBAMA, e tinha uma mulher do IBAMA, que eu não sei o nome dela mais, eu não sei o nome dela mais. Um dia, eu estava lá na EMATER, aí [a funcionária da EMATER] chegou e me falou: “Isso tá errado, ela [servidora do IBAMA] não pode fazer isso”. Aí ela [servidora do IBAMA] falou que não, que agiu dessa forma, e **qualquer pessoa que ela achasse dentro do Parque que ela fazia com ele igual a polícia faz com bandido nas favelas do Rio de Janeiro**. Então foi na época, sabe, o pessoal que mora na zona rural há 10 a 20 anos aqui atrás era uma as pessoas tinha dificuldade até de, é tudo mais difícil, agora **ficava andando com helicóptero nas comunidades aí as pessoas, as crianças deixou de ir na escola**. Foi um terror foi um terror na nossa região. Foi difícil nessa época.

P: Alguém chegou a adoecer assim?

A9: Sim, adoeceu, teve caso de gente perecer com isso.

P: É, porque deve ser muito difícil.

A9: Foi, ela chegou na casa de moço que era fora do parque sabe, totalmente fora do parque, e o desceu de helicóptero desceu lá e apertou a pessoa para mostrar, perguntando algumas coisas sabe? Ela fez muita coisa errada, foi um terror mesmo, abuso de poder (*grifou-se* – entrevista com liderança de Pé de Serra, Lavras e Mamonas, 17 de novembro de 2021).

A liderança de Pé de Serra, Lavras e Mamonas descreve uma série de abusos cometidos pela autoridade local do PNSV, e demonstra que, desde então já havia a noção de que tal postura consistia em ilegalidade. No entanto, a autoridade local passa a produzir os comunitários como “bandidos”, conforme se infere de sua colocação para com o agricultor: “qualquer pessoa que ela achasse dentro do Parque que ela fazia com ele igual a polícia faz com bandido nas favelas do Rio de Janeiro”. Ainda que dispusesse de instrumento apto para a mediação das relações entre os habitantes da UC e a autarquia encarregada da sua administração, qual seja, o Termo de Compromisso, esta ferramenta não foi utilizada, tendo se valido a autoridade da violência.

Somaram-se a estas movimentações, o desenvolvimento de projetos pela UFVJM junto das comunidades camponesas do entorno da cidade, Fávero e Monteiro (2021) detalham os projetos da UFVJM que buscaram amadurecer a questão do extrativismo na região, e que tiveram como uma das ações a realização do Encontro de Atores da Cadeia do Extrativismo Vegetal da Serra do Espinhaço, acontecido em setembro de 2009.

Em janeiro de 2010, o Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais da UFMG (GESTA) realizou a oficina Cidadania e Justiça Ambiental como parte do projeto Mapa dos Conflitos Ambientais no Estado de Minas Gerais, que teve como encaminhamento a criação de uma comissão com a finalidade de organizar as ações nas comunidades, sendo a pauta prioritária naquele momento a luta pela recategorização do Parque Nacional das Sempre-Vivas. Então, após as lideranças terem retornado às comunidades,

No dia 13 de março de 2010, reuniram-se, em Diamantina, representantes de sete comunidades, que, segundo relataram, após conversas em suas respectivas comunidades, decidiram por criar a comissão para lutar pela defesa dos seus direitos. A comissão foi denominada pelos presentes na reunião de Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas (CODECEX). (FÁVERO; MONTEIRO, 2021, p. 396).

Esta fase de criação da CODECEX é entendida como de acirramento dos conflitos, e a reação responsiva das comunidades foi rechaçada com um acirramento das autuações ambientais e pela ampliação do conflito socioambiental (MONTEIRO, 2011; FÁVERO, MONTEIRO, 2021), como detalhado no item anterior.

O soerguimento de uma agenda própria das comunidades em defesa de seus direitos encontra, portanto, resistência das agendas que conflitam com a sua, desvelando uma contraposição entre os interesses dos órgãos e movimentos preservacionistas, com os direitos das apanhadoras de flores sempre-vivas, aspecto detalhado na seção 3.1 deste capítulo. Isso deve, sobretudo, à postura refratária dos movimentos preservacionistas, que deram causa à criação do Parque sem que tivesse havido qualquer diálogo com as instituições e movimentos sociais do território que seria sobreposto à UC.

Em abril de 2010 acontecem as primeiras reuniões, com o acionamento do Ministério Público Federal (MPF), tendo atuado neste primeiro momento a Procuradoria da República no Município de Sete Lagoas. Segundo uma das apanhadoras, os comunitários foram reunidos e perguntados a respeito do que queriam. Porém, não havia ali uma clareza acerca dos seus direitos. Como seria possível que, naquele momento de tensão e disputa, com as instituições ambientais multiplicando as autuações, eles pudessem *imaginar* seus direitos?

E aí ele [Procurador da Seção Judiciária de Sete Lagoas] teve aqui, ouviu a CODECEX depois conversou com [inaudível] foi no Parque e aí ele foi na comunidade de Macacos. Teve mobilização do pessoal de Pé de serra e de outras comunidades. Ele ouviu tudo de novo e eu acho que **foi o primeiro momento de fala**, nessa oficina de 2009 e depois essa de 2010 que as pessoas começam a falar, **e é bom se colocar para fora uma violência sofrida que é para as pessoas saberem**. Ele ouviu tudo, falou assim ‘olha, tudo bem, eu entendo que é uma violência, vocês sofreram isso, mas, tipo assim, passou e agora **o que vocês querem?**’ E aí foi um silêncio, porque, assim, a gente sabia que estava errado, mas a gente não tinha mais, assim, porque quando você vai pedir alguma coisa e alguém te pergunta o que você quer, **para responder você tem que saber quais as possibilidades**. A gente queria nossa vida de volta, a gente queria liberdade, a gente queria as flores, queria os campos. Mas como que isso é possível? É um processo fácil acabar com o parque? Que a gente tinha ouvido o tempo todo, até advogados falaram que não era possível, que briga com governo é perda de tempo essas coisas todas, então assim não tinha mais jeito. E foi um silêncio que a gente não tinha ideia do que era possível né? Foi nesse momento que abriu o inquérito, desde a ida lá já abriu o inquérito [*grifou-se* – entrevista com liderança de Macacos, julho de 2021].

A chegada do direito também é violenta. Ao não preparar uma possibilidade de prévio diálogo entre a gramática do direito, e as noções e práticas culturais de um território, também a postura da Instituição de Justiça pode acabar sendo limitada pelo alcance do acúmulo de capital cultural de um grupo sobre os fundamentos do direito.

Deste primeiro contato com o MPF foi aberto um Inquérito Civil (MPF - IC 1.22.011.000055/2010-58) para apurar possíveis ilegalidades e conflitos no âmbito da UC.

Nesta reação das comunidades tem início um processo de tomada de consciência pela existência do direito daquele grupo e a partir daquele ponto começam a buscar uma solução para o impasse fundada em sua experiência histórica. Aos poucos constataram que a invisibilidade histórica na qual tinham se

mantido durante as décadas anteriores à intensificação da criação de UCs em sobreposição aos territórios não iria mais funcionar.

O movimento das apanhadoras e dos apanhadores de flores sempre-vivas

Fundada na reunião 2010, a Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas (CODECEX) é o movimento social que encampa as lutas pelos direitos das comunidades extrativistas de flores sempre-vivas. Fazem parte do movimento as apanhadoras e os apanhadores, as comunidades e os movimentos parceiros, sejam da universidade, outros movimentos sociais ou ativistas. Notório o papel cumprido pelo Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas⁹⁴ (CAA/NM), que trava batalhas ao lado dos povos *geraizeiros*⁹⁵ e *vazanteiros*⁹⁶. Traços deste contato são sentidos no modo de fazer reuniões, na adoção da mística como um elemento de união e que agrega o sagrado à luta.

A CODECEX possui um conselho (com natureza deliberativa) formado por lideranças das comunidades apanhadoras e parceiros da universidade e de outros movimentos sociais. Esta instância reúne-se cerca de quatro vezes ao ano, em Diamantina, e a organização fornece condições materiais para que todos os representantes participem.

Também possui técnicos com formação superior e experiência ampla em comunidades rurais, camponesas e projetos populares de cidadania. Estes técnicos estão incumbidos de atividades de mobilização social, escuta de questões comunitárias e apoio em ações políticas.

⁹⁴ O CAA/NM é uma organização composta por agricultores e agricultoras familiares do Norte de Minas Gerais. Com atuação desde 1985, sua atuação está focada no apoio aos povos camponeses e tradicionais, na defesa dos direitos humanos e na agroecologia.

⁹⁵ “Geraizeiros são as populações que habitam os campos gerais do Norte do estado de Minas Gerais. Se autodefinem em contraposição a outros povos (catingueiros, vazanteiros e veredeiros) que, apesar de se situarem nas mesmas regiões geográficas, vivem em biomas e com modos de vida distintos. São conhecidos como geraizeiros, geralistas ou chapadeiros. Seu modo de vida é completamente alinhado às características do Cerrado, de onde tiram tudo o que é necessário para sobreviver. Atuam de forma diversificada na produção dos meios de vida, por meio da criação de animais, plantações e extrativismo” (CNPCT, 2016a).

⁹⁶ “As comunidades vazanteiras constroem sua identidade a partir da relação com as águas e seus ciclos. São residentes das margens e ilhas do Rio São Francisco que cotidianamente interagem com as condições e mudanças desse e dos rios do entorno” (CNPCT, 2016b).

A Comissão dispõe também de uma assessoria jurídica que é realizada pela organização Terra de Direitos⁹⁷. Esta instituição detém grande experiência no desenvolvimento de protocolos de consulta prévia, livre e informada, tendo apoiado a elaboração do Protocolo dos Quilombos Passagem, Nazaré do Airi e Peafú localizados no Município de Monte Alegre – PA; Protocolo Quilombola das doze comunidades quilombolas no município de Santarém: Saracura, Arapemã, Surubiu-Açú, Nova Vista do Ituqui, São José do Ituqui, São Raimundo do Ituqui, Patos do Ituqui, Pérola do Maicá, Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru e Tingu, organizadas através da Federação das Organizações Quilombolas de Santarém – FOQS; Protocolo de Consulta das Comunidades Ribeirinhas Pimental e São Francisco, no município de Trairão (PA); bem como detendo ampla atividade de advocacia estratégica em demandas que envolvem a luta pela terra.

Uma estratégia de visibilidade adotada foi a busca por uma *patrimonialização* do seu sistema agrícola, tendo sido obtida importante vitória com o reconhecimento pela Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO/ONU) como Sistema Importante do Patrimônio Agrícola Mundial⁹⁸ (SIPAM), em 2020.

Esta conquista foi precedida pela publicação, em 2019, dos Protocolos Comunitários de Consulta Prévia de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas, para as comunidades quilombolas e apanhadoras e de Macacos, Pé de Serra e Lavras, para as comunidades apanhadoras, cujo processo de elaboração e categorias aportadas serão aprofundadas no Capítulo 4.

Um dos orientadores das atividades da CODECEX trata-se do Plano de Conservação Dinâmica do seu sistema agrícola, documento endereçado à FAO/ONU e que tem por objetivo a execução de ações que subsidiem a manutenção

⁹⁷ “A Terra de Direitos é uma organização de Direitos Humanos que atua na defesa, na promoção e na efetivação de direitos, especialmente os econômicos, sociais, culturais e ambientais (Dhesca)” (TERRA DE DIREITOS, s/d).

⁹⁸ “Criado em 2002 pela FAO, o SIPAM (*Globally Important Agricultural Heritage System* – GIAHS, sigla em inglês) combina biodiversidade agrícola, ecossistemas resilientes e um patrimônio cultural valioso. São sistemas agrícolas ancestrais que constituem a base para inovações e tecnologias agrícolas contemporâneas e futuras. Sua diversidade cultural, ecológica e agrícola ainda é evidente em muitas partes do mundo, mantida como sistemas únicos de agricultura” (MAPA, 2020).

das práticas culturais em linha com a sustentabilidade, com duração de cinco anos. As metas e projetos deste Plano são executadas em parceria com os governos federal, estadual e dos municípios em que as comunidades estão localizadas, exigindo esforços múltiplos de articulação política.

Uma questão destacada nas entrevistas foi o compartilhamento de aprendizados sobre a resistência política com os povos indígenas Xacriabá e Pataxó, com os quais firmaram relações de amizade após o engajamento dos apanhadores nos movimentos relacionados à luta pelos territórios tradicionais. Letícia narrou, em mais de uma oportunidade, por exemplo, como a postura dos indígenas foi pedagógica para os apanhadores, que segundo ela “foram perdendo o medo” de se posicionar.

Figura 15: Retomada simbólica organizada pela CODECEX e movimentos sociais parceiros em 2017 no Parque Nacional das Sempre-Vivas e que contou com apoio dos parceiros indígenas.



Fonte: Fotografia de Valdir Dias (CAA, 2017).

Os laços de confiança política em que se estruturam as relações da CODECEX com outros movimentos sociais do campo dos povos e comunidades tradicionais, indígenas e quilombolas nasce da tomada de sua consciência a respeito do componente tradicional na sua formação cultural. O processo político de despertar para a construção de uma agenda de incidência para a defesa de seus direitos foi

também acompanhado por uma tomada de consciência para que assumissem a sua identidade tradicional.

O processo de constituição da CODECEX vai além da mera formação de um grupo de interesse com a finalidade de buscar um acionamento utilitário do direito. Ao contrário, sua construção ancora-se num acordo mais profundo, sustentado por relações de confiança política, na qual interagem os valores da responsabilidade recíproca entre as comunidades que compõem a Comissão, bem como entre esta e os movimentos de luta campestre. Esta posição alinha-se ao que Gomes (2020, p. 64) formula acerca dos movimentos sociais: “[...] durante esse processo é forjada uma identidade coletiva, na medida em que, nas reflexões acerca de expectativas e limites, o ator se vê impelido a se autodefinir e a definir o ambiente em que se encontra”.

Contudo, mais do que refletir um envolvimento emocional com as causas sociais, é possível identificar na forma de luta dos movimentos que reivindicam uma identidade tradicional a transferência de elementos de seus *habitus* para as organizações sociais que compõem. É assim que costumes como a adoção de orações, o compadrio ou a forma de delimitar as ações das lideranças serão definidoras das posturas destes movimentos nos campos de disputa do direito.

3.2.2. Comissão em defesa dos direitos

A CODECEX tem se valido desde sua criação da mobilização de instrumentos institucionais⁹⁹ e extra-institucionais¹⁰⁰ para buscar a garantia dos interesses concretos das comunidades.

A incidência dos movimentos sociais com a capacidade de provocar alterações jurídicas é reputada por Gomes (2020) a um atributo característico do

⁹⁹ Gomes (2020) define a via institucional como sendo o percurso oficial de busca pelo reconhecimento do direito, sobretudo de modo a externalizar o entendimento dos movimentos sociais acerca da legalidade ou da constitucionalidade das situações jurídicas às quais são submetidos.

¹⁰⁰ “A atuação extrainstitucional dos movimentos sociais volta-se não para as instituições estatais, buscando moldar seus entendimentos constitucionais, mas para a sociedade como um todo, visando a influenciar a cultura constitucional compartilhada” (GOMES, 2020, p. 90).

modelo constitucional brasileiro, qual seja: sua abertura para a absorção de valores oriundos das movimentações sociais, gerando condições para que sejam engendradas *mutações constitucionais*, entendidas como:

O conceito de mutação constitucional, abrigado em diversas denominações, consiste na alteração do significado da Constituição sem modificação de seu texto. Integra os processos de mudança na Constituição, mas, diferentemente das reformas e revisões, que se fazem por via formal, a mutação é informal: enquanto o texto constitucional permanece inalterado, o sentido da norma se modifica em função de alterações ocorridas na sociedade, que transformam fatos e valores, inclusive jurídicos (GOMES, 2020, p. 91).

Estas mutações refletem a capacidade da Constituição Brasileira de adaptar-se às tensões que permeiam o tecido social. Neste sentido, emergem novos sentidos para o texto, sem, contudo, provocar uma perda significativa em seus fundamentos jurídicos, numa manifestação do pluralismo jurídico inerente à produção normativa.

No que concerne aos direitos dos povos tradicionais, quilombolas e indígenas, Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2019) relaciona as condições da elaboração destes direitos com a emergência dos movimentos constituintes na América Latina:

Os direitos dos povos foram reconhecidos e garantidos em primeiro lugar como o direito de existir como povo, de manter sua cultura e organização social. Em segundo lugar, como direito ao território para que possam desenvolver a cultura e a organização social. Neste sentido os dois grandes direitos são o de ser e de estar em seu lugar. Daí decorrem todos os outros, material ou imaterialmente considerados (SOUZA FILHO, 2019, p. 22).

Souza Filho (2019) ainda pontua que tais dispositivos representaram uma transição de um paradigma de assimilação, em vigor nas primeiras Cartas, para uma concepção de garantia da “existência dos povos como tais, sua organização social com normas internas, disposições hierárquicas e um território suficiente para a reprodução física e cultural” (SOUZA FILHO, 2019, p. 25).

Nestes termos, a CRFB/88 apresenta a proteção às culturas que formam a civilização brasileira, nos seus artigos 215 e 216. Estas disposições dão contornos a uma proteção das culturas tradicionais pela via de se compreender o seu valor

enquanto *patrimônio* do conjunto da sociedade nacional. Como se observa são diretrizes que remontam a uma noção de proteção das “*manifestações* das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” – conforme determina o §1º do artigo 215.

Neste item, sistematizo os fundamentos normativos dos direitos dos povos e comunidades tradicionais e quilombolas, colocando-os em relação com os documentos produzidos em seu território, e que mediaram a tradução das práticas culturais, dessa forma, serão os direitos apresentados em quatro dimensões:

1) **Direitos quilombolas** – os quilombos possuem regramentos próprios relacionados com a sua ancestralidade e forma específica de territorialização. Conforme se verá, para os quilombolas que são também apanhadores, a Certidão de Autodefinição emitida pela Fundação Cultural Palmares representou um enorme ganho em legitimidade que permitiu a muitas famílias permanecerem nos territórios.

2) **Política Nacional e Estadual dos Povos e Comunidades Tradicionais** – materializadas nas Certidões de Autodefinição emitidas pela Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais, estas políticas viabilizaram a organização dos diferentes grupos de povos, bem como estabeleceram um marco para a sua defesa.

3) **Direito de consulta prévia, livre e informada** – central para esta dissertação, do qual derivam os protocolos comunitários.

4) **Direitos Humanos dos Povos e Comunidades Tradicionais** – somam-se à Convenção nº 169 da OIT uma série de tratados que respaldam o direito de consulta aos povos culturalmente diferenciados. Em especial destaca-se a proteção oferecida aos Sistemas Agrícolas Tradicionais, que passaram a ser reconhecidos pela FAO/ONU.

1) Direitos quilombolas

No universo das comunidades apanhadoras de sempre-vivas há aquelas que acionam a identidade quilombola, caso de Raiz, Braúnas, Mata dos Crioulos e Vargem do Inhaí, signatárias de um protocolo próprio de consulta (COMUNIDADES

QUILOMBOLAS E APANHADORAS DE FLORES SEMPRE-VIVAS VARGEM DO INHAÍ, MATA DOS CRIoulos, RAIZ E BRAÚNAS, 2019). Estas comunidades detêm uma proteção especial dos seus territórios, havendo regulação própria para a identificação, demarcação e titulação.

Os direitos das comunidades quilombolas estão alicerçados pela sistemática constitucional de proteção às culturas formadoras da identidade brasileira (art. 215, §1º e 216 da CRFB/88), e pela proteção aos territórios de quilombo preceituada pelo art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

Com a promulgação da Constituição de 1988 observou-se uma aceleração dos processos de reconhecimento dos direitos destas comunidades, que até então estavam restritos às tipificações penais pela prática do racismo.

Sobre a criminalização do racismo, destaca-se a publicação da Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951 (Lei Afonso Arinos), que havia incluído práticas racistas dentre as contravenções penais, reformada depois pela Lei nº 7.437, de 20 de dezembro de 1985 (Lei Caó), a qual ampliou o leque de práticas tipificadas. Somente em 05 de janeiro de 1989 foi publicada a Lei nº 7.716, que definiu os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Como se verifica, o combate ao racismo no Brasil foi acompanhado pela abertura democrática e pelos movimentos relacionados com a promulgação da Constituição de 1988.

Em paralelo à criminalização do racismo em 1989, seguiu-se a **criação da Fundação Cultural Palmares (FCP)** pela Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, com o objetivo de “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988b, art. 1º). Dentre suas atribuições, destaca-se aquela relacionada com o cumprimento do art. 68 do ADCT, tendo cabido à Palmares “realizar a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, proceder ao reconhecimento, à delimitação e à demarcação das terras por eles ocupadas e conferir-lhes a correspondente titulação” (BRASIL, 1988b, art. 2º, III).

Posteriormente, o **Decreto nº 4.887**, de 20 de novembro de 2003, regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades

dos quilombos prevista pelo art. 68 do ADCT. Ele avança no sentido de reconhecer o direito de autoatribuição¹⁰¹, definindo como comunidades remanescentes de quilombos “os grupos étnico-raciais, **segundo critérios de auto-atribuição**, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (art. 2º do Decreto nº 4.887/2003, *grifou-se*). Observa-se que o direito de se autoatribuir a identidade quilombola parte das comunidades, não tendo havido qualquer exigência de uma comprovação externa que não aquela conferida pelo grupo por si e a si. Esta consignação legal é reforçada pelo §1º do art. 2º: “Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”.

Ainda nesse ponto, reconhece como **terras quilombolas**, aquelas tradicionalmente ocupadas, dentre as quais englobam-se territórios de uso comum e/ou de uso coletivo, inteligência do §2º: “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”.

A norma firmou como competência do INCRA a “identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação” (art. 3º), determinando à FCP assistir e acompanhar as ações regularização fundiária com fito de garantir a preservação da identidade cultural dos quilombos e subsidiar os trabalhos técnicos no caso de contestação de seus resultados (art. 5º).

Garante-se aos quilombos o direito integral ao seu território ancestral, devendo operar-se a desapropriação, caso haja sobreposição com imóveis particulares (art. 13),

¹⁰¹ A literatura registra a utilização de uma diversidade de termos para autoatribuição, como: autorreconhecimento e autoidentificação. Estas expressões relacionam-se com o direito à autodeterminação e/ou livre determinação. Para um aprofundamento sobre essa discussão no âmbito do direito de consulta prévia, livre e informada, remete-se o leitor para a obra de Liana Amin Lima da Silva (SILVA, 2017, pp. 136-144). Nessa dissertação tais expressões serão adotadas como sendo sinônimas, preferindo-se um alinhamento com a expressão usada no diploma legal que estiver em discussão durante o respectivo tópico em que a ideia aparecer.

Este decreto, em sintonia com o princípio de garantia das terras tradicionalmente ocupadas enunciado pela CRFB/88 determina no art. 11 que,

Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis **visando garantir a sustentabilidade destas comunidades**, conciliando o interesse do Estado (BRASIL, 2003, art. 11, *grifou-se*)

Logo, observa-se que em caso de sobreposição territorial com UC, os direitos territoriais quilombolas devem ser harmonizados com o direito ambiental, garantindo-se a sustentabilidade comunitária nas dimensões social, econômica, religiosa e cultural.

Um dos principais instrumentos de efetivação de direitos, a **Certidão de Autodefinição Quilombola**, é de responsabilidade da FCP (§ 4º do art. 3º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003). Esta certidão constitui um dos “papeis” mobilizados pelos apanhadores de sempre-vivas quilombolas, como registrado pelos interlocutores nos relatos etnográficos *Espanto* e *Quilombo*. Junto com o protocolo de comunitário e o certificado expedido pela FAO-ONU, o documento representa uma barreira de segurança jurídica às comunidades, na medida em que materializa seus direitos, ao menos no curto tempo, sobretudo se for considerada a dificuldade de demarcação territorial, que demanda a elaboração de laudos antropológicos, desapropriações e expedição de registro público.

Após a emissão da certidão, a Instrução Normativa INCRA nº 57 de 20 de outubro de 2009¹⁰² determina no seu art. 8º que seja nomeado Grupo Técnico interdisciplinar encarregado da elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), para fins de **identificação e delimitação** do território quilombola o qual deve ser feito “a partir de indicações da própria comunidade,

¹⁰² Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinstituição, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

bem como a partir de estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos, consistirá na caracterização espacial, econômica, ambiental e sócio-cultural da terra ocupada pela comunidade” (INCRA, 2009, art. 9º.

Após análise do Comitê de Decisão Regional do INCRA acerca do atendimento dos critérios definidos no art. 10 desta norma, haverá publicação no Diário Oficial da União (DOU), por duas vezes consecutivas, de todos os detalhes do estudo, devendo serem apontados os imóveis passíveis de desapropriação para que os proprietários tenham oportunidade de oferecer oposição ao procedimento, para o que terão noventa dias.

Em concomitância, serão comunicados os órgãos que eventualmente tenham interesse na questão, tais como o IBAMA e o ICMBio, que podem possuir UC em sobreposição com o território do quilombo. Findos os prazos para interposição de oposições, haverá nova publicação no DOU, com a declaração dos limites da terra quilombola (art. 17), devendo, por conseguinte, serem tomadas todas as medidas administrativas pela Superintendência do INCRA para prover a desapropriação, em caso de domínio particular, ou celebração de convênio com os entes federativos para fins de regularização fundiária (art. 19 e 20) ou a emissão de Título de Concessão de Direito Real de Uso Coletivo (INCRA, 2009, art. 24, §1º), em caso de domínio público.

Concluídas as etapas de identificação e delimitação, passa-se à etapa de **demarcação**, regulada pela Portaria do INCRA nº 1.101, de 19 de novembro de 2003, e consiste na adoção de providências de georreferenciamento para a produção do mapeamento da área e seu registro.

Finalmente proceder-se-á a **titulação**, que compete ao Presidente do INCRA:

O Presidente do INCRA realizará a titulação mediante a outorga de título coletivo e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída, sem nenhum ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, devidamente registrada no Serviço Registral da Comarca de localização das áreas (INCRA, 2009, art. 24).

Entre 2003 (ano de publicação do Decreto nº 4.334) e 2022, foram emitidas 3.271 certidões de autodefinição (FCP, s/d). De acordo com a Comissão Pró-Índio

de São Paulo, desde 2004 foram abertos 1.803 processos de regularização, das quais 144 foram regularizadas, e 55 parcialmente tituladas, o que representa um passivo de 84% de quilombos em fase de titulação não concluída (CPISP, 20??). Dentre outros, os movimentos sociais apontam como obstáculos a ausência de previsão orçamentária para custear a execução das ações necessárias em cada etapa.

A comunidade quilombola e apanhadora da **Mata dos Crioulos** teve o processo administrativo¹⁰³ para reconhecimento territorial iniciado em 16/11/2010, tendo recebido a certidão de autodefinição em 21/12/2010¹⁰⁴.

Na entrevista realizada com a liderança de **Vargem do Inhaí**, em 17 de novembro de 2021, José destacou que a ideia de buscar a Certificação veio do contato da comunidade com outras localidades por meio de projetos relacionados à preservação das sementes crioulas, das quais ele é um dos *guardiões*.

Ele também explicou que foi o presidente da associação quando da obtenção da Certificação Quilombola. O que mais marcou foi ele declarar: “a gente já sabia que era quilombola desde 2008”. Partiu dele para o Professor Paraná¹⁰⁵ a palavra de pedir para dar andamento no processo de titulação (Caderno de campo, Entrevista com liderança de Vargem do Inhaí, 17 de novembro de 2021).

Nessa comunidade a certidão de autodefinição foi requerida¹⁰⁶ em 30/04/2011, tendo sido publicada a certidão por meio da Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 91¹⁰⁷, de 16 de julho de 2011.

¹⁰³ Número do processo administrativo na FCP: 01420.006655/2010-93; ID Quilombola: 1.927; Código do IBGE: 3121605 (FCP, 2016).

¹⁰⁴ A publicação completa no Diário Oficial foi a seguinte: “Comunidade de Mata dos Crioulos (também conhecida como Ponto-do-Acaba-Mundo, Cardosos, Pindaíba, Algodoeiro, Covão, Bica d’Água e Santa Cruz) localizada no município de Diamantina/MG. Registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 013, Registro n. 1.402 fl. 18” (DOU, 2010, p. 50).

¹⁰⁵ A interlocutora referiu-se aqui ao Professor da UFJVM Claudenir Fávero.

¹⁰⁶ Número do processo administrativo: 01420.005421/2011-18; ID Quilombola: 1.929; Número IBGE: 3121605

¹⁰⁷ A publicação completa no DOU foi a seguinte: “COMUNIDADE DE VARGEM DO INHAÍ, localizada no município de DIAMANTINA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 013, Registro n. 1.514, fl. 130” (DOU, 2011, p. 15).

De acordo com Fávero e Monteiro (2021), Mata dos Crioulos e Vargem do Inhaí foram priorizadas pelo INCRA para a elaboração do Relatório Antropológico, peça que compõe o RTDI, o qual foi concluído em 2014.

No caso de **Raiz**, o processo¹⁰⁸ foi aberto a 07/10/2014, tendo sido expedido o documento em 29 de dezembro de 2015, por meio da Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 201¹⁰⁹. Ao tempo da pesquisa, a comunidade estava dando início à elaboração do Relatório Antropológico.

Até a conclusão desta pesquisa, a comunidade de **Braúnas** não havia dado início a um requerimento pela sua certificação junto à Fundação Cultural Palmares.

2) Política Nacional e Estadual dos povos e comunidades tradicionais

As comunidades tradicionais originam-se nos movimentos de colonização brasileira, de interiorização da ocupação. Desta forma, sua identidade está marcada por influências quilombolas, camponesas e indígenas. Numa perspectiva histórica, Diegues e Arruda (2001) observam, por exemplo, influências indígenas em seus hábitos alimentares, na agricultura e no plantio.

O território é visto por estas comunidades como um todo fechado, “[...] em que a quantidade de força, de riqueza e de terra é constante desde a criação do mundo, refletindo-se na perspectiva moral de que o homem deve saber usar o que Deus deixou na Terra” (COSTA FILHO et al, 2015, p. 73). Por isso, a defesa política do território e da natureza é atravessada por acordos éticos próprios, e em torno destes, os povos tradicionais forjaram movimentos sociais. Por meio da apropriação de mecanismos do direito oficial, estes movimentos reforçam sua identidade e refletem o modo como têm sido vistas estas comunidades pelas instituições do Estado e pela sociedade nas arenas de mediação de conflitos. As afirmações identitárias que emergem das lutas de resistência e de defesa do

¹⁰⁸ Número do processo administrativo na FCP: 01420.012772/2014-10; Código do IBGE: 3153301 (FCP, 2016).

¹⁰⁹ A publicação completa no Diário Oficial foi a seguinte: “COMUNIDADE RAIZ, localizada no município de Presidente Kubitschek/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro n.º 2.252, fl.072 - Processo n.º 01420.012772/2014-10” (DOU, 2015, p. 23).

território reforçam os vínculos internos, produzindo elos de solidariedade (ROCHA, 2010; MOURA, 1988).

Costa Filho (2015) aponta cinco critérios geralmente adotados pelos povos e comunidades tradicionais para a sua autoafirmação:

1. Pelo critério étnico racial, como os povos indígenas, as comunidades quilombolas ou “remanescentes de quilombos”, os povos ciganos, os povos de terreiro, dentre outros;
2. 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);
3. Por uma atividade laboral predominante que figura como marca identitária, como os pescadores artesanais, os faiscadores ou garimpeiros, as quebradeiras de coco babaçu, as catadoras de mangaba, os apanhadores de flores sempre vivas, as marisqueiras, dentre outros;
4. Pelo tipo de ocupação e uso tradicional 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 fechos de pastos na Bahia (que vivem do extrativismo de frutos do cerrado, da criação de gado bovino na solta, praticando o uso comum do território), dentre outros;
5. Por motivos culturais, como os congadeiros, os maracatus, dentre outros. (COSTA FILHO, 2015, p. 82-83).

À identidade somam-se características próprias do lugar, que emergem da relação com outras localidades próximas. Não rara é a formação de federações de comunidades unidas pelo laço de solidariedade na prática cotidiana de construção destes movimentos sociais, como foi o caso da formação da Articulação Rosalino Gomes, que “reúne povos do Norte de Minas e Alto Vale do Jequitinhonha na luta comum pela tomada de territórios e defesa de seus modos de vida” (ARTICULAÇÃO ROSALINO, s/d).

Os direitos dos povos e comunidades tradicionais tem seu marco com a publicação do Decreto de 27 de dezembro de 2004, que criou a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais¹¹⁰. A qual foi

¹¹⁰ Foi criada como “Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais” (BRASIL, 2004, art. 1º); tendo sido renomeada pelo Decreto de 13 de julho de 2006 para “Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais” (BRASIL, 2006, art. 1º); pelo Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016 para Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais.

renomeada, em 09 de maio de 2016, por meio do Decreto nº 8.750, para **Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais**. O órgão tem como competências, dentre outras, a organização das Conferências Nacionais de Povos e Comunidades Tradicionais e a proposição de políticas públicas para a área, detendo uma natureza consultiva.

Instituída pelo Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, a **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)**, define três conceitos estruturadores para as medidas de autorreconhecimento, que constam do artigo 3º:

- 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; e
- III - Desenvolvimento Sustentável: 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).

A PNPCT organiza-se a partir de um conjunto de princípios (art. 1º do Anexo), que relacionam-se estreitamente com aqueles desenvolvidos no item 1. *Princípios constitucionais*, destaca-se do conjunto a preocupação com o reconhecimento da diversidade de identidades, mantendo a norma aberta para acolher as mais variadas formas de sua expressão e/ou manifestação, em linha com o que propõe Aderval Costa Filho (2015).

Em seu objetivo geral, delinea-se um detalhamento do princípio da autodeterminação, a saber:

A PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com **respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições** (BRASIL, 2004, art. 2º do Anexo, *grifou-se*).

Dentre os objetivos específicos, destaca-se: (i) princípio do acesso e permanência territorial (art. 3º do Anexo, I, III, IV, VII, VIII, IX, XI, XVII); (ii) princípio da auto-atribuição (art. 3º do Anexo, VI); (iii) princípio da participação (art. 3º do Anexo, V, X, XII; princípio da autodeterminação (art. 3º do Anexo, XIII, XIV). A norma ainda dedicou um objetivo específico destinado aos conflitos de sobreposição com UCs, prevendo: “solucionar e/ou minimizar os conflitos gerados pela implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral em territórios tradicionais e estimular a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável” (BRASIL, 2004, inciso II, do art. 3º do Anexo).

Determinou como instrumentos para a sua efetivação: os Planos de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; o Conselho Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto de 13 de julho de 2006; os fóruns regionais e locais; e o Plano Plurianual.

A norma homenageia os princípios de autorreconhecimento e autoatribuição, tributários da Convenção nº 169 da OIT, isto é, caberá aos povos manifestar-se acerca das suas intenções de serem reconhecidos como tais.

No âmbito estadual, a Lei 21.147, de 14 de janeiro de 2014, instituiu a **Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais em Minas Gerais**. Essa norma transpôs para o contexto mineiro os conceitos fundantes definidos no Decreto nº 6.040, de 2007, criando, contudo, uma importante inovação: a adoção de instrumentos de regularização fundiária dos territórios.

No seu art. 6º prevê como obrigação do Estado a identificação dos seus territórios, e conferindo a eles o interesse social, bem como declarando que atendem aos princípios da função social da propriedade. Fixa três possibilidades para a viabilização da **titulação** de territórios em sobreposição com imóveis de terceiros: (i) desapropriação para fins de interesse social; (ii) dação em pagamento por proprietário devedor do Estado; (iii) permuta (art. 6º, §3º). Conferiu ainda natureza jurídica gratuita, inalienável, coletiva e por prazo indeterminável aos títulos outorgados (art. 6º, §4º).

Outra inovação apontada por Monteiro, Prates e Burity (2019) foi a adoção da expressão “territórios tradicionalmente ocupados” para qualificar a modalidade de uso e apropriação territorial, ampliando a noção originalmente inscrita na Política Nacional,

As terras tradicionalmente ocupadas, nesse sentido, são as terras que os povos e comunidades tradicionais possuem e também as necessárias para as suas manifestações culturais, religiosas e sociais. Desse modo que, ao referir-se às terras tradicionalmente ocupadas, **a Lei estadual não está apenas dispondo sobre aquelas que estão ocupadas fisicamente, mas também sobre aquelas que são importantes e necessárias para as suas reproduções cultural e social.** Em outras palavras, trata-se das terras e territórios que tais povos e comunidades ocupam, de forma permanente ou temporária, com base na tradição, usos e costumes, de forma coletiva, com a natureza, as plantas, os animais e os rios, objetivando práticas sociais, econômicas e religiosas (Monteiro; Prates; Burity, 2019, p. 19, *grifou-se*).

Diante do caso específico das comunidades apanhadoras de sempre-vivas pode-se relacionar a ocupação tradicional com as terras de uso comum e de uso coletivo. A expressão “ocupação”, nesse sentido, vai além da unidade territorial formada pelo conjunto de casas e roças ao redor da capela, mas se expande para todos os agroambientes manejados pelos grupos tradicionais.

A Política Estadual foi regulada pelo Decreto nº 46.671, de 16 de dezembro de 2014, que criou a **Comissão Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais (CEPCT-MG)**, com competências semelhantes às do Conselho Nacional. Dentre estas, consta a de

emitir a Certidão de Autodefinição para reconhecimento formal dos povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais, quando solicitado, com exceção dos povos e comunidades indígenas e das comunidades remanescentes dos quilombos, que dispõem de mecanismos próprios para o reconhecimento formal (MINAS GERAIS, 2014, art. 2º, IV).

O Decreto 47.289, de 20 de novembro de 2017, definiu três dos procedimentos centrais atribuídos à mencionada Comissão Estadual:

- I - reconhecimento formal da autoafirmação identitária dos povos e comunidades tradicionais;
- II - identificação, discriminação, delimitação e titulação dos territórios tradicionalmente ocupados por povos e comunidades tradicionais;

III – mapeamento dos povos e comunidades tradicionais (MINAS GERAIS, 2014).

A **Certidão de Autodefinição Tradicional** constitui documento assemelhado à Certidão de Autoidentificação Quilombola, servindo como meio para a o reconhecimento da autoidentificação dos grupos. Com a certidão, os povos e comunidades passam a contar com um registro material de sua tradicionalidade, capaz de ser apresentado como identificação em caso de abusos ou violações de direitos.

Figura 16: Entrega da Certificação de Autodefinição emitida pela Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais durante o 1º Festival das Apanhadoras e Apanhadores de Flores Sempre-Vivas



Fonte: Fotografia retirada do sítio eletrônico do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA, 2018).

O documento representa o primeiro passo para a regularização fundiária dos territórios tradicionalmente ocupados, instituto previsto pela Lei em seu artigo 6º:

Art. 6º – O Estado identificará os povos e as comunidades tradicionais e discriminará, para fins de regularização fundiária, os territórios por eles ocupados, localizados em áreas públicas e privadas.

§ 1º – A regularização fundiária dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos e pelas comunidades tradicionais é considerada de interesse social e objetiva o cumprimento da função social da propriedade, a garantia das condições necessárias à reprodução cultural, social e econômica dessas populações e a preservação dos recursos ambientais imprescindíveis ao seu bem-estar.

§ 2º – A discriminação e a delimitação dos territórios de que trata o caput se darão com a participação das comunidades beneficiárias e respeitarão as peculiaridades dos ciclos naturais e a organização local das práticas produtivas.

§ 3º – A regularização fundiária dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos e pelas comunidades tradicionais localizados em áreas privadas dar-se-á mediante:

I – desapropriação para fins de interesse social;

II – dação em pagamento por proprietário devedor do Estado;

III – permuta.

§ 4º Os títulos outorgados para regularização fundiária serão concedidos em caráter gratuito, inalienável, coletivo e por prazo indeterminado, beneficiando gerações futuras.

§ 5º – O título outorgado para regularização fundiária será extinto no caso de descumprimento das finalidades de uso e preservação do território tradicionalmente ocupado.

§ 6º – Aplica-se aos beneficiários dos títulos a que se referem os §§ 4º e 5º o disposto na Lei nº 14.313, de 19 de junho de 2002 (MINAS GERAIS, 2014, *grifou-se*).

Observa-se que a sistemática de regularização fundiária estadual assemelha-se à dos territórios quilombolas, sendo destacadas as etapas de **identificação**, feita por meio da emissão da Certidão de Autoidentificação Tradicional, tomando-se como critério o autorreconhecimento e funcionando como reconhecimento formal.

Após essa etapa, o Decreto 47.289, de 20 de novembro de 2017, o grupo pode solicitar abertura de processo administrativo para a **delimitação** do território (art. 6º). O relatório técnico-científico de identificação e delimitação territorial foi incumbido à Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agrário (SEDA), podendo ser feito diretamente pelo órgão ou mediante celebração de convênio com entidade parceira (art. 7º). Também a **demarcação** caberá à SEDA, devendo ser observado procedimento próprio (art. 8º, §2º).

Em todas as etapas é assegurada a participação dos grupos interessados, podendo ser feitas audiências públicas ou reuniões (art. 8º, §3º).

Na hipótese de sobreposição com UC, deverá ser encaminhada à Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais projeto de lei que disporá, alternativamente, sobre:

I – a recategorização da unidade de conservação, reconhecendo e possibilitando a permanência e cogestão pelas comunidades;

II – a desafetação da área, nos casos em que esta medida se mostrar mais eficaz, conforme a Lei Federal nº 12.651, 25 de maio de 2012, e o art. 6º da Lei Federal nº 11.284, de 2 de março de 2006 (MINAS GERAIS, 2017, art. 8º, §5º).

Para assegurar o uso tradicional, a SEDA poderá firmar Termo de Compromisso com os órgãos ambientais (art. 8º, §6º e 7º).

Quanto à **titulação coletiva** (art. 11),

§ 1º – O Estado promoverá a titulação coletiva em caráter gratuito, inalienável, indivisível e por prazo indeterminado e destinará as terras públicas, inclusive as devolutas, à criação do território tradicional.

§ 2º – A titulação será outorgada em nome dos indivíduos constantes no relatório técnico-científico de identificação e delimitação territorial, seus descendentes e sucessores, permitida a outorga em nome de associação que os represente, nos termos de regulamento próprio.

O decreto ainda previu que fosse feito o **Mapeamento dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais**, que consiste em “[...] estratégias de busca ativa, visando a mapear in loco quem são, onde estão, quantos são, como vivem e quais problemas enfrentam os povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais” (art. 12).

Figura 17 – Certidão de Autodefinição Tradicional da comunidade quilombola e apanhadora de sempre-vivas de Raiz.



Fonte: Repositório da Prefeitura Municipal de Presidente Kubitschek (PK, s/d). Na edição do Diário Oficial de Minas Gerais de 12 de julho de 2018 foram expedidas as Certidões de Autodefinição Tradicional para as comunidades:

I - Comunidade quilombola e apanhadora de flores sempre-vivas Mata dos Crioulos; II - Comunidade quilombola e apanhadora de flores sempre-vivas Vargem do Inhaí; III - Comunidade Apanhadora de flores sempre-vivas Macacos; IV - Comunidade quilombola e apanhadora de flores sempre-vivas Raiz; V - Comunidade apanhadora de flores sempre-vivas Pé de Serra; VI - Comunidade apanhadora de flores sempre-vivas Lavras (DIÁRIO OFICIAL DE MINAS GERAIS, 2018).

As certidões foram entregues durante o 1º Festival dos Apanhadores e Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas, em Diamantina, tendo passado a compor o conjunto dos documentos próprios destes territórios. Destaca-se que, embora signatária do protocolo comunitário, Braúnas não foi certificada até o momento da conclusão da pesquisa de campo para esta dissertação.

3) Direito de consulta prévia, livre e informada

As raízes do direito de consulta prévia, livre e informada dos povos e comunidades tradicionais, indígenas e quilombolas estão ancoradas, como se viu acima, em princípios constitucionais que balizam o Estado Democrático de Direito, sendo este direito derivado da sistemática constitucional. No plano infraconstitucional, este direito está sustentado sobretudo nos dispositivos incorporados ao ordenamento jurídico por meio da promulgação da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, cuja adoção internacional ocorreu em 1989, tendo o texto sido aprovado pelo Parlamento do Brasil por meio do Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, e promulgado pela Presidência da República em 19 de abril de 2004 mediante o Decreto 5.051. Em 05 de novembro de 2019 foi objeto de consolidação legislativa junto a todas as demais convenções da OIT, as quais figuram como anexo do Decreto nº 10.088 (BRASIL, 2019).

No art. 1º, a norma cuida de definir a quem está endereçada, abrangendo povos tribais de países independentes, cujos costumes e tradições apresentem distinção em face de outros setores da coletividade nacional e aos povos indígenas. Ainda neste dispositivo, o segundo inciso, estabelece o critério da autodeterminação como possibilidade para a aplicação da norma. Portanto,

conclui-se que as normas produzidas pela Convenção nº 169 da OIT podem ser aplicadas tanto para povos indígenas quanto às comunidades quilombolas e aquelas marcadas pelo componente da tradicionalidade.

O direito à consulta figura no sexto artigo da Convenção nº 169 da OIT, sendo delineado no inciso “1”, alínea “a”. Cabe ressaltar a previsão para que esta ocorra mediante procedimentos culturalmente adequados e que seja feita por meio das instituições locais. As hipóteses de realização da consulta vêm previstas ao final do dispositivo “cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente”. Assim, estabelece-se o núcleo de sentido da anterioridade, ou seja, a consulta deverá ser feita previamente à adoção de qualquer medida legislativa ou administrativa que impacte o território tradicional.

Na alínea “b” do inciso “1”, fixa-se a ideia de uma “consulta livre”. O sentido de uma consulta livre também vem qualificado no sétimo artigo da Convenção nº 169, que em seu primeiro inciso, determina:

Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural (BRASIL, 2019).

Nesta vereda, os processos de consulta e de obtenção do consentimento terão de ser permeados por princípios de liberdade. O povo tradicional deve ter preservada sua autonomia frente aos empreendimentos ou medidas de intervenção, sendo a emissão da vontade realizada livremente.

Ainda se prevê que a consulta será informada. Entende-se que a decisão informada pautar deve ser pautada por dois aspectos centrais: primeiramente, por ser feita por meio das instituições decisórias locais, considerando que estas precisam ser estruturadas por políticas e recursos dos Estados, na forma da alínea “c”, do inciso “1”, do sexto artigo da Convenção nº 169 da OIT: “estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim”.

Em segundo lugar, qualquer intervenção deverá ser acompanhada de estudos formulados e desenvolvidos junto aos povos, sob seu controle e respeitando os princípios éticos contidos em qualquer metodologia de diagnóstico. Esta questão está prevista no inciso “3” do sétimo artigo:

Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas (BRASIL, 2019).

São princípios norteadores da Convenção nº 169 da OIT: autoatribuição (autorreconhecimento ou autoidentificação) e a autodeterminação (ou livre determinação),

Silva (2017, p. 137) define a autoatribuição como sendo a prerrogativa de comunidades que possuem uma identidade étnico, racial e cultural própria de se autorreconhecerem como tais. A autora aponta que a adoção deste princípio põe fim à tutela paternalista dos povos, que dependiam de um laudo antropológico ou de uma declaração estatal acerca da natureza de sua identidade.

Já a livre determinação, que é entendida como circunscrita ao âmbito econômico, social e cultural de seus próprios territórios (SILVA, 2017, p. 141), retira sua força normativa do Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais¹¹¹. Contudo, nos debates que gestaram a Convenção em tela, houve resistência por parte dos países signatários, tendo em vista que poderia gerar a ideia de direitos subjetivos para os povos, criando fissuras na ordem constitucional dos países. Diante deste quadro, Silva (2017) destaca que este princípio precisa ser compreendido em harmonia com outros diplomas internacionais, notadamente a Declaração das Nações Unidas para os Povos

¹¹¹ Instituído pelo Decreto nº 591, de 6 de julho de 1992, prevê a autodeterminação enquanto direito no seu art. 1º, “1”: “Todos os povos têm direito a autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural” (BRASIL, 1992).

Indígenas (ONU, 2007), e a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica), de 22 de novembro de 1969¹¹².

Assim, entendemos que a autodeterminação abrange o conceito de autonomia territorial. A autonomia pode ser compreendida também em suas facetas cultural, epistemológica, linguística, política e econômica. A jusdiversidade, portanto, se baseia na diversidade cultural, diversidade de sistemas jurídicos próprios, que, por sua vez, se vincula a determinado território (jurisdição indígena, tradicional ou ancestral) (SILVA, 2017, p. 144).

A normatividade contida na Convenção n. 169 da OIT coloca em circulação valores elaborados no plano internacional, os quais foram sistematizados no quadro abaixo.

Quadro 3 – Sistematização dos dispositivos da Convenção nº 169 da OIT.

NÚCLEOS DE SENTIDO		DISPOSITIVO
Quem deve ser consultado?	Povos Indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais	Art. 1º, a Art. 1º, 1, b
	Por meio de suas instituições representativas	Art. 6º, 1, a
Quando deve ser feita a consulta?	Antes de qualquer medida legislativa ou administrativa	Art. 6º, 1, a
Quem deve conduzir a consulta?	Os governos	Art. 6º, 1
	Instituições representativas dos povos sujeitos da consulta	Art. 6º, 1, a
Como deve ser feita a consulta?	Mediante procedimentos apropriados sob a perspectiva cultural – dos povos	Art. 6º, 1, a Art. 8º, 1
	Com a participação dos povos em todos os níveis e assuntos relacionados a seu território	Art. 7º, 1
Qual o sentido de uma consulta informada?	Garantia de acesso à toda a informação relacionada à medida legislativa ou administrativa	Art. 6º, 2
	Realização de estudos participativos relacionados às medidas a serem adotadas	Art. 7º, 3

Silva (2017, p. 175) destaca a natureza supralegal do direito de consulta prévia, compreensão derivada da Emenda Constitucional nº 45 de 30 de dezembro de 2004, que inseriu o §3º ao artigo 5º da CRFB/88: “Os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais”. Destaca que no julgado

¹¹² Promulgada pelo Decreto nº 678, de 6 de novembro de 1992.

nos autos do Recurso Extraordinário nº 466.343-1/SP, o STF reafirmou o entendimento acerca da supralegalidade dos tratados de direitos humanos.

Numa análise comparada com a jurisprudência de Bolívia, México, Argentina, Equador e Peru, Silva (2017) entende que o direito de consulta prévia compõe um *bloco de constitucionalidade*, do qual faz parte o conjunto de tratados de direitos humanos dos quais o Brasil é signatário.

O direito de consulta prévia, livre e informada retira seu fundamento normativo não apenas da Convenção nº 169 da OIT, mas está delineado no âmbito do direito internacional, nas normas reguladoras e protetivas dos direitos dos povos e comunidades tradicionais e na jurisprudência do STF.

Num estudo sobre o precedente da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CDH) Povo Saramaka *versus* Estado do Suriname (SILVA JR, 2021a) destaca a importante contribuição deste julgado para a compreensão do direito à consulta prévia, à luz da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (BRASIL, 1992). Na decisão, a Corte aprecia o direito de consentimento propriamente. Destaca-se a mobilização do “Relatório do Relator Especial sobre a situação dos direitos humanos e liberdades fundamentais dos povos indígenas”, de modo a estabelecer o contraste entre o direito de consulta e o de consentimento. De acordo com o julgado, o consentimento será necessário quando o empreendimento sobrepuser o território tradicional comprometendo o modo de vida, a subsistência e a reprodução sociocultural. Também qualifica o consentimento como prévio, livre e informado. Neste ponto, chama a atenção a correlação direta com a Convenção nº 169 da OIT, validando e/ou legitimando o sentido atribuído pelo diploma ao modo como deve ser feita a consulta e estabelecendo, com isso, precedente capaz de modular a aplicação do art. “21.2” da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (BRASIL, 1992).

Desde que foi promulgada no Brasil, a Convenção nº 169 da OIT encontrou resistência para a sua efetivação. As seguidas violações do instituto levaram a Central Única dos Trabalhadores (CUT) a apresentar, em 2008, uma Reclamação perante o Comitê Tripartido da OIT. Este decidiu incluir o país na lista daqueles aos quais se poderia impor sanções durante a 100ª Conferência Internacional do Trabalho. Em reação, o Estado Brasileiro instalou o Grupo de Trabalho

Interministerial¹¹³, em 2012, com a finalidade de organizar os debates em torno da possibilidade de uma regulamentação dos processos de consulta e de consentimento prévios, bem como livrar-se de sanções internacionais.

No entanto, estes esforços não tiveram continuidade, devido ao fato de que a agenda de construção da iniciativa legislativa de construção de uma regulamentação para a consulta prévia não ter sido feita de acordo com o protagonismo dos povos destinatários. Liana Silva (2017, p. 228) detalha que o processo de mobilização não incluiu outros povos tradicionais reconhecidos, bem como houve resistência de participação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que viu na iniciativa uma ameaça aos direitos dos povos indígenas.

Com a ausência de uma regulação, os protocolos de consulta prévia, livre e informada consistiram na “saída jurídica apontada pelos povos” (SILVA, 2017, p. 241). De acordo com o entendimento da autora, o protocolo, trata-se de:

[...] um instrumento em que as comunidades expressam sua voz e seu direito próprio, como exercício da jusdiversidade e da autodeterminação. Os protocolos próprios contêm as regras mínimas e fundamentais que os povos estabelecem e exteriorizam para a sociedade envolvente e para o Estado, apontando como se respeitar o direito próprio, suas jurisdições próprias e formas de organização social em um processo de consulta prévia. (SILVA, 2017, p. 243).

Nas palavras das apanhadoras e apanhadores de flores sempre-vivas, o protocolo de consulta representa um importante instrumento de defesa territorial, como me ensinou uma das lideranças de Macacos:

Antes chamavam no terreiro, agora precisam chamar na porteira da comunidade. Ela faz uma pequena pausa para afirmar: “Você entende como isso muda a perspectiva das coisas?” Eu concordo e anoto, e ela continua: “Já não é mais possível que eles simplesmente entrem comunidade adentro, e pressionem as famílias individualmente. O protocolo cria esse escudo, essa necessidade de que a decisão seja tomada coletivamente e isso é a nossa maior proteção” (Diário de Campo, 22 de julho de 2021).

¹¹³ O Grupo de Trabalho Interministerial foi criado pela Portaria Interministerial n.º 35, de 27 de janeiro de 2012.

Como vimos refletindo (SILVA JR; FRANÇA, 2020), os protocolos comunitários produzidos em Minas Gerais respondem a pressões específicas relacionadas com os desastres minerários. Foram publicados até o final desta pesquisa o Protocolo Krenak, em 2017, o Protocolo dos Povos e Comunidades de Tradição Religiosa de Matriz Ancestral (PCTRAMA), em 2020, os quais tive a oportunidade de analisar à luz dos parâmetros para a remediação e a reparação integral em desastres noutra ocasião (SILVA JR, 2021c). Ambos esses documentos foram elaborados sob a égide de uma resposta ao rompimento de barragens de rejeitos minerários, o que fortalece a hipótese de que estes documentos costumam ser mobilizados em circunstâncias emergenciais.

Consulta prévia e a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal

Tomando em conta o fundamento legal do direito de consulta prévia, cabe compreender como este vem sendo considerado pelo Supremo Tribunal Federal. Para tanto, retomo pesquisa apresentada no Encontro Nacional de Antropologia do Direito (SILVA JR, 2021b), na qual, a partir de critérios de jurimetria, extraí os principais entendimentos da Corte Constitucional. No Anexo 2 deste trabalho está a nota metodológica que fundamenta a pesquisa de jurisprudência.

Na decisão proferida nos autos da Rcl-AgR 34.209 (STF, 2021b), há menção ao questionamento, pela comunidade quilombola de Queimadas, da autorização emitida pelo Conselho de Desenvolvimento do Meio Ambiente do Município do Serro, estado de Minas Gerais, para empreendimento de mineração que afeta o território tradicional.

A comunidade foi representada em juízo pela Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais – N’Golo e requereu (i) que fosse julgada procedente a Reclamação Constitucional para restabelecer a eficácia da Súmula Vinculante n.º 25 do STF, que consagra o caráter supralegal dos tratados e convenções internacionais de direitos humanos, e (ii) que, ao julgá-la procedente, fosse restabelecida a decisão interlocutória que determinou ao município do Serro que se abstinhasse de emitir autorização até que fosse realizada a consulta prévia nos moldes previstos pela Convenção n.º 169 da OIT.

Contudo, o Relator decidiu que houve perda superveniente do objeto, no que foi acompanhado em unanimidade pela Segunda Turma, competente para o julgamento. Essa perda deveu-se ao fato de que o ato administrativo autorizador do empreendimento fora anulado pela autoridade municipal, bem como foi deferido Mandado de Segurança pelo Tribunal de Justiça de Minas Gerais, restabelecendo o direito de consulta.

Não obstante ter sido julgada a perda do objeto, alguns detalhes levados ao conhecimento da Corte nesse conflito constituem questões de interesse para a pesquisa. Primeiramente, observa-se a presença da Federação Quilombola N'Golo, que atua como defensora dos direitos das comunidades quilombolas e fez o caso chegar ao STF, o que desvela o alto grau de organização e de articulação política dessas comunidades. Por outro lado, o fundamento de seu questionamento lastreia-se na eficácia da Súmula Vinculante n.º 25, cujo enunciado é o seguinte: “É ilícita a prisão civil de depositário infiel, qualquer que seja a modalidade de depósito” (STF, 2009). Dessa forma, almeja-se reconhecer o caráter supralegal da norma de direitos humanos em questão, que é a Convenção n.º 169 da OIT. Esse reconhecimento é fundamental para estabelecer o critério de validade da norma, uma vez que por meio dele firma-se o entendimento de que os decretos e normas não poderão retroceder em matéria de direitos humanos.

Liana Amin Lima da Silva (2019, p. 53) destaca que, na Colômbia e na Bolívia, a Convenção n.º 169 compõe o bloco de constitucionalidade. No caso do julgado na Ação Direta de Inconstitucionalidade n.º 3.239, em 8 de fevereiro de 2018, em que foi analisado o conteúdo do Decreto n.º 4.887/2003 – que regulamentou o processo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas de que trata o artigo 68 do ADCT –, ao defender em seu voto o *status* constitucional da Convenção n.º 169 da OIT, Celso de Mello apontou o caminho para a superação da supralegalidade.

Outro julgado que teve por objeto ameaça ao território quilombola foi a STA 856 (STF, 2017a), cuja Relatora foi a Ministra Cármen Lúcia. Tratou da suspensão de tutela antecipada ajuizada pelo estado da Bahia contra decisão interlocutória proferida no Agravo de Instrumento n.º 0042034-57.2016.4.01.3300, que tramitou perante o Tribunal Regional Federal da Primeira Região, pela qual se

deferiu a tutela antecipada, requerida pelo Ministério Público na Ação Civil Pública n.º 42034-57.2016.4.01.3300, para “determinar a paralisação imediata da execução das obras de implantação da nova Rodovia BA-099 [...] até a conclusão do processo de regularização fundiária da comunidade remanescente de quilombo do Quingoma” (STF, 2017a, p. 2).

Portanto, diante da suspensão das obras pelo Tribunal, a Procuradoria do estado da Bahia levou a questão ao STF, argumentando que a rodovia seria importante para a fluidez do tráfego de veículos, beneficiando o conjunto da sociedade baiana, além de estar 80% pronta.

Na apreciação da demanda perante o STF, a Relatora harmoniza a aplicação da Convenção n.º 169 da OIT com a Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, no seguinte sentido:

Registre-se, por oportuno, que a mencionada Convenção OIT n.º 169 tem aplicação à hipótese tratada nestes autos, nos termos do que dispõem o seu artigo 1.º, e o art. 3.º, incisos I e II, do Decreto n.º 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (STF, 2017a, p. 5).

Por não conter a ofensa conteúdo constitucional, a Ministra desconheceu do questionamento: “não conheço do presente requerimento de suspensão, por ausência de matéria constitucional, determinando a remessa dos autos à Presidência do Superior Tribunal de Justiça (art. 21, § 1.º, do Regimento Interno do Supremo Tribunal Federal)” (STF, 2017a, p. 9).

Cabe ressaltar que a Ministra julgou que a realização de meras audiências públicas não substitui o dever de consulta prévia, nos termos da Convenção n.º 169 da OIT.

Embora os julgados sobre direitos quilombolas trazidos como amostra neste trabalho não tenham sido conhecidos pelo STF nos dois casos, importa verificar que foi reconhecida a legitimidade das instituições representativas das comunidades quilombolas, como a Federação Quilombola N’Golo. Além disso, o direito à consulta prévia esteve ancorado no direito constitucional. Nessa senda, ambas as decisões interessam na perspectiva da legitimidade processual conferida às organizações políticas das comunidades, o que indica a relevância de sua atuação.

Passo agora à análise dos julgados sobre o direito à consulta prévia para comunidades indígenas. Dois deles tratam do mesmo conflito: o ARE 1.277.937 (STF, 2020a), no qual foi questionada a inadmissão pelo Tribunal de origem, no julgamento de admissibilidade para a propositura do Recurso Extraordinário (RE), tendo a Relatora dado provimento e admitido o RE; o próprio recurso, RE 1.312.132 (STF, 2021c), julgado em decisão monocrática.

Em suma, trata-se da construção do Terminal Graneleiro da Babitonga, na ilha de São Francisco do Sul, no litoral norte do estado de Santa Catarina, em área limítrofe à Terra Indígena Morro Alto e bastante próxima à aldeia Yvy Dju/Reta. No caso, foi omitida a consulta tanto à Funai quanto à própria comunidade, titular do direito.

A Relatora mobiliza a Convenção n.º 169 para construir o argumento que subsidia a legitimidade postulatória da comunidade, em harmonia com dispositivos constitucionais: “Convenção n. 169, da Organização Internacional do Trabalho – OIT, que foi incorporada ao Direito Brasileiro e tem legitimidade nos postulados de proteção e garantia dos direitos dos índios previstos nos arts. 231 e 232 da Constituição da República” (STF, 2021c, p. 7).

Esse pequeno detalhe relacionado ao reconhecimento indica, por si só, a deferência da Corte diante da Convenção n.º 169 da OIT e também aspectos da sua força vinculante. Essas possibilidades de postulação vão fixando uma jurisprudência favorável aos povos, sedimentando o entendimento sobre a sua autonomia.

A Relatora cita também dois precedentes do STF: o caso Raposa Serra do Sol e o voto do Ministro Luiz Fux para referendar a medida cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n.º 709, em que ele menciona exemplos do direito comparado e de julgados da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre a necessidade de participação efetiva das comunidades indígenas na consulta prévia sobre políticas públicas e empreendimentos privados em seus territórios.

No dispositivo, a Relatora remete a causa ao Tribunal de origem, ordenando, com isso, a reforma da decisão. Tal precedente informa importante

reconhecimento do direito de consulta prévia, fortalecendo a posição dos povos no campo de disputa por esse direito.

Outro caso estudado, diz respeito à reivindicação da comunidade indígena Waimiri Atroari para que fosse feita uma consulta prévia, livre e informada antes do licenciamento ambiental para a passagem de uma linha de transmissão de energia que interligará o estado de Roraima ao restante do sistema de energia elétrica nacional, caso popularmente conhecido como “Linhão do Tucuruí”. Foi julgado nos autos do Agravo Regimental na Suspensão de Liminar 995/AM (SL 995), teve relatoria de Dias Toffoli e decisão publicada em 5 de novembro de 2019 (STF, 2019b).

No início das obras, houve o ajuizamento de uma Ação Civil Pública (ACP), tendo sido deferido o pedido de consulta prévia na primeira instância, indeferido na segunda e seguido para o STF, que manteve o indeferimento, em julgamento da Ministra Ellen Gracie. Como se constata, já no início da obra, o direito de consulta foi acionado, havendo ali uma janela de oportunidade para reverter esta grave violação de direitos humanos, entretanto, ao aplicar entendimento diverso da compreensão majoritária da Corte, a Relatora de então permitiu o avançar do empreendimento.

Como consequência, o Ministro Relator Dias Toffoli – que substituiu a Relatora depois de sua aposentadoria – proferiu voto contrário ao pleito pela consulta prévia, livre e informada, tendo fundamentado sua decisão da seguinte forma: (i) o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) está conduzindo os estudos de licenciamento com a participação da comunidade indígena; (ii) a obra está avançada e é necessária para o desenvolvimento do estado de Roraima.

No voto vogal, o Ministro Edson Fachin discorda do Relator, afirmando que “a disposição constante da Convenção 169 da OIT nem mesmo se limita ao procedimento de licenciamento, exigindo uma postura ativa do Estado na busca da consulta prévia para cada decisão que atinja a comunidade” (STF, 2019b, p. 18). O Ministro vogal fundamenta sua decisão na necessidade de consulta prévia prevista na Convenção n.º 169 da OIT, na possibilidade, já observada em conflitos pretéritos na mesma região, de ampliação de conflitos armados, ameaçando a

segurança pública e na existência de povos indígenas em condição de isolamento voluntário, com destaque para o povo Pirititi, afetado por empreendimentos realizados nas décadas de 1970 e 1980 que levaram à morte cerca de 1200 indígenas na região, o que configura grave lesão à saúde pública. O Ministro vogal menciona ainda o fundamento firmado nos art. 216 e 231 da Constituição Federal.

Destaca-se no voto a ideia ampliada de proteção aos direitos das comunidades tradicionais, não se restringindo aos povos indígenas:

[...] não se pode passar às Administrações a mensagem de que é possível a construção de grandes empreendimentos, com gravíssimos impactos sócio-ambientais, ignorando-se as normativas referentes ao respeito ao modo de vida das comunidades tradicionais que serão diretamente afetadas (STF, 2019b, p. 23).

Ao final, o Tribunal negou provimento ao agravo regimental, nos termos do voto do Relator, Ministro Dias Toffoli (Presidente), vencido o Ministro Edson Fachin.

Observa-se nesse julgado a tendência do STF para desconsiderar o direito de consulta prévia, livre e informada nos casos em que há um avanço nas obras de infraestrutura, sobrepondo-se a questão econômica às garantias fundamentais dos grupos atingidos pelos empreendimentos.

Também destaquei outros dois casos em que houve posicionamento contraditório do STF, sendo um deles bastante útil para pensarmos sobre o necessário diálogo intercultural, a aplicação da consulta prévia para toda e qualquer política pública que impacte territórios tradicionais e, o outro, bastante revelador da disposição desta mesma Corte no trato de questões envolvendo grandes mineradoras.

O primeiro julgado foi prolatado na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 709/DF (ADPF 709), publicado em 5 de agosto de 2020, e teve por Relator Roberto Barroso (STF, 2020b). Trata-se da decisão histórica sobre

a implementação de políticas públicas de combate à pandemia de coronavírus (Covid-19) em terras indígenas¹¹⁴.

No que tange à Convenção n.º 169 da OIT, a decisão circunscreve-se à participação dos povos indígenas no planejamento das políticas públicas em saúde, como se observa do ponto 4 da Ementa: “4. Os Povos Indígenas têm o direito de participar da formulação e execução das ações de saúde que lhes são destinadas. Trata-se de direito assegurado pela Constituição de 1988 e pela Convenção 169 da OIT, que é norma interna no Brasil” (STF, 2020b, p. 3).

O julgador adentra a questão do diálogo intercultural, de modo a fundamentar o direito de participação dos povos indígenas no âmbito da elaboração e do controle das políticas de contenção da pandemia:

A terceira e última premissa de minha decisão que gostaria de destacar, Presidente, foi estabelecer um diálogo intercultural entre nossa própria cultura e a cultura indígena, porque me parecia imprescindível para a solução adequada desses problemas. As comunidades indígenas têm que expressar suas necessidades e auxiliar o Estado na busca das soluções cabíveis e possíveis, inclusive porque é preciso ter em conta que as comunidades têm suas particularidades, peculiaridades e tradições culturais, muitas vezes, diversas. Há um certo antropocentrismo em que se condicionou achar que os índios são todos iguais, são a mesma coisa. Na verdade, são culturas e tradições diferentes, que têm o direito de vocalizar seus interesses e pretensões (STF, 2020b, p. 4).

Ele também menciona a participação e justifica sua previsão com base no direito natural dos povos indígenas ao território, ancorado nos tratados de direito internacional, sendo destacada a previsão da Convenção n.º 169 da OIT (STF, 2020b, p. 5). Observa-se que o Relator harmoniza esses dispositivos com os preceitos constitucionais, em específico o art. 231 da CRFB/1988 (STF, 2020b, p. 9).

No âmbito da criação de uma Sala de Situação pelo Ministério da Saúde, o julgador destaca a necessidade de participação de representantes dos povos indígenas, trazendo à baila os art. 25 e 33 da Convenção n.º 169 da OIT. Salienta o

¹¹⁴ Cabe ressaltar que a decisão tratou de múltiplos assuntos, que requerem uma detida análise. Nesta pesquisa, o foco será a compreensão da mobilização do direito de consulta prévia, livre e informada.

caráter supranacional da norma (STF, 2020b, p. 16). Ainda sobre a Sala de Situação, com base na Convenção n.º 169 da OIT (STF, 2020b, p. 17), prevê que o poder público dê condições materiais de participação dos povos, devendo ser a Sala de Situação dotada de orçamento e equipamentos que viabilizem o monitoramento e a avaliação das políticas endereçadas às comunidades indígenas.

Vislumbro neste entendimento que o STF acolhe a ideia de que a efetividade da consulta prévia, livre e informada está conectada com a garantia do direito a uma assessoria técnica independente e dotada de condições materiais para o desempenho de um trabalho completo de informação, mobilização e apoio na tomada de decisão pelos povos.

Cabe destacar que a decisão ainda reconhece, com base na Convenção n.º 169 da OIT e na Lei n.º 8.080/1990, o direito à saúde para os indígenas que vivem na cidade (STF, 2020b, p. 23). Com isso, a compreensão da identidade indígena ganha contornos para além da ocupação territorial, o que demonstra uma visão ampliada da emergência dessa identidade, marcada pelos modos de vida, pela visão de mundo e por todos os sistemas de disposições duráveis que acompanham os grupos indígenas onde quer que estejam.

Tais aspectos conferem a tônica ao conceito de diálogo intercultural, mobilizado pelo Relator à medida que toda a modulação da decisão passa pelo reconhecimento das particularidades culturais desses povos, sem descuidar do respaldo jurídico. Desse encontro, atualizações e expansões normativas são observadas.

A ideia de um diálogo intercultural tem sido concebida como o estabelecimento de trocas entre culturas diferentes, partindo de universos de sentidos distintos e buscando soluções para problemas relacionados à aplicação de direitos humanos. De acordo com Santos (2010), o diálogo intercultural ocorre por meio do procedimento da hermenêutica diatópica, entendida como o processo pelo qual as culturas reconhecem sua incompletude, dando-se a oportunidade de dialogar a partir de *topoi* fortes. Esses *topoi* são lugares-comuns retóricos, que dão conteúdo a princípios e valores. De acordo com Santos (2010, p. 338), “funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a argumentação e a troca de argumentos”.

Por sua vez, Montero (2006) concebe os encontros entre diferentes códigos culturais enquanto exemplificações do fenômeno da mediação cultural, que acontece a partir da fusão de horizontes simbólicos distintos.

A Sala de Situação, concebida no voto do Relator, pode ser entendida como um componente mediador do diálogo intercultural. A preocupação com a sua viabilização técnica relaciona-se com a garantia da eficácia para que as ações de monitoramento, de planejamento, de avaliação e de coordenação de ações possam ser realizadas tendo em vista a tradução intercultural de anseios dos povos, em sintonia com a normatividade jurídica.

A inclusão das comunidades no processo de elaboração e de execução de políticas, portanto, pode ser identificada como um esforço para conferir efetividade à decisão judicial, imprimindo contornos concretos à previsão de autonomia e de respeito à cosmovisão indígena prevista pela Convenção n.º 169 da OIT e na CRFB/1988.

Dessa forma, valores de dignidade, ou *topoi* fortes do direito constitucional, passam a ser integrados pela visão indígena num legítimo esforço hermenêutico de acomodação de interesses que preza a máxima representatividade. Muito embora não caiba aqui avaliar a efetividade da decisão judicial ou da Sala de Situação, reconhece-se o esforço de sua constituição, que indica possibilidades de expansão do direito.

Entretanto, esse esforço não pôde ser observado na segunda decisão analisada. Trata-se daquele em que as entidades representativas de atingidos pelo rompimento das barragens B-I, B-IV e B-IV da mina Córrego do Feijão, em Brumadinho (MG), requerem o reconhecimento do direito de participação das vítimas nas tratativas que resultaram no acordo de reparação naquele caso, celebrado em 4 de novembro de 2020, em segredo de justiça e homologado pelo Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG), em sessão que não contou com a presença de nenhuma pessoa atingida, tampouco de suas assessorias técnicas.

Nesse caso, foi protocolada a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 790/MG (ADPF 790), em 18 de fevereiro de 2021, que teve por Relator o Ministro Marco Aurélio (STF, 2021a). Os autores foram a Associação Nacional dos Atingidos por Barragens, o Movimento pela Soberania Popular na

Mineração (MAM) e o Centro de Alternativas Socioeconômicas do Cerrado (CASEC), ao lado do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) e do Partido dos Trabalhadores (PT).

No julgado, os órgãos representativos dos atingidos invocam o art. 8.º da Convenção Americana de Direitos Humanos, requerendo que fossem ouvidos as vítimas e seus representantes, bem como a realização do direito à consulta prévia, livre e informada prevista no artigo 6.º da Convenção n.º 169 da OIT, aludindo à sua condição de norma supralegal.

O Relator julgou que o recurso manejado foi impróprio para o objetivo almejado, não podendo o STF pronunciar-se em sentido contrário ao do Tribunal de Justiça, que chancelou o acordo.

Como comprometentes, o acordo em questão contou com o estado de Minas Gerais, representado pela Advocacia-Geral do Estado e pelas Secretarias de Estado de Planejamento e Gestão (Seplog), de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (Semad), de Infraestrutura e Mobilidade (Seinfra) e de Saúde (SES), com o Ministério Público do Estado de Minas Gerais (MPMG), a Defensoria Pública do Estado de Minas Gerais (DPMG) e o Ministério Público Federal (MPF). Como compromissária, o acordo contou com presença da Vale S.A., proprietária da barragem rompida em Brumadinho (MINAS GERAIS, 2021, p. 3).

O desastre atingiu 19 municípios ao longo do curso do rio Paraopeba. Na sequência de sua ocorrência, foi ajuizada uma Ação Civil Pública (ACP) pelo Ministério Público do Estado de Minas Gerais (MPMG) perante a 6.ª Vara da Fazenda Pública Estadual e Autarquias de Belo Horizonte. Foi prevista a contratação de Assessorias Técnicas Independentes (ATI) para todos os territórios¹¹⁵ (MINAS GERAIS, 2019).

¹¹⁵ Para a contratação de ATI, os municípios foram agrupados em regiões. As assessorias foram escolhidas, por meio de edital público, pelas Comissões de Pessoas Atingidas de cada município. Na Região 1, formada pelo município de Brumadinho, foi escolhida a Associação Estadual de Defesa Ambiental e Social (Aedas), que também foi eleita pelas comunidades atingidas da Região 2, que compreende os municípios de Betim, Mário Campos, São Joaquim de Bicas, Juatuba e Igarapé. O Núcleo de Assessoria às Comunidades Atingidas por Barragens (Nacab) foi escolhido para prestar assessoria técnica independente à população atingida nos municípios de Esmeraldas, Florestal, Pará de Minas, São José da Varginha, Fortuna de Minas, Papagaios, Maravilhas, Paraopeba, Pequi e Caetanópolis. O Instituto Guaicuy foi escolhido pelas Regiões 4 (municípios de

Como se vê no conjunto de órgãos do estado de Minas Gerais que constam como compromitentes, a Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social (Sedese) - responsável pelas políticas de direitos humanos e pelas minorias no estado - foi excluída do processo. Também foram excluídos das tratativas os municípios atingidos, as comissões de atingidos constituídas no processo de escolha das ATI e as organizações da sociedade civil.

Muito embora já tenham sido identificados povos e comunidades tradicionais na bacia do Paraopeba, como as comunidades quilombolas de Sapé, Ribeirão, Marinhos e Rodrigues, em Brumadinho, e os povos e comunidades tradicionais de religião ancestral de matriz africana (PCTRAMA), cujo Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada já foi publicado (PROTOCOLO PCTRAMA, 2020), todos eles foram deixados de lado no processo de mediação conduzido pelo TJMG.

Por intermédio das ATI, as Comissões de Atingidos do Vale do Paraopeba divulgaram, em 7 de dezembro de 2020, um manifesto (ASSOCIAÇÃO ESTADUAL DE DEFESA AMBIENTAL E SOCIAL; NÚCLEO DE ASSESSORIA ÀS COMUNIDADES ATINGIDAS POR BARRAGENS; INSTITUTO GUAICUY, 2020), no qual colocam como principal condição para a validade de qualquer acordo o respeito à participação nos termos da Convenção n.º 169 da OIT, bem como a transparência, uma vez que as sessões de discussão sobre o acordo foram realizadas em segredo de justiça (ASSOCIAÇÃO ESTADUAL DE DEFESA AMBIENTAL E SOCIAL; NÚCLEO DE ASSESSORIA ÀS COMUNIDADES ATINGIDAS POR BARRAGENS; INSTITUTO GUAICUY, p. 3).

Dessa forma, é possível observar um contraste no tratamento dado pelo STF a duas situações: em uma decisão, o diálogo cultural foi valorizado, tendo o Relator da ADPF 709 determinado o levantamento de detalhes da criação de uma Sala de Situação para lidar com a pandemia de Covid-19; noutro giro, a decisão sobre o desastre de Brumadinho recebeu um tratamento diverso, com o acordo celebrado

Pompéu e Curvelo) e 5 (demais municípios banhados pelo lago da Usina Hidrelétrica de Três Marias: São Gonçalo do Abaeté, Felixlândia, Morada Nova de Minas, Biquinhas, Paineiras, Martinho Campos, Abaeté e Três Marias).

e homologado sem a presença das pessoas atingidas, sem suas comissões representativas, sem os entes municipais, sem as organizações da sociedade civil que defendem interesses de grupos atingidos e também sem a participação das ATI.

A análise da jurisprudência de interesse extraída dos repositórios do STF indica que o tribunal vem corroborando os princípios que fundamentam os direitos fundamentais dos povos e comunidades tradicionais, expressos pela autoatribuição, autodeterminação, consulta e consentimento livres, prévios e informados e pela garantia do território tradicionalmente ocupado.

4) Direitos humanos dos povos e comunidades tradicionais e quilombolas

Os direitos humanos podem ser concebidos como o conjunto de direitos que, estabelecido por instâncias de regulação internacional, contém em si uma pretensão de *universalidade*, isto é, transportam o valor da igualdade jurídica, tensionando os ordenamentos jurídicos dos países a adotarem medidas que promovam a equidade.

Boaventura de Sousa Santos (2010) apresenta uma crítica à concepção universalista dos direitos humanos, apontando que podem ser utilizados por países centrais do capitalismo como armas do ocidente com o objetivo de impor formas de concepção de mundo específicas (ao que o autor chama de localismo globalizado), ou mesmo servir como justificativa para intervenções que guardam em si interesses econômicos dissimulados em boas intenções. Contra essa concepção, o autor aponta a possibilidade de uma hermenêutica diatópica, conforme desenvolvido na seção 1.3. *Pluralismo jurídico e prática culturais*, como forma para superar, pela via do diálogo intercultural as barreiras de uma imposição forçada destes direitos.

Claudia Fonseca e Andrea Cardarello (1999, P. 85) refletem sobre o esvaziamento discursivo dos direitos humanos, tendo afirmado que “os direitos humanos em sua forma abstrata e descontextualizada pouco significam”. As autoras refletem que a forma como categorias sociais são criadas no âmbito da

legislação condiciona a maneira como a proteção aos direitos será exercida, apontando para a insuficiência das “boas intenções” na produção de categorias.

Não obstante as limitações dos direitos humanos em termos de sua eficácia interna, cabe reconhecer que tem havido um esforço por incluir, pela via dos direitos humanos, as garantias dos povos e comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas no rol das categorias que merecem o reconhecimento estatal para fins de proteção aos seus modos de vida, territórios e comunidades.

Detém importância a Convenção sobre Diversidade Biológica¹¹⁶ (CDB). Estabelecida durante a Eco-92, que regula, no plano internacional, três esferas: – a conservação da diversidade biológica, o uso sustentável da biodiversidade e a repartição justa e equitativa dos benefícios provenientes da utilização dos recursos genéticos – e se refere à biodiversidade em três níveis: ecossistemas, espécies e recursos genéticos. Esta norma lançou as bases para uma série de outros tratados internacionais que são: o Protocolo de Cartagena sobre Biossegurança¹¹⁷; o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura¹¹⁸; as Diretrizes de Bonn, que regulam a exploração dos genes e a distribuição das vantagens econômicas daí resultantes entre os países industrializados e os em desenvolvimento; as Diretrizes para o Turismo Sustentável e a Biodiversidade; os Princípios de Addis Abeba para a Utilização Sustentável da Biodiversidade; as Diretrizes para a Prevenção, Controle e Erradicação das Espécies Exóticas Invasoras; e os Princípios e Diretrizes da Abordagem Ecosistêmica para a Gestão da Biodiversidade. Ela também figura como fundamento jurídico para as negociações em torno do Regime Internacional sobre Acesso aos Recursos Genéticos (Protocolo de Nagoya)¹¹⁹.

Dessa forma, a CDB criou toda uma governança internacional para a gestão dos recursos genéticos, sendo imperioso observar que dentre tais diretrizes, as garantias de respeito à cultura tradicional estão presentes permeando toda a normatividade estruturada a partir deste diploma. Destaca-se o conteúdo jurídico

¹¹⁶ Promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998.

¹¹⁷ Promulgado pelo Decreto nº 5.705, de 16 de fevereiro de 2006.

¹¹⁸ Promulgado pelo Decreto nº 6.476, de 5 de junho de 2008.

¹¹⁹ Ratificado pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo nº 136, de 12 de agosto de 2020.

do seu artigo 10º, que prevê a proteção para uma utilização dos recursos genéticos em conformidade com as práticas costumeiras e tradicionais.

Como reflexo desta preocupação internacional, figura o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura, que determina a proteção aos direitos dos agricultores, em seu artigo 9º, devendo os Estados garantirem:

- (a) proteção do conhecimento tradicional relevante aos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura;
- (b) o direito de participar de forma equitativa na repartição dos benefícios derivados da utilização dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura; e
- (c) o direito de participar na tomada de decisões, em nível nacional, sobre assuntos relacionados à conservação e ao uso sustentável dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura (BRASIL, 2008).

As diretrizes gerais da CDB e dos tratados derivados de sua governança foram decisivas para que na Política Nacional da Biodiversidade¹²⁰, também fossem previstos princípios capazes de garantir o respeito aos povos tradicionais¹²¹, bem como normas capazes de regular o acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais associados e repartição de benefícios, cuja regulação está discriminada no artigo 14 e seguintes.

A Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais¹²² protege as expressões culturais, criando condições para que as diversas culturas que interagem no âmbito do Estado Brasileiro tenham garantidos seus direitos à livre expressão.

Por seu turno, a Declaração das Organizações das Nações Unidas (ONU) sobre os Direitos dos Camponeses e de Outras Pessoas que Trabalham nas Zonas Rurais, representa um enorme avanço para o reconhecimento dos camponeses como sujeitos de direitos, tendo estabelecido diretrizes para a participação social dos segmentos campesinos nas tomadas de decisões do Estado em face do

¹²⁰ Instituída por meio do Decreto nº 4.339, de 22 de agosto de 2002.

¹²¹ Os princípios relacionados aos povos e comunidades tradicionais estão previstos no artigo 2º da Política Nacional da Biodiversidade, tendo destaque os incisos XII, XIII, XIV e XV.

¹²² Promulgada pelo Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007.

planejamento territorial, direito à liberdade de organização social conforme suas tradições culturais, direito aos frutos do seu trabalho mediante a garantia da comercialização, da distribuição, bem como proteção contra a discriminação, a repressão, o direito de acesso à Justiça, à seguridade social, à biodiversidade, ao acesso às sementes e a um meio ambiente seguro, livre de defensivos e saudável.

Em certa medida, o artigo 2º, “3” dessa Declaração reforça o direito de consulta prévia, livre e informada, uma vez que prevê:

Sem desconsiderar a legislação específica sobre povos indígenas, antes de adotar e implementar legislação e políticas, acordos internacionais e outros processos decisórios que possam afetar os direitos dos camponeses e outras pessoas que trabalham em áreas rurais, **os Estados devem consultar e cooperar de boa fé** com os camponeses e outras pessoas que trabalham em áreas rurais **através de suas próprias instituições representativas**, engajar-se e buscar o apoio dos camponeses e outras pessoas que trabalham em áreas rurais que poderiam ser afetadas por decisões antes que essas decisões sejam tomadas, e responder às suas contribuições, levando em consideração os desequilíbrios de poder existentes entre as diferentes partes e assegurando a participação ativa, livre, efetiva, significativa e informada de indivíduos e grupos nos processos decisórios associados (*grifou-se* – ONU, 2018).

Outro importante instrumento estabelecido por esta norma está previsto no artigo 26, que determina o direito aos camponeses de desfrutar de sua cultura, bem como “manter, expressar, controlar, proteger e desenvolver seus conhecimentos tradicionais e locais, tais como modos de vida, métodos de produção ou tecnologia, ou costumes e tradições” (ONU, 2018).

Estes dispositivos indicam a crescente preocupação das instâncias internacionais por criar mecanismos que guarneçam os grupos culturalmente diferenciados, criando condições para a sua reprodução sociocultural.

Outra frente de reconhecimento que materializa essa proteção tem sido pela via da **patrimonialização do Sistema Agrícola Tradicional (SAT)**, o que, por meio da emissão de um certificado de reconhecimento, tem surtido efeitos importantes para as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas.

A **proteção aos Sistemas Agrícolas Tradicionais no âmbito interno** está prevista pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro. Por meio desta norma, criou-se o Livro de Registro dos Saberes, onde

passaram a ser inscritos os conhecimentos e *modos de fazer* enraizados no cotidiano das comunidades.

O conceito de patrimônio imaterial está inscrito na Constituição da República de 1988, por meio da qual veicula-se

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (*Grifou-se*).

Este conceito alinha-se com o disposto no art. 2º da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial¹²³, adotado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

Dentre os bens culturais que podem ser inventariados e registrados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) estão os Saberes, entendidos como

[...] são conhecimentos tradicionais associados a atividades desenvolvidas por atores sociais reconhecidos como grandes conhecedores de técnicas, ofícios e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade. Geralmente estão associados à produção de objetos e/ou prestação de serviços que podem ter sentidos práticos ou rituais. Trata-se da apreensão dos saberes e dos modos de fazer relacionados à cultura, memória e identidade de grupos sociais (IPHAN, s/d).

Nessa categoria situam-se os Sistemas Agrícolas Tradicionais, tendo sido registrados, inventariados e titulados pelo IPHAN o Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira e o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro. Nesses casos, por SAT, o IPHAN entende “[...] a explicitação das

¹²³ Promulgada por meio do Decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006.

interações (sistema) entre o campo de atividade agrícola e outros domínios da vida social e cultural de grupos sociais” (IPHAN, 2010, p. 8), e ainda

Na perspectiva do patrimônio cultural, entender “sistema agrícola” significa entender como se imbricam, na agricultura, as dinâmicas de produção e reprodução dos vários domínios da vida social, incluindo-se aí os múltiplos significados que vão se constituindo ao longo das vivências e experiências históricas, orientadoras dos processos de construção das identidades. Os saberes constitutivos dos sistemas agrícolas e as atividades que os caracterizam resultam de processos constantemente reelaborados, sendo o tempo presente apenas um momento em sua trajetória (IPHAN, 2010, p. 4).

A opção feita pelo movimento das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas foi pela obtenção do reconhecimento de seu SAT pela Organização para a Alimentação e Agricultura das Nações Unidas (FAO/ONU).

Nesse âmbito foram concebidos os **Sistemas Importantes do Patrimônio Agrícola Mundial**¹²⁴ (**SIPAM**) durante a Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável, ocorrida em 2002, em Joanesburgo, África do Sul, tendo sido consolidada durante a 39ª Conferência da FAO/ONU em 2015 a decisão para a criação de um Programa Específico para a identificação e o reconhecimento dos SIPAM, que passaram a ser certificados pela agência da ONU.

O processo de certificação conta com a consultoria de um grupo de especialistas da FAO/ONU, nomeado por Scientific Advisory Group (SAG), que a partir da análise do dossiê de candidatura emite o documento correspondente.

De acordo com o sítio eletrônico da FAO/ONU, em pesquisa realizada em abril de 2022, na América Latina e Caribe, “[...] foram designados 4 patrimônios agrícolas em 4 países: um no Brasil, um no Chile, um no Peru e um no México” (FAO/ONU, s/d).

O Sistema Agrícola Tradicional na Serra do Espinhaço Sul, Minas Gerais, Brasil, trata-se, portanto, do sistema agrícola das apanhadoras e dos apanhadores de flores sempre-vivas. A candidatura foi proposta em 21 de julho de 2018, durante realização do I Festival dos Apanhadores e Apanhadoras de Flores

¹²⁴ Na sigla em inglês: Globally Important Agricultural Heritage Systems (GIAHS).

Sempre-Vivas, realizado em Diamantina. Na oportunidade foram submetidos um dossiê técnico científico elaborado por pesquisadores das Universidades de São Paulo (USP), Federais de Minas Gerais (UFMG), Juiz de Fora (UFJF) e dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM) e colaboradores e o plano de conservação dinâmica do sistema agrícola, com responsabilidades compartilhadas entre a esferas governamentais municipal, estadual e federal, cuja elaboração foi feita pela CODECEX.

A solicitação para o reconhecimento partiu da CODECEX, identificada pela FAO/ONU na qualidade de “agência solicitante”, tendo sido proposta com a participação do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), por meio da Secretaria de Agricultura Familiar e Cooperativismo, do Governo do Estado de Minas Gerais e das Prefeituras de Diamantina, Buenópolis e Presidente Kubitschek. Chama a atenção a ausência das autarquias ambientais (ICMbio e IBAMA), e patrimoniais, como o IPHAN.

Em 11 de março de 2020, em cerimônia ocorrida no MAPA, foram entregues os certificados, que passaram a figurar como importante ferramenta de reconhecimento de direitos para as comunidades.

Figura 18 – A Ministra da Agricultura entrega o certificado do Sistema Agrícola Tradicional na Serra do Espinhaço Sul para Jovita Maria Correia, moradora da Mata dos Crioulos.



Fonte: Sítio eletrônico da Terra de Direitos (TERRA DE DIREITOS, 2020).

De acordo com o Plano de Conservação Dinâmica (PCD), foram peticionárias para o reconhecimento e participam das ações de conservação dinâmica as localidades de Lavras, Pé de Serra, Macacos, Raiz, Mata dos Crioulos e Vargem do Inhaí.

O PCD está estruturado em cinco eixos: segurança alimentar e agrobiodiversidade; sistemas de conhecimentos locais; cultura, valores e organização social; paisagem; cadeias de valor e geração de renda. Ainda foram previstas ações de monitoramento.

Em todas as linhas de atuação estão previstas a participação dos comunitários, tendo sido o plano desdobrado em ações, que se executam por meio de atividades, estratégias de implementação e resultados esperados. Para cada ação o PCD prevê um orçamento específico.

O documento detalha, portanto, a forma de atuação da CODECEX, movimento que congrega os apanhadores e as apanhadoras, e representa importante passo no reconhecimento do seu Sistema de Agricultura Tradicional. No que tange ao direito, a certificação materializou mais uma camada de proteção legal às comunidades apanhadoras, e junto com Certidão de Autodefinição Quilombola, Certidão de Autodefinição Tradicional e o Protocolo Comunitário, consolidam um conjunto de documentos tradicionais mobilizados para a defesa dos territórios.

CAPÍTULO 4 – Protocolo comunitário e práticas culturais

Os acionamentos reiterados de institutos jurídicos pelas comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas inscrevem sua sensibilidade jurídica nesse conjunto de documentos. A esse processo, possível aproximar a concepção de tradução intercultural elaborada por Paula Montero (2006), de modo que os documentos produzidos a partir do território sejam encarados como mediadores de um diálogo entre os valores esposados pelos direitos fundamentais dos povos tradicionais, e aqueles que estruturam seu modo de vida.

Nesta senda, o protocolo comunitário foi tomado como objeto de análise, tendo em conta que se trata de um acionamento específico: o do direito de consulta prévia, livre e informada, a respeito do qual há uma regulação, mas não há um formato prescrito em lei. Os protocolos que existem são resultado de uma tradição na elaboração desses documentos, legada pelos povos indígenas, em especial Munduruku e Wajampi, os primeiros a produzir esse tipo de objeto.

Desta forma, os protocolos podem portar ou transportar valores, carregando em si uma expressão dos sistemas de disposições duráveis, desde o território.

No relato etnográfico *Jardim de Sempre-Vivas*, restituo o momento mais importante do campo: quando pude me encontrar com lideranças apanhadoras de sempre-vivas numa reunião da CODECEX realizada em novembro de 2021, em Diamantina. Junto da descrição sobre como se deu o *encontro*, passo a uma análise do protocolo, sua materialidade, figuras, poemas, elementos que isolados são alguma outra coisa, mas que no documento tornam-se jurídicos, *juriridicizam-se* ou seja: ganham um sentido normativo, e produzem efeitos para a realidade criando noções de *dever ser* no mundo.

O protocolo de consulta prévia, livre e informada constitui a expressão local das concepções jurídicas estabelecidas pela Convenção nº 169 da OIT e seu conteúdo varia conforme a cultura e as questões circunstanciais vivenciadas pelas comunidades que o acionam.

Considero esse documento como organizador da normatividade das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, sendo portador de juridicidade. Esta questão será evidenciada por meio da identificação e descrição de elementos da organização interna que foram traduzidos para o protocolo, tais como a forma de entendimento sobre os procedimentos para a realização de reuniões, as decisões que precisam ser tomadas e a quem cabe coordenar este processo. O período necessário para a tomada de decisão tem um papel central: é preciso respeitar o calendário agrícola e o tempo necessário para que todos os integrantes do grupo tomem consciência das informações acerca daquilo que está sendo posto para apreciação.

Estes aspectos decorrem da tradução de práticas culturais para o documento, num esforço por construir uma textualidade capaz de carregar em si sentidos compartilhados. A escolha por protocolos comuns a várias comunidades com raízes históricas distintas revela uma intenção de unidade política na ação. As comunidades agem juntas, com o claro objetivo de se proteger mutuamente, o que reforça a legitimidade da CODECEX como instituição mediadora da comunicação estabelecida num processo de consulta.

Nesse passo, admito que o protocolo é resultante de uma fusão de horizontes simbólicos: o dos direitos humanos e aquele decorrente da normatividade comunitária.

Adentrar o cotidiano das comunidades, traz à tona os ritmos, cores e temporalidades que criam a possibilidade de evidenciar dispositivos contidos nos delicados mecanismos de produção e reprodução do seu *habitus*. O processo educativo para a *panha* da flor, o preparo da montaria para subir a serra, os rituais em que está envolto o manejo do fogo, são exemplos de tradições e costumes que colocam valores morais destas comunidades em circulação, os quais foram utilizados como a matéria-prima para o diálogo intercultural expresso no protocolo de consulta.

A partir de sua elaboração em uma trajetória de aprendizado, debates internos, apropriação de linguagens de movimentos sociais, também os valores dos direitos humanos foram sendo paulatinamente *imaginados* pelas (os) apanhadoras (es) de flores. A ideia da legitimidade e da possibilidade de

mobilização do direito a seu favor não foi automática, e sim fruto de processos educativos de diálogo que geraram interpelações de si a partir do centro das comunidades, tais recorrentes acionamentos formais do direito contribuíram para delinear a sua identidade étnica enquanto apanhadores e apanhadoras de sempre-vivas.

RELATO ETNOGRÁFICO – JARDIM DE SEMPRE-VIVAS

No dia 17 de novembro, quando estava em casa almoçando, recebi uma mensagem de Letícia perguntando se eu poderia ir até a CODECEX entrevistar as lideranças, que se encontravam reunidas para uma reunião.

Tratava-se de uma reunião do Conselho, que reúne apanhadoras e apanhadores das diversas comunidades que constituem a base social do movimento. Nessas oportunidades são apresentados resultados do Plano de Conservação Dinâmica do Sistema de Agricultura Tradicional, feitas parcerias, discutidas iniciativas políticas.

Em certos lugares as pessoas que possuem carro vão dirigindo, como no caso de Pé de Serra. Em outros, vão de ônibus, como em Macacos e Vargem do Inhaí, locais que dispõem de acesso por ônibus circular municipal que parte de Diamantina. Desta forma, as condições materiais de participação são diferentes em cada lugar, a depender dos costumes. O traslado é gerido e viabilizado com recursos da Comissão, que busca garantir que todas as comunidades tenham representantes.

Aquelas que são signatárias dos protocolos comunitários são mais presentes nesses encontros. Naquele dia, pude reencontrar lideranças de Raiz, conhecer as da Mata dos Crioulos, de Pé de Serra – cuja associação comunitária reúne, também, as comunidades de Lavras e Mamonas –, de Macacos e de Vargem do Inhaí. Também estavam presentes apanhadores de Quartel do Indaiá.

Todos aproveitam a ida à Diamantina para fazer compras, levar quitandas e encomendas, pagar uma conta na Casa Lotérica, pegar um remédio na farmácia ou visitar um parente que reside na cidade. Algumas pessoas vão acompanhadas pelo cônjuge, filho ou outro familiar, que também participa dos espaços. Como as

reuniões duram alguns dias, parte das pessoas pernoita na cidade, ficando hospedadas em alguma pousada local.

Essas reuniões acontecem de acordo com os calendários agrícolas e a CODECEX respeita os momentos de maior necessidade de que as lideranças estejam em casa, com suas famílias, sendo as datas dos encontros acordadas com antecedência para que todos possam se preparar.

As reuniões são muito animadas e têm um clima de festividade e de reencontro, e o que achei mais bonito foram as trocas de sementes. Cada pessoa traz de sua casa sementes, mudas, remédios, raízes, bordados e artesanatos para serem entregues ou trocados. Como estão reunidas num grupo de rede social no celular, nos dias que antecedem o encontro vão combinando entre si tais barganhas.

Quando entrei na sala de reunião, os sacos de sementes estavam sobre uma mesa: feijões coloridos de vários formatos. As cadeiras de plástico da sala de reunião estavam organizadas num círculo, e as pessoas se reuniam em grupinhos de conversas. Falavam sobre a vacinação do gado e o estado de saúde dos mais velhos, além de compartilharem experiências, enviarem lembranças e votos de melhoras. Por todo aquele lugar o afeto circulava, materializado nas trocas, no cuidado e no acolhimento.

Naquele dia, lembrei de uma lição que Letícia me ensinou sobre essas trocas, e que não necessariamente uma pessoa exige algo na barganha. Pelo contrário, há um senso de doação, de entrega para quem precisa. “Se eu tenho sobrando no terreiro, eu posso ceder, posso doar, não tem essa coisa de ter que devolver” (Diário de Campo, Reunião na CODECEX em 01/10/21).

Comigo foi assim durante o período em que estive em Diamantina: Letícia e João me ensinaram muitas coisas e jamais cobraram por isso. Nas várias reuniões de discussão da pesquisa e dos resultados, sempre dividiam o alimento, um café passado na hora, um queijo que tivessem trazido de alguma viagem em que partiram em compromisso. Também compartilharam suas vidas, seus receios e medos, numa confiança gratuita que retribuí me abrindo e respeitando aquele conhecimento que me era transmitido.

Essa partilha de saberes relaciona-se com um entendimento de que a ação política em que se insere a CODECEX está conectada a uma rede de proteção e apoio mútuos. Desta forma, está em permanente movimento para fortalecer sua posição, construindo conexões com pesquisadores, grupos de pesquisa e movimentos que possam ajudar no seu trabalho de proteção de direitos.

A primeira entrevista realizada naquele dia foi com Marina, uma representante da comunidade quilombola de Raiz. Também estive nesta ocasião com uma liderança de Vargem do Inhaí, o senhor José. Ele estava sozinho, e partiu mais cedo, por causa do horário do ônibus e retornar para a sua comunidade. Percebi que ele estava muito interessado em trocar sementes e, antes de ir embora pediu um bocado no saco de feijão que tinha sido trazido da Mata.

As entrevistas aconteceram depois de um período de três meses vivendo na cidade, permeado por encontros com outros pesquisadores, duas visitas a um dos quilombos: a primeira para acompanhar uma atividade da CODECEX e a segunda para entrevistar uma das famílias.

Naquele ponto, a figura do pesquisador antecedia a do advogado, o que era reforçado pelo fato de que eu não me vestia com roupas sociais, o traje que é comumente associado a esta figura. Era visto como pesquisador, tendo sido equiparado a outros que desenvolviam atividades de campo naquele momento.

No diálogo com os entrevistados era sempre trazida à tona a presença de algum outro pesquisador que já havia passado por ali, cruzado o caminho daquele interlocutor. Deste modo, foi possível perceber uma certa intencionalidade e direcionamento nas respostas, como se algumas delas estivessem prontas. Na entrevista com Marina, por exemplo, devido ao tempo exíguo, tendo em conta que ela precisava retornar para o cuidado com seu filho, ela mesma tomou as rédeas da entrevista e adiantou muitas questões que supôs que eu faria. Isso facilitou bastante para que a conversa fluísse muito mais a partir do interesse daquilo que a interlocutora entendia que precisava transmitir sobre o documento, tornando a interação menos invasiva.

Além dos dois líderes quilombolas, naquele 17 de novembro entrevistei o presidente da Associação Comunitária de Pé de Serra, Lavras e Mamonas.

A entrevista com ele fluiu de forma diferente daquela com os representantes quilombolas. Reputo essa facilidade ao fato de que muitos dos costumes que eles me apresentavam na entrevista encontravam paralelo com os da minha própria família. Sendo meus pais pequenos agricultores, vários aspectos do modo de vida do sertão pareciam com os *nossos*, no sul de minas. Observando hoje as entrevistas, percebo meu esforço e estranhamento ao tecer paralelos entre os traços do campesinato que minha família carrega e aqueles das (os) apanhadoras (os).

P: Lá na minha região minha família trabalha também com gado, só que lá as propriedades são mais confinadas, não existe mais essas áreas abertas.

A9: Mas onde é essa região de Lavras, que eu falo Lavras, que é o meu território, isso aí é uma área comum, mas é só da família, é só a família que usa, sabe, a serra e a Chapada, mas as outras comunidades são divididos, separadas cada um tem suas roças, cada um tem suas terras separadas. Agora, **quando fala de lapa, chapada e serra, aí é comum, junto da família, só da família.**

P: Entendi, mas os irmãos todos usam a mesma área, assim?

A9: Sim, sim, irmão, tio primo tudo usa. Alguns tem algumas posses que foram compradas sabe, alguma propriedade mesmo que foi comprada. **O meu pai comprou outra parte**, mas uma boa parte já como a família mais de 200 anos

P: As áreas em cima, né? Fora do baixio.

A9: Isso, já está com a minha família há muitos anos.

P: Entendi, mas aí é como se fosse duas áreas, né? Tem a área do baixio e as áreas de uso comum.

A9: Sim, sim, a área do baixio é mais produtiva e a gente trabalha com ela com lavoura e com pasto. Lá em cima não, lá em cima é só a flor, fruto seco e o gado no pasto natural (*Grifou-se* – Entrevista com liderança de Pé de Serra, Lavras e Mamonas, 17 de novembro de 2021).

De todas as pessoas que eu entrevistei, a maior proximidade foi estabelecida com a liderança de Macacos. Trata-se de uma senhora, com idade entre 65 e 75 anos, que atualmente é secretária da associação comunitária e que foi sua presidente por outros 12 anos, inclusive no período de elaboração do protocolo de consulta.

Foi a última a ser entrevistada naquele 17 de novembro. Muitas pessoas já tinham ido embora, a equipe da CODECEX estava guardando os materiais, preparando as coisas para o dia seguinte e, por isso, a entrevista com ela precisaria ser muito rápida. Contudo, quando ela começou a contar sua história, percebi que

seria necessário mais tempo, pois os elementos que ela trazia eram de relevância para a pesquisa.

Tinha se ausentado da comunidade por alguns anos, no final da década de 1990, para tentar a vida em São Paulo, retornou e precisou enfrentar toda a implementação do Parque Nacional das Sempre-Vivas, e com isso, o êxodo dos moradores de sua comunidade. Devido à sobreposição territorial, muitos precisaram sair, buscar trabalho e renda fora dali.

Alguns valores que ela trazia enquanto contava sobre sua família fizeram com que eu me lembrasse dos meus familiares também, e da ética que a gente leva consigo.

Meu pai tinha uma coisa que desde pequeno ele ensinava para a gente: se chegar alguém te pedindo alguma coisa, é... Nunca nega. Se você tiver um copo [daquela coisa], você parte ele, tira a metade e dá, que nunca vai te faltar. E a gente cresceu assim.

Eu não consigo ver uma pessoa passar e tá precisando de alguma coisa, e eu tenho aquilo ali não posso doar nem que for um pouquinho. Isso ele ensinava para a gente. Se chegasse lá em casa cinco pessoa pedindo, que tava precisando de alguma coisa, ele tirava um copo [daquela coisa] e dava. Aquilo nunca fez falta para a gente (Entrevista com liderança da Macacos, 17 de novembro de 2021).

Como tivemos pouco tempo no primeiro dia, foi preciso mais um. Combinei com ela de darmos continuidade à conversa no dia 18 de novembro, quando haveria a segunda etapa da reunião do conselho.

Durantes estas entrevistas, o que me ajudou a estabelecer o diálogo foi entregar uma versão do protocolo de consulta para que eles pudessem folhear.

Os saberes compartilhados e os conhecimentos formam os dados etnográficos sobre os quais fundamentei as análises desta dissertação: sobre a interrelação entre sensibilidades jurídicas e as resultantes deste encontro; na revisão da literatura sobre as comunidades, suas raízes históricas, econômicas e culturais; na compreensão sobre o conflito socioambiental e na forma de apreensão da normatividade que incide sobre seus modos de vida; e finalmente, no presente Capítulo, na análise do protocolo comunitário de consulta.

O protocolo é um pequeno livreto, em formato de cartilha, com páginas do tamanho de uma folha A5 (148 x 210 mm).

Figura 19 – Protocolos comunitários.



Fonte: Acervo do autor.

Por seu tamanho, cabem no bolso e podem ser manuseados fácil e rapidamente. A advogada que assessorou sua elaboração, Camila Cecilina Martins, da Terra de Direitos, assim resume:

A cada dia que mais comunidades constroem mais protocolos, mais a voz delas é escutada, mais as suas regras são respeitadas por quem quer que seja. Seja o poder público, seja a iniciativa privada, e é um documento de proteção que não apenas fala como a comunidade se organiza, mas também conta toda a história de vocês. Por isso é um espaço tão emocionante, porque **é como se fosse um documento de identidade**, com muito mais detalhes, com força jurídica de proteção dos territórios, dos direitos de vocês (Grifou-se – BARBIERI, 2019a).

A dimensão dos protocolos é verificada em outros exemplos de documentos deste tipo elaborados para outros territórios, indicando que há a formação de uma

tradição transmitida entre os povos sobre o conteúdo e o formato deste documento, resultado de intercâmbios e trocas que vêm sendo feitos no movimento de povos e comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas no Brasil. De certo modo, materializam tanto a identidade quanto a legitimidade sobre o território.

Figura 20 – Diversos protocolos de consulta prévia.



Fonte: Observatório Nacional de Protocolos de Consulta. Disponível em: < <http://observatorio.direitosocioambiental.org/videoprotocolospt/> >.

Outros documentos com características semelhantes circulam nos territórios, como é o caso do livro *Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais* publicado e distribuído pela Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais do Ministério Público de Minas Gerais (CIMOS, 2014), o qual apresenta o rol dos direitos das comunidades tradicionais, bem como os meios de acesso às Instituições de Justiça. Em diversos momentos da pesquisa de campo ele foi mencionado.

Figura 21 – Foto do livro *Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais* (CIMOS, 2014)



Fonte: Acervo do autor.

A ideia de acionar o direito de consulta prévia, livre e informada veio da relação com outros movimentos sociais, da formação construída nos territórios pelos parceiros da universidade, em especial o Núcleo de Agroecologia e Campesinato (NAC) da UFVJM e do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA) da UFMG. Letícia descreve o processo como formativo:

[...] acho que foi entre 2016 e 2017, nós tivemos uma oficina sobre protocolo né, para entender. Para explicar um pouco o que que é protocolo, para que ele vem, pra que serve, como que é construído (Entrevista com liderança de Macacos, agosto de 2021).

Ganha destaque neste processo pedagógico de tomada de consciência sobre o direito de consulta prévia, o trabalho realizado pelo projeto Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais,

A segunda parte do nosso trabalho tem sido marcada pela realização de oficinas voltadas para líderes comunitários e parceiros. Como meio de sensibilização e informação de seus direitos, realizamos, até o momento, nove oficinas nos municípios de Araçuaí, Almenara, Buenópolis, Diamantina, Serro, Teófilo Otoni, Montes Claros e Grão Mogol. Em cada oficina, uma média de 60 pessoas foram instruídas a respeito dos direitos individuais e coletivos dos povos e comunidades tradicionais e aparato institucional responsável pela promoção dos mesmos, além da apresentação do nosso programa de mapeamento, instrumentos de coleta de dados e estratégias de atuação. As oficinas foram marcadas

pela troca de experiências e reflexões entre os comunitários presentes, os quais compartilharam seus anseios e dificuldades, ao mesmo tempo que aprendiam e debatiam a respeito de seus direitos como comunidades tradicionais, e fomentavam estratégias de ação conjunta para assegurarem os mesmos (COSTA FILHO et al, 2015, p. 79).

Além de oficinas nas comunidades, o processo contou com trocas entre movimentos sociais, inclusive com a ida de apanhadoras (es) para visitar outros territórios que já possuíam seu protocolo de consulta.

P: Sobre o PCPLI, como foi a elaboração dele aqui na comunidade?

A5: Não foi só aqui, foram feitas oficinas em várias comunidades.

P: Foi feito um encontro com todo mundo?

A5: Sim. Marcava um encontro aí levava [nome da comunidade]. Se fosse em Macacos, por exemplo, aí levava as comunidades até Macacos. Foi a participação de todo mundo.

P: Você participou destes momentos?

A5: [Cita a irmã] foi quem participou.

A6: Não, a oficina nós todos fomos. Em Macacos você estava? [se refere à irmã, A5].

A5: Não, em Macacos, não.

A5: Esse da última foi em Mata [dos Crioulos].

A5: Foi assim. Eles o construíram, aí foi em cada comunidade. Aí leram, e [perguntaram] “é isso mesmo que vocês queriam?”. O que a gente queria ficava, o que a gente não queria, tirava.

P: Depois teve uma etapa de validação, para confirmar o que ia entrar?

A5 e A6: Isso, teve.

P: Antes disso teve cursos explicando o que era a consulta prévia, os direitos?

A5: Teve, foram oficinas.

A6: Explicaram como se usava o Protocolo.

A5: Teve intercâmbio. Aquela [cita o nome de uma mulher] fez um intercâmbio, ela foi lá em Belém do Pará.

P: Ela veio para conversar?

A5: Ela foi lá. Uma liderança de Vargem [do Inhaf].

(Entrevista no quilombo, 23 de outubro de 2021).

Todas essas preparações foram feitas com cuidado e tendo o objetivo de que as comunidades pudessem estar no centro do processo de elaboração do documento. Desta forma, mesmo que assessoradas pelas entidades de defesa de direitos humanos, pela universidade e por movimentos sociais, as reuniões e os conteúdos escolhidos para constarem do documento estiveram sob o coordenação das lideranças locais.

Assim, ao final de 2018, por volta do mês de novembro, a CODECEX iniciou um processo de reuniões em cada um dos territórios para apresentar a proposta, tirar dúvidas e mobilizar a população.

Figura 22 – Oficina na Capela de Macacos para definir o conteúdo do Protocolo Comunitário de Macacos, Pé de serra e Lavras; **Figura 23** – Oficina em Vargem do Inhaí para definir o conteúdo do Protocolo Comunitário de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas



Fonte: Figura 20 extraída do Protocolo Comunitário de Macacos, Pé de serra e Lavras; Figura 21 extraída do Protocolo Comunitário de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas.

Nas entrevistas que realizei naquele dia, pude me debruçar sobre este processo, na legitimidade que ele teve em termos de mobilização e participação social, o que contrasta com outros processos políticos coordenados pelas ONGs preservacionistas, como foi analisado no Capítulo 3. Os encontros realizados pela CODECEX eram lembrados com saudade, sendo revelados sentimentos de alegria e esperança. Foi um momento histórico, tempo de encontro, de rever parentes distantes, realizar trocas e firmar parcerias.

Após este processo, tomou-se a decisão de que seriam produzidos dois documentos: um para as comunidades tradicionais apanhadoras e outro para as comunidades quilombolas e apanhadoras. Isso se deveu às particularidades culturais que diferenciam estes dois grupos.

Com isso, a CODECEX organizou dois grandes encontros: para as comunidades apanhadoras, que teve lugar em Macacos, e para as comunidades quilombolas, em Vargem do Inhaí. Esses encontros duraram três dias cada um, e foram organizados ônibus e vans para transportar as pessoas de uma comunidade até aquela que sediaria a reunião. Durante estes encontros foram feitos registros fotográficos, como se observa nas Figuras 22 e 23.

Foi muito bom porque a comunidade toda participou, eles ficaram muito mais animado para participar da reunião. Veio uma Van de Pé de Serra. Eles ajudaram também porque eles deram algumas ideias, às vezes alguma coisa que a gente não lembrava na hora, o outro lembra. Foi umas meninas que tavam, não sei, da universidade, participou, ajudou muito. Tinha duas que faziam os desenhos, os desenhos todos assim [mostra no documento]. Teve a participação da CODECEX, da universidade, foi muito bom, foi bem produtivo. A comunidade já tem esse livrinho, que já ajuda. Porque tá aparecendo muita gente que chega na comunidade e começa a andar, você não sabe quem que é... Muito pesquisador que chega, não fala o que que tá fazendo, ou qual o serviço dele, se vai ajudar na comunidade ou se vai prejudicar. Então a gente já tem esse protocolo comunitário que a gente apresenta para as pessoas (Entrevista com a liderança de Macacos (A2), em 17 de novembro de 2021).

Todas as pessoas podiam participar, opinar, fazer destaques e propostas de acréscimo.

Na entrevista com João, técnico em agroecologia da CODECEX, ele explicou que se cuidou de construir um processo de diálogo participativo e pedagógico, de modo que o próprio espaço de deliberação se constituía num espaço de aprendizado. As questões colocadas ao exame dos comunitários não eram simplesmente *faladas*, como numa palestra expositiva ou numa audiência pública, mas compunham dinâmicas que, fundadas na pedagogia popular dos movimentos sociais, criavam condições para um diálogo circular e a tomada de uma decisão consciente por parte das pessoas.

Esta forma de abordagem encontra na obra de Paulo Freire o seu marco teórico. Em linhas gerais, funda-se numa proposta que passa por estruturar condições emancipatórias de diálogo, por meio das quais se busca superar a condição de alienação em que podem se encontrar as pessoas. Neste sentido, as propostas de abordagem dos assuntos passam por uma postura reflexiva, acessível do ponto de vista da linguagem, e que fossem capazes de criar condições tanto de autonomia, de modo que os conteúdos do documento refletissem os anseios comunitários, quanto de responsabilidade, formando-se com isso as condições para que os compromissos firmados pudessem ser postos em prática.

Diante desta proposta metodológica, as questões foram trabalhadas a partir de perguntas geradoras, que depois terminaram constando do próprio documento, como seus subtítulos. Foram elas:

- Quem Somos?
- Mas o que é a CODECEX?
- O que é a serra para nós?
- Como vivemos?
- Nossa história
- Ameaças e conflitos
- O que queremos?
- Como a legislação protege as comunidades tradicionais?
- Quem deve ser consultado?
- Como a comunidade deve ser consultada
- O que é a articulação Rosalino?
- Como decidimos

Após esta rodada de ideias, que foi sistematizada pela CODECEX, durante os meses de janeiro e fevereiro de 2019 foram feitas novas reuniões em cada localidade, com o objetivo de apresentar a primeira versão do documento. A partir delas, foram feitos ajustes, com uma aproximação do conteúdo final que constou do documento.

Com o texto mais acabado, ao qual foram incorporadas contribuições de cada lugar, novas devolutivas aconteceram entre maio e abril de 2019, e contaram com a possibilidade de que pudessem ser ainda feitas adições de correções, destaques ou detalhes.

Destaca-se que o protocolo não foi elaborado a partir de uma única reunião, ou audiência, mas tratou-se de um período longo, entremeado por idas e vindas dos apanhadores e das apanhadoras às comunidades, aos campos de flores, às roças. Essa temporalidade extensa favoreceu um amplo debate interno sobre os seus conteúdos, gerando a possibilidade de que reflexões pudessem ser absorvidas pelo livrinho.

De modo análogo, o direito de consulta prévia, livre e informada ia sendo assimilado pelos comunitários, e a partir da sua melhor compreensão novas possibilidades de proteção de direitos podiam ser imaginadas e juntadas ao documento final. Isto é, talvez se o protocolo tivesse sido gerado a partir de uma única palestra, os comunitários não tivessem tido a oportunidade de perceber

violações e abusos de direitos humanos que ocorriam, por não se dar conta do que se tratava aquilo. Nesse sentido, o trabalho pedagógico levado a cabo pela CODECEX foi decisivo para que o documento fosse convertido numa expressão mais genuína dos anseios das comunidades.

O protocolo foi então editado e seu texto consolidado, tendo sido a ele agregados os registros do seu processo de elaboração. Também essas etapas contaram com parceiros de movimentos sociais que detinham uma sensibilidade em relação à causa das apanhadoras.

Foi apresentado seu conteúdo final durante a 2ª edição do Festival Comunitário das Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas, ocorrida na comunidade de Pé de Serra.

De 14 a 16 de junho [de 2019], as comunidades apanhadoras e apanhadores de flores sempre vivas da porção meridional da Serra do Espinhaço (MG), realizaram uma série de atividades dentro da programação da 2ª edição do Festival Comunitário das Apanhadoras de flores Sempre-Viva, na comunidade Pé de Serra, município de Buenópolis (MG). **O festival, é uma celebração tradicional da comunidade que marca a colheita de flores, botões, frutos secos e sementes de mais de 240 espécies.** A colheita é a principal atividade e fonte de renda das comunidades. **Além da colheita, foram realizadas atividades de formação, debates, oficinas, feiras de comercialização de produtos produzidos pelas comunidades e atrações culturais.**

Na sexta-feira (14) foram lançados dois protocolos comunitários de consulta prévia das comunidades. Um dos protocolos aborda como deve ocorrer o processo de consulta prévia nas comunidades de apanhadoras dos municípios de Macacos, Pé de Serra e Lavras. O outro, sobre as comunidades quilombolas de apanhadoras dos municípios de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas (BARBIERI, 2019).

Durante a festa de lançamento do documento, novas oficinas formativas foram organizadas e os livrinhos foram distribuídos aos presentes. Nas imagens, destaca-se a figura da advogada que assessorou durante este processo, numa postura de permanente diálogo com os comunitários. A formação permanente, mesmo depois de produzido e publicado o documento reforça a preocupação da CODECEX em viabilizar que fosse conhecido e pudesse ser mobilizado pelas pessoas no seu dia a dia.



Fonte: Sítio eletrônico da Terra de Direitos (BARBIERI, 2019a).

Os protocolos também foram entregues à equipe local do ICMBio, gestora do Parque Nacional das Sempre-Vivas e ao MPF, em eventos ocorridos na cidade de Diamantina. As declarações dos agentes públicos que receberam os documentos foram registradas à época pela Terra de Direitos:

O Procurador do Ministério Público Federal (MPF), Edmundo Antônio Dias, avalia que o lançamento dos protocolos inaugura uma nova fase de negociação entre o ICMBio e as comunidades. “O que está aqui [nos protocolos], em sentido formal, pode não ser uma lei, mas em sentido material é uma norma que vincula o ICMBio com relação à quaisquer medidas administrativas que eles venham a fazer. Para que uma consulta prévia, livre e informada, prevista na Convenção 169, seja

juridicamente válida, o ICMBio precisará seguir todas as regras que estão aqui, ditas pelos protagonistas dessa história que vocês, eventualmente, por uma medida administrativa, podem afetar”, enfatizou o procurador do MPF durante o ato de entrega dos documentos.

Frederico Drumont Martins, coordenador regional do ICMBio, disse que o órgão recebe com satisfação a publicação desses protocolos e, segundo ele, as comunidades poderão contar com o empenho dos membros do ICMBio no cumprimento das determinações ali definidas. “Espero que a gente possa ter uma nova página no relacionamento com esses territórios. Claro que vamos tentar cumprir o protocolo e, se não conseguirmos, que vocês possam estar próximos para andarmos juntos”, pontuou ele (BARBIERI, 2019b). Foram feitos diversos registros fotográficos deste momento:

Figuras 28 e 29 – Entrega do Protocolo Comunitário para o ICMBio e o MPF em Diamantina.



Fonte: Sítio eletrônico da Terra de Direitos (BARBIERI, 2019b).

Figuras 30 a 33 – Ilustrações que constam no Protocolo Comunitário de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas.



Fonte: Protocolo Comunitário de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas (2019, pp. 4, 10, 12, 13).

Ao folhear os documentos com os entrevistados, não raro eles localizavam seus parentes e amigos dentre as fotos que constam deles. Na capa do ambos, por exemplo, estão pessoas de reconhecida importância política nas comunidades. São mais velhos que dão suporte à juventude. No protocolo quilombola está Mãe Preta, uma das herdeiras de Pai Veio, fundador do Quilombo de Raiz. Já no protocolo de Macacos, Pé de Serra e Lavras, pode-se identificar o padraço do presidente da associação comunitária de Pé de Serra, Aldair.

Outro elemento utilizado pela CODECEX para poder viabilizar uma ampla participação foi o convite para *facilitadoras gráficas*, ilustradoras que durante os dois grandes encontros iam traduzindo símbolos, objetos, falas e ideias para

ilustrações que materializavam em outros códigos o que as (os) apanhadoras (es) traziam para os debates. Confira as ilustrações nas figuras de 30 a 33, representativas das comunidades quilombolas e apanhadoras de sempre-vivas, e de 34 a 36 representativas das comunidades apanhadoras de sempre-vivas.

O documento ainda contou com falas dos comunitários inseridas ao longo do texto, colhidas durante o encontro, de modo a aproximar pela via da oralidade as ideias que o documento contém.

A Serra me importa muito. A gente se criou tirando sustento dela.

A Serra para mim é uma coisa muito importante. Onde nasce a água. Tem muito bicho. Fornece umidade para as plantas.

Eu crio gado, tiro meu sustento da Serra. A gente não quer destruir nada, a gente só quer tirar o sustento.

(COMUNIDADES APANHADORAS DE SEMPRE-VIVAS DE MACACOS, PÉ DE SERRA E LAVRAS, 2019, p. 7).

Fotos, desenhos, poemas e falas dos comunitários compõem esse pequeno livreto, facilitam o entendimento de seu conteúdo e materializam, por caminhos diversos, a reindexação de códigos oriundos da sensibilidade jurídica do lugar, aos códigos do direito.

Quando tratam, por exemplo, sobre a sustentabilidade, um princípio de direito ambiental, as apanhadoras agregam a ele a importância do manejo controlado do fogo, ou a preservação das sementes crioulas, indicando a necessidade de que as políticas de conservação dos biomas estejam em linha com as demandas de vida digna destas comunidades.

Figuras 34 a 36 – Ilustrações que constam no Protocolo Comunitário de Macacos, Pé de Serra e Lavras.



Fonte: Protocolo Comunitário de Macacos, Pé de Serra e Lavras (2019, pp. 12, 13 e 5).

Lado outro, ressignificam a “Serra”, que produzida como um vazão de beleza cênica pelas ONGs preservacionistas, vai ganhando as cores e os símbolos, passando de “terra” para “território”. Essa passagem, mediada pelo direito de consulta prévia, livre e informada funde horizontes simbólicos e provoca modificações na organização interna das comunidades.

O importante que eu acho que foi forte mesmo foi esse entendimento para onde que esse protocolo ia ser útil. Então, assim... É só pra minha

casa? Não! Isso é com o território todo! Então, assim, **é defesa do território**. E o empoderamento mesmo das comunidades de entender que **isso é uma ferramenta e que precisa estar na mão**, então **eles vão para reuniões com os protocolos na mão**. Então, assim, vários momentos as pessoas começam a falar, eles falam: “aqui nós temos protocolo”. E assim, eu acho muito o uso disso, né? Que foi muito importante, acho que foram momentos muito ricos (*Grifou-se - Entrevista com liderança de Macacos, agosto de 2021*).

O protocolo foi produzido, desta forma, como a materialização de uma gramática comum, que reúne não só condições de dialogar com as práticas locais, mas também com o direito, isto é, adquiriu condições de ser incorporado, sem grandes problemas, à linguagem das instituições de justiça, na medida em que dialoga também com a norma jurídica.

4.1. “A SERRA FORMA A LAPA E A LAPA É A NOSSA CASA!”

As práticas culturais das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas estão ancoradas em sua ancestralidade. Já no primeiro dia de interação em campo, no frio julho de 2021, Letícia fez um comentário que anotei no caderno de campo:

Letícia hoje relembrou da ancestralidade de sua comunidade. Ela disse mais ou menos assim: nós que somos de Macacos descendemos de Ana Rosa, uma mulher indígena, trazemos no sangue muito da indígena e muito da quilombola (*Caderno de Campo, incursão empírica de julho de 2021*).

A ancestralidade reivindicada pelas apanhadoras e pelos apanhadores de flores sempre-vivas de maneira alguma surge, portanto, com os conflitos socioambientais enfrentados nos territórios, sejam eles em relação às mineradoras, às indústrias do eucalipto, aos latifúndios, ou às Unidades de Conservação que se sobrepõem aos territórios. A ancestralidade ancora-se na experiência histórica destes povos com os agroambientes, os ritmos da serra, os tempos do seu calendário agrícola, afiançando seus acionamentos jurídicos numa reivindicação de reconhecimento da sua etnicidade.

Desta forma, as práticas culturais resultam da experiência histórica das comunidades apanhadoras com o ambiente em que desenvolveram seus modos de vida.

Conforme exposto ao longo do Capítulo 2. *Entre chapadas, veredas e grotões: o alvorecer dos povos*, a relação das apanhadoras e dos apanhadores com o território detém uma centralidade na formação da sua etnicidade, havendo particularidades específicas sobre a maneira como esse território vem sendo manejado, ao ponto de resultar na formação dos agroambientes.

O modo de vida destas comunidades encontra no influxo dos movimentos migratórios pelo vale do Jequitinhonha o seu lugar de desenvolvimento. São nos territórios de apanha que se dá o que o direito chama por “reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica” (art. 3º, I, da Política Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais).

A seleção das práticas tradicionais, sua elaboração e formação não se dá de forma voluntária, não é uma escolha consciente, o que se demonstra na descrição da forma como as comunidades apreendem o território é que as práticas são resultantes da sua experiência histórica, do fazer e refazer o modo de vida, ao largo de um longo tempo de convivência com seu ambiente.

O estudo da relação estabelecida entre as apanhadoras e os apanhadores com os campos de sempre-vivas indica que se estabeleceu um complexo *sistema* de transmissão de conhecimentos, capaz de dotar os integrantes da comunidade de um *habitus* ou *ethos* próprio, “que constituem os produtos da interiorização de um conjunto, mais ou menos integrado em sistema, mais ou menos extenso, mais ou menos apropriado deste esquema” (BOURDIEU, 2015, p. 117).

A formação das práticas culturais não se dá, assim, a partir de uma estratégia previamente calculada, mas resulta das trocas cotidianas, por meio das quais foram sendo produzidos os sujeitos.

As práticas “sempre” existiram, mas para o direito são produzidas, circulam e sofrem processos de passagem, *juridicizam-se*.

P: Quando que começa assim a se pensar nessa reivindicação, além de tudo que a gente é, produtor rural, todas as coisas, é... *apanhadores de flores sempre vivas*, quando que surge a necessidade dessa palavra, desse novo adjetivo, desse novo chamamento?

A9: Olha, eu não sei te explicar porque desde quando eu, eu tô com 47 anos, eu já vi isso desde quando eu nasci meu pai já falava, entendeu? (Entrevista com liderança de Pé de Serra e Lavras, novembro de 2021).

Numa das entrevistas, afirma-se que a prática da apanha sempre existiu, mas não era reconhecida – nos termos propostos por Bourdieu (2015) para a compreensão das práticas: não estava consagrada pelo direito.

P: E sobre a questão das apanhadoras de flores sempre-vivas. E essa outra identidade, quando que vocês foram dando conta dela?

A6: **Sempre!** [risos]

A5: Só que ela não tinha esse nome...

A6: Não, panhar flor é a vida toda.

A5: Eu falo assim, não era reconhecido...

A6: **A gente não sabia que podia ser reconhecido como apanhadora.**

Mas assim, panhar flor é desde criança eu panhava a flor.

P: Desde sempre vocês lembram de usar os campos para colher flor.

A5: A matriarca da comunidade está com 85 anos ou 86, e desde 05 anos de idade ela ia com a vó [avó delas, das interlocutoras], ela já colhia flor (Entrevista no quilombo, outubro de 2021, *grifou-se*).

O *habitus* estrutura a interação entre as práticas culturais, de forma inconsciente, isto é, as práticas existem desde *sempre*, como afirmou a interlocutora, não há um cálculo previamente feito pelos sujeitos para selecionar quais práticas serão exercidas pelo grupo. As práticas culturais acontecem por formarem a própria estrutura de seu modo de vida.

A lei que rege a interação entre as estruturas objetivas do campo (em particular, a hierarquia objetiva dos campos de consagração) e as práticas por intermédio do *habitus* – princípio gerador de estratégias inconscientes ou parcialmente controladas tendentes a assegurar o ajustamento das estruturas de que é produto tal princípio – constitui apenas um caso particular da lei que define as relações entre as estruturas, o *habitus* e a prática, e segundo a qual as aspirações subjetivas tendem a ajustar-se às oportunidades objetivas (BOURDIEU, 2015, p. 160).

4.1.1. Os sentidos dos “papeis”

Ao discorrer sobre os elementos estruturantes do conflito socioambiental no Capítulo 3. *Produção do conflito socioambiental*, verifica-se um alinhamento de interesses entre os agentes do campo ambiental, e dos agentes econômicos. De certa forma, o instituto da compensação ambiental serve como lugar privilegiado

para o encontro de interesses. Esta relação foi bem descrita por Fernanda Monteiro (2011) ao analisar o processo de criação e de implantação do PNSV,

Também se verifica uma apropriação pelas organizações sociais de defesa do meio ambiente de expedientes típicos das indústrias extrativas: ausência de diálogo, produção intencional da invisibilidade dos povos tradicionais, não levar a sério seus modos de vida, descartar de imediato sua forma de agricultura como um componente da preservação do Espinhaço.

Esta postura reflete a longa exposição do campo ambiental às teses do desenvolvimento sustentável, como preleciona Zhouri (2007) ao discorrer sobre a *adequação ambiental*. Possível antever que os agentes do campo ambiental manipulam valores que circulam (como o próprio valor de que é impossível preservar e/ou conservar sem ceder a um nível de poluição ou destruição às indústrias extrativas), valores que se integram, inscrevem-se no campo ambiental e passam a ser reproduzidos pelos seus agentes.

Noutro exemplo, os apanhadores relatam quando as instituições ambientais trouxeram para o Espinhaço um *especialista* estrangeiro no manejo controlado do fogo. Verifica-se aí a busca por uma validação do campo ambiental das práticas tradicionais, como se, para serem consideradas legítimas, devessem ter a *assinatura* de um especialista.

Neste contexto, os papéis das comunidades apanhadoras ganham um sentido específico: o de legitimar, na língua do direito, os seus direitos. Não basta ter direitos, é preciso que estejam materializados em declarações, certidões, registros, *papeis*. Existir é existir no escaninho da Comissão Estadual de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais (CEPCT).

Os papéis são de três *tipos*, principalmente, e cumprem *funções* internas e externas.

Quanto aos tipos, há os **documentos jurídicos**, mobilizados nas ações de litigância estratégica pelas comunidades. Tratam-se de autos de inquérito, notas técnicas revestidas com a formalidade da manifestação em audiências públicas do Poder Legislativo, processos judiciais, autos de infração por crime ambiental.

Os **documentos declaratórios** são principalmente as certidões de autodefinição. A expedida pela Fundação Cultural Palmares aos quilombos, aquela de responsabilidade da CEPCT aos tradicionais, e a certificação do Sistema Agrícola Tradicional conferida pela FAO/ONU, que apesar de ter menos efeitos jurídicos, produz efeitos simbólicos de maior eficácia.

Finalmente os **documentos produzidos pelo território**, estando aqui o protocolo comunitário de consulta prévia e o protocolo biocultural. Tratam-se de papéis *feitos em casa*, pelos povos, carregados com uma maior quantidade de normas internas, voltadas para a comunidade, por isso mesmo portadoras de maior densidade de objetos de valor. Transportam valores dentro de si.

Assim, em relação à função, os documentos estão dotados de eficácia, isto é, detém uma força vinculante, capaz de alterar a correlação de forças entre os agentes, fortalecer a posição dos povos tradicionais no campo do conflito socioambiental, *produzem efeitos* – e aqui, possível remeter aos julgados do STF sobre direito de consulta prévia, livre e informada ou às decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos, questões trabalhadas no Capítulo 3. *Produção do conflito socioambiental*, pois são estes documentos que orientarão uma consulta adequada sob o ponto de vista da comunidade.

Além dessa eficácia externa, também servem como elemento organizador da tomada de decisão para dentro da comunidade, cumprindo uma função interna. Assim legitimam as lideranças que devem coordenar as reuniões, os espaços adequados para isso, os ritmos, as informações que por ventura sejam requeridas para orientar o grupo.

Essa concepção foi corroborada em campo:

A6: A gente vê o protocolo como uma **lei, uma lei que a gente tem que seguir e uma lei que nos resguarda**. Por exemplo, você vai vir, você vai chegar, você vai fazer tal entrevista, o protocolo serve para que eu consulte a nossa própria organização para ver se eu posso te receber. É mais nesse sentido. (Entrevista no Quilombo, setembro de 2021, grifou-se).

A eficácia se dá pela consagração destes documentos pelo direito, seja por ser a sua emissão pronunciada por uma instância jurídica dotada de normatividade (no caso das certidões de autodefinição da CEPCT ou FCP), seja por

ter sido *escrito* nos marcos da linguagem do direito. Editar e publicar um protocolo é entrar para o jogo do direito, propondo-se, portanto a uma negociação de valores e de sentidos que serão aportados no documento.

4.1.2. A mediação cultural por meio do Protocolo Comunitário

Paula Montero (2006), ao propor um olhar sobre o trabalho missionário, colocando em relação a interação destes agentes com os índios, apresenta uma concepção de mediação cultural, a qual guarda relação com os documentos produzidos no território.

Primeiramente, importante ter em conta que na mediação não se trata de mobilizar a totalidade de uma cultura, e sim, os elementos que viabilizam o estabelecimento de uma comunicação e possibilitam o trânsito de valores.

Também cabe considerar que o direito oferece a possibilidade de uma linguagem generalizante, com códigos de entendimento que, a despeito da dominação intrínseca contida na sua gênese de formação ocidental, possibilita que o diálogo se dê nos mesmos termos. É dizer que o direito se trata de linguagem comum que pode ser apropriada para traduzir os objetos de interesse do território.

Ao analisar o processo de elaboração do protocolo das comunidades apanhadoras de sempre-vivas, chama a atenção uma preocupação constante pela *formação*. Os técnicos da CODECEX organizaram muitos espaços de formação antes que o protocolo pudesse ser publicado, foram cerca de dois anos de preparação que contaram com oficinas, palestras, encontros. Houve, inclusive intercâmbios, com o envio de comunitários para outros territórios a fim de conhecer *como se faz* o protocolo.

Essas trocas possibilitam a apropriação dos códigos jurídicos, gerando uma gramática comum, por meio da qual tornou-se possível validar ou juridicizar determinadas práticas eleitas como mais valiosas naquele momento para serem traduzidas.

Propomos que a produção de códigos compartilhados seria a resultante, no plano das significações ou das configurações culturais, de estratégias

mais ou menos calculadas dos agentes em interação para fazer valer seus interesses, cujos valores só podem ser descritos contextualmente (MONTERO, 2006, p. 61-62).

De forma análoga à proposta enunciada por Montero (2006), possível vislumbrar que o protocolo resultou de uma combinação dos diferentes pontos de vista, representando em si uma *negociação de sentidos*.

Essa negociação observa-se na forma como os processos de territorialização específicos das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas foram traduzidos.

Ao transportar a “Serra” para o documento, as apanhadoras e os apanhadores deslocam o sentido dado a esta área quando fora concebida como um *espaço protegido* pela legislação ambiental.

A Serra é uma parte da gente, toda nossa vida vem dela! Plantamos, colhemos, panhamos flor, criamos nossos filhos e somos avós. Podemos ir longe, mas esse lugar fica dentro da gente. Ela é nossa sobrevivência, é tudo para nós (COMUNIDADES APANHADORAS DE SEMPRE-VIVAS DE MACACOS, PÉ DE SERRA E LAVRAS, 2019, p. 7).

Na medida em que a Serra forma a lapa, e a lapa forma a moradia (a lapa é a nossa casa!), o que era um elemento do cenário idílico de uma Unidade de Conservação, ganha os contornos da tutela jurídica especial dos povos e comunidades tradicionais. Torna-se território.

Ainda que possa parecer óbvio aos povos e comunidades tradicionais, essa passagem não é automática para o direito. É preciso a sua declaração, o seu reconhecimento, a sinalização, mesmo para as Instituições de Justiça, de que este é o valor a ser protegido: a etnicidade contida nas relações territoriais.

Desta forma, o protocolo comunitário figura como mediador das noções tradicionais construídas historicamente com a normatividade ocidental que estrutura o direito, podendo ser desta forma interpretado.

4.2. “A SERRA É UM PEDAÇO DA MINHA HISTÓRIA”

Os documentos produzidos no território e as certidões emitidas pelo direito reconhecem os apanhadores e as apanhadoras, num processo contínuo de *inscrição* da sua identidade.

Desde o campo de estudo das missões, Montero (2006) propõe um olhar para o contínuo processo de *depósito de significações*, que está afeito aos documentos analisados nessa dissertação.

O conjunto de relações de tradução e de significação que se estabelecem nesse processo acaba por sedimentar um espaço transcultural feito de traduções múltiplas, justapostas e contextuais, dos códigos nativos e missionários, referentes dos jogos de comunicação em ação no espaço da mediação (MONTERO, 2006, p. 59).

Este movimento cria condições para uma reafirmação da identidade, que pode ser verificada nos documentos por meio das práticas culturais escolhidas para serem transportadas aos documentos.

4.2.1. Identidade e apanha

Conforme descrito no Capítulo 3. *Produção do conflito socioambiental*, no ano de 2010, principalmente em decorrência da criação das UCs em sobreposição aos territórios tradicionais, ao avanço da indústria de eucalipto, da mineração e pela pressão exercida pelos latifúndios, as apanhadoras e os apanhadores viram-se unidos pela violência da expropriação de terras. Ao reunirem-se para a tomada de medidas de defesa, também produziram um encontro, pois ao compartilharem a dor do desterro puderam se *enxergar no outro*, e além dos episódios de violência, perceberam que havia um fio que os unia: a identidade tradicional.

Eu tava nesse encontro, e aí começou, houve falas de várias comunidades que a gente imaginava que era só Macacos, pois o que estava mais próximo e que sofreu muito foi Macacos. Então, assim, a gente quase não tinha contato com outras comunidades então não sabia dessa violência ocorrida em outras comunidades. Dessa oficina [Encontro em 2010] surge a ideia de se criar uma Comissão, uma Associação, alguma coisa para essas comunidades se unirem para lutarem contra isso [A sobreposição territorial provocada pela implementação do PARNA Sempre-Vivas]. E a gente ficava ouvindo, assim, não tinha muita informação no momento, [ficava ouvindo]: 'que o Parque é do estado, é nacional, que você não briga com governo'. [Ouvíamos] que era um caso perdido, e aí, [em] alguns momentos, participando de oficinas, eu ainda

questionei isso: ‘vai tirar as pessoas do lugar e vai para onde?’. Daí falavam que tem que criar projetos, e nossa, **é de uma desinformação, de uma violência muito grande, pedir para pessoas que são de uma comunidade tradicional, analfabetas, que não tem nem luz, para elaborar um projeto para conseguir mudar de lugar**. Então, assim, em 2010, não sei se foi no final de 2010, que essa eu não participei não, mas no final de 2009 ou início de 2010, teve uma oficina do GESTA [Projeto Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais] sobre mapeamento de conflitos dos territórios tradicionais, e nessa oficina se fortalece mais essa questão da criação de uma comissão, e em março de 2010 é criada a CODECEX e aí a primeira ação que foi feita foi a questão do, a ida ao Ministério Público (*Grifou-se* – Entrevista com liderança de Macacos, agosto de 2021).

Cabe ponderar que a noção de *ser apanhador*, sentir-se (culturalmente) diferente já existia (ou *sempre* existiu), assim como, no caso das comunidades quilombolas, também já havia a compreensão de que sua cultura contrastava com a dos grupos ao redor, como foi explicitado.

P: Como que a expressão quilombo, quilombola veio? Já existia antes?

A6: Já existia, mas bem solta, ninguém se interessava. **A gente já via que o jeito da gente era diferente.**

A5: As pessoas vinham aqui e falavam: **o modo de vida de vocês aqui é um quilombo** (Entrevista no quilombo, outubro de 2021, *grifou-se*).

Não apenas havia a noção comunitária da identidade, mas, como no trecho acima, também havia um reconhecimento externo. Inclusive, em muitos episódios de incursões em campo, quando conversando sobre o quilombo, alguns interlocutores afirmavam que os fazendeiros ao redor tinham um certo *medo* de adquirir terras próximas à comunidade quilombola, pois num eventual processo de delimitação e demarcação, viriam a perdê-las, ou seja, até os fazendeiros já *enxergavam* aquelas pessoas como quilombolas.

Assim, o encontro em Diamantina em 2010 descortinou a realidade vivida nos territórios, dando às apanhadoras e aos apanhadores uma dimensão da sua *identidade compartilhada*.

Pesquisador: [...] só voltando aqui, porque é o seguinte: de onde veio o nome apanha, e não coleta, porque a moça que eu falei [no dia anterior] ela disse que a vó dela *catava* flor, ela usou outro termo, daí eu fiquei em dúvida assim, [sobre] como que surgiu esse termo.

A1: Pois é, esse termo que eu lembro foi na reunião da CODECEX, a gente estava precisando de um nome que nos identificasse, e então, assim, o que mais identifica? **O que a gente tinha em comum eram as flores**, e aí é uma expressão que a gente sempre ouvia, eu nunca ouvi coletar, isso

foi depois, catar, isso é depois. A gente apanhava flor, e assim a gente cresceu ouvindo “vamos apanhar flor”, não existia essa expressão coletar, é o que a gente fazia. Então assim, **apanhador de flor ele faz muita coisa além de apanhar flor, é o que mais gera renda para gente pegar no dinheiro, é a panha da flor**, os quintais e as roças servem para alimentação, para garantir a soberania alimentar, o excedente que é comercializado e o gado que além do leite, da carne e derivados é uma poupança, num momento de crise você tem um boi. **Por isso a gente escolheu esse nome, a gente sempre apanhou flor** (*Grifou-se* – Entrevista com liderança de Macacos, agosto de 2021).

Ressalta-se portanto, que a consciência da identidade não se dá de forma isolada (embora algumas comunidades, como na Mata dos Crioulos, já estivessem em curso um processo mais avançado de consciência sobre o componente quilombola da sua formação cultural, conforme pontuou Claudenir Fávero (2022)), a consciência da identidade, no caso destas comunidades, nasce do encontro entre as comunidades apanhadoras. Deste encontro decorre a elaboração de um sonho coletivo: o de constituir um movimento social, que viria a se tornar a CODECEX.

A adoção de um *nome* para designar uma *identidade* não se dá de forma accidental, ou trivial, mas faz parte de um processo fundador de inscrição de si, de saída da invisibilidade. O ato de nomear constitui dessa forma num ato de *interpelação*, por meio do qual surgem identidades, produzem-se sujeitos, um processo entendido por Judith Butler como de *sujeição* (2017, p. 90).

A *sujeição*, é, literalmente, a *feitura* de um sujeito, o princípio de regulação segundo o qual um sujeito é formulado ou produzido. Essa *sujeição* é um tipo de poder que não só unilateralmente *age sobre* determinado indivíduo como forma de dominação, mas também *ativa* ou forma o sujeito. Portanto, a *sujeição* não é simplesmente a dominação de um sujeito nem sua produção – ela também designa um certo tipo de restrição *na* produção, uma restrição sem a qual é impossível acontecer a produção do sujeito, uma restrição pela qual acontece.

A produção do *sujeito tradicional* guarda relação com a proposição da autora acerca do processo de subjetivação, segundo a qual, a partir da interpretação da ideia de *interpelação* em Althusser, propõe que “o sujeito se constitui ao ser chamado, abordado, nomeado” (BUTLER, 2017, p. 102).

A *sujeição* complexifica-se quando dirigida a uma identidade representativa de um coletivo, qualificada nesse caso como uma identidade *totalizante*, podendo

conduzir à compressões e reduções dessa mesma identidade, causando hesitações acerca da assunção de toda a carga simbólica que a identidade carrega.

Autoatribuir-se uma identidade significa assumir responsabilidades e atrair para si uma visão prévia que antecede a si mesmo. É incorporar elementos simbólicos de toda um grupo étnico, com os benefícios e riscos que essa identidade pode ter. Por isso, talvez, o processo de *assumir-se apanhador* tenha sido descrito como um processo *doloroso*, que *não é fácil*, e ao mesmo tempo como libertador, uma forma de preservar direitos.

Importante pontuar, que a autoatribuição é concebida sob a perspectiva legal, como desenvolvido no Capítulo 3. *Produção do conflito socioambiental*, sendo uma etapa necessária para a regularização fundiária, o acesso a programas específicos de povos tradicionais, bem como atrai a proteção jurídica oferecida pelas Instituições de Justiça (Ministério Público Federal, Estadual e Defensoria Pública).

Como se trata de um processo localizado no campo de poder do direito, a autoatribuição da identidade sujeita os comunitários à *tutela jurídica*, criando uma vinculação necessária que, ao mesmo tempo que é garantidora de prerrogativas, como a possibilidade de regularização fundiária do território, acesso a políticas públicas, coloca os povos sob o controle dos institutos jurídicos, criando um ônus.

Desde logo, a entrevistada apresenta a preocupação com não reduzir o apanhador à apanha, isto é, necessário frisar que outras atividades também ocupam importante lugar, como ela mesma afirma: “as roças servem para alimentação, para garantir a soberania alimentar, o excedente que é comercializado e o gado que além do leite, da carne e derivados é uma poupança, num momento de crise você tem um boi”. Esta ideia também aparece na entrevista com a liderança de Pé de Serra, Lavras e Mamonas:

A9: A panha [sic] da flor é uma atividade que a gente tem há muitos anos, desde bisavós, avós, **uma atividade que a gente pratica** né, uma atividade complementar, hoje os apanhadores de flor na nossa região são praticamente **quase todas as comunidades são apanhadoras de sempre vivas** (*Grifou-se* – Entrevista com liderança de Pé de Serra, Lavras e Mamonas, 17 de novembro de 2021).

De saída, portanto, a autoatribuição da identidade pode se tornar um obstáculo para uma apreensão mais ampla da complexidade das comunidades, na medida em que reduz sua experiência histórica e a vincula a uma atividade econômica, descurando-se dos elementos intrínsecos à etnicidade, à campesinidade e aos processos de territorialização.

No Capítulo 2. *Entre chapadas, veredas e grotões: o alvorecer dos povos*, o estudo da economia das comunidades apanhadoras indica que há muitas outras questões que conformam a sua identidade, estando elas afeitas a uma série de práticas culturais decorrentes da apanha.

Chama a atenção que o processo de autoatribuição da identidade tenha sido descrito por alguns comunitários como “doloroso”, associado à dificuldade. É difícil assumir-se como apanhador, como registrado no relato etnográfico *Espanto*.

Talvez essa questão esteja relacionada com o devir contido nos acionamentos reiterados do direito, e que representam a assunção de um certo nível de engessamento da identidade. Ao assumir-se apanhador, pode ser difícil conciliar os valores que são necessários para fazer a identidade ser validada externamente, isto é, há uma ideia preconcebida do camponês, como exposto no item 2.3.2. *Zona de sacrifício*, em que certos grupos foram encarados pelos órgãos de planejamento do estado como *miseráveis*. De certa forma, essa ideia de subalternidade contida na categoria camponesa, associada a grupos contrários à modernidade, grupos que são vistos como entraves para o desenvolvimento, ou modos de vida enxergados como atrasados, pode gerar um certo receio em se assumir.

4.2.2. Práticas culturais associadas à apanha

Além da apanha ter um significado relacionado à coleta, ao extrativismo, à *pega*¹²⁵ *das sempre-vivas*, ela também se relaciona com a subida para a serra e com

¹²⁵ Remissão do interlocutor ao verbo pegar.

a busca pelos campos. Ir apanhar, é assim, ir em busca de flor, atravessar a serra, puxando na memória os locais em que se encontram os campos:

A2: Lá na roça todo mundo acostudou a falar “panhar sempre-viva”. Panhar sempre-viva é indo pro campo e panhar né... Não sei nem como te explicar. É um costume do povo da roça falar “panhar”, ficou assim, apanhador de sempre-viva, **porque não é como você chegar num jardim e colher a flor, você vai panhar ela, você vai lá pro campo, você sai procurando, onde você acha.** Não é como plantar um jardim de rosas e quando chega na época eu vou lá e “panho”. Vou lá e vou só pegando as flor que tá boa para eu vender. O panhador de sempre-viva não, ele anda quilômetros, ele não sabe nem o quanto ele anda. Porque se ele chega num campo, ali alguém já veio aqui e já panhou, tem pouca, lá na roça fala panhar, panhar sempre-viva, quer dizer, colher ela lá do campo. Aí você chega lá, alguém já panhou “aqui tem pouca, vamos mais pra frente”, aí você vai “aqui tem bastante”, aí fica lá um tempo, e você anda. **Anda tanto que se você for ver o quanto você anda num dia, você não sabe nem falar o tanto.** E depois que você pega aquele feixe de flor, põe na cabeça e volta ou para a lapa, ou para o rancho, ou para casa, que é mais longe ainda. Porque da comunidade até lá dentro onde dá a sempre-viva, você anda de duas a três horas. Depois você tem que fazer aquele caminho de volta, e ainda trazendo o feixe de sempre-viva. A não ser que você fique na lapa, aquele tipo caverna, ou que tenha algum rancho da família no terreno ali, que você fica.

P: Panhar não é só pegar a flor?

A2: **Não, panhar você vai no campo e vai pegando com a mão.** Você vê o campo tá branquinho, você vai panhando, vai pegando com a mão. É tipo você tá panhando barro no chão.

P: Na minha região a gente usa panhar quando vai panhar o café.

A2: É a mesma coisa, só que o café você tem que subir na árvore e puxar, e a sempre-viva você tem que ir panhando no campo. Você levanta e abaixa, o tempo todo, levantando e abaixando, e vai andando. (*Grifou-se* – Entrevista com liderança de Macacos, 17 de novembro de 2021).

A atividade de apanha também é o lugar de aprendizado das crianças sobre os modos de vida de sua comunidade, funcionando como mediadora para a **transmissão de saberes**. Na companhia dos pais, em cada subida à serra, tomam lições contidas no gesto, que vão sendo reproduzidas e absorvidas, como o costume de não retirar as raízes das sempre-vivas, permitindo, com isso, a sua reprodução.

Ata, essa relação com a serra. Eu nasci e me criei nos campos São Domingos, então eu passei uma grande parte da minha vida entre São João da Chapada, que é distrito de Diamantina, e os campos São Domingos que é lá dentro de onde hoje é Parque, que é em cima da Serra. Lá pai tem um terreninho que é da família e a gente passa uma grande parte lá. Sou de uma família grande, somos 11 irmãos. E pai é daqui de

Macacos, perto de São João, e mãe é do Pé da Serra [Comunidade tradicional do sertão, em Buenópolis]. As duas famílias se encontraram em cima da Serra e começaram essa família. Sempre panhei flor, então eu comecei muito cedo, desde a infância com sete, oito anos a gente já ia pra campo panhar flor. Eu lembro muito na infância que era para comprar material escolar que muitas vezes não tinha condição, a gente queria uma canetinha, um lápis de cor, alguma coisa assim a gente comprava. E foram os melhores momentos da vida, assim em questão de família, união de família eu acho que é muito importante porque **lá você não tem distração**, então assim, porque **as atividades são coletivas** é muito junto mesmo que faz as coisas, a gente vai junto pro campo, fica junto o dia todo, volta junto pra casa, então assim **é junto**, não tem energia, e até hoje lá não tem, então a gente não tinha nem televisão. Então era casos, contar histórias a noite pra mudar um pouco as coisas. Então assim, eu falo que **os maiores ensinamentos que eu tenho, eu aprendi foi nessas caminhadas**, então assim, e outra, pensar valorizar o trabalho, trabalhar coletivo, respeitar o próximo, valorizar mesmo o dinheiro, foram ensinamentos muito importantes. E aí eu ficava lá até a idade, a gente fica até a idade de ir pra escola, aí quando começa o período de escola a gente ficava o ano em São João, mas nas férias panhava flor. Então, até quando eu entrei na faculdade eu ainda panhava flor nas férias. (*Grifou-se* – Entrevista com liderança de Macacos, agosto de 2021).

No documentário “Tempo da Roça, Tempo da Campina” (CODECEX, 2020), um grupo de comunitários foi acompanhado na subida para a serra. Ali, uma criança, enquanto apanha a flor, pergunta: “É assim que arranca?”, ao que um adulto lhe responde: “Não pode, não. Tem que arrancar sem raizinha, bem bonitinha, assim”. E continua, “assim, ó”, e enquanto isso vai apanhando a flor, sem machucar a planta, e afirma: “Se arrancar a raiz, ela não produz’.

Figura 39 – Apanhador de flores ensina as crianças.



Fonte: Documentário “Tempo de Roça, Tempo de Campina” (CODECEX, 2020).

A forma de apanhar as flores guarda relação com uma perspectiva moral das (os) apanhadoras (es) de flores sempre-vivas, segundo a qual não é necessário colher até extenuar os campos. Há tanto uma noção relacionada à forma como se apanha, situada no campo do gesto, quanto em relação à quantidade que se apanha. Cada um retira aquilo que precisa para fazer sua renda, com a consciência de que os campos precisam ser preservados, garantindo a produção de flores no ano seguinte.

Esta visão dos campos ultrapassa a sua concepção como um recurso natural que poderia ser barganhado ou substituído por outra atividade econômica, como o turismo, conforme sugere, por exemplo, o Plano de Manejo do PARNA Sempre-Vivas. A relação dos comunitários com os campos de flores guarda um significado relacionado com uma concepção local de sustentabilidade, proteção e respeito pela terra, da qual retiram seu sustento, e por isso não podem fazer nada que a agrida ou destrua.

Nos dois protocolos de consulta (Protocolo Comunitário de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas, e Protocolo de Macacos, Pé de Serra e Lavras), existe um núcleo comum que se refere à proteção da serra, entretanto, em cada um destes documentos, haverá sentidos próprios atribuídos à sua proteção.

Em ambos, a apanha surge no primeiro parágrafo. Como se observa, diversos elementos jurídicos aparecem misturados com elementos relacionados

ao modo de vida destas comunidades, e “panha”, ganha os contornos de principal atividade econômica, em linha com o que relatam as lideranças entrevistadas.

Nós, apanhadoras e apanhadores de flores sempre-vivas, somos povos tradicionais e vivemos na porção meridional da Serra do Espinhaço. Temos como principal atividade a tradicional panha das flores sempre-vivas, que representa a nossa fonte de renda essencial para a reprodução sociocultural e nossa identidade de povo tradicional (COMUNIDADES APANHADORAS DE SEMPRE-VIVAS DE MACACOS, PÉ DE SERRA E LAVRAS, 2019, p. 2).

Noutra parte do documento, quando os dois protocolos apresentam a pergunta “O que é a serra para nós?”, mobilizam o entendimento relacionado à proteção dos campos e agroambientes em que as (os) apanhadoras (os) desenvolvem suas atividades econômicas. A serra figura como elemento central da proteção oferecida pelo protocolo, o que reforça o compromisso das comunidades com o resguardo do meio ambiente.

No documento quilombola (Protocolo de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas), a defesa da serra está associada à demarcação do território, representando um elemento circunstancial para estes quilombos, numa referência ao procedimento de demarcação conduzido pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), etapa subsequente à de emissão da certidão de autodefinição pela Fundação Cultural Palmares.

O QUE É A SERRA PARA NÓS?

A Serra do Espinhaço faz parte da nossa identidade, faz parte de quem somos. Da Serra obtemos nosso sustento e em troca zelamos e cuidamos dela. **Ela faz parte do nosso território**, é o futuro para nossas famílias e agrega a comunidade. É nossa casa, é liberdade, lugar de distração e alívio, é sobrevivência. A Serra ajuda ainda a organizar e unir as comunidades. A Serra forma a lapa, e a lapa é nossa casa! É nossa morada. A Serra ainda nos dá saúde, alimentos, pequi, frutos e flores; raízes para fazer remédio; nos dá vida, identidade e sustento para nós e os animais; nos dá ainda água pura, paisagem, vento e farinha, rapadura também! Na Serra o ambiente é sadio e nela todos, até os animais, se fortalecem. Somos parte da Serra e a Serra é parte da gente (*Grifou-se - COMUNIDADES QUILOMBOLAS E APANHADORAS DE FLORES SEMPRE-VIVAS VARGEM DO INHAÍ, MATA DOS CRIoulos, RAIZ E BRAÚNAS*, 2019, p. 6).

Trata-se de uma diferença sutil, mas que se relaciona com a forma de apropriação da terra que é diferente para estas culturas. Existe um

reconhecimento maior, até mesmo pela existência de documentos aptos a indicar a posse dos campos pelas comunidades apanhadoras, como registra Monteiro (2019) quando apresenta a questão fundiária em Pé de Serra, ou quando descreve a situação das terras e famílias de Macacos (MONTEIRO, 2011). Lado outro, as comunidades quilombolas, em virtude do racismo e da herança da escravidão, sempre tiveram uma relação muito mais difícil no que se refere à legitimidade sobre as terras ancestrais.

A segurança com relação à posse das terras, passa a condicionar a forma como a própria será vista por estas localidades, e nesse passo, pensar a serra movimenta diferentes valores a depender do componente étnico de cada lugar. Como se observa, a subida da serra aciona os valores comunitários relacionados à liberdade das comunidades quilombolas, ideia mobilizada em muitos momentos da pesquisa de campo.

De outra forma, no Protocolo Comunitário de Lavras, Pé de Serra e Macacos, elementos relacionados às festas, à culinária e às plantas medicinais são trazidos à tona. As trocas começam a aparecer e a ideia de que a serra está dentro das pessoas vai ganhando relevo. Isso se deve ao fato de que as comunidades apanhadoras enfrentam muitas vezes o êxodo de sua juventude, causado pela pobreza, pela expulsão dos campos e pela impossibilidade de garantir sua renda. Deste modo, procuram proteger os ausentes e os herdeiros de possíveis represálias pelas instituições envolvidas na consulta, criando a ideia de que mesmo ao partir, eles levam a serra consigo.

A Serra é uma parte da gente, toda nossa vida vem dela! Plantamos, colhemos, panhamos flor, criamos nossos filhos e somos avós. **Podemos ir longe, mas esse lugar fica dentro da gente.** Ela é nossa sobrevivência, é tudo para nós. A Serra é memória, é sustento. É nossa vida, é nossa história, é sentimento. Ela nos dá ervas medicinais, remédios, prazer de viver, alimento, gado gordo e nossas águas. Nela também celebramos, tem o forró na lapa e o lazer no rancho. Com nossos vizinhos também celebramos e nos alegramos. Fazemos casamentos serra/sertão, a fogueira de São João, a Folia de Reis, a festa do Sagrado Coração e Nossa Senhora da Conceição, que juntas feitas são; também temos festa de Nossa Senhora Aparecida e de São Sebastião, além das cavalgas que já são nossa tradição. Temos ainda as danças, o lundu, saia dourada e recortada, além do tradicional forró pé-de-serra, orgulho da nossa terra. Também fazemos trocas como antigamente, de alimentos, farinha, rapadura, legumes e café entre a gente. Temos ainda nossa culinária local, na qual usamos frutos nativos para fazer alimentos doces

e salgados (*Grifou-se* – COMUNIDADES APANHADORAS DE SEMPRE-VIVAS DE MACACOS, PÉ DE SERRA E LAVRAS, 2019, p. 6).

O subir a serra para a apanha de flores está carregado de práticas, tradições e costumes que estruturam a sensibilidade jurídica destes povos. Registro a troca de sementes no alto da serra, a construção de vínculos matrimoniais por meio do encontro intercomunitário, a negociação de animais, a produção de uma variabilidade genética dos rebanhos a partir da fecundação de uma fêmea por um macho de outra região. Na serra, remédios, orações e informações são repassados, simpatias e meios de cura são aprendidos. As pessoas que têm autorização especial da comunidade para o manejo do fogo transmitem seus conhecimentos, ensinamentos sobre o sentido do vento, o curso dos rios, segredos que receberam e são repassados.

A identidade e a troca de saberes que se organiza a partir de profundas e complexas relações sociais e familiares vai sendo construída neste ritual da *transumância* (MONTEIRO et al, 2019), entendido no protocolo como o costume de viver parte do ano sobre a serra e parte dele nas cotas baixas.

Durante o período de seca, subimos a campo para apanhar flores, soltar o gado e manejar animais de carga. Nesse período, nossas moradias são as lapas e os ranchos na Serra. Nossas terras são de uso comum e também temos nossas áreas individuais de posse/propriedade, respeitando sempre o espaço de cada um. Trabalhamos juntos para viver no pé da serra e sobre ela. Na época das chuvas, fazemos as plantações das hortas e roças ao redor das moradias, além da criação de animais de pequeno porte. As atividades são feitas no coletivo familiar de forma artesanal. (COMUNIDADES APANHADORAS DE SEMPRE-VIVAS DE MACACOS, PÉ DE SERRA E LAVRAS, 2019, p. 2).

A liderança de Macacos descreve a transumância como uma prática antiga, realizada por seus pais.

A2: Dá, o ano todo. É assim, a sempre-viva, essa branquinha, dá de começo de abril até maio, junho, assim, o povo ainda panha ela. Depois, em janeiro tem uma dessa daí, a “janeirona”, igual essa daí, mas ela é bem grandona. Chama “janeirona”. E tem uma que ela é bem pequeninha que eles chamam ela de... [pesquisador]: jazida. Não, não... A jazida é agora o tempo dela, eles chamam ela de... de... A jazida minha prima tá panhando ela agora, ela parou de panhar agora. [Referindo-se ao ramalhete sobre a mesa]: essa daqui tem o Lebo, a estrelinha, uns falam estrelinha outros falam espeta-nariz, tem muitas variedades aqui. Em dezembro tem duas qualidades, que é a “janeirona”. E o ano todo tem alguma coisa que você

pode panhar no campo. Tem a jazida, tem o botão-branco, tem o lebo, tem o espeta-nariz, que eles falam que é este ali [aponta um ramallete de flor próximo a mim]. É uma variedade. Tem estrelinha, que é essa daí ó [aponta o mesmo ramallete].

E lá tinha as épocas. Na época do meu pai era assim: dava agora dezembro, janeiro, meu pai ia lá para a roça, que era um terreno que hoje tá dentro do parque, aí ele ia fazer a roça, né? E minha mãe panhar a janeirona e a carrasquinha. Então era a época que ela ajudava ele a plantar, quando dava novembro, dezembro, quando começava a chover. Quando começava a chover fazia a roça e ele começava a plantar. Aí depois panhava a sempre-viva. Aí nós voltava para Macacos, quando dava na época da outra sempre-viva, aí subia, meu pai ia colher a roça, e minha mãe ia panhar a sempre-viva.

P: Ah... Então ele plantava, aí ele descia, depois eles subiam de novo.

A2: Às vezes ele ia lá, roça de milho, feijão, mandioca... Ele plantava variedade, assim junto. Enquanto ele tava capinando a roça, ela tava panhando a sempre-viva. A gente ajudava plantar. Eu panhei sempre-viva, mas como eu era a mais velha, eu ficava mais cuidando dos mais novo para a minha mãe panhar. Porque não dava para deixar sozinho.

[...]

A2: Meu pai tinha uma casinha lá na roça e cuidava de gado. Aí na época da seca levava o gado, ficava mexendo na roça, e minha mãe panhando a sempre-viva, ajudando a ele. Quando dava nas águas plantava, aí voltava e já trazia os gado para o Macaco. Já tinha pasto, aí não precisava ficar lá em cima (Entrevista com liderança de Macacos, 17 de novembro de 2021).

A articulação entre o período de apanha e a época das chuvas, em que os comunitários cultivam os quintais no baixio, são nomeados como Tempo de Campina e Tempo de Roça, expressões que foram consagradas pela CODECEX em um documentário sobre os modos de vida das (os) apanhadoras (es): “Nas nossas áreas aqui, da Mata dos Crioulos, tem o ‘sobe e desce’, né? aí falar: ‘descer’ é descendo para as casas [no baixio], ‘subir’ é para lá, para chapada, lá em cima” (CODECEX, 2020).

Este calendário acompanha os movimentos do clima na região e, apesar de possuir nuances relacionadas com a disponibilidade de certas espécies a depender do território, dos cursos de água e índice pluviométrico em cada ponto da região, observa-se que o calendário agrícola tem uma unidade, sendo semelhante nas mais diversas comunidades, como fica claro na fala de um comunitário do sertão:

P: Entendi, e como que funciona esse manejo das flores na sua comunidade? Como que é?

A9: Você fala a época do ano que começa a ter? Então assim, a gente começa a apanhar flor do tempo, né, que é a brejeira que a gente, a gente começa no mês de abril, a gente começa em abril e vai até mês de junho e mês de Julho aí nós começa a apanhar jazida, porque nesse período de Abril até Julho a gente tem, só a flor só tem várias espécies, mas tudo no mesmo modelo, tem a pé liso, tem a chapadeira agora depois que a gente desce a serra aí fica um tempo aí depois de volta o mês de Julho, Agosto

a gente termina em mês de outubro, que a jazida, botão Branco [inaudível] são várias, entendeu? Então agora no final de Outubro a gente encerra para esperar abril, agora venha a queima sabe a gente faz aquela queima depois que chove, vem a primeira chuva, a gente queima nos lugares que dão flor e no mês de abril começa toda rotina de novo

P: Então é como se fosse um ciclo né?

A9: É um ciclo, a gente não para entendeu? E nesse período de mês de que termina jazida até na entrada da seca que a gente vai voltar pro campo de novo, esse período a gente tá mexendo tanto com roça, tanto com pasto, entendeu, em embaixo, a gente sobe a Serra para apanhar a flor, mas a gente na verdade mora em baixo (Entrevista com liderança de Pé de Serra, Lavras e Mamonas, 17 de novembro de 2021).

Outra prática associada à apanha relaciona-se aos costumes da reciprocidade, seja ele entre as pessoas ou entre a comunidade e a natureza.

P: Quando matava o boi, aí dividia, um dava para o outro.

A2: Dava. Lá ajudava muito. O que tinha dava. Meu pai tinha muita criação, tinha um curral na frente da casa, então tinha aquelas pessoas que não tinha. Então, na hora de tirar o leite, um chegava com canecãozinho, uma garrafa, e ali repartia, o que não tinha, levava. O irmão que não tinha levava. Era assim. E a carne, matou? Um pedacinho para cada um.

A2: Meu pai tinha uma coisa que desde pequeno ele ensinava para a gente: se chegar alguém te pedindo alguma coisa, é... Nunca nega. Se você tiver um copo [daquela coisa], você parte ele, tira a metade e dá, que nunca vai te faltar. E a gente cresceu assim.

Eu não consigo ver uma pessoa passar e tá precisando de alguma coisa, e eu tenho aquilo ali não posso doar nem que for um pouquinho. Isso ele ensinava para a gente. Se chegasse lá em casa cinco pessoa pedindo, que tava precisando de alguma coisa, ele tirava um copo [daquela coisa] e dava. Aquilo nunca fez falta para a gente.

P: É uma ética, né?

A2: Às vezes uns tinha mais do que o outro. Uma época muito sofrida não tinha aposentadoria, não tinha nada... Era a sempre-viva, a roça e o garimpo, que na época era manual. Então não tinha outra coisa... E o gado, que todo mundo tinha umas cabecinha de gado, uns tinha mais, outros tinha menos, a maioria tinha, era o que ajudava na renda da família quando precisava de um dinheiro com mais urgência. Aí vendia para pagar. Era assim que sobrevivia lá roça: um ajudando o outro, e até hoje é assim. (Entrevista com liderança de Macacos, 17 de novembro de 2021).

A reciprocidade se estende para uma profunda relação com a própria natureza. Monteiro (2019) registra o costume de abandonar algumas cabeças de gado, as mais doentes, para saciar a fome das onças e lobos, evitando assim que cheguem até os currais e galinheiros.

A troca e a reciprocidade surgem como categorias estruturantes de instituições, sendo a sua compreensão um aporte fundamental ao longo da história da antropologia.

Tais trocas são necessárias para a própria sustentabilidade do território e sem elas não seria possível a reprodução sociocultural. Seja na construção de condições para a variabilidade genética dos rebanhos ou na manutenção de boas cepas de espécies vegetais utilizadas para a alimentação, certo é que servem à própria manutenção da vida.

Nos estudos sobre o tema, Marcel Mauss define as noções de troca e reciprocidade para delimitar o conceito de dádiva. Na descrição dos elementos formadores da categoria, Mauss explana que as trocas nas sociedades “que antecederam as nossas” (MAUSS, 2003, p. 190), não se estruturam em trocas individuais, mas, sim, em processos coletivos. As prestações não se consubstanciam em bens, mas em rituais, amabilidades, afetos e presentes. Segundo o autor, a circulação de bens é questão secundária e consequente da troca simbólica de objetos sagrados, de modo que se revestem de caráter agonístico. Ele introduz o conceito de trocas totais, aquelas estruturantes de instituições, nelas, tomam parte toda a tribo, todo o povo em questão, e ela atravessa sua sociabilidade.

A obrigação total envolve também a obrigação de receber, de forma que o conjunto de obrigações envolvido nas trocas totais está relacionado com o componente espiritual presente na relação de troca. Segundo ele:

E todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreende coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações (MAUSS, 2003, p. 203).

Desta forma, as regras morais que permeiam a troca e a reciprocidade estabelecem obrigações para as partes, estruturam as sociedades, dão sentido aos objetos que passam a ter funções para além do mundo material, assumindo aspectos simbólicos, tomados do campo religioso ou da honra dos indivíduos.

De forma análoga, a apanha e as práticas dela decorrentes criam obrigações entre as pessoas, perfazendo assim, formas de colocar valores da comunidade em circulação, bem como funcionando como um princípio fundador do caráter sancionatório de sua sensibilidade jurídica. Todos participam das redes de trocas em relações de apoio mútuo, que servem para definir o lugar social de cada indivíduo na hierarquia comunitária, bem como para garantir sua unidade na ação política.

Essas posturas são encorajadas e reafirmadas em ambos os Protocolos de Consulta, e podem ser observadas nas seguintes passagens do documento quilombola:

Também fazemos mutirões de ajuda comunitária, pois nosso modo de ser e viver é compartilhado. Gostamos de estar juntos! (COMUNIDADES QUILOMBOLAS E APANHADORAS DE FLORES SEMPRE-VIVAS VARGEM DO INHAÍ, MATA DOS CRIoulos, RAIZ E BRAÚNAS, 2019, p. 7).

Cuidamos dos nascedouros de água, vargens, ribeirões e plantas nativas. Também aprendemos a dividir o pouco que temos e ajudar nossos vizinhos e parentes na hora da doença (COMUNIDADES QUILOMBOLAS E APANHADORAS DE FLORES SEMPRE-VIVAS VARGEM DO INHAÍ, MATA DOS CRIoulos, RAIZ E BRAÚNAS, 2019, p. 9).

Essa solidariedade interna às comunidades também surge com as urgências necessárias para a manutenção da renda, tendo em conta que os empreendimentos de eucalipto, a mineração, os latifúndios e as Unidades de Conservação, dentre outros empreendimentos, impuseram-se sobre os campos. Com isso, também a busca por alternativas de ganho foi coletiva, sem deixar ninguém para trás.

P: E hoje, como que vocês têm lidado com isso na parte econômica?

A5: Impactou bem...

A6: É muito jogo de cintura que tem que ser usado. As flores caíram bastante a colheita.

A5: Vai buscando de cada coisa um pouquinho. Descobriu que tinha o PNAE [Programa Nacional de Alimentação Escolar], que até então ninguém sabia aqui na comunidade, outras comunidades sabiam, mas aqui, a comunidade não sabia que tinha esse Plano de Alimentação Escolar. Aí depois que a gente entrou para a luta foi que a gente foi descobrir isso. E aí a gente foi na prefeitura [e falou]: “A gente quer o direito”. Então a gente participa do PNAE, esse ano a gente tá participando do PAA. Teve ele até um tempo atrás, mas só que houve roubo da parte da EMATER, um desvio de verba e ele saiu do município. Agora conseguimos trazer ele [PAA] de novo para o município, para a cidade [Presidente Kubitschek (PK)]. Aí a gente tá participando do PNAE, PAA, e tem essa feira em Diamantina, a Feira do Elefante que a

Prefeitura [de PK] patrocina o carro toda semana. Com isso você vai juntando... Um pouco do artesanato, um pouco de flor.

A6: Mas é muito importante lembrar que isso é busca da comunidade, são jovens que pesquisam, que vão atrás. Que são coisas que a Prefeitura poderia fazer, que tem órgãos lá dentro que poderiam fazer, que o município tinha que trazer para as comunidades. E isso é uma busca da gente.

P: Hoje em dia, a principal renda da comunidade tá associada com a produção de hortaliças.

A5: Sim. E do artesanato.

P: Tem uma produção de gado também?

A5: Tem, mas é como o povo fala [o gado]: mais é para a despesa. Mas alguns têm (Entrevista na comunidade quilombola de Raiz, 23 de outubro de 2021).

Outra prática que se estabelece tendo como fundamento as relações de reciprocidade é o manejo controlado do fogo. A sua proibição, seja nas áreas invadidas pela indústria do eucalipto ou nos campos sobre os quais erigiu-se o Parque Nacional das Sempre-Vivas também traz enorme apreensão para os comunitários.

Em relação à imposição da indústria do eucalipto, segue trecho de entrevista na comunidade quilombola de Raiz:

P: Dentro deste processo de titulação, então, o objetivo é retomar o território.

A5: É o território. Tem um espaço aqui, pertinho aqui. O Capão Redondo. Era o foco da flor, das sempre-vivas.

A6: De todas as flores.

A5: O povo vivia ali o ano todo. Cada época era uma espécie. O povo ia, ficava ali o ano todo, e ficava [colhendo] o ano todo.

A6: E várias comunidades!

A5: Vinha, ficava a semana toda, ia a semana toda [colher]. Depois eles chegaram com a monocultura, e aí acabou.

J: Botaram eucalipto lá? Em tudo?

A6: Botaram...

J: E depois as plantas não nascem mais?

A6: Não! Fica um deserto...

A5: E outra. A sempre-viva, para elas produzirem, elas dependem do manejo do fogo. Que isso acabou. Quando era [destinado o campo] à solta de gado, dava a primeira chuva, ia e colocava fogo. Aí com 15 dias, tinha flor. Nossa... É muito rápido. Agora com a monocultura ninguém faz isso mais, vai passando o tempo e vai acabando [a flor] (Entrevista na comunidade quilombola de Raiz, 23 de outubro de 2021).

O uso do fogo não é banalizado e está associado tanto ao respeito àqueles que detêm o conhecimento necessário para atear-lo quanto às áreas de nascente que devem ser protegidas. Desta forma, sua aplicação está restrita a locais pré-

determinados, aos acordos entre os componentes do grupo sobre a sua oportunidade – sendo sopesados aí a quantidade de flor que se pretende para aquele ano, a quantidade de pessoas envolvidas na apanha naquele local – e são cercadas pelo *aceiro* (área em que a terra é deixada nua, sem matéria orgânica, para impedir que o fogo saia do controle). Estas atividades somente podem ser feitas com a supervisão dos mais velhos e a sua autorização expressa. O excesso de fogo para fazer brotar a flor é visto como atitude gananciosa e punido pelas instâncias comunitárias.

O manejo do fogo é feito após a estação seca e em data próxima do período chuvoso, cuja previsão é feita pelos comunitários mediante a observação das condições meteorológicas e o conhecimento compartilhado entre uma geração e outra.

Esta questão segue como um ponto de inflexão por parte das autoridades do ICMBio e nas comunidades afetadas pelo Parque Nacional, como atesta a liderança de Macacos.

A2: Proibiu o manejo do fogo, eles não aceitavam que tinha que queimar, eles não aceitavam... Até hoje ainda é difícil deles aceitar... Tem uns lugar que eles queimam, outros não. A gente foi lá, tem um lugar que você passa, que o capim tá te tampando... A sempre-viva não dá mais porque o capim cresce muito e tampa ela, ela para de dar... Então foi uma coisa que chegou assim, sem a gente esperar...

P: Hoje em dia quem escolhe as áreas para fazer o manejo do fogo são eles? O critério é deles?

A2: Eles é que escolhem. Mas por exemplo, se você for lá, e pedir por escrito para queimar uma parte, eles vão, mas eles põe do jeito deles, não é do jeito que a gente queimava. É do jeito deles (Entrevista com liderança de Macacos, 17 de novembro de 2021).

Como se observa, o manejo do fogo segue sendo permitido apenas pelo ICMBio, porém sem dar a liberdade para que o protagonismo desta prática seja dos comunitários. A ação da instituição gerou sérios problemas nos últimos anos, como a ampliação de incêndios testemunhados pelos interlocutores dentro nos limites da UC.

P: Dentro deste protocolo, para a gente já ir encaminhando, para não ficar muito tarde, eu vejo que tem a preocupação muito grande com o meio ambiente.

A2: Tanto que Macaco é cercado de água. A água da comunidade, ela vem de uma nascente. E lá tem todo um cuidado, meu pai, na época que ele

era vivo, ele nunca queimava onde tinha uma nascente de água. E depois, lá nos terrenos da gente, depois que parou de queimar, depois que o ICMBio está lá [e proibiu o manejo do fogo] caiu um fogo e queimou a nascente. A água vai na porta. Então, você vê que é uma proteção que acaba prejudicando. Agora, eles começaram a entender que tem que fazer as queimadas, porque eles não entendiam isso, eles não aceitavam. No terreno do pai da [Nome] tinha uma mata com mais de 300 anos. Ela foi queimada.

P: Que ela falou que chama mata do vovô?

A2: É. Foi queimada porque caiu um fogo e destruiu. Então são coisas assim que os mais velhos sabiam e que o ICMBio não aceitava (Entrevista com liderança de Macacos, 17 de novembro de 2021).

P: Aqui também tem uma preocupação muito grande com a questão ambiental, né? Que aparece documento várias vezes assim, né? A questão que a serra caixa d'água, né, a questão das nascentes assim. Como que tem sido isso lá dentro da comunidade, vocês têm essas conversas?

A9: Tem, essas conversas a gente tem elas direto, principalmente na associação, sou o presidente na associação, hoje, talvez depois que [inaudível] a comunidade tá mais preservada. Eu até falei hoje na reunião que a nossa propriedade lá, se quiser qualquer pessoa, quiser ir para olhar para fazer o nosso trabalho sem nenhuma ajuda de ambientalistas. A gente tem uma prática de uma forma que hoje a gente faz o esquema, que não queima um pedaço de mato. A gente aprendeu, então tá preservada as nascentes. Agora uns anos que deixava dois, três anos sem queimar e queimava, colocava fogo no mês de agosto aí queima tudo, o problema que tem nas queimadas que eu sempre falo com o ICMBIO é queimar no mês de maio, você tem que queimar no final de outubro. E tem que queimar, tem que queimar, se não queimar faz acidente.

P: Hoje em dia estão discutindo uma lei, né? Eu tava vendo esse que saiu uma notícia que eles estão propondo uma lei para legalizar totalmente que hoje em dia já é legalizado, legalizado pela lei o direito ao manejo do fogo, né?

A9: E tem uma coisa também, eu falo que eu tenho muita experiência, a vida toda mexendo [inaudível] um lugar desse aqui, ó, com flor, se eu deixar 5 anos sem queimar as flores se acabam. [Inaudível], depois que o mato sobe o capim morre e a flor aí a morre junto. Lá no meu terreno tem várias pedaço que dava flor e não dá flor mais.

P: E por que, vocês pararam de fazer o manejo?

A9: Não é porque às vezes tem lugar que você queima fica um pedacinho que não queima um pedacinho de nada, vai ficando, vai ficando dois, três, quatro anos daqui a pouco vira mata, a mata não cresce, mas fica uma mata pequena e o capim morre afogado e a flor acaba mesmo, entendeu?

P: E o fogo acontece naturalmente também, né? Quando não tem esse manejo de algum jeito, ele vai acontecer, né?

A9: Sim, o fogo se a gente não colocar ele um dia ele queima e o dia que cair faz um desastre.

P: Teve alguma lembrança que você tem dessa proibição do ICMBIO o que gerou uma grande queima?

A9: Sim, muito, demais, acabou com mato, acabou com tudo.

P: Que ano mais ou menos?

A9: Não sei, mas foi várias vezes, várias que acontece isso [inaudível], o dia que cai um fogo, ninguém nunca apaga (Entrevista com liderança de Pé de Serra, Lavras e Mamonas, 17 de novembro de 2021).

O manejo do fogo, embora feito em todas as comunidades, é apresentado no Protocolo de Macacos, Pé de Serra e Lavra com maior destaque, sendo associado a uma grande responsabilidade:

Nós praticamos o manejo tradicional do fogo na época certa, depois das primeiras chuvas, sem provocar incêndios nem mortes de animais e outras plantas, trazendo benefícios para o meio ambiente. (COMUNIDADES APANHADORAS DE SEMPRE-VIVAS DE MACACOS, PÉ DE SERRA E LAVRAS, 2019, p. 6).

Nossos modos de fazer e produzir demonstram o cuidado com o tempo da natureza, fazendo uso do fogo em um período específico após as primeiras chuvas, com os conhecimentos tradicionais dos antepassados. Observamos que os órgãos ambientais buscam o conhecimento fora da comunidade, quando poderiam encontrar facilmente entre a gente, pois nós garantimos a preservação da natureza há séculos. Quando fazemos uso do fogo, fazemos preferencialmente à noite, pois é mais frio, e nessa hora o capim fica úmido e as pedras esfriam, permitindo que o fogo não espalhe para a mata nem afete as nascentes. É preciso fazer na hora certa, respeitando o nosso conhecimento, de quem vive todos os dias nesse lugar, conforme os tempos da natureza (COMUNIDADES APANHADORAS DE SEMPRE-VIVAS DE MACACOS, PÉ DE SERRA E LAVRAS, 2019, p. 9).

Noutros pontos do documento são trazidos depoimentos dos comunitários sobre a prática, associada sempre à ancestralidade e à tradição familiar.

O povo da comunidade já tinha uma tradição. O fogo tem que estar daquele jeito, na época [só em fileira, para não alastrar] (...) Não queimavam as nascentes e nem a mata. Eles [a administração do Parque Nacional das Sempre-Vivas] trouxeram um suíço para ensinar o que meu pai já fazia (apanhador de flor) (COMUNIDADES APANHADORAS DE SEMPRE-VIVAS DE MACACOS, PÉ DE SERRA E LAVRAS, 2019, p. 8).
As vargens gostam de fogo, pois ele é vida para as plantas do Cerrado. Tanto para a flor como para o gado se faz necessário o manejo do fogo. Depois das primeiras chuvas, quando dá uma estiagem e seca o campo, mas a mata continua molhada, e só o campo pega fogo. Em caso de perder o controle, alguns apanhadores de flores conseguem apagar o fogo com orações (apanhadora de flor) (COMUNIDADES APANHADORAS DE SEMPRE-VIVAS DE MACACOS, PÉ DE SERRA E LAVRAS, 2019, p. 9).

Também aparece como componente central para a feitura da roça de toco:

Já as “roças” referem-se a áreas de cultivo mais extensas que podem estar próximas às moradias, nas cotas baixas, ou em diferentes patamares/altitudes na encosta ou mesmo sobre a serra. Nas cotas mais baixas, as famílias valem-se de vazantes de rios para o cultivo. Enquanto na serra, como ocorre o domínio de solos arenosos ácidos e distróficos, as famílias buscam manchas de solo mais argilosas e avermelhadas,

como também aquelas mais escuras e úmidas, que são indicadores de “terras de cultura” ou de maior fertilidade natural. Também são usadas plantas indicadoras para localização desses solos. É comum uma mesma família ter mais de uma “roça”, até mesmo cinco roças, sendo todas manejadas ao mesmo tempo, em diferentes altitudes e dependendo dos ambientes, valendo-se do uso de rotação de culturas com pousio, para reposição natural da fertilidade dos solos por meio do uso da biomassa (“roça de toco”) (MONTEIRO et al, 2019, p. 115).

As práticas culturais associadas à apanha – uso do fogo, transumância, calendário agrícola, roça de toco, quintais agroflorestais, extrativismo vegetal – dão sustentação ao Sistema Agrícola Tradicional, reconhecido pela FAO/ONU em 2020. O protocolo de consulta prévia, livre e informada significou um passo para sistematizar e proteger os elementos que compõem este sistema.

Ao transferir os códigos que informam sobre estas práticas para o documento, as comunidades matizam os núcleos de sentido da proteção oferecida pela Convenção nº 169 da OIT com as suas necessidades locais. Nesta vereda, a temporalidade do procedimento de consulta passa a ser coincidente com os tempos do calendário agrícola (o tempo da roça e o tempo da campina).

4.3. “TODA A COMUNIDADE DEVE SER CONSULTADA”

Ao formular seu entendimento sobre o que representa o protocolo de consulta, as lideranças o associam à lei, a algo que seria necessário para impedir a entrada de pessoas mal-intencionadas.

A gente vê o protocolo como uma lei, **uma lei que a gente tem que seguir e uma lei que nos resguarda**. Por exemplo, você vai vir, você vai chegar, você vai fazer tal entrevista, o protocolo serve para que eu consulte a nossa própria organização para ver se eu posso te receber. É mais nesse sentido (Entrevista no Quilombo de Raiz, 23 de outubro de 2021, *grifou-se*).

Esse documento é um documento que a gente que a gente sabia que a gente tinha necessidade, sabia que existia em alguns lugares, e a gente vezes várias reuniões, vários parceiros junto e a gente foi procurando ouvir todo mundo, muita gente, e a gente criou, várias comunidades juntas, a gente conseguiu criar esse protocolo (Entrevista com liderança de Pé de Serra, Lavras e Mamonas, 17 de novembro de 2021).

A liderança de Macacos relata a chegada de pesquisadores a serviço de mineradoras que se valem da boa vontade dos comunitários para entrar sem

qualquer diálogo e extrair informações, e aproveitando-se das relações de solidariedade.

P: Na sua família, já teve algum episódio que vocês usaram esse livrinho, apresentaram para alguém assim?

A2: Já. Teve um moço que ele foi a primeira vez. Até no dia que ele foi a gente estava em reunião, a CODECEX estava lá. Ele andou, esteve na casa de uma menina [moradora da comunidade], e... Depois ele esteve lá, conversou com ela um pouco, quando foi dali uns dias ele voltou, e começou assim a conversar com o povo da comunidade, e almoçou lá na casa dessa menina e conversou com um monte de gente, e **depois a gente ficou sabendo que ele era de uma mineradora aqui...** Como que chama esse lugar aqui? O Serro. Não tinha uma mineradora no Serro? *(grifou-se)*

P: Tinha.

A2: Daí a gente ficou sabendo, pegou, mandei uma mensagem para as meninas que pegassem a placa do carro para a gente saber quem era. **Porque ele não falava quem era, ele só ficava perguntando as coisas, e as pessoas falando tudo.** Aí depois a gente ficou sabendo que ele era funcionário dessa mineradora. O que ele estava fazendo lá, a gente não sabe. **Mas eles apresentaram o protocolo para ele. Então não voltou lá também não** *(grifou-se)*.

P: Esse episódio foi recente?

A2: Não tem muito tempo, não. Então... Está chegando gente lá. Teve um dia a noite, chegou, tinha um carro andando lá, andou a comunidade toda. Depois a gente ficou sabendo que esse carro já ia para uma mineradora que tem antes de Macacos, e foi esbarrar lá em Macacos. E está vindo gente de Rio de Janeiro, São Paulo, tudo... procurando terra para comprar... Aparece muita gente lá. Então, **quando começa a fazer muita pergunta, a gente apresenta o protocolo. Para a pessoa ficar sabendo que a gente não está gostando daquilo** *(grifou-se)*.

P: Acaba que o livrinho é como se fosse um jeito de passar uma mensagem, né?

A2: Um documento, um jeito de passar uma mensagem. Porque **quando ele lia o livrinho, ele já está sabendo que as pessoas não estão gostando da presença da pessoa lá.** Porque ele tem que... Quando ele chega ele tem que apresentar, falar o que veio fazer, para quem está trabalhando, se for um pesquisador, que ele se identifique para a gente saber quem é que ele é. Porque está vindo um monte de pesquisador no Parque que o ICMBio leva, **e a gente não sabe para que que eles tão ali** *(grifou-se)*.

P: O ICMBio não tem o costume de avisar? De comunicar que estão vindo pesquisadores?

A2: Não, eles não avisam. Simplesmente chega com eles, tem a casa de um funcionário do ICMBio, que é da comunidade, eles ficam na casa dele, e ficam indo lá no Parque e voltando para a comunidade. Teve dois lá esses dias, que depois a gente ficou sabendo que esses "caras" já tiveram, é um casal, eles já tiveram no Pé de Serra, e são pessoas que não tão querendo ajudar a comunidade, tão querendo prejudicar.

Querem saber como era que a comunidade colocava fogo, isso a gente já cansou de explicar que era tudo, tinha um ritual, não era de qualquer jeito. Tanto que se você chegar lá em Macacos – você não conhece Macacos, né? – Se você chegar lá, você vai ver que a comunidade é pequeninha, e é no meio do mato, ela é cercada de mato, cercada, assim, de mato mesmo, mato alto. Que não tem destruição, não tem queimada, não tem nada de destruir. O Pessoal preserva mesmo. Só tem os quintais,

que é plantado. **Então a gente fica preocupado com as pessoas que tão chegando e a gente não sabe para que que foi.** Entra nas terras, que é Parque, mas eles não compraram nada de ninguém. Então **eles não têm direito** de chegar com um monte de gente e levar para as terras da gente sem avisar, eu acho que isso aí é uma falta de respeito com a comunidade. Porque se eu tenho um terreno particular, eu tenho que ser avisado que essas pessoas estão indo lá no meu terreno. E isso eles não fazem (*grifou-se*).

P: O ICMBio nunca pediu para fazer a consulta prévia?

A2: Não, nunca pediu.

P: Nem para essas pesquisas que eles estão fazendo dentro da comunidade?

A2: Não, eles queriam só fazer uma... Eles propuseram uma vez de fazer um acordo, como que fala?

P: Termo de Compromisso?

A2: É, um Termo de Compromisso. Só que o Termo de Compromisso **deles**, dava para a gente mais deveres do que direitos, **a gente não ia ter direitos.** Então a comunidade não aceitou. **Um Termo de Compromisso não pode ser individual, ele tem que ser com o todo, com a comunidade.** E eles apresentou, começou até a CODECEX a ajudar, mas depois foi aparecendo um monte de gente querendo ajudar, e aí acabou que encerrou e não continuou (*grifou-se* - Entrevista com liderança de Macacos, 17 de novembro de 2021).

Como se observa, o “livrinho” vem sendo mobilizado de forma prática na ocorrência de invasões por forasteiros à comunidade, “pesquisadores” a serviço de mineradoras com objetivos não revelados que se aproveitam da hospitalidade comunitária para obter informações e mapear o local.

Por seu turno, também o ICMBio vem inserindo pesquisadores em áreas reivindicadas como parte do território tradicional, em total dissonância com previsões éticas de pesquisa. Tal postura de descaso com as comunidades aparece em outras entrevistas:

Então assim, 2018 mesmo, até 2019 foi essa loucura, tomou muito tempo da CODECEX e dos parceiros que estavam envolvidos. E aí a gente percebeu que recebendo esse selo a gente precisaria proteger esse território. Que aí assim começa as invasões e a partir do momento que a gente é aceito.

P: Invasões?

A1: Assim de empreendimentos, de pesquisadores, e a gente já teve alguns problemas assim. Quando surge a notícia de que foi aceita a primeira candidatura já começa a chegar muita coisa. **A gente precisaria de uma ferramenta que protegesse mais esses territórios.** E é proteger de tudo que chegava de fora, então assim tinha muita demanda, a gente precisava também de proteção do ICMBio, que já estava indo nas comunidades e desrespeitando totalmente. Então assim, tinha a ida ao território de Braúnas, para fazer o termo de compromisso individual. A gente falava com a comunidade, eles

[comunidade de Braúnas] falavam que não queriam termo de compromisso, as comunidades não estavam mais querendo a presença do ICMBio sem o Ministério Público, e ele [técnico do ICMBio] já chegou a discutir com o Presidente da Associação que ia participar da reunião sim. E quando eles perceberam que isso não estava mais sendo possível, essas discussões em reuniões, eles começaram a ir de casa em casa. **E aí as pessoas não têm coragem de dizer que não e aí elas acionavam a CODECEX.** E aí, assim, qualquer pessoa que chegar eles não tem coragem, na reunião é uma coisa, se falar assim não você não pode participar de reunião, mas entrar dentro de casa as pessoas não tinham coragem de dizer não. Assim que **é o jeito das pessoas, elas são muito receptivas, e não tinham coragem de destratar ninguém.** Um ou outro tinha coragem, mas a maioria recebia. Então a gente precisaria proteger isso também e estava chegando a mineradora nos territórios, que é outra coisa que a gente precisaria encontrar uma forma de proteção (*grifou-se*).

P: A mineradora atua onde?

A1: Hoje tem mineradora na Mata dos Crioulos, quem conseguiu a suspensão dela foi a certificação enquanto quilombola, tem chegado [mineradora] em Pé de Serra, que aí foi o Ministério Público de Montes Claros, e tem em Raiz, que foi o IEPHA, Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico, que conseguiu a suspensão da licença. Então **a gente precisaria de uma forma de proteger as comunidades, a gente fazia uns acordos, mas muitas vezes não tinha condições, eles não conseguiam colocar isso em prática.** Tomar muito cuidado, tinha pesquisadores que iam nas comunidades causar conflitos, já causou muito estrago, então assim, pesquisador mal intencionado que não esclarece direito pra que que é a pesquisa, e depois entendendo que é para acabar com esse processo de luta. Já teve pesquisador que foi na comunidade e a gente descobriu que era em parceria com servidores do ICMBio. Pesquisadores da USP que fazem pesquisa em Pé de Serra, e cada dia aparecia um tema diferente, e aí a gente começa a suspeitar. Você não sai de São Paulo para ir em uma comunidade para falar que você ainda está pensando no que você vai pesquisar, isso aí já é suspeito. Aí depois era plantas medicinais, e **as comunidades já tinham tido problemas de acesso a conhecimento tradicional sem consulta.** Então plantas medicinais é um conteúdo mais delicado que eles não vão te passar as informações, então eles recusaram e depois era fabricação de doces, como que muda o tempo todo? Então por que você vai fazer uma pesquisa e não me esclarece o que é a sua pesquisa? Então assim, tem vários casos, então a gente pensou, **temos que proteger esse território mais do que nunca,** então a gente inverteu a ordem, em vez de fazer o [protocolo] biocultural primeiro, começou pelos protocolos de consulta. E a ideia inicial é que fosse feito em uma comunidade, era um piloto. E aí numa reunião da CODECEX, decidimos fazer de todos, e aí a gente divide em comunidades quilombolas e não quilombolas. Daí foi feito dois protocolos, um para as comunidades apanhadores de flores e outro para as comunidades quilombolas apanhadores de flores (*grifou-se* – Entrevista liderança de Macacos, agosto de 2021).

Como se observa, as comunidades tradicionais apanhadoras de sempre-vivas têm sido alvo de diversas tentativas de apropriação de seu conhecimento e território, entendidas pelos comunitários como *invasões*. De outro lado, os valores de solidariedade destas comunidades as impedem de fechar as portas a estas

pessoas que chegam. O protocolo de consulta surge, neste contexto, como uma ferramenta para a edificação de uma *contra-autoridade* por meio de uma norma escrita, impressa e que dá a estas comunidades um respaldo frente aos invasores.

O documento também conecta as diversas comunidades apanhadoras, à medida que é um protocolo comum a um conjunto de localidades, criando, desta forma, uma ideia para o invasor de que atingir aquele grupo significa que os outros grupos signatários do protocolo e instituições de justiça tomarão conhecimento da violação de direitos.

Esta força do protocolo pode ser percebida no episódio trazido por Leticia sobre Dona Joana, narrado no Relato Etnográfico “Espanto”, no Capítulo 1, quando a comunitária se utiliza dos “seus papéis” para fazer frente à abordagem policial.

Os dois protocolos – de Lavras, Pé de Serra e Macacos; e também das comunidades quilombolas de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas – indexam uma mensagem objetiva que muitas vezes não pode ser verbalizada, seja porque o vocabulário jurídico não está disponível para as pessoas não iniciadas no direito, seja porque os códigos jurídicos são para elas incompreensíveis por estarem atrelados a um outro capital cultural.

Devido a esta função de instrumento de mobilização rápida contra pessoas e empresas estranhas ao território é que ambos os documentos apresentam um subtítulo próprio, “Ameaças e Conflitos”.

São comuns aos dois protocolos as intervenções territoriais de qualquer natureza, a proteção às terras de uso comum e de uso coletivo, a necessidade de consulta para criação de unidades de conservação e para o estabelecimento de empreendimentos minerários, da agroindústria do eucalipto, bem como as ameaças da biopirataria e de indivíduos que desenvolvem investigações científicas ou de interesse empresarial sem o consentimento coletivo.

Essas questões estão diretamente relacionadas com a proteção especial conferida pela Convenção nº 169 da OIT aos territórios tradicionais, definida nos artigos 13 a 19 da declaração.

No Artigo 14, a norma preleciona que também deverão receber proteção especial às terras sobre as quais estes povos tenham, tradicionalmente, tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência.

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, **deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência.** Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.
2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.
3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados (BRASIL, 2019, *grifou-se*).

A proteção especial que deve ser conferida ao território, portanto, inclui também as terras de uso comum e de uso coletivo que historicamente compõem as opções de obtenção de renda pelas comunidades, devendo também elas serem protegidas e o acesso a elas franqueado mediante consulta. A ideia da proteção aparece nas entrevistas:

P: Antes do eucalipto essas terras eram dos fazendeiros?

A5: Era deles entre aspas. **A vida todo o quilombo transitava [usava] essas terras**, porém estão nas mãos dos fazendeiros. É como a gente fala com eles: “as terras que vocês se dizem donos”.

A6: A gente era muito livre [antes da monocultura de eucalipto]. Nem sentia esse impacto [das terras pertencerem, no papel, aos fazendeiros]. Ia e vinha [nas terras] a hora que quisesse.

A5: Portanto que **a gente estranhou quando começou a chegar esse pessoal de fora**, que a gente fala. Que começaram a privar, [falando que] não era para entrar, cercar [as terras], falando que não era para mexer mais. Aí que foi partindo para a luta.

A6: A relação com eles [fazendeiros mais antigos, de antes da chegada da monocultura] era boa, a relação com os fazendeiros era boa, né?

A5: Até então, nessa época, não tinha [problema]. Você plantava roça de toco, colhia as flores, pegava lenha, aí depois foi chegando, até chegar o bendito do juiz (*Grifou-se*).

P: Tem alguma área que eles colocaram o eucalipto e que era de uso coletivo?

A5: Todas essas áreas.

A6: Onde a gente não colhia flor, buscava lenha, buscava esterco, plantava roça, colhia plantas medicinais.

A5: O impacto deles [empresas de eucalipto] foi terrível.

P: Então algumas áreas eram dos fazendeiros e outras mais abertas?

A6: Não, sempre tiveram os fazendeiros.

A5: Tinha [os fazendeiros] mas era a mesma coisa [como] se não tivesse.

A6: Eles não ligavam. A gente usava o território.

A5: Igual, o primeiro que era o... Patrão do Pai Véio, eles [os moradores mais antigos do quilombo] tinham roça de toco no que ele dizia que era

dono. Ele não se importava. Aí chegou esse outro e falou assim: “não, aqui agora vocês não podem plantar mais”.

P: Nesse processo de titulação, vocês estão pretendendo retomar essas terras?

A5: Sim.

A6: Como você pode ver, a comunidade não tem [mais] território. **O território todo da comunidade está todo nas mãos dos fazendeiros** (*Grifou-se* – Entrevista no quilombo, 23 de outubro de 2021).

A Convenção também salvaguarda a exploração dos recursos minerais, nos territórios, conforme seu art. 15, devendo a consulta ser feita pelo Estado antes de ceder qualquer tipo de autorização legal para a exploração destes no subsolo de comunidade. O artigo define ainda que “Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades” (BRASIL, 2019).

Nesta linha, numa das comunidades quilombolas, o protocolo foi apontado como uma forma de barrar o avanço do empreendimento:

P: E qual que você acha que é a importância desse documento, assim da maneira como ele foi construído, com fotos das pessoas, você acha que as pessoas se apropriaram desse instrumento assim?

A6: A maioria sim, embora encontre os desapercibidos, mas a maioria sabe o que é isso, sabe para que serve

A5: Já tá sabendo.

P: E teve algum dia que vocês tiveram algum tipo de abordagem assim que vocês pensaram, nossa é um caso que a pessoa precisa respeitar o protocolo?

A6: Já sim o próprio prefeito.

A5: O homem da mineradora foi barrado e aí foi até o prefeito, que veio tentar convencer a comunidade. Quando ele começou a falar do que era, já falamos tá aqui ó prefeito [e aponta para o protocolo sobre a mesa].

A6: “Daí como assim, você vai com a gente lá bonitinho lá com a ONU, né, para ser reconhecido como patrimônio e vem ajudar uma mineradora a acabar com tudo” [narra a fala direcionada ao prefeito naquela situação]. [...]

A5: Daí o prefeito vem tentar comprar a comunidade [inaudível] que município perdeu muito recurso.

A6: Só que a gente não quer dinheiro, **a gente quer morar aqui**, ter água, né, ter uma vida.

A5: E outra, e se você fica do lado mineradora nós vamos ser inimigo.

A6: Falamos com ele: “nós somos aliados até hoje, é uma aliança bonita, legal, mas a partir do momento quiser escolher a mineradora, pode escolher, só que nós vamos lutar contra você” (*Grifou-se* – Entrevista no quilombo, 23 de outubro de 2021).

A remoção de povos tradicionais de seu território só pode ocorrer em casos excepcionais e nos quais restar demonstrado o relevante interesse público. Entretanto, ainda que haja motivação, esta não exclui a necessidade do *consentimento* das comunidades, a ser obtido conforme as práticas mais adequadas e de acordo com os usos e costumes locais, conforme o art. 16 da Convenção nº 169 da OIT.

2. Quando, excepcionalmente, o traslado e o reassentamento desses povos sejam considerados necessários, só poderão ser efetuados com o consentimento dos mesmos [sic], concedido livremente e com pleno conhecimento de causa. Quando não for possível obter o seu consentimento, o traslado e o reassentamento só poderão ser realizados após a conclusão de procedimentos adequados estabelecidos pela legislação nacional, inclusive enquetes públicas, quando for apropriado, nas quais os povos interessados tenham a possibilidade de estar efetivamente representados.

3. Sempre que for possível, esses povos deverão ter o direito de voltar a suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento.

4. Quando o retorno não for possível, conforme for determinado por acordo ou, na ausência de tais acordos, mediante procedimento adequado, esses povos deverão receber, em todos os casos em que for possível, terras cuja qualidade e cujo estatuto jurídico sejam pelo menos iguais aqueles das terras que ocupavam anteriormente, e que lhes permitam cobrir suas necessidades e garantir seu desenvolvimento futuro. Quando os povos interessados preferirem receber indenização em dinheiro ou em bens, essa indenização deverá ser concedida com as garantias apropriadas.

5. Deverão ser indenizadas plenamente as pessoas trasladadas e reassentadas por qualquer perda ou dano que tenham sofrido como consequência do seu deslocamento (BRASIL, 2019).

O acionamento do direito de consulta prévia, livre e informada pelas comunidades coloca em circulação a ideia de que é legítimo às comunidades fecharem suas portas e fazerem frente aos avanços dos interesses privados daqueles que são externos ao território. Esta noção se contrapõe a todo um histórico de subserviência ao qual foram submetidas e que encontra raízes no passado de escravidão. Ao dar legitimidade ao pleito das comunidades, os acionamentos dos direitos humanos fortalecem a posição das lideranças que desejam continuar no território, criando condições de resistência aos invasores.

4.3.1. Autonomia e responsabilidade no movimento

Para operacionalizar a consulta e manter em funcionamento a CODECEX, as comunidades precisaram desenvolver um complexo sistema de representação, que se dá por meio de lideranças que são apontadas em reuniões. Elas estão encarregadas de veicular as pautas comunitárias nas instâncias deliberativas, mediar conflitos e exercer outras funções de coordenação.

Cada comunidade tem a sua forma própria de decidir. Em nenhuma delas coincidem as mesmas etapas, a mesma forma de mobilização, de comunicação, de local onde os encontros serão realizados. Por exemplo, algumas têm acesso a uma melhor conexão de internet, o que viabiliza grupos em redes sociais ou que sejam enviadas mensagens de texto, em outras, a comunicação acontece diretamente, por meio de avisos, em geral enviando jovens para passar de casa em casa.

Neste sentido, a forma de reunir o povo é bastante orgânica e depende dos traços de etnicidade que permeiam as redes de significados em cada lugar. Isso importa porque processos de mobilização que não estejam em sintonia com tais redes, ou que não as levem a sério, não serão legítimos, e poderão provocar a ampliação de conflitos, como é o caso dos vários processos abusivos descritos no Capítulo 3.

É possível identificar três níveis de interação que constituem as bases da confiança política como valor em circulação: (i) um pacto externo que envolve a CODECEX e outros atores de movimentos sociais diversos, em sua maioria ligados às movimentações da agroecologia, aos movimentos camponeses e agrários, merecendo destaque a Articulação Rosalino; (ii) um acordo entre as comunidades que sustentam politicamente a CODECEX, formam seu conselho e dão legitimidade às decisões que dela emanam e (iii) e as relações de lealdade e de reciprocidade surgidas no interior dos grupos, que alimentam a confiança na investidura das lideranças que vão representar as famílias e suas demandas.

No caso de um quilombo em que foi possível aprofundar esta relação, o papel das lideranças é associado ao processo de emergência da identidade.

A gente começou no processo de se reconhecer como comunidade tradicional, como comunidade quilombola, essa conversa começou em 2014. A comunidade passava por um processo de extinção. O território,

que para a comunidade é território, mas para o fazendeiro era *terra*¹²⁶, tinha sido trocado. Então, ele vendeu, e as pessoas que usavam a terra antes, vendeu para outra pessoa. E a outra pessoa começou a proibir de colher esterco, buscar lenha, panhar a flor. E a comunidade se sentiu recuada. Como a comunidade não sabia questão de direitos. **Ninguém sabia qual era o direito.** Eu ouvia muito assim [d]as pessoas mais velhas: “eu vou embora, eu vou embora”. E eu perguntava para elas: “Como que vocês embora? Vocês nunca saíram aqui. Como que vocês vão sobreviver em outro lugar?”. [as pessoas mais velhas respondiam] “Não, eu vou embora”. E assim, **eu sempre comento que foi a luz no final do túnel, [foi] a CODECEX.** Pessoas que faziam parte da CODECEX desde o início, desde 2010, que a gente sofria com a monocultura de eucalipto desde 2006, então há pessoas que representavam a comunidade. **Só que essas pessoas que representavam a comunidade não repassavam conhecimento.** Então, assim, elas participavam de reuniões, mas o restante do[s] comunitário[s] não sabiam do que se tratava a CODECEX. Eu e a Ester ficávamos nos perguntando: o que é isso? O que é a CODECEX? Que reuniões são essas que as pessoas vão e não repassam? Então, surgiu a oportunidade da Ester participar de uma reunião, que foi o Colóquio Internacional de Povos e Comunidades Tradicionais, em Montes Claros, e ela mais outra jovem foram representando a comunidade. E quando as pessoas [do Colóquio] contavam como que eram as comunidades tradicionais, os indígenas, os quilombolas, ela falou assim: **“uai, eles estão falando da gente”.** Então, **se eu me sinto pertencente a este grupo, eu tenho o mesmo direito que eles.** Então, ela chegou e repassou, principalmente para mim, e outros jovens, a Nanci¹²⁷, e todo mundo. **E a gente foi buscar informação.** A gente buscou a universidade, buscou o NAC [Núcleo de Agroecologia e Campesinato da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM)], buscou a própria CODECEX, **e começamos o diálogo.** A gente começou o trabalho de formiguinha dentro da comunidade. **[Se] é direito, é direito, então temos que informar todo mundo.** E aí começamos o trabalho de formiguinha, de buscar, a gente teve muita parceria com o CAA [Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas], o próprio NAC, então a gente fazia muito intercâmbio: buscava informação, trazia. **E aí a gente reportava as reuniões** [em que participavam], de novo na comunidade. E aí, a gente, com parceria da CODECEX e do NAC, a gente mandou para a [Fundação Cultural] Palmares em 2014, em meados [de 2014], acho que em agosto, o pedido de reconhecimento para a certificação quilombola. E ele veio no final de 2015. **A comunidade foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, e desde então a gente tá na luta, no processo de buscar direito, de reafirmar direito, principalmente a demanda que é território** (*Grifou-se* – Entrevista com liderança do Quilombo, 17 de novembro de 2021).

A6: A gente amadureceu muito em muito pouco tempo. Eu participei de várias conferências, vários encontros. E assim, **a gente buscava, acionava todas as ferramentas que a gente podia, a gente acionava.** Até 2018, né, a gente conseguiu muita coisa, buscando internamente

¹²⁶ Ela frisa este termo na fala.

¹²⁷ Nome fictício. Nanci é irmã de Ester, é a atual presidente da associação, as duas são filhas de uma das anciãs de Raiz. Nanci, Ester e Marina são as três lideranças com maior interlocução com a CODECEX.

mesmo. A gente via, identificava o problema, pedia ajuda à CODECEX, onde a gente conseguia resolver mais fácil.

A5: Principalmente no acesso às políticas públicas.

P: Vi o centro de saúde lá embaixo, parece que são coisas mais recentes.

A5: Ele mesmo [o centro de saúde] saiu mais rápido por causa do certificado da ONU.

A6: Então, a gente tem uma organização assim: **A gente não aceita política de cima para baixo. A gente constrói o que a gente precisa.** Imagina que você é um político, chega você aqui e fala: “Olha gente, eu tô dando isso daqui para vocês”. Mas a gente não precisa daquilo! Pode ser muito importante, mas para a gente não é. Então, assim, ou a gente constrói, ou não precisa fazer nada. O posto de saúde foi uma demanda, aquele galpão do artesanato foi uma demanda, e tem várias outras demandas. Inclusive a gente olha muito, como a gente tem essa discussão interna, jovens que precisam trabalhar, que precisam de bolsa, entendeu, a gente nomeia (Entrevista no Quilombo, 23 de outubro de 2021).

Observam-se no relato sobre o processo de obtenção da certificação quilombola elementos que reforçam a ideia da existência dos pontos de interação que constituem a relação de confiança política. As lideranças são reconhecidas internamente devido à sua capacidade de transferência do *conhecimento*. As pessoas que não possuem essa capacidade, mesmo que sejam articuladas ou tenham uma facilidade com a comunicação com as instituições, somente são investidas na função de representar se tiverem o compromisso de *reportar* o que viram, ouvirem e aprenderam. O compromisso firmado, se rompido, pode resultar no ostracismo da liderança, como se observa no caso da antiga líder que, ao não compartilhar o que sabia, foi substituída.

Esta postura está relacionada à ideia de impedir que lideranças veiculem interesses individuais, colocando estes interesses acima das necessidades do grupo. Informa, portanto, sobre o valor da *responsabilidade* que uma liderança deve ter com as instâncias internas.

Como a organização reúne agrupamentos com identidades diversas – Macacos, Pé de Serra, Lavras, com características mais marcadamente camponesas, Vargem do Inhaí, Braúnas, Raiz e Mata dos Crioulos, quilombolas – também foi preciso acomodar essas representações ao nível da CODECEX.

No âmbito do protocolo, ao adentrar os procedimentos de consulta, o papel da CODECEX como mediadora do contato indica a necessidade de estabelecimento da instância intermediária entre a comunidade e as instituições externas, numa

forma de promover uma mediação que não provoque uma entrada violenta, desinformada e que cause estragos ao tecido social.

A consulta foi, então, colocada sob a coordenação e direção das lideranças, às quais caberá, a depender do caso, a definição do formato das reuniões, o registro em ata e as datas e horários para a sua realização. Nos dois documentos — o protocolo das Apanhadoras e Quilombolas, e no das Comunidades Apanhadoras — estes procedimentos são parecidos.

Fruto das condições circunstanciais em que foi produzido, os documentos desvelam a preocupação com os detalhes mínimos da consulta, como a produção da lista de presença, reflexo do histórico de violações produzidas pela administração local do Parque Nacional das Sempre-Vivas.

A coordenação, registro e relatoria das reuniões devem ser conduzidos pelas comunidades, ou seja, o registro das informações, debates, consensos e fotos é feito e guardado pelos(as) quilombolas apanhadores(as) de flores sempre-vivas e a condução do processo de tomada de decisão é exclusivamente assumido pela comunidade (COMUNIDADES QUILOMBOLAS E APANHADORAS DE FLORES SEMPRE-VIVAS VARGEM DO INHAÍ, MATA DOS CRIoulos, RAIZ E BRAÚNAS, 2019, p. 18).

Eles preveem ainda a elaboração de um Plano de Consulta, especialmente elaborado para a ocasião, que deverá definir o escopo do trabalho, as informações necessárias, os custos envolvidos no procedimento e o período de duração para que ela aconteça de forma a responsiva com os entendimentos locais.

4.3.2. Valores que circulam

Em entrevista numa das comunidades quilombolas, registro este processo de despertar, produzido a partir das pressões sofridas pela comunidade em função do desterro causado pela entrada da agroindústria do eucalipto (processo descrito no relato etnográfico Quilombo, no Capítulo 2).

A6: Na verdade, estava acontecendo o seguinte: a gente sempre nos vimos como uma comunidade diferente, bem diferente de viver, de ser... Eu via mais pela religião, que era bem diferente. Mas aí, a gente se sentiu muito oprimido, e naquele vazio algumas pessoas [começaram a falar] “ah eu quero ir embora”. E a gente pensava: “mas ir embora como? Para

onde? Nunca saíram daqui e gostam muito do lugar”. Depois que a gente foi entender que estávamos vivendo um conflito muito acirrado com os fazendeiros e onde eles se sentiam parte fraca e cada vez mais oprimidos, e queriam [os mais velhos] se ver livres daquilo de qualquer forma. E a luz no fim do túnel foi quando eu participei do Colóquio em Montes Claros. Algumas pessoas daqui já iam em reuniões, já acompanhavam, mas era uma coisa meio que aleatória, meio solta, não compartilhavam, só iam... E neste dia, a pessoa que ia passou e falou assim: “você quer ir?”.

[...]

A6: A pessoa passou mal, não pôde ir, e aí eu fui. Chegando lá eu vi os depoimentos dos tradicionais, dos quilombolas, dos indígenas, e falei **“caramba, a gente está vivendo isso aí, entendeu? Tem uma luz, tem um jeito de lutar”**. Aí cheguei aqui, repassei para a comunidade a reunião que eu tinha visto, foram vários dias de encontro. Repassei isso, foi onde a gente se organizou, e resolveu buscar o reconhecimento da Fundação Cultural Palmares. Mas até chegar nesse ponto a gente teve várias reuniões internas, várias discussões. Até chegar nesse consenso, e falar “agora a gente vai”.

P: Esse Colóquio foi quando?

A6 e A5: 2014.

P: A titulação da Palmares veio no ano seguinte?

A6: Veio no ano seguinte. Geralmente ela demora a vir, a gente ficou em cima... [Risos] Meados de 2015 a gente foi reconhecido.

A5: Não, foi dezembro. Saiu a publicação em dezembro de 2014, ainda. A publicação foi, vocês estavam na faculdade, você lembra?

P: A publicação é feita no Diário Oficial?

A5: É, no Diário Oficial.

A6: A gente faz todo um documento, como que chama? Esqueci.

J: Como se fosse um dossiê?

A6: Isso, tipo um dossiê. A gente faz, manda, eles estudam aquilo, fazem uma visita...

P: Ah que legal, então teve uma visita também. Aí depois teve a titulação, e essa foi a primeira conquista de acionamento do...

A5: Só que aí, assim que você foi no Colóquio, assim que você chegou a comunidade já foi se organizando, e começou a por limite [A5 fala se referindo à irmã, A6].

A6: Mesmo antes de ser reconhecido, coisas que a gente podia fazer, a gente já começou a barrar.

P: Como que a expressão quilombo, quilombola veio? Já existia antes?

A6: Já existia, mas bem solta, ninguém se interessava. **A gente já via que o jeito da gente era diferente.**

A5: As pessoas vinham aqui e falavam: o modo de vida de vocês aqui é um quilombo.

P: Hoje, esse processo de titulação pela Palmares não está concluído, né?

A6: Não, são várias etapas. Vem o reconhecimento do território, o estudo primeiro...

P: Nesse meio tempo, se fosse pensar numa linha do tempo, outras questões, outras ideias...

A6: A gente amadureceu muito em muito pouco tempo. Eu participei de várias conferências, vários encontros. E assim, a gente buscava, acionava todas as ferramentas que a gente podia, a gente acionava. Até 2018, né, a gente conseguiu muita coisa, buscando internamente mesmo. A gente via, identificava o problema, pedia ajuda à CODECEX, onde a gente conseguia resolver mais fácil.

A5: Principalmente no acesso às políticas públicas (*grifou-se* – Entrevista no Quilombo, 23 de outubro de 2021).

Diante deste relato, observa-se que o processo de tomada de consciência pela identidade tradicional não é automático, mas está permeado de um esforço realizado pelo conjunto dos movimentos sociais ligados à causa quilombola. Trata-se de um compartilhar de experiências coletivas, que vai *transferindo experiências jurídicas* entre os povos, de modo que elementos simbólicos e dos sistemas de disposições duráveis de uma comunidade se transferem para outras, criando ressonâncias em sua organização interna, como o reposicionamento de lideranças, a absorção de pautas sociais em reivindicações identitárias – como, por exemplo, a pauta feminista ou a luta por políticas públicas de saúde, educação e cultura.

O lugar de importância do valor da liberdade foi expresso em quase todas as oportunidades de interação com as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, sendo associado ao direito de viver em paz.

P: Antes do eucalipto essas terras eram dos fazendeiros?

A5: Era deles entre aspas. A vida todo o quilombo transitava [usava] essas terras, porém estão nas mãos dos fazendeiros. É como a gente fala com eles: “as terras que vocês se dizem donos”.

A6: **A gente era muito livre** [antes da monocultura de eucalipto]. Nem sentia esse impacto [das terras pertencerem, no papel, aos fazendeiros]. **Ia e vinha [nas terras] a hora que quisesse.**

A5: Portanto que a gente estranhou quando começou a chegar esse pessoal de fora, que a gente fala. Que começaram a privar, [falando que] não era para entrar, cercar [as terras], falando que não era para mexer mais. **Aí que foi partindo para a luta.**

A6: A relação com eles [fazendeiros mais antigos, de antes da chegada da monocultura] era boa, a relação com os fazendeiros era boa, né?

A5: Até então, nessa época, não tinha [problema]. Você plantava roça de toco, colhia as flores, pegava lenha, aí depois foi chegando, até chegar o bendito do juiz.

P: Esse fazendeiro-juiz chega quando?

A5: Deve ter uns 15 anos que ele está aqui. Mais ou menos em 2006.

P: Interessante porque foi mais ou menos na mesma época do Parque das Sempre-Vivas.

A5: **Até então a gente era livre.** Os fazendeiros que tinha, a comunidade olhava gado deles. Se um gado caía no atoleiro, a comunidade ia lá e tirava, quando ele ia ficar sabendo já tinha tirado. Aí depois chegou esse outro aí [fazendeiro-juiz] e foi cortando a relação com a comunidade.

P: Tem alguma área que eles colocaram o eucalipto e que era de uso coletivo?

A5: Todas essas áreas.

A6: Onde a gente não colhia flor, buscava lenha, buscava esterco, plantava roça, colhia plantas medicinais.

A5: O impacto deles [empresas de eucalipto] foi terrível (*Grifou-se – Entrevista no quilombo, 23 de outubro de 2021*).

No Relato Etnográfico “Quilombo”, diversas táticas de enfrentamento do fazendeiro-juiz demonstram a circulação do valor da liberdade, materializada em ações diretas. No lambuzar o corpo com o óleo do buriti antes de atravessar o ribeirão para prejudicar a extração do diamante, na criação e aprimoramento de um dialeto usado em ocasiões de grande pressão política, na rebeldia representada pelo rompimento com a fé católica, a religião dos senhores.

De certa forma, o protocolo indexa o valor da liberdade ao definir que os processos decisórios deverão ser conduzidos pelas lideranças de cada comunidade e com respeito ao tempo de diálogo interno com os mais velhos, bem como feito de acordo com o calendário agrícola. É possível perceber que, ao acionar o direito, a liberdade é reposicionada, provocando ressonâncias na dinâmica interna das comunidades, recolocando o valor em circulação, reconfigurando as relações.

O recurso ao direito e às suas instituições não se dá numa situação de tranquilidade, pelo contrário, acontece nos marcos de um rompimento violento com as tradições do lugar. Ao evocar o processo de reunião com as instituições de justiça, uma liderança relembra o sufoco e o silêncio, a “saia justa” ao confrontar-se com a necessidade de formular em palavras a dor do desterro provocado pelo Parque Nacional.

A8: Teve mobilização do pessoal de Pé de serra e de outras comunidades. Ele ouviu tudo e novo e eu acho que foi o primeiro momento de fala, nessa oficina de 2009 e depois essa de 2010 que as pessoas começam a falar, e **é bom se colocar para fora uma violência sofrida que é para as pessoas saberem**. Ele ouviu tudo, falou assim ‘olha, tudo bem, eu entendo que é uma violência, vocês sofreram isso, mas tipo assim, passou e agora **o que vocês querem?**’ E aí foi um silêncio, porque assim, saber que estava errado, mas a gente não tinha mais assim, porque **quando você vai pedir alguma coisa e alguém te pergunta o que você quer, para responder você tem que saber quais as possibilidades**. A gente queria nossa vida de volta, **a gente queria liberdade**, a gente queria as flores, queria os campos. Mas como que isso é possível? É um processo fácil acabar com o Parque? Que a gente tinha ouvido o tempo todo, até [de] advogados [que] falaram que não era possível, que briga com governo é perda de tempo essas coisas todas,

então assim não tinha mais jeito. E foi um silêncio que **a gente não tinha ideia do que era possível** né? (*Grifou-se* – Entrevista com liderança de Macacos, agosto de 2021).

É preciso um processo anterior de imaginação do direito, de formulação de que é possível reivindicar e de que esta reivindicação não é moralmente errada. No relato “Quilombo”, observo o receio dos mais velhos diante da força dos “papéis” apresentados pelo juiz-fazendeiro. De certo modo, os registros daquele homem, por mais que fossem fruto da grilagem, davam respaldo ao seu pleito – aliás, respaldo este que é, muitas das vezes, reconhecido pelos tribunais na condição de provas. Portanto, para os mais velhos, a luta precisava de um contorno de Justiça, que fundamentasse moralmente o pleito.

No momento da reunião, a liderança encontra, ao ser questionada sobre o que as comunidades queriam, um obstáculo: não havia repertório para exprimir o seu desejo, não havia palavra: “A gente queria nossa vida de volta, a gente queria liberdade, a gente queria as flores, queria os campos” (Entrevista com liderança de Macacos, agosto de 2021).

Foi nesse momento que abriu o inquérito¹²⁸, desde a ida lá já abriu o inquérito. Então, assim, aí foi um momento muito importante, a antropóloga veio aqui na região, foi em Macacos, foi em Pé de Serra, **ouviu as comunidades** e, aí, ela deu um parecer, assim, muito bom e ela que é a primeira [pessoa] a propor a recategorização do parque [Parque Nacional das Sempre-Vivas] partindo do Ministério Público. **[Em] paralelo a isso, a gente começou também a fazer um processo de formação,** [inaudível] foram importantes nesse momento porque **a gente precisaria entender**, porque a gente não sabia nem o que era Parque, o que era Unidade de Conservação, o que são povos tradicionais, quais os nossos direitos, então assim **para você pedir você tem que saber no mínimo qual que é o seu direito, né?** E foi a partir daí que fomos fortalecendo, firmando parceira com outros povos, começando a fazer parte da Articulação Rosalino, pleiteando assento na Comissão Nacional, que agora é Conselho Nacional [Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais]. Então, assim, **tentando fortalecer mesmo esse processo de luta e engajar aí para saber se avançava em algum desses sentidos.** E aí nesse processo de caminhada a gente, dentre as ferramentas, várias comunidades receberam os certificados [referência às certificações pela Fundação Cultural Palmares, no caso dos Quilombos, e pela Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais, no caso das Comunidades Apanhadoras], várias comunidades quilombolas, que **entenderam que nesse processo de luta uma ferramenta muito importante era o protocolo** (*Grifou-se* – Entrevista com liderança de Macacos, agosto de 2021).

¹²⁸ Para detalhes sobre a abertura do Inquérito Civil Público e seus desdobramentos, ver Fávero, Monteiro, 2021.

Observa-se que, desde o início do processo político, a formação coletiva foi uma preocupação da CODECEX devido à necessidade de construir condições para a veiculação dos desejos e pedidos dos comunitários. O reposicionamento dos valores compartilhados está condicionado à inserção de novas arenas para as quais desloca-se o conflito. Se antes da “chegada” do direito – materializado pelas instituições jurídicas – a luta se fazia por meio da ação direta, com o acionamento, a luta passa a se desenrolar nos termos e regras da judicialização.

Com isso, o novo capital para orientar a estratégia das comunidades passa a ser o *conhecimento das chaves de acesso às normas*.

Essa elaboração também foi feita por uma representante comunitária quando discutíamos a possibilidade de entrada de uma mineradora num território quilombola¹²⁹. Ao imaginar como seria um encontro com as instituições de justiça sobre aquele conflito, ela enunciou que não seria preciso saber *tudo*, bastaria saber o necessário para acionar um sentido, colocar uma ideia em circulação, o que poderia ser feito por meio das palavras certas. O contrário, usar uma palavra errada, numa hora errada, poderia, por sua vez, provocar um acirramento de ânimos ou uma indisposição com a autoridade. Desta forma, a preparação para a arena jurídica demanda a formação: a apropriação dos códigos mediadores do diálogo.

Se antes da chegada do direito o capital residia no conhecimento profundo da terra, das complexas táticas de ação direta, no acúmulo de força para resistir ou mesmo na capacidade de performar uma sujeição aos fazendeiros – o que poderia ser mais uma forma de resistência, cujo cálculo demandava reflexão sobre as condições de disputa –, agora, a este capital soma-se a força do conhecimento das leis.

O valor da liberdade se dá na busca pelo conhecimento universitário para a juventude, na construção de cooperativas para trabalhar a flor até o produto final, na escrita de sua história por poemas e registros de próprio punho. Os seguidos acionamentos jurídicos demandam a busca por condições que fortaleçam a posição

¹²⁹ Essa reunião foi restituída no relato etnográfico *Tempo de Chuva*.

das apanhadoras nas arenas do direito, inclusive com a formação de advogados nascidos no território, como é o caso de uma liderança, recém-ingressa no curso de direito da Universidade Estadual de Minas Gerais.

Essas ressonâncias da ressignificação da liberdade modulam o sistema de disposições duráveis das comunidades ao reposicionar o lugar da liderança, os conceitos de conservação ambiental para a apanha ou a agregação de novas pautas ao movimento das (os) apanhadoras (es).

A reconfiguração dos valores situa-se num processo histórico que tem como marco o estabelecimento da CODECEX e que encontra raízes na contraposição dos valores comunitários de boa-fé às práticas de trapaça, estratégia desenvolvida pelos movimentos preservacionistas para fazer valer sua visão de mundo sobre as (os) apanhadoras (es) de flor.

Como demonstra o desenrolar do conflito socioambiental exposto no Capítulo 3, a saída da invisibilidade pelas comunidades deu-se após terem sido completamente ignoradas pelas ONGs preservacionistas que idealizaram o Espinhaço Meridional como Reserva da Biosfera. Causa espanto que essas organizações não tenham feito uma pergunta fundamental: como esse ambiente restou preservado em Minas Gerais, justamente o estado das mineradoras, da agroindústria do eucalipto, das hidrelétricas e do latifúndio? Não enxergar as comunidades constitui uma opção dessas organizações, cuja ação política foi guiada pelo valor do desprezo.

Esse valor materializa-se nas ações tomadas no âmbito da criação e da implantação do Parque Nacional das Sempre-Vivas: a fraude relacionada ao processo de consulta previsto na legislação ambiental, o ato de ignorar as comunidades na elaboração do Plano de Manejo do Parque, a ausência de um pedido de desculpas, bem como de uma responsabilização pelas políticas de violência contra os comunitários na criação e implementação da unidade de conservação, pela contínua política que proíbe e inviabiliza – pela imposição de burocracias – o manejo controlado do fogo, prejudicando a obtenção de renda e sustento pelas famílias, condenando dezenas delas ao êxodo para as periferias das cidades. Estas ações materializam o que a expressão nativa convencionou chamar de *trapaça*.

É aterrador que a estrutura do estado brasileiro seja posta a serviço da violação de direitos humanos contra populações tradicionais que já se encontram vulnerabilizadas sobremaneira por todas as múltiplas formas de desterro que atravessaram em sua história: pela escravidão, pela grilagem, pela a mineração e pelo o racismo ambiental representado pelas vastas plantações de eucalipto.

Tal reconfiguração impede que os termos das políticas orientadas pelo desprezo prevaleçam, dando lugar a uma política fundada no valor da boa-fé, que pode ser observada no esforço pela consolidação de uma rede de proteção mútua entre comunidades que comungam traços de etnicidade, e entre estas e outros movimentos sociais de luta pelo respeito aos direitos humanos.

Criada como uma comissão informal, a CODECEX coloca em circulação os valores da resiliência, do humanismo e da humildade. Não se tornou um instrumento fechado, isolado ou privativo de um pequeno grupo, mas se abriu para o mundo, criando condições para que fosse ampliado o espaço retórico dos comunitários nos processos políticos e jurídicos que enfrentam cotidianamente.

Essa abertura também reposicionou o lugar das pessoas negras e das mulheres, que exercem funções de protagonismo nas instâncias decisórias. No próprio documento, essa presença é sentida, seja à medida que a flexão de gênero de sua linguagem prioriza o feminino, seja na proeminência das mulheres na composição do Conselho da CODECEX.

Considerações finais

A interação entre registros normativos que se repelem, se complementam ou se entrelaçam constitui o objeto de estudos de uma antropologia do direito cuja proposta ancora-se na desconstrução da monolatria do direito ocidental, o qual passa a ser entendido enquanto (mais um) *saber local* (GEERTZ, 1997). Nesta perspectiva, os registros normativos diversos são concebidos como sensibilidades jurídicas, que, por sua vez, são entendidas como a interpretação do mundo conferida pelo complexo cultural resultante das condições que marcam a experiência histórica dos grupos etnicamente diferenciados que habitam o planeta.

Para a compreensão do fenômeno jurídico apresenta-se a etnografia, pressuposto teórico metodológico fundado na elaboração de dados empíricos, cujo conhecimento foi possibilitado neste trabalho por meio da observação participante e das entrevistas semiestruturadas, que deram a conhecer de que maneira as práticas culturais das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas foram traduzidas para os dois documentos: o Protocolo Comunitário de Consulta Prévia das Apanhadoras e dos Apanhadores de Flores Sempre-Vivas de Macacos, Pé de Serra e Lavras (2019); e o Protocolo Comunitário de Consulta Prévia das Comunidades Quilombolas e Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braúnas (2019).

O processo de tradução intercultural envolve a passagem das categorias próprias do território para a gramática do direito, cuja descrição aponta para o descortinar de possibilidades de atualização, alargamentos, supressões e mestiçagens de registros normativos.

No relato etnográfico: *Espanto*, os elementos do encontro que se deu nessa pesquisa foram apresentados. Minha chegada em Diamantina, o processo de entrada em campo, as limitações impostas pela pandemia, a generosidade da equipe técnica da CODECEX em me apoiar, mesmo com todas as dificuldades do momento. O espanto em relação ao direito e à antropologia, que num

entrelaçamento podem ser capazes de conduzir a uma ressignificação da forma como a normatividade é encarada pelos agentes.

Os modos de vida das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas estão intrinsecamente relacionados com a geografia do Espinhaço Meridional, cuja vegetação única possibilita o florescimento de campos de flores, áreas próprias para a pastagem de animais, bem como à formação de diversos agroambientes manejados conforme históricas formas de interação com o meio. Essas áreas converteram-se, com a ação continuada destas comunidades em *territórios de apanha*, que entendo como áreas geográficas de uso comum ou de uso coletivo, por meio das quais as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas podem transmitir conhecimentos, saberes, valores da sua espiritualidade, e reproduzir seus modos de vida. Os territórios de apanha surgem do entrelaçamento do conceito de *território*, ancorado numa dimensão normativa, isto é, o território dos povos e comunidades tradicionais, e a *apanha*, a prática cultural da qual decorre a nomeação destas comunidades, e ocupa lugar central no seu cotidiano.

A sensibilidade jurídica desses grupos está ancorada nos influxos históricos que coincidem com o estabelecimento das minas de diamante e as atividades econômicas do período colonial. Localizadas no Alto Jequitinhonha, as comunidades apanhadoras compartilham das pressões e violências resultantes de uma política econômica que concebeu a região enquanto uma *zona de sacrifício* destinada pelo planejamento estatal para produzir matéria prima e energia para as áreas industrializadas adjacentes.

Esta percepção do vale do Jequitinhonha como vale da miséria foi aprofundada durante a Ditadura Militar. O estudo dos Planos Nacionais de Desenvolvimento indica que foi imposta uma destinação às suas chapadas, veredas e grotões: receber investimentos da silvicultura, tendo sido substituídos seus territórios tradicionais pelas amplas plantações de eucalipto, as represas hidrelétricas e o latifúndio.

A concepção da região como vale da miséria obliterou a capacidade do Estado Brasileiro de perceber toda a riqueza da socio-biodiversidade existente no Espinhaço Meridional, representada pela economia das regiões de *panha* de flor, nas quais as atividades extrativistas desenvolvidas num regime de pluriatividade

com a criação do gado na solta, a roça de toco, os quintais agroflorestais e o manejo dos agroambientais têm propiciado a sobrevivência de milhares de famílias.

Estas pressões reverberam na economia das comunidades apanhadoras, e na forma como se relacionam com os territórios produzidos ao seu redor. Foi possível retomar alguns aspectos relacionados com a circulação das flores e que se conectam com a campesinidade. Verificou-se que há comunidades cuja territorialização é marcada por uma relação ancestral com os campos de flores, que se refletem na forma como desenvolveram historicamente *práticas culturais associadas à apanha*.

O relato etnográfico *Quilombo* restitui as incursões empíricas junto de uma comunidade quilombola e apanhadora. Ali, os elementos conformadores da fazenda do vale do Jequitinhonha puderam ser trazidos para o plano empírico, tendo-se verificado os resultados violentos dos cercamentos impostos pelos latifúndios. Não obstante as dificuldades, descrevi um pouco do cotidiano comunitário, suas estratégias de resistência desenvolvidas em função da luta pela liberdade.

Os tempos da comunidade, do seu calendário agrícola, os tempos do movimento social e o tempo da pesquisa não são coincidentes, e foi isto que apresentei no relato etnográfico *Tempo de Chuva*. Neste texto, pude apresentar o cotidiano da pesquisa, meu cotidiano em Diamantina, e a interação com a CODECEX. Concebi a pesquisa como uma consulta prévia, livre e informada que acontece permanentemente enquanto se dão as interações de campo. A consulta, assim, não pode ser entendida como uma obrigação contratual, mas, em função das diferentes temporalidades envolvidas, é uma obrigação de trato contínuo, com sucessivas idas e vindas, que se materializam no ritmo das práticas culturais próprias do território.

No caso das comunidades apanhadoras, associa-se com a transumância, com o movimento de maturação da decisão política pelos mais velhos, no sobe e desce da serra. Estes movimentos imprimem uma especificidade cultural à consulta prévia e sustenta-se na etnicidade do grupo.

Nos últimos anos, os povos e comunidades tradicionais foram desconsiderados nos processos de elaboração das políticas ambientais, tendo sido

vistos por órgãos públicos e instituições do terceiro setor como responsáveis pela degradação de áreas que foram idealizadas como vazios aptos a dar lugar às Unidades de Conservação. O estudo das correntes de pensamento conservacionistas e/ou preservacionistas demonstrou que os territórios de apanha foram ativamente produzidos como *não existentes*, descortinando-se uma camada a mais da zona de sacrifício: além de estar apta a receber empreendimentos estranhos aos seus povos, está apta a ceder os territórios às unidades de conservação para o deleite das populações urbanas.

Para compreender como se deu esse processo, foi oportuno retomar as bases da legislação ambiental brasileira, tendo sido apresentadas as conferências das Nações Unidas sobre meio ambiente, que engendraram princípios norteadores das leis brasileiras, como o do desenvolvimento sustentável; os princípios constitucionais de direito ambiental; as Políticas Nacional e Estadual do Meio Ambiente; e a legislação sobre espaços protegidos. Estes temas foram escolhidos para aprofundamento com o objetivo de contribuir na compreensão dos efeitos jurídicos dos documentos produzidos a partir do território, e de que maneira podem alterar o curso das normas ambientais.

Colocando em relação os direitos dos povos tradicionais e quilombolas com a criação e a implantação das Unidades de Conservação do Espinhaço, foram demonstradas algumas contradições relacionadas sobretudo com as escolhas que orientaram o estabelecimento do Mosaico do Espinhaço, da Reserva da Biosfera do Espinhaço e do Parque Nacional das Sempre Vivas.

A análise dos documentos e normas que regulam esses espaços protegidos desvela a ausência da participação livre e informada não apenas dos grupos culturalmente diferenciados, mas também de grupos camponeses e de agricultores familiares da região.

Tomando como ponto de referência a violência perpetrada quando da implantação do Parque Nacional das Sempre-Vivas, retrato o processo de fundação da Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas, movimento social a partir do qual organizam-se os apanhadores e as apanhadoras de flores sempre-vivas.

Sua atuação foi analisada nesta dissertação a partir do recorte das ações voltadas para a advocacia estratégica em direitos humanos, tendo sido feito um estudo de caso a respeito da luta pela recategorização do Parque Nacional das Sempre-Vivas. Essa discussão pôde demonstrar de que maneira interagem o direito ambiental e os direitos dos povos e comunidades tradicionais, os quais, por terem sido derivados de diferentes compreensões epistemológicas – o direito ambiental de uma visão preservacionista e/ou conservacionista, e o direito dos povos tradicionais oriundos dos direitos humanos – oferecem formas diversas para o conflito socioambiental.

Em relação ao conflito de estabelecimento do Parque Nacional das Sempre-Vivas, o direito ambiental vem afiançando a produção da não-existência, seja por desconsiderar os conhecimentos do lugar, seja por *não levar a sério* as garantias dos povos, ou por não colocar as comunidades na posição de centralidade que mereceriam ter, sobretudo tendo em vista que foram essas comunidades que viabilizaram a existência e manutenção dos recursos naturais que ali estão preservados. Já o direito dos povos tradicionais tenciona por um deslocamento do conflito para colocar em foco as violações de direitos humanos, as tecnologias próprias dos territórios, e uma concepção abrangente relacionada à proteção do meio ambiente. Ao contrário do direito ambiental, as proposições tradicionais não visam extinguir as unidades de conservação, mas sim, adequá-las à realidade dos territórios, seja pela sua recategorização ou pela abertura dos mecanismos já existentes de gestão, como os Termos de Compromisso.

Tendo em consideração que a CODECEX é uma Comissão *em Defesa de Direitos*, passo ao detalhamento dos direitos fundamentais dos povos e comunidades tradicionais, correlacionando estes direitos aos documentos produzidos no território.

Foram apresentados como princípios constitucionais: a auto-atribuição; a autodeterminação; a consulta prévia, livre e informada; o consentimento; a garantia de acesso e permanência nos territórios tradicionalmente ocupados. Estes princípios formam a base de sustentação dos direitos dos povos tradicionais.

De modo a materializar esses princípios, a Política Nacional e a Política Estadual dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais legaram a

Certidão de Autodefinição Tradicional como ponto de partida para o reconhecimento. Primeiro porque ofertam um documento que contém em si o reconhecimento formal da identidade tradicional; segundo porque criam condições para a regularização fundiária das áreas tradicionalmente ocupadas.

Foi assim que em 12 de julho de 2018 foram expedidas as Certidões de Autodefinição Tradicional para as comunidades de Mata dos Crioulos, Vargem do Inhaí, Macacos, Raiz, Pé de Serra e Lavras.

Pelo lado das comunidades quilombolas, esta função é cumprida pela Certidão de Autodefinição Quilombola expedida pela Fundação Cultural Palmares. Mata dos Crioulos recebeu seu documento em 21/12/2010, Vargem do Inhaí, em 16/07/2011, e Raiz em 29/12/2015.

Compõe o conjunto dos documentos produzidos a partir do território os Protocolos Comunitários publicados em 2019, após um rico processo de formação e de mobilização; e a Certificação do Sistema Agrícola Tradicional no Meridional do Espinhaço Meridional, que reconheceu como patrimônio o Sistema Agrícola Tradicional do Espinhaço pela FAO/ONU, expedida em 2020.

Todos estes documentos podem ser entendidos num processo maior de deposição de significações, na medida que as comunidades se valem deles para inscrever-se no mundo, transportarem seus valores e conhecimentos por meio dos códigos jurídicos. Estes valores e significados sofrem processos de passagem, *juridicizam-se* na medida em que se tornam presentes nestes documentos.

Desvelam ainda um contraste entre os documentos que orientam as políticas de áreas protegidas. Enquanto no Plano de Manejo do Parque Nacional das Sempre-Vivas e na Política de Gestão do Mosaico do Espinhaço as comunidades estão ausentes de todo o processo de produção normativa, no caso do SIPAM, do Protocolo Comunitário e das Certidões de Autodefinição Quilombola e Tradicional, as comunidades protagonizaram os processos: não apenas propuseram-se participar, mas dirigiram a sua elaboração.

Destaca-se o devir contido no Plano de Conservação Dinâmica do SIPAM, tendo em conta que prevê uma série de ações e atividades a serem executadas ao longo do tempo. Tais propostas orientam a atuação da CODECEX, e oferecem

condições de materialização de uma nova proposta de conservação do meio ambiente, criada desde as bases das comunidades.

No relato etnográfico *Jardim de Sempre-Vivas*, foi restituída a trajetória de elaboração dos protocolos pelas comunidades, a partir de uma etnografia documental. Os desenhos, poemas, expressões foram postos em relação com as entrevistas, bem como estes documentos foram usados durante as interações de campo, de modo a identificar os sentimentos e impressões que os interlocutores tinham ao folheá-lo, que histórias surgiam dessa interação e como apreendiam os núcleos de sentido dos direitos contidos ali.

A identidade das comunidades tradicionais apanhadoras de flores sempre-vivas estrutura-se num sistema de disposições duráveis, observável a partir da transmissão de práticas culturais que se refletem num *habitus* do lugar, elemento que une os comunitários e faz deles um povo. Este *habitus* rege e ordena o seu mundo, suas relações com o meio ambiente, suas tradições, religiosidade, estabelece os vínculos das redes de relações sociais.

Constata-se a existência das *disposições duráveis* no seu elaborado sistema agrícola, cuja prática cultural estruturante consiste na atividade de *panha* de flor (que lhe confere identidade), da qual decorrem uma série de práticas culturais associadas: a transumância, o manejo dos agroambientes, o manejo controlado do fogo, as roças de toco e quintais agroflorestais, a reciprocidade entre famílias de uma mesma comunidade.

A tradução destas práticas no documento gera repercussões para o direito relacionadas com a sua atualização. Assim, o tempo da consulta deve respeitar o calendário agrícola, o tempo da campina e o tempo da roça; o lugar da consulta deve ser aquele de mais fácil acesso aos mais velhos; a mobilização para a consulta deve ser feita pelos comunitários; como deve ser deles o protagonismo nas discussões, a redação das atas e registros do processo. A observância desses mecanismos ilumina a possibilidade de definição de parâmetros para uma consulta que esteja em conformidade com os direitos humanos dos povos e comunidades tradicionais.

Colocar a comunidade em centralidade é o objetivo maior da Convenção nº 169 da OIT, como vem sendo reconhecido pela jurisprudência do Supremo

Tribunal Federal, cuja pesquisa a partir de operadores e identificação de julgados de relevância foi apresentada no capítulo 3 *Produção do conflito socioambiental*, e em relação à qual os elementos trabalhados no capítulo 4 *Protocolo comunitário e práticas culturais*, corroboraram desde uma análise feita a partir do território.

Nesta senda, a consulta culturalmente adequada sustentada pela jurisprudência é aquela que se faz de acordo com os termos do Protocolo Comunitário, respeitando os tempos, os lugares, a linguagem, a demanda por informações e a centralidade dos comunitários. Em respeitados esses parâmetros, podem-se considerar aplicados os princípios constitucionais que orientam a consulta prévia, do contrário, as consultas feitas sem essa observância não passarão de uma instrumentalização do direito de consulta prévia, livre e informada.

Tomando em conta a formulação contida no protocolo “Toda a comunidade deve ser consultada”, outra prática analisada foi a da liderança, que informa sobre os procedimentos adequados para a elaboração da consulta e do consentimento. O acionamento do direito provoca disrupturas internas, com o reposicionamento dos sujeitos e a absorção pelas comunidades de valores oriundos dos direitos humanos. A ação coletiva e concertada das famílias indica que as decisões devem ser tomadas com a consideração da palavra de todos, numa prática que busca um equilíbrio entre a autonomia e a responsabilidade para com o grupo. Estes elementos vão forjar lideranças representativas do conjunto e legitimadas a representar suas comunidades em um processo centrado no suporte político da CODECEX enquanto ponto focal e, ao mesmo tempo, irradiador de decisões políticas.

Decorre das relações de interação entre estes dois valores, a legitimidade dos herdeiros e dos ausentes (comunitários que migraram devido às dificuldades de permanência no território). Categorias presentes no documento de forma expressa e que figuram como contribuintes para a renda da comunidade, mesmo à distância, mantendo os vínculos de compadrio e apoio mútuo.

As demandas políticas se estabelecem pelo revezamento entre a juventude e os mais velhos, com variações de função a depender da natureza da comunidade: se apenas apanhadora ou se apanhadora e quilombola. Enquanto os mais jovens

estão mais a frente nos empreendimentos de renovação comunitários, como na participação em políticas públicas, na formação acadêmica e universitária; os mais velhos figuram como guardiões do território, sempre prontos para aconselhar, retornar o grupo para os trilhos, ajustar o curso. Ambas as figuras compõem uma delicada estrutura cujos fluxos definem temporalidades que repercutirão no direito de consulta, afinal, são peça chave para a compreensão do procedimento de consulta prévia e condição de verificação de sua validade e legitimidade.

O permanente movimento de travessia da serra, subindo-a para a apanha nas épocas certas e descendo-a para o cultivo dos roçados conforma um ritmo próprio, que ao mesmo tempo em que expande sua noção de território, propicia a formação de vínculos intercomunitários, criando a oportunidade de união entre as diversas comunidades apanhadoras que pontuam a região do Espinhaço Meridional.

O acionamento do direito de consulta prévia, livre e informada a partir de um esforço de tradução de práticas culturais para a gramática dos direitos humanos coloca os valores da liberdade, da tomada de decisão informada em circulação, causando o reposicionamentos dos sujeitos. Sendo assim, a descrição da normatividade contida no protocolo de consulta, orientada por princípios geradores estabelecidos pelas circunstâncias históricas que modularam o *habitus* do grupo, oferta importantes consequências para a compreensão do fenômeno jurídico.

Os papéis comunitários contém em si um dever coletivo, uma expectativa de futuro compartilhado. A comunidade que se organiza para resistir, repensa, nesse processo, os projetos de vida coletivos. Essa questão pode ser percebida na acentuada melhoria da qualidade de vida nas comunidades após o início destes acionamentos formais do direito.

No caso de Macacos, registra-se um movimento de retorno ao território por pessoas que tinham perdido as esperanças, ou que haviam precisado deixar a comunidade em busca de renda e trabalho. Em Raiz, a rua pavimentada, o centro de saúde, a cooperativa de artesanato iluminam um caminho bonito de renovação da comunidade, que se levanta diante do desterro, e se fortalece para continuar a luta.

Referências bibliográficas

ALEIXO, Letícia Soares Peixoto; AMARAL, Lorena Parreiras; THIBAU, Tereza Cristina Sorice Baracho. Ferramentas “Clínicas” na Advocacia Estratégica em Direitos Humanos. *In*: NICÁCIO, Camila Silva; MENEZES, Fabiana Soares; THIBAU, Tereza Cristina Sorice Baracho. **Clínicas de Direitos Humanos e o ensino jurídico no Brasil**: da crítica à prática que renova. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2017, pp. 35-52.

ÁVILA, GABRIEL CARVALHO DE. **Mosaico de Áreas Protegidas do Espinhaço**: Alto Jequitinhonha - Serra do Cabral, Minas Gerais e os Desafios para sua Efetividade. Programa de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

ANDRADE, Hulie Gonçalves. **Inovações tecnológicas do campesinato no alto vale do Jequitinhonha**, MG. Dissertação (Mestrado em Estudos Rurais) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Rurais, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. UFVJM, Diamantina, 2019.

ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO. Extinção dos morgados e capelas. 14 fev 2014. **Exposições virtuais**, 2014. Disponível em: <https://antt.dglab.gov.pt/exposicoes-virtuais-2/extincao-dos-morgados-e-capelas/>. Acesso em: 04 jan 2022.

ASSOCIAÇÃO ESTADUAL DE DEFESA AMBIENTAL E SOCIAL; NÚCLEO DE ASSESSORIA ÀS COMUNIDADES ATINGIDAS POR BARRAGENS; INSTITUTO GUAICUY. Manifesto pela Participação das Pessoas Atingidas na Discussão do Acordo Judicial entre Vale S.A, Estado de MG e Instituições de Justiça. **AEDAS**, 7 dez 2020. Disponível em: <https://www.aedasmg.org/post/por-voz-e-direitos-atingidos-e-atingidas-lan%C3%A7am-manifesto-exigindo-participa%C3%A7%C3%A3o-em-a%C3%A7%C3%B5es-referentes>. Acesso em: 2 ago 2021.

BARBIERI, Gisele. 2º Festival Comunitário das apanhadoras/es de flores sempre vivas na comunidade Pé de Serra (MG). 19 jun 2019. Acervo. **Terra de Direitos**, 2019a. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/acervo/fotos/2-festival-comunitario-das-apanhadoras-es-de-flores-semprevivas-na-comunidade-pe-de-serra-mg/23103#>. Acesso em: 22 fev 2022.

BARBIERI, Gisele. Apanhadoras de flores cobram autonomia sobre seus territórios durante entrega dos protocolos ao MPF e ICMBio. 12 jun 2019. Notícias. **Terra de Direitos**, 2019b. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/apanhadoras-de-flores-cobram-autonomia-sobre-seus-territorios-durante-entrega-dos-protocolos-ao-mpf-e-icmbio/23098>. Acesso em: 22 fev 2022.

BIODIVERSITAS. **Quem Somos**. Disponível em: <https://biodiversitas.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 22 fev 2022.

BOAS, Franz. **A formação da antropologia americana, 1883-1911**. Organização e Introdução de George Stocking Jr.; Tradução de Rosaura Maria Cirne Lima Eichenberg; Revisão Técnica de Marco Antônio Teixeira Gonçalves e César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Text. Sel., Ap. e Trad. de Celso Castro; 2ª ed; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOHANNAN, Paul. A categoria Injo na sociedade Tiv. *In*: DAVIS, S (Org.). **Antropologia do Direito**; estudo comparativo da categoria de dívida e contrato. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 57-70.

BOMBARDI, L. M. **O Bairro Reforma Agrária e o Processo de Territorialização Camponesa**. 1. ed., v. 1., São Paulo: Anna Blume, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BOURDIEU, Pierre. A força do direito – Elementos para uma Sociologia do campo jurídico. *In*: BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 209-54.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder**. Teorias da sujeição. 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CENTRO DE AGRICULTURA ALTERNATIVA DO NORTE DE MINAS (CAA). **Apanhar nosso direito e cultivar nossa Liberdade**: povos ocupam Parque Nacional das Sempre Vivas em ato simbólico. Montes Claros: 2017. Disponível em: < <https://www.caa.org.br/biblioteca/noticia/apanhar-nosso-direito-e-cultivar-nossa-liberdade-povos-ocupam-parque-nacional-das-sempre-vivas-em-ato-simbolico> >. Consulta feita em outubro de 2022.

CARNEIRO, Maria José. “Rural” como categoria de pensamento. **Ruris**, Campinas. vol. 2, n. 1, p. 9-38, 2008.

CENTRO DE AGRICULTURA ALTERNATIVA DO NORTE DE MINAS [2018]. **Sempre Viva na Luta**. Diamantina, 2018. Disponível em: <https://www.caa.org.br/biblioteca/noticia/cultivo-das-sempre-vivas-ganha-reconhecimento-publico-internacional>. Acesso em: 22 fev 2022.

CASTRO, Edna Ramos de. Estratégias de Expansão Territorial da Mineração na Amazônia, Desastres Socioambientais e Zonas de Sacrifício. *In*: CASTRO, Edna Ramos de; DUTRA DO CARMO, Eunápio. **Dossiê desastres e crimes da mineração em Barcarena, Mariana e Brumadinho**. Belém: Universidade Federal do Pará, 2019, p. 17-34.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. O Trabalho do Antropólogo. *In: Revista de Antropologia*. Vol. 39, No. 1, 1996, pp. 13-37.

CARDOSO, Evorah; FANTI, Fabíola. Movimentos sociais e direito: o poder Judiciário em disputa. *In: SILVA; RODRIGUEZ. Manual de Sociologia Jurídica*. 1ed. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 237-254.

COORDENADORIA DE INCLUSÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAIS DO MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS (CIMOS). **Direitos de povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais**. Belo Horizonte, 2014.

CLÍNICA DE DIREITOS HUMANOS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (CdH/UFGM). **Direito das populações afetadas pelo rompimento da barragem de Fundão: Povo Krenak**. Disponível em: https://www.greenpeace.org.br/hubfs/Campanhas/Agua_Para_Quem/documentos/relatorio_greenpeace-cdh_krenak.pdf. Acesso em: 06 fev 2022.

COMISSÃO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS (CNPCT). **Geraizeiros**. 2016a. Disponível em: <http://portalypade.mma.gov.br/geraizeiros>. Acesso em: 12 fev 2022.

COMISSÃO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS (CNPCT). **Vazanteiros**. 2016b. Disponível em: <http://portalypade.mma.gov.br/geraizeiros>. Acesso em: 11 fev 2022.

COELHO, Fabiano. A prática da mística e a construção de uma memória histórica no MST. **Hist. R.**, Goiânia, v. 22, n. 1, jan./abr. 2017, p. 119–138.

COMISSÃO DE DEFESA DOS DIREITOS DAS COMUNIDADES EXTRATIVISTAS (CODECEX). **Tempo da roça, tempo da campina**. Diamantina, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2X4knMKM1ko&ab_channel=ApanhadoresdeSempreVivas-Codecex. Acesso em: 22 fev 2022.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no campo Brasil: 2019**. Goiânia: Centro de Documentação Dom Tomás Balduino – CPT, 2020.

COMISSÃO PRÓ ÍNDIO DE SÃO PAULO (CPISP). **Direitos Quilombolas**. Disponível em: <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/>. Acesso em: 17 out 2022.

COMUNIDADES APANHADORAS DE SEMPRE-VIVAS DE MACACOS, PÉ DE SERRA E LAVRAS. **Protocolo Comunitário de Consulta Prévia das Comunidades Apanhadoras de Sempre-Vivas de Macacos, Pé de Serra e Lavras**. Minas Gerais: 2019.

COMUNIDADES QUILOMBOLAS E APANHADORAS DE FLORES SEMPRE-VIVAS VARGEM DO INHAÍ, MATA DOS CRIoulos, RAIZ E BRAÚNAS. **Protocolo Comunitário de Consulta Prévia das Comunidades Quilombolas e Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas de Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos e Braúnas**. Minas Gerais: 2019.

COSME, M. C. O fetiche do progresso tecnológico desmancha-se em face do aprofundamento da questão agrária no campo brasileiro: a destruição da vida revelada nos Conflitos pela Água em 2019. *In*: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no campo Brasil: 2019**. Goiânia: Centro de Documentação Dom Tomás Balduino – CPT, 2020.

COSTA FILHO, Aderval.; MENDES, Ana Beatriz Vianna; SANTOS, Ana Flávia Moreira; LOPES, Camila Ragonezi Gomes Lopes; MAGALHÃES, Fernanda Fernandes; DINIZ, Gabriela Lima; BRAGA, Liliane Rodrigues de Oliveira; PEIXOTO, Luísa Helena Figueiredo Peixoto; ROCHA, Maria Tereza. Mapeamento dos povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais: visibilização e inclusão sociopolítica Um breve relato sobre incursões no semiárido mineiro. *In*: **Interfaces - Revista de Extensão**. Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 69-88, jul./dez. 2015.

COSTA FILHO, A. Os Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil *In*: CERQUEIRA, Edmilton et al. (Orgs). **Os Povos e Comunidades Tradicionais e o Ano Internacional da Agricultura Familiar**. 1ª ed, v. 1. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2005, p. 77-98.

COSTA FILHO, Aderval. Traditional Peoples and Communities in Brazil: the work of the anthropologist, political regression and the threat to rights. **Vibrant, Virtual Braz. Anthr**, vol.17, e17450, 2020.

COSTA FILHO, Aderval. Os(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas: identidade e caracterização sociocultural e econômica, força e resistência de um povo. *In*. FÁVERO, Claudenir; MONTEIRO, Fernanda Testa; OLIVEIRA Maria Neudes Sousa de (Eds). **Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais**. 1ª ed. Diamantina: Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, p. 63-107, 2021.

COSTA FILHO, Aderval. **Formas camponesas contemporâneas**. 18 maio 2022. Notas de aula. Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

COSTA VAL, Andréa Vanessa da; ROSÁRIO, Rayane Soares. Histórico da Comarca do Rio das Mortes. **Jurisprudência Mineira**. Ano 65, nº 208, Belo Horizonte, p. 13-26, jan./mar. 2014.

DAVIS, Shelton H. Introdução. *In*: DAVIS, Shelton H. (Org.). **Antropologia do Direito: estudo comparativo da categoria de dívida e contrato**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 9-25.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. (Org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

FAO/ONU. **Traditional Agricultural System in the Southern Espinhaço Range, Minas Gerais, Brazil**. Disponível em:

<https://www.fao.org/giahs/giahsaroundtheworld/designated-sites/latin-america-and-the-caribbean/en/>. Acesso em: 17 out 2022.

FÁVERO, Claudenir. Agroambientes manejados pelas comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas. *In*: FÁVERO, Claudenir; MONTEIRO, Fernanda Testa; OLIVEIRA, Maria Neudes Sousa de (eds). **Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais**. 1ª ed. Diamantina: Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, 2021a. p. 108-129.

FÁVERO, Claudenir; MONTEIRO, Fernanda Testa. Da invisibilidade ao reconhecimento mundial. *In*: FÁVERO, Claudenir; MONTEIRO, Fernanda Testa; OLIVEIRA, Maria Neudes Sousa de (eds). **Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais**. 1ª ed. Diamantina: Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, 2021b. p. 389-433.

FÁVERO, Claudenir. **Anotações da exposição do Professor Claudenir Fávero na banca de defesa da dissertação de Leonardo Custódio da Silva Júnior**. Diamantina: 04 mar 2022.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)**, 2005, 13(13), p. 155-161.

FERREIRA, Maycon de Souza. **Políticas Públicas para Agricultura Familiar**: um estudo na Comunidade Quilombola de Raiz, no município de Presidente Kubitschek, Minas Gerais. Dissertação (Mestrado em Estudos Rurais) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Rurais, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. UFVJM, Diamantina, 2019.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. **Curso de direito ambiental brasileiro**. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS (FGV). **Recategorização, redução e extinção de unidades de conservação**: critérios para a tomada de decisão legislativa para proteção do meio ambiente. São Paulo: FGV, 2020. Disponível em: < <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/30203> >. Consulta feita em 19 de outubro de 2022.

FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS - CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL (FGV-CPDOC). Plano Nacional de

Desenvolvimento (Pnd). **Verbetes**. Disponível em:
<http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/plano-nacional-de-desenvolvimento-pnd>. Acesso em: 30 jan 2022.

FURTADO, Júnia F. Distrito Diamantino: o avesso da memória. **Varia Historia**. Belo Horizonte, UFMG, v.12, p.80-94, 1993.

GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. A Lei de Terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil do século XIX. **R. História**, São Paulo. 120, p. 153-162, jan/jul. 1989.

GASPAR, Marco Aurélio Fernandes. **A falta que faz a mística**: elementos para a retomada do trabalho de base nos movimentos populares. Tese de doutorado. USP, 2010.

GEERTZ, Clifford James. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. São Paulo: Zahar, 1978.

GEERTZ, C. **A Interpretação das culturas**. 1ª ed., 13ª reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIULIETTI, Nelson; GIULIETTI, Ana Maria; PIRANI, José Rubens; MENEZES, Nanuza Luiza de. Estudos em sempre-vivas: Importância econômica do extrativismo em Minas Gerais, Brasil. **Acta Bot. Bras.** N. 1, v. 2, supl., p. 179-193, 1988.

GLUCKMAN, Max. Obrigação e Dívida. In: DAVIS, S (org.). **Antropologia do Direito**: estudo comparativo da categoria de dívida e contrato. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 25-57.

GOMES, Juliana Cesario Alvim. **Por um constitucionalismo difuso**: cidadãos, movimentos sociais e o significado da constituição. 2ª edição revista, atualizada e ampliada. Belo Horizonte: Jus Podium.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca; NICÁCIO, Camila Silva. **(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática**. 5ª ed. ver., ampl. e atual. São Paulo: Almedina, 2020.

HOUTZAGER, Peter, El Movimiento de los Sin Tierra (MST) y el campo jurídico en Brasil. **Revista el Otro Derecho**, n. 35, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), Bogotá, pp. 135-168, 2006.

INSTITUTO BIOTRÓPICOS. **Política de Gestão do Mosaico do Espinheiro**: processo de criação e implantação. Orgs.: AZEVEDO, Alexander Araújo. GOULART, Maíra Figueiredo; SILVA, Joaquim de Araújo; VILHENA, Cecília Fernandes de. Belo Horizonte: 2009.

KUPER, Adam. **A reinvenção da sociedade primitiva**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

LASCHEFSKI, Klemens Augustinus. O mapa dos conflitos ambientais em Minas Gerais. **Revista Brasileira de Desenvolvimento Regional**. Blumenau, n. 5, vol. 2, p. 73-92, 2017.

LATOUR, Bruno. **A fabricação do direito**: um estudo de etnologia jurídica. São Paulo: Editora UNESP, 2019.

LOPES, Fabrício Antonio; MILAGRES, Alcione Rodrigues; PIUZANA, Danielle; MORAIS, Marcelino Santos de. Viajantes e Naturalistas do século XIX: A reconstrução do antigo Distrito Diamantino na Literatura de Viagem. **Caderno de Geografia**. Belo Horizonte, v.21, n.36, 2011.

HUNT, Lynn. **Inventing human rights**. New York: W.W. Norton et Cie, 2007.

KANT DE LIMA, Roberto. **Por uma antropologia do direito no Brasil**: Ensaios de antropologia e de direito. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2009, p. 1-38.

MAGALHÃES, F. F.; ROCHA, M. T.; JOTA, F. C. Uma incursão ao “ponto de vista” da resistência à reexistências das comunidades remanescentes de quilombos e de apanhadores de flores e o Parque Nacional das Sempre-Vivas – Minas Gerais em relação ao “Estado”. ACENO - REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE. **Cosmologias, territorialidades e políticas de quilombolas e de povos tradicionais (dossiê)**. Cuiabá, Vol. 3, N. 6, p. 176-191, ago-dez/2016.

MALINOWSKI, Bronisław Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril, 1978.

MARTINS, Marcos Lobato. A Crise dos Negócios do Diamante e as Respostas dos Homens de Fortuna no Alto Jequitinhonha, Décadas de 1870-1890. **Est. Econ.** São Paulo, v. 38, n. 3, p. 611-638, jul/set 2008a.

MARTINS, Marcos Lobato. O Jequitinhonha dos viajantes, séculos XIX e XX Olhares diversos sobre as relações sociedade – natureza no nordeste mineiro. **Varia Historia**. Belo Horizonte, vol. 24, nº 40, p.707-728, jul/dez 2008b.

MARTINS, Marcos Lobato. **A economia da sempre-viva**: o extrativismo em São João da Chapada (MG). Diamantina: Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, 2019.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEMÓRIA DA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA BRASILEIRA (MAPA). Intendência dos Diamantes. 2016. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/dicionario-periodo-colonial/211-intendencia-dos-diamantes>. Acesso em: 10 jan 2022.

MENDES, José Sacchetta Ramos. Desígnios da Lei De Terras: imigração, escravismo e propriedade fundiária no Brasil Império. **Caderno CRH**. Salvador, v. 22, n. 55, p. 173-184, jan/abr 2009.

MENEZES NETO, Antonio Julio. A Igreja Católica e os movimentos sociais do campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **Caderno CRH**. Salvador, BA, v. 20, nº 50, p. 331-341, maio/ago 2007.

MERRY, Sally Engle. Legal Pluralism. **Law & Society Review**. Amherst, Massachusetts, Estados Unidos, v. 22, n. 5, p. 869-896, 1988.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO (MAPA). **Sistemas Importantes do Patrimônio Agrícola Mundial (SIPAM)**. Brasília: 2020. Disponível em: < <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/agricultura-familiar/sipam/sistemas-importantes-do-patrimonio-agricola-mundial-sipam> >. Consulta feita em outubro de 2022.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia**: Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MONTERO, Paula. Saberes missionários: da autoria à tradução. **Revista De Antropologia**. São Paulo, n. 55, vol. 2, pp. 835-855, 2013.

MONTEIRO, Fernanda Testa. **Os(as) apanhadores(as) de flores e o Parque Nacional das Sempre-Vivas (MG)**: travessias e contradições ambientais. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais. UFMG, Belo Horizonte, 2011.

MONTEIRO, Fernanda Testa. **Nas fronteiras das Minas com o Gerais**: as terras de uso comum e o uso coletivo de terras. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. USP, 2019.

MONTEIRO, Fernanda Testa; COSTA FILHO, Aderval; FÁVERO, Claudenir; SOLDATI, Gustavo Taboada; OLIVEIRA, Maria Neudes Sousa de; TEIXEIRA, Reinaldo Duque Brasil Landulfo. 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: ALMEIDA, Jane Simoni Silveira Eidt; UDRY, Maria Consolacion Fernandes Villafane (eds. tecs.) **Sistemas agrícolas tradicionais no Brasil**. Brasília: EMBRAPA, 2019.

MOORE, Sally Falk. Certainties undone: fifty turbulent years of legal anthropology, 1949-1999. **The journal of the Royal Anthropological Institute**. Londres, Reino Unido, n. 7, p. 95-116, 2001.

MOREIRA, João Vítor de Freitas. **Watu Kuém**: os Borum do médio rio Doce, o evento crítico de Mariana e o encontro pragmático com o Direito. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, 2020.

MOURA, Maria Margarida. **Os deserdados da terra**: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, 250 p.

NADER, Laura. Harmonia coerciva: a economia política dos modelos jurídicos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Local de publicação, n. 26, ano 9, p. 18-29, 1994.

NICÁCIO, Camila Silva. Mediação para a autonomia, alteridades em diálogo. *In*: Maria Tereza Fonseca Dias (org.). **Mediação, cidadania e emancipação social**. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010, p. 151-168.

NICÁCIO, Camila Silva, Direito e mediação de conflitos: entre metamorfose da regulação social e administração plural da justiça. **Rev. Fac. Dir. UFMG**. Belo Horizonte, n 59, p. 11-56, jul/dez 2011.

NICÁCIO, Camila Silva. **Discussão sobre o projeto de pesquisa de mestrado de Leonardo Custódio da Silva Júnior**. 20 ago 2021. Anotações da Reunião do DOM – Grupo de Pesquisa em Antropologia do Direito.

NICÁCIO, Camila Silva. Mediação de Conflitos e Emergência Normativa. **Rev. Fac. Direito UFMG**. Belo Horizonte, n. 73, p. 141-171, jul./dez. 2018.

NICÁCIO, Camila Silva; VIDAL, Júlia Silva; MOREIRA, João Vítor de Freitas. Engajamento e recusa etnográfica: reflexões a partir de dois contextos de pesquisa empírica em direito. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**. Vol. 8, 2021.

NICÁCIO, Camila Silva; VIDAL, Júlia Silva; BASTOS, Sophia Pires. Transexualidade e litigância estratégica em direitos humanos. *In*: NICÁCIO, Camila Silva; MENEZES, Fabiana Soares de; THIBAU, Tereza Cristina Sorice Baracho. **Clínicas de Direitos Humanos e o Ensino Jurídico no Brasil**: da crítica à prática que renova. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2017, p. 83-99.

NICÁCIO, Camila Silva; VIDAL, Júlia da Silva; BASTOS, Sophia Pires. Transexualidade e litigância estratégica em direitos humanos. *In*: NICÁCIO, Camila Silva; MENEZES, Fabiana Soares; THIBAU, Tereza Cristina Sorice Baracho. **Clínicas de Direitos Humanos e o ensino jurídico no Brasil**: da crítica à prática que renova. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2017, p. 35-52.

O MERCADO velho de Diamantina. **Conheça Minas**. Diamantina, 2021. Disponível em: <https://www.conhecaminas.com/2021/04/o-mercado-velho-de-diamantina.html>. Acesso em: 22 fev 2022.

OLIVEIRA, Maria Neudes Sousa de; MOREIRA, Fernanda da Conceição; TANAKA, Mário Kiichiro. Sempre-vivas: como são manejadas - do campo ao galpão do atacadista. In: FÁVERO, Claudenir; MONTEIRO, Fernanda Testa; OLIVEIRA, Maria Neudes Sousa de (eds.). **Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais**. 1ª ed. Diamantina: UFVJM, 2021.

OLIVEIRA, Raquel Teixeira de. **Dividir em Comum**: Práticas costumeiras de transmissão do patrimônio familiar no Médio Jequitinhonha – MG. Dissertação (Mestrado). UFMG, 2008.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014

PESSOA, Ângelo Emílio da Silva. **AS RUÍNAS DA TRADIÇÃO**: a Casa da Torre de Garcia D'Ávila – família e propriedade no nordeste colonial. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, 2003.

POPOVICH, Frances Blok. **A Organização Social dos Maxakali**. Dissertação (Mestrado). Arlington, Universidade do Texas, 1980.

PORTO, Sílvio Isoppo; AGUIAR, Porto Diana. Traçando os caminhos da comercialização: a economia agroextrativista das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas. In: FÁVERO, Claudenir; MONTEIRO, Fernanda Testa; OLIVEIRA Maria Neudes Sousa de (eds.). **Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais**. 1ª ed. Diamantina: Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, 2021a. p. 268-301.

PORTO, Sílvio Isoppo; AGUIAR, Porto Diana. Flores em disputa: controvérsias da ação estatal na Serra do Espinhaço Meridional. In: FÁVERO, Claudenir; MONTEIRO, Fernanda Testa; OLIVEIRA Maria Neudes Sousa de (eds.). **Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais**. 1ª ed. Diamantina: Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, 2021b. p. 268-301.

PROTOCOLO de consulta: povos e comunidades de tradição religiosa ancestral de matriz africana. **AEDAS**, 30 out. 2020. Disponível em: <https://www.aedasmg.org/post/povos-tradicionais-apresentam-protocolo-de-consulta-pr%C3%A9via-direitos-e-protagonismo-popular>. Acesso em: 30 jun 2021.

REVISTA RESERVA DA BIOSFERA DA SERRA DO ESPINHAÇO. Brasília: IABS, v. 1, n. 1, edição especial, 2017. Disponível em: <http://editora.iabs.org.br/site/wp-content/uploads/2018/03/RBSE-Vers%C3%A3o-final.pdf>. Acesso em: 22 fev 2022.

SAADI, Allaoua. A geomorfologia da Serra do Espinhaço em Minas Gerais e de suas margens. **Geonomos**, Belo Horizonte-MG, v. 3, n. 1, p. 41-63, 1995.

SANTOS, Andreia Ferreira dos; ALVES, Eliad Gisele; SANTOS, Lilian Maria. **Estratégias de resistência e luta pelo território: o caso da comunidade quilombola de Raiz**. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho 12 - Saberes e regimes de conhecimento indígenas, tradicionais e afrodiaspóricos, do VI Congresso em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros. Montes Claros: 2018. Disponível em: <
<https://congressods.com.br/sesto/index.php/aceites/gt-12>. Acesso em: 29 jul 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma Cartografia Simbólica das Representações Sociais. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra, Portugal, nº 24, mar 1988a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O Discurso e o Poder**: ensaio sobre a Sociologia da retórica jurídica. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Bethânia Gabrielle dos. **Resistência criativa de setores subalternos**: integração e marginalização em interações socioambientais e políticas na Comunidade de Milho Verde, MG. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2016.

SANTOS, Joaquim Felício dos. **Memórias do Districto Diamantino da Comarca do Serro Frio** (Província de Minas Gerais). Rio de Janeiro: Typographia Americana, 1878.

SANTOS, Rodrigo Martins dos [2019]. Redutos e refúgios bioculturais em zonas de contato: trajetória sociobioterritorial Macro-Jê no centro-leste do Brasil. *In*: ENANPEGE, XIII, 2019, São Paulo. **Anais**. São Paulo: ANPEGE, 2019 Disponível em:
http://www.enanpege.ggf.br/2019/resources/anais/8/1559759529_ARQUIVO_SANTOS_Rodrigo_Redutos_Refugios_Bioculturais_final.pdf. Acesso em: 12 jan 2022.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SCHRAMM, Franciele Petry. Monocultivo de eucalipto ameaça práticas tradicionais da comunidade quilombola Raiz, em MG. 04 jul 2018. Notícias. **Terra de Direitos**, 2018. Disponível em:
<https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/monocultivo-de-eucalipto-ameaca-praticas-tradicionais-da-comunidade-quilombola-raiz-em-mg/22863>. Acesso em: 22 fev 2022.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. O ensino da antropologia jurídica e a pesquisa em direitos humanos. *In*: NALINI, J. R.; CARLINI, A. L. (coord.). **Direitos Humanos e Formação Jurídica**. Rio de Janeiro: Forense, 2010, p. 137-153.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**. Rio de Janeiro, RJ, vol. 12, nº 1, p. 207-236, abr. 2006.

SCHRAMM, Franciele Petry. Monocultivo de eucalipto ameaça práticas tradicionais da comunidade quilombola Raíz, em MG. 04 jul 2018. Acervo. **Terra de Direitos**, 2018. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/monocultivo-de-eucalipto-ameaca-praticas-tradicionais-da-comunidade-quilombola-raiz-em-mg/22863>. Acesso em: 21 out 2022.

SILVA, Liana Amin Lima da. **Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina**: re-existir para co-existir. 2017. 329 f. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017.

SILVA, Leonardo França da; MALTEZ, Marcos Antônio Pereira da Fonseca; ARAÚJO, Alexandre Moura; SILVA, Emília Pereira Fernandes da; SOUZA, Maria Angela de; LOPES, Érika Manuela Gonçalves; ANDRADE, Rafaella Resende; BUENO, Osmar de Carvalho. O Distrito Florestal do Vale do Jequitinhonha: uma análise a partir dos paradigmas e das narrativas. *In*: **Research, Society and Development**. Vargem Grande Paulista, SP, v. 10, nº 3, p. 1-15, 2021.

SILVA JR, Leonardo Custódio da. **Quando só resta a roupa do corpo**: Narrativas sobre o dano ao projeto de vida em Paracatu de Baixo. Trabalho de Conclusão de Curso (Direito). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SILVA JR, Leonardo Custódio da. Consulta prévia, livre e informada conforme o precedente da Corte Interamericana de Direitos Humanos e o Protocolo das Comunidades Apanhadoras de Flores Sempre-Vivas. *In*: CAMPOS, Ana Luiza Garcia; AZEVEDO, Eder Marques de; CUSTÓDIO, Maraluce Maria (orgs.). **Anais do 5º Congresso Mineiro de Direito Ambiental**: crise do Estado Democrático de Direito e retrocessos ambientais, v.2. Belo Horizonte: Initia Via, 2021a, p. 21-33.

SILVA JR, Leonardo Custódio da. **Precedentes que informam o direito à Consulta Prévia: Possibilidades para além da Convenção nº 169 da OIT**. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho 03: Diálogos convergentes: populações tradicionais e práticas jurídicas, do VII Encontro Nacional de Antropologia do Direito. São Paulo, 2021b.

SILVA JR, Leonardo Custódio da. Protocolos comunitários e parâmetros para a remediação e a reparação integral em desastres. *In*: CENTRO DE PESQUISA E EXTENSÃO EM DIREITO SOCIOAMBIENTAL (CEPEDIS). **Anais do IX Congresso**

Brasileiro de Direito Socioambiental. Caderno de Resumos, v. 6, p. 245-246. Curitiba, PR: CEPEDIS, 2021c.

SILVA JR, Leonardo Custódio da; FRANÇA; Vanessa de Vasconcellos Lemgruber. Protocolo de consulta prévia, livre e informada em um território de desastres. *In: Rev. UFMG.* Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 466-491, mai./ago. 2020.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. A força vinculante do protocolo de consulta. *In: GLASS, Verena (org.). Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação.* São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; CEPEDIS, 2019. p. 19-45.

STOCKING JR, George W. Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. *In: BOAS, Franz. A formação da antropologia americana, 1883-1911.* Tradução de Rosaura Maria Cirne Lima Eichenberg; Rev. Téc. De Marco Antônio Teixeira Gonçalves e César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora UFRJ, 2004, p. 15-38.

TERRA DE DIREITOS (TdD) [s/d]. **Sobre.** Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/quem-somos/sobre> . Consulta feita em fev. 2022.

TERRA DE DIREITOS (TdD) [2020]. **Sistema agrícola das apanhadoras/es de flores em MG é o primeiro patrimônio agrícola mundial do Brasil na FAO.** Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/sistema-agricola-das-apanhadoras-es-de-flores-em-mg-e-o-primeiro-patrimonio-agricola-mundial-do-brasil-na-fao/23256>. Consulta feita em out. 2022.

VARGAS NETO, Sebastião Leal Ferreira Vargas. **A mística da resistência:** culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos. Tese (Doutorado). USP, 2007.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. A regulação jurídica para além de sua forma ocidental de expressão: uma abordagem a partir de Étienne Le Roy. **Direito & Práxis.** Rio de Janeiro, v. 6, nº 12, pp. 159-195, 2015.

ZHOURI, Andréa. Conflitos sociais e meio ambiente urbano. *In Série Documenta EICOS: Comunidades, Meio Ambiente, Desenvolvimento*, n. 17. Rio de Janeiro, RJ, 2007.

ZHOURI, Andréa. Introdução: produção de conhecimento num campo minado. *In: ZHOURI, Andréa. Mineração, Violências e Resistências: Um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil.* 1 ed. Marabá: Editorial Iguana, 2018.

ZUCARELLI, Marcos Cristiano. **Estratégias de Viabilização Política da Usina de Irapé:** o (des)cumprimento de normas e o ocultamento de conflitos no licenciamento ambiental de hidrelétricas. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

WEDIG, Josiane Carine. Acontecimentos e memórias da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná. **Anuário Antropológico**. Universidade de Brasília, Brasília, v. 45, n.1, pp. 213-231, jan/abr 2020.

WOLF, Eric. Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar. [1955]. *In*: FELDMAN- BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. (orgs.), **Antropologia e Poder: contribuições de Eric Wolf**. Brasília: EdUnB; São Paulo: Imprensa Oficial, Editora Unicamp, 2003, pp. 117-144

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se Neguceia: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**. Brasília, n. 87, EdUnB, 1990.

Fontes institucionais

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988a.

BRASIL. **Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998**. Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 05 de junho de 1992. Brasília, DF: Presidência da República, 1998b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d2519.htm. Acesso em: 22 fev 2022.

BRASIL. **Decreto nº 2.661, de 08 de julho de 1998**: Regulamenta o parágrafo único do art. 27 da Lei nº 4.771, de 15 de setembro de 1965 (código florestal), mediante o estabelecimento de normas de precaução relativas ao emprego do fogo em práticas agropastoris e florestais, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1998c. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d2661.htm. Acesso em: 15 jan 2022.

BRASIL. **Decreto nº 3.156, de 27 de agosto de 1999**. Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo Ministério da Saúde, altera dispositivos dos Decretos n.º 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1999. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3156.htm. Acesso em: 3 nov 2021.

BRASIL. **Decreto nº 4.339, de 22 de agosto de 2002**. Institui princípios e diretrizes para a implementação da Política Nacional da Biodiversidade. Brasília, DF: Presidência da República, 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4339.htm. Acesso em: 22 fev 2022.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e

titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 29 jul 2022.

BRASIL. **Decreto nº 5.705, de 16 de fevereiro de 2006**. Promulga o Protocolo de Cartagena sobre Biossegurança da Convenção sobre Diversidade Biológica. Brasília, DF: Presidência da República, 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5705.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%205.705%20C%20DE%2016,da%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Diversidade%20Biol%C3%B3gica.htm. Acesso em: 22 fev 2022.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 22 fev 2022.

BRASIL. **Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007**. Promulga a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5705.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%205.705%20C%20DE%2016,da%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Diversidade%20Biol%C3%B3gica.htm. Acesso em: 22 fev 2022.

BRASIL. **Decreto nº 6.476, de 5 de junho de 2008**. Promulga o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura, aprovado em Roma, em 3 de novembro de 2001, e assinado pelo Brasil em 10 de junho de 2002. Brasília, DF: Presidência da República, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/decreto/d6476.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%206.476%20C%20DE%205,10%20de%20junho%20de%202002. Acesso em: 22 fev 2022.

BRASIL. **Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019**. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho – OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5. Acesso em: 15 jun 2021.

BRASIL. **Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850**. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Brasília, DF: Presidência da República, 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm. Acesso em: 29 fev 2022.

BRASIL. **Lei Federal nº 7.668, em 22 de agosto de 1988.** Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1988b.

BRASIL. **Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000.** Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2000a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9985.htm. Acesso em: 22 fev 2022.

BRASIL. **Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006.** Estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. Brasília, DF: Presidência da República, 2006b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11326.htm. Acesso em: 29 jul 2022.

BRASIL. **Portaria Interministerial nº 35, de 27 de janeiro de 2012.** Brasília, DF: Presidência da República, 2012. Disponível em: <https://cpisp.org.br/portaria-interministerial-no-35-de-27-de-janeiro-de-2012/>. Acesso em: 22 fev 2022.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Projeto de Lei nº 11276/2018.** Institui a Política Nacional de Manejo Integrado do Fogo. Brasília, Câmara dos Deputados, 27 dez. 2018 Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2190265>. Acesso em: 08 jan 2022.

CONGRESSO NACIONAL. **Decreto Legislativo nº 136, de 2020.** Aprova o texto do Protocolo de Nagoia sobre Acesso a Recursos Genéticos e Repartição Justa e Equitativa dos Benefícios Derivados de sua Utilização à Convenção sobre Diversidade Biológica, concluído durante a 10ª Reunião da Conferência das Partes na Convenção, realizada em outubro de 2010 (COP-10), e assinado pelo Brasil no dia 2 de fevereiro de 2011, em Nova York. Brasília, DF: Congresso Nacional, 2020. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2020/decretolegislativo-136-11-agosto-2020-790527-protocolo-161281-pl.html>. Acesso em: 22 fev 2022.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Sentença de 28 de novembro de 2007 - Caso do Povo Saramaka Vs. Suriname.** Costa Rica: 2007, p. 24-25.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Portaria nº 162, de 21 de dezembro de 2010. Certidão de Autodefinição da Comunidade de Mata dos Crioulos (também conhecida como Ponto-do-Acaba-Mundo, Cardosos, Pindaíba, Algodoeiro, Covão, Bica d'Água e Santa Cruz), localizada no município de Diamantina/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 013, Registro n. 1.402, fl. 18. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 27 dez 2010.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Portaria nº 91, de 16 de junho de 2011. Certidão de Autodefinição da Comunidade de Vargem do Inhaí, localizada no município de Diamantina/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral nº 013, Registro n. 1.514, fl. 130. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 17 jun 2011.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Portaria nº 201, de 29 de dezembro de 2015. Certidão de Autodefinição da Comunidade Raiz, localizada no município de Presidente Kubitschek/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro nº 2.252, fl.072, Processo nº 01420.012772/2014-10. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 30 dez 2015.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES (FCP) [s/d]. **Estrutura Organizacional**. Disponível em: https://www.palmares.gov.br/?page_id=95. Acesso em: 17 out 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Divisão regional do Brasil em regiões geográficas imediatas e regiões geográficas intermediárias**. Rio de Janeiro, RJ: 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Divisão do Brasil em mesorregiões e microrregiões geográficas**. Rio de Janeiro, RJ: 1990.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Divisão regional do Brasil**: agrupamento dos municípios por zonas fisiográficas (situação em 01 de julho de 1960). Rio de Janeiro, RJ: 1960.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Sinopse estatística do Brasil 1977**. Rio de Janeiro, RJ: 1977.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Divisão do Brasil em microrregiões homogêneas, 1968**. Rio de Janeiro, RJ: 1970.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS (IBAMA) [1998]. **Portaria nº 94-N, de 9 de julho de 1998**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 31 jul 1998.

MINAS GERAIS. Tribunal de Justiça. *Acordo judicial para reparação integral relativa ao rompimento das barragens B-I, B-IV E B-IVA / Córrego do Feijão*. Processo de Mediação SEI n. 0122201-59.2020.8.13.0000. Data de homologação: 4 fev. 2021. Disponível em: <https://www.tjmg.jus.br/data/files/8D/20/B5/1A/87D67710AAE827676ECB08A8/Minuta%20versao%20final.pdf.pdf>. Acesso em: 2 ago 2021.

MINAS GERAIS. **Constituição do Estado de Minas Gerais**. Belo Horizonte: 1989. 28ª ed. Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 2021.

MINAS GERAIS. **Decreto nº 44.281, de 25 de abril de 2006.** Cria o Comitê Estadual da Reserva da Biosfera da Serra do Espinhaço em Minas Gerais e dá outras providências. Governo do Estado de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2006. Disponível em:

https://www.mg.gov.br/sites/default/files/servicos/arquivos/2020/decreto_estadual_no_47.289.pdf. Acesso em: 22 fev 2022.

MINAS GERAIS. **Decreto nº 47.289, de 20 de novembro de 2017.** Regulamenta a Lei nº 21.147, de 14 de janeiro de 2014, que institui a política estadual para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais. Governo do Estado de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2017. Disponível em: https://www.mg.gov.br/sites/default/files/servicos/arquivos/2020/decreto_estadual_no_47.289.pdf. Acesso em: 22 fev 2022.

MINAS GERAIS. **Lei Constitucional nº 12, de 6 de outubro de 1964:** acrescenta artigos ao Ato das Disposições Constitucionais Transitórias do Estado de Minas Gerais, criando a Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha – CODEVALE. Governo do Estado de Minas Gerais: Belo Horizonte, 1964.

MINAS GERAIS. **Lei nº 18.030, de 12 de janeiro de 2009:** Dispõe sobre a distribuição da parcela da receita do produto da Arrecadação do ICMS pertencente aos municípios. Governo do Estado de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2009.

MINAS GERAIS. **Lei nº 21.972, de 21 de janeiro de 2016:** Dispõe sobre o Sistema Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos – Sisema – e dá outras providências. Belo Horizonte: 2016.

MINAS GERAIS; SECRETARIA DE ESTADO DE DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO (SEDA); COMISSÃO ESTADUAL PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS (CEPCT). **Certidão de Autodefinição para reconhecimento formal da comunidade quilombola de Raiz.** Belo Horizonte, MG: 21 jun 2018.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO (MDA); MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME (MDS); MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE (MMA). **Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade.** Distrito Federal, Brasília: 2009.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE (MMA); INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE (ICMBio). **Plano de Manejo do Parque Nacional das Sempre-Vivas.** Brasília, DF: 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Activities of United Nations Organizations and programmes relevant to the human environment:** report of the Secretary-General. Nova York: 1968.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Problems of the human environment : report of the Secretary-General**. Nova York: 1969.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU) [2018]. Annex. United Nations Declaration on the Rights of Peasants and Other People Working in Rural Areas. In. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Report of the Human Rights Council - A/73/53/Add.1**. Thirty-ninth session, 10–28 set 2018. Nova York: ONU, 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU) [2019]. **United Nations Declaration on the Rights of Peasants and Other People Working in Rural Areas**. Nova York: ONU, 2019.

PRESIDENTE KUBITSCHKEK (PK). *Certidão de Autodefinição da Comunidade Quilombola e Apanhadora de Sempre-Vivas de Raiz*. Presidente Kubitschek: s/d. Disponível em: < <https://pk.mg.gov.br/site/wp-content/uploads/2021/12/raiz-1.pdf> >. Consulta feita em outubro de 2022.

SECRETARIA DE ESTADO DE DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO (SEDA). **Deliberação da Comissão Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais (CEPCT-MG) nº 01, DE 15 DE JUNHO DE 2018**. Governo do Estado de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2018. Disponível em: http://jornal.iof.mg.gov.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/202638/cader no1_2018-06-15%203.pdf?sequence=1. Acesso em: 22 fev 2022.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Medida Cautelar em Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.540-1**. Brasília, DF, Data de julgamento: 1 set. 2005.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Súmula Vinculante n.º 25. Sessão Plenária de 16 de dezembro de 2009. **DJe-238**, Brasília, DF, p. 1, 23 dez 2009.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Mandado de Segurança nº 26.064**. Relator: Eros Grau, Brasília, DF, DJe 28.6.2010.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Agravo Regimental no Recurso Extraordinário 519.778**, Brasília, DF, Primeira Turma, Data de publicação no DJe: 1º ago. 2014.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Suspensão de Tutela Antecipada 856/BA. Relatora: Min. Cármen Lúcia. Data de julgamento: 1 mar. 2017. **DJe-043**, Brasília, DF, p. 34-36, 8 mar 2017a.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 5.012/DF**. Ministra Relatora Rosa Weber, Brasília, DF, Data de julgamento: 16 mar. 2017b.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.646**. Relator: Dias Toffoli, Brasília, DF, Data de julgamento: 20 set. 2019. DJE: 2 dez. 2019a.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (Tribunal Pleno). Agravo Regimental na Suspensão de Liminar 995/AM. Relator: Min. Dias Toffoli. Data de julgamento: 5 nov. 2019b. **DJe-262**, Brasília, DF, 2 dez 2019b.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Recurso Extraordinário com Agravo 1.277.937/RS. Relatora: Min. Cármen Lúcia. Data de julgamento: 18 ago. 2020. **DJe-221**, Brasília, DF, 4 set 2020a.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 709/DF. Relator: Min. Roberto Barroso. Data de julgamento: 5 ago. 2020. **DJe-244**, Brasília, DF, 7 out 2020b.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 790/MG. Relator: Min. Marco Aurélio. Data de julgamento: 18 fev. 2021. **DJe-033**, Brasília, DF, 23 fev 2021a.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Agravo Regimental na Reclamação Constitucional 34.209/MG. Relator: Min. Gilmar Mendes. Data de julgamento: 15 mar. 2021. **DJe-052**, Brasília, DF, 18 mar 2021b.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Recurso Extraordinário 1.312.132/RS. Relatora: Min. Cármen Lúcia. Data de julgamento: 2 mar. 2021. **DJe-055**, Brasília, DF, 23 mar 2021c.

ANEXO 1 – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS

Tempo previsto de entrevista: 1h30

Quantidade de participantes: entre 01 a 04 comunitários que sejam indicados pela CODECEX.

Local: Preferencialmente na comunidade, mas também poderá ocorrer em Diamantina.

Eixo 1: Identificar o interlocutor, descrever seu vínculo comunitário.

Inicialmente será feita a apresentação do pesquisador, que deverá apresentar um resumo executivo da pesquisa impresso, explicar sobre a pesquisa, apresentar o Termo de Confidencialidade dos Dados.

Qual a sua história pessoal? Quais são seus vínculos com a comunidade?

O que significa o termo *apanha* de flores?

Quando você e sua comunidade entenderam que, além de tudo o que vocês são, vocês também são apanhadores de flores?

Havia uma estrada para carros antes do Parque Nacional entre Macacos e Pé de Serra? Como é o transporte de carro entre Pé de Serra e Lavras?

Há casamentos e uniões matrimoniais entre comunitários que se conhecem na serra durante a apanha? Há trocas de gados, enxerto de éguas e vacas?

Há trocas de mudas?

Como funcionam os casamentos? Após o casamento há a doação de um terreno e partilha de sementes e criações para o início da união?

Eixo 2: Surgimento e legitimidade da CODECEX como instituição de defesa dos direitos

Durante esta pergunta serão mostradas algumas fotos e notícias de sites sobre os protestos ocorridos em Diamantina que levaram à criação da CODECEX.

Como foi o processo de implantação do Parque Nacional das Sempre-Vivas? Houve diálogo e participação social neste processo?

Como foi o processo de criação da CODECEX? Como foi a reunião que concluiu pela sua fundação? Como é a relação entre a comunidade e a CODECEX?

Eixo 3: História do protocolo comunitário – Linha do Tempo

Durante esta pergunta será elaborada uma linha do tempo. Serão mostradas algumas fotos coletadas na internet do processo de elaboração do protocolo. Ao longo desta pergunta será produzida uma Linha do Tempo, com as datas previamente ofertadas pela CODECEX, colocadas num eixo, e identificando as várias etapas de elaboração. O interlocutor será incentivado a puxar pela memória sua participação em cada etapa.

Você participou das reuniões para criação do protocolo comunitário? Quando foram essas reuniões?

Como foi para você e sua família participarem deste processo?

Você entende que este processo foi legítimo e representativo? (esclarecer o significado de legítimo e participativo).

Como as várias reuniões feitas ajudaram na apropriação pela comunidade deste tema?

Qual o significado da entrega do protocolo de consulta ao ICMBIO?

Eixo 4: Direito de consulta prévia

Nesta pergunta o pesquisador irá introduzir o documento impresso e oferecido pela CODECEX. O documento será entregue para o interlocutor folhear livremente.

Como você entende o direito de consulta prévia?

O direito de consulta se baseia na liberdade, o que seria uma decisão tomada em um ambiente de liberdade pela sua comunidade?

Outra dimensão é a de ser uma consulta informada. O que é necessário para que a consulta seja feita com segurança e informação pela comunidade?

Eixo 5: O protocolo de consulta

Nesta pergunta o interlocutor será incentivado a folhear e a identificar os direitos no documento impresso.

ANEXO 2 - NOTA METODOLÓGICA PARA A PESQUISA DE JURISPRUDÊNCIA

Na etapa exploratória, foram testados alguns conjuntos de palavras-chave, tendo sido obtidos em alguns casos resultados muito amplos. Foram utilizados como parâmetros gerais para todas as pesquisas a opção de busca dos operadores no inteiro teor dos acórdãos. No quadro abaixo, estão consolidados os resultados desta etapa:

Quadro 4 - Resultados da pesquisa exploratória de jurisprudência.

Conjunto de palavras-chave	Número de resultados	Link da pesquisa
“consulta prévia, livre e informada”	3 acórdãos 4 decisões monocráticas	https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&pesquisa_inteiro_teor=true&sinonimo=true&plural=true&radicais=false&buscaExata=true&page=1&pageSize=10&queryString=%22consulta%20pr%C3%A9via,%20livre%20e%20informada%20%22&sort=_score&sortBy=desc&isAdvanced=true
consulta prévia, livre e informada	55 acórdãos 14 decisões monocráticas	https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&pesquisa_inteiro_teor=false&sinonimo=true&plural=true&radicais=false&buscaExata=true&page=1&pageSize=10&queryString=consulta%20pr%C3%A9via,%20livre%20e%20informada%20&sort=_score&sortBy=desc
Consulta E Prévia E Livre E Informada	1 acórdão 14 decisões monocráticas	https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&pesquisa_inteiro_teor=false&sinonimo=true&plural=true&radicais=false&buscaExata=true&page=1&pageSize=10&queryString=Consulta%20E%20Pr%C3%A9via%20E%20Livre%20E%20Informada&sort=_score&sortBy=desc

Os resultados da pesquisa com os operadores < consulta prévia, livre e informada > sem as aspas entregaram julgados dos mais variados assuntos, uma vez que os termos da expressão *booleana* foram pesquisados de forma isolada. No caso da pesquisa com a expressão < Consulta E Prévia E Livre E Informada >, os termos foram pesquisados de forma conectada, tendo sido obtidos resultados mais restritos, o que acabou excluindo acórdãos de interesse para a pesquisa, que haviam sido identificados na pesquisa com a expressão < “consulta prévia, livre e informada” >.

A última expressão foi então adotada para fins de coleta de dados porque seus resultados apresentam uma maior relevância, com acórdãos e decisões monocráticas em número mais equitativo que os demais resultados (Quadro 2).

Quadro 5 – Resultados da pesquisa com as palavras-chave <“consulta prévia, livre e informada”>

Natureza da decisão	Classe processual	Data de julgamento	Sigla	Relator
Acórdão	Agravo Regimental na Reclamação Constitucional 34.209/MG	15/03/2021	Rcl-AgR 34209	Gilmar Mendes
	Agravo Regimental na Suspensão de Liminar 995/AM	05/11/2019	SL 995 AgR	Dias Toffoli
	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 709/DF	05/08/2020	ADPF 709 MC-Ref	Roberto Barroso
Decisão monocrática	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 790/MG	18/02/2021	ADPF 790	Marco Aurélio
	Suspensão de Tutela Antecipada 856/BA	01/03/2017	STA 856	Cármen Lúcia
	Recurso Extraordinário 1.312.132/RS	02/03/2021	RE 1312132	Cármen Lúcia
	Recurso Extraordinário com Agravo 1.277.937/RS	18/08/2020	ARE 1277937	Cármen Lúcia