Boletim Paulista de Geografia

AGB SÃO PAULO DESDE 1934

Dossiê
Geografia e Marxismo

Comunidades tradicionais na sociedade produtora de mercadorias: apontamentos a partir dos territórios e patrimônios nacionais

Maria Clara Salim Cerqueira

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
Vitória, Espírito Santo, Brasil.
mclaracerqueira@gmail.com



Boletim Paulista de Geografia

Ano: 2026

N°: 116

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional.

Comunidades tradicionais na sociedade produtora de mercadorias: apontamentos a partir dos territórios e patrimônios nacionais

Resumo

As nações, ou Estados-nações, são conformados por um território e detêm seu patrimônio nacional: materiais, imateriais, bens, práticas, etc. elencados como importantes e passíveis de proteção jurídico-política para assegurar a permanência de sua existência. A partir do diálogo entre a ciência geográfica, que tem o território como categoria central para compreender a espacialização das relações de poder, e a teoria marxiana sobre política e emancipação, trazemos neste estudo alguns apontamentos a partir do caso das comunidades tradicionais autodenominadas apanhadores de flores sempre-vivas e de seu reconhecimento como patrimônio enquanto horizonte de disputas e lutas políticas, caso este que foi objeto de pesquisa de pesquisa de doutorado que embasa as reflexões aqui apresentadas. Para tecer nossa elaboração, tomamos como pressupostos a contribuição de autores que se baseiam na obra marxiana para compreender a realidade, como a elaboração a respeito dos sujeitos de direito de Evgueni Pachukanis e a elaboração de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo, e a partir disso nos apropriamos dos escritos de Franz Fanon e nos debruçamos sobre as elaborações de Marx sobre emancipação em *Sobre a questão judaica*. Ao tratarmos a luta pelo território como horizonte das lutas das comunidades tradicionais no Brasil, consideramos a (con)formação das nações em territórios – unos e múltiplos em seu interior – para que a partir disso seja possível contribuir com a reflexão a respeito das possibilidades emancipatórias – ou não – geradas pelo processo de reconhecimento das comunidades tanto no âmbito jurídico-político quando em relação a sua própria identidade.

Palavras-chave: Apanhadores de flores sempre-vivas; Espetáculo; Estado-nação; Política.

Traditional communities in commodity-producing societies: observations based on national territories and heritage

Abstract

Nations, or nation-states, are formed by a territory and possess their national patrimony: material, immaterial, goods, practices, etc., listed as important and eligible for legal and political protection to ensure the permanence of their existence. Based on the dialogue between geographical science, which considers territory as a central category for understanding the spatialization of power relations, and Marxist theory on politics and emancipation, this study presents some observations based on the case of the traditional communities that call themselves gatherers of *sempre-viva* flowers and their recognition as patrimony within a horizon of political disputes and struggles. This case was the subject of doctoral research that underpins the reflections presented here. To develop our analysis, we take as our premises the contributions of authors who base their understanding of reality on Marxist work, such as Evgeny Pachukanis's elaboration on subjects of law and Guy Debord's work on the society of the spectacle. From this, we draw upon the writings of Franz Fanon and examine Marx's elaborations on emancipation in *On the Jewish Question*. When discussing the struggle for territory as a horizon for the struggles of traditional communities in Brazil, we consider the (con)formation of nations within territories – both unified and multiple within themselves – so that, based on this, it is possible to contribute to the reflection on the emancipatory possibilities – or lack thereof – generated by the process of recognizing communities, both in the legal-political sphere and in relation to their own identity.

Keywords: *Sempre-viva* flower gatherers; Spectacle; Nation-state; Politics.

Les communautés traditionnelles dans les sociétés productrices de matières premières : observations fondées sur les territoires nationaux et le patrimoine

Resumé

Les nations, ou États-nations, sont constituées d'un territoire et possèdent un patrimoine national : matériel et immatériel, biens, pratiques, etc., considérés comme importants et éligibles à une protection juridique et politique afin d'assurer leur pérennité. S'appuyant sur le dialogue entre la science géographique, qui considère le territoire comme une catégorie centrale pour comprendre la spatialisation des rapports de pouvoir, et la théorie marxiste de la politique et de l'émancipation, cette étude présente des observations fondées sur le cas des communautés traditionnelles se désignant comme la cueillette de *sempre-vivas* et sur la reconnaissance de leur patrimoine dans un contexte de conflits et de luttes politiques. Ce cas a fait l'objet d'une recherche doctorale qui sous-tend les réflexions présentées ici. Pour développer notre analyse, nous prenons pour point de départ les contributions d'auteurs qui fondent leur compréhension de la réalité sur l'œuvre marxiste, comme les travaux d'Evgueni Pachukanis sur les sujets de droit et ceux de Guy Debord sur la société du spectacle. À partir de là, nous nous appuyons sur les écrits de Franz Fanon et examinons les développements de Marx sur l'émancipation dans Zur Judenfrage (La Question Juive). Lorsqu'on aborde la lutte pour le territoire comme horizon des luttes des communautés traditionnelles au Brésil, on considère la (con)formation des nations au sein de territoires – à la fois unifiés et multiples en eux-mêmes – afin que, sur cette base, il soit possible de contribuer à la réflexion sur les possibilités d'émancipation – ou leur absence – engendrées par le processus de reconnaissance des communautés, tant dans la sphère juridico-politique que par rapport à leur propre identité.

Mots-clés: Cueilleurs de *sempre-vivas*; Spectacle; État-nation; Politique.

Introdução

Se é possível atestar que as comunidades tradicionais – muitas vezes objeto de estudo da geografia agrária – e o patrimônio – muitas vezes objeto de estudo da geografia cultural – têm algo em comum, isso seria confirmado pela relação de ambos com a cultura, a história e a tradição. Apontamos, em outra ocasião (Cerqueira, 2023), como a noção de cultura e de tradição são especificamente tratadas nos casos das culturas tradicionais e do patrimônio. Em relação a ambos, podemos entender que tanto o reconhecimento do patrimônio quanto o reconhecimento das comunidades tradicionais representam uma tentativa de conhecer e melhor desenhar a nossa história enquanto humanidade.

O patrimônio, através de suas políticas institucionais, precursoras na transformação da sociedade feudal em sociedade burguesa, carrega consigo o peso de representar justamente essa sociedade na qual e para a qual ele foi criado. Isso faz com que aquilo que é elegido como patrimônio por vezes não consiga conter em seus instrumentos algumas singularidades que, a depender da perspectiva adotada, também poderiam ser preservadas e conservadas: as comunidades tradicionais podem ser um desses casos, mas não o único. O surgimento de políticas de delimitação e reconhecimento do que passou a ser reconhecido como patrimônio imaterial aparecem como tentativas de amenizar a discrepância criada pela lógica do patrimônio dominado pela prática arquitetônica, ou do "espaço construído" *strito sensu*, na qual edificações e monumentos históricos são os principais objetos de proteção. Mas qual é o sentido do reconhecimento do patrimônio e o sentido do reconhecimento das comunidades tradicionais na elaboração da história da humanidade? Esses sentidos se relacionam de alguma maneira? Qual história é registrada, conhecida, prestigiada e contada a partir desses sentidos? Para responder a questões que relacionam povos tradicionais, cultura e tradição, acreditamos ser importante considerar a relação entre a ciência geográfica e o método marxiano, mesmo que os temas e os sentidos de comunidades e patrimônio não sejam usuais na perspectiva marxista na geografia.

Justificamos nossa análise baseados na concepção de que a ciência geográfica não deve ser definida a partir da atribuição de adjetivos "geográficos" ou "espaciais" àquilo que é objeto

de análise. Compreendendo que o objeto de estudo da geografia é – como o de todas as ciências – a realidade o que define a Geografia enquanto campo de investigação científico é sua leitura através de uma lente que enfatiza a dimensão espacial da realidade. Essa compreensão se ancora também no que denominamos aqui como "método marxiano", usualmente denominado como "materialismo histórico e dialético". Mesmo que na obra de Karl Marx não seja possível identificar longas elaborações voltadas especificamente para a questão do método, esta permeia de forma contínua toda sua obra – e faremos alguns apontamentos adiante a respeito do tema na obra do autor.

Nossa elaboração partirá do estudo de caso desenvolvido em outra ocasião (Cerqueira, 2023) acerca do caso dos apanhadores de flores sempre-vivas e de seu processo de reconhecimento como patrimônio. O tensionamento entre patrimônio cultural, patrimônio natural e patrimônio agrícola – chancela primeira de reconhecimento destas comunidades através da Organização das Nações Unidas pela Alimentação e Agricultura (FAO/ONU) – pode ser observado na dimensão espacial que caracteriza os apanhadores de flores, de tal modo que transformações e permanências dos territórios, territorialidades e territorialização de suas comunidades foram desencadeadas histórica e geograficamente a partir dos conflitos observados no processo de reconhecimento institucional como patrimônio.

Nosso objetivo através deste estudo é defender que a análise de aspectos culturais através das lentes da elaboração e do método marxiano podem contribuir para a elaboração de uma ciência geográfica mais qualificada, que não restrinja o chamado "marxismo" ao reducionismo da esfera econômica da realidade, bem como também não deixe os estudos culturais restritos às análises do campo humanista, mais especificamente da fenomenologia. Ressaltamos que, com essa elaboração, nossa intenção não é desvalorizar os estudos que priorizam a análise econômica ou o campo do humanismo na ciência geográfica, mas ressaltar que uma análise rigorosa da realidade deve compreender a complexidade de diversos elementos que, juntos, conformam a totalidade do mundo. Totalidade esta que aqui abordamos como pressuposto de análise, sem a intenção, obviamente, de abarcá-la integralmente no curto espaço de um texto.

Consideramos também relevante apontar a questão de método da qual nos apropriamos a partir da principal publicação de Karl Marx, O Capital ([1867] 2017): a exposição é iniciada através do que o pensador considera o "núcleo" do modo de produção capitalista, que é a forma-mercadoria, em sua forma mais abstrata, e, ao longo da obra, os termos mais "concretos" em que essa abstração se materializa são, então, expostos. Esse modo de exposição difere do modo de investigação, como elabora Henri Lefebvre (1991) acerca da questão do método e da lógica da ciência. A análise da forma-mercadoria é central em nossa formulação e o faremos tomando como pressupostos as contribuição de Pachukanis ([1924] 2017), que associa a condição de "sujeito de direito" como o núcleo das relações sociais mediadas pela forma jurídico-política, e que é fundamental para a compreensão do reconhecimento das práticas tradicionais nas chancelas do patrimônio, e de Debord ([1967] 1997), que elabora sobre a condição de espetáculo da sociedade no atual estágio do capitalismo, o que é fundamental para destacar a centralidade da ideia de cultura na mediação das relações sociais pautada pela forma-mercadoria, como elabora Debord ([1967] 1997).

Explicitaremos, dessa forma, como o processo de reconhecimento das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas como patrimônio é fruto das lutas das comunidades tradicionais. Mas este processo se insere em um contexto mais amplo de relações sociais que são mediadas pela mesma forma identificada por Marx como "núcleo" base da sociedade capitalista, a forma-mercadoria. Esta é balizadora das relações jurídico-políticas que mediam a relação entre sociedade civil e Estado[1]. Ao se territorializar, o Estado conforma a chamada sociedade do espetáculo, organizada jurídico-politicamente em *territórios* e *nações*. Após traçarmos nosso caminho nesta breve exposição, iniciaremos com alguns apontamentos sobre o horizonte das disputas dos povos e comunidades tradicionais pela categoria de território. Em seguida, buscaremos elaborar como esta categoria está associada às relações políticas na conformação dos Estados-nação enquanto regente das reivindicações das comunidades. Concluímos com uma contribuição sobre as possibilidades de pensarmos, através de um

[1] Sobre o amplo debate sobre a contradição entre sociedade civil e Estado, cf. o primeiro capítulo a obra *O enigma do político* (Pogrebinschi, 2009, p. 35-112).

diálogo entre a obra marxiana e a ciência geográfica, os horizontes de emancipação das lutas sociais.

A luta pelo território como horizonte dos povos e comunidades tradicionais

A "luta pelo território" é provavelmente, no contexto atual, a ideia central mais acionada pelos povos e comunidades tradicionais no Brasil. A expressão é amplamente empregada no campo geográfico e das ciências sociais em geral, quando se trata da luta dessas comunidades. Existem inúmeras tentativas de diferenciar essa luta da denominada "luta pela terra", devido à particularidade apresentada pelas comunidades tradicionais de que esse território é fundamental para a manutenção de seus modos de vida, enquanto a "luta pela terra" seria uma reivindicação que visa apenas obter um "pedaço de chão" para produzir (Guedes, 2013). Quando pensamos na diferença entre essas lutas, refletimos sobre a distinção entre os tempos históricos que levaram a que cada um desses termos seja considerado central em reivindicações políticas. Nesse sentido, "[r]efletir sobre a história é, inseparavelmente, *refletir sobre o poder*" (Debord, [1967] 1997, p. 92).

No campo da Geografia, o território é um conceito prioritariamente utilizado quando diz respeito à luta das comunidades tradicionais ou a quaisquer conflitos no/do campo de modo geral. Nem sempre o território foi a categoria central nesse debate, como apresentado por Alexandrina Conceição (2021) em *Os usos e abusos da categoria território*. Não é coincidência que o conceito de território apareça até mesmo como um dos parâmetros definidores das comunidades tradicionais.

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

É nesta chave de interpretação que a cultura aparece como uma camisa de força que permitiria uma compreensão que, supostamente, iria além da chamada luta de classes e do entendimento de que a partir deste o território emerge como categoria possível de disputa e

leitura da realidade. A partir das noções de identidade e pertencimento, no entanto, surge também a necessidade de reivindicar o exercício de poder de um determinado povo em uma determinada área – o que se assemelha, de alguma forma, à ideia de território nacional, mas que nesse contexto aparece como uma diversidade de territórios internos a uma nação.

A definição de território não é, portanto, consensual e existem inúmeros embates sobre o conceito. Sua utilização como reivindicação política também não é una. O território, em sua definição mais simples, é relacionado diretamente à política e às relações de poder, como Marcelo Lopes de Souza (2015) apresenta. Porém, uma preocupação apontada por Raffestin (1993) nos parece ainda pertinente: apenas o Estado pode delimitar as formas políticas compreendidas como fundamentais para compreender o território? O autor pontua que "[a] geografia política, no sentido estrito do termo, deveria levar em consideração as organizações que se desenvolvem num quadro espaço-temporal que contribuem para organizar ou... para desorganizar" (idem, p. 18). Dessa forma, o autor expande a concepção de território para além daquele território delimitado pelos Estado-nação.

No interior do território nacional brasileiro, as comunidades tradicionais vêm reivindicando seus territórios tradicionais. Os territórios tradicionais desorganizam, nesse sentido, o que foi organizado pelo território nacional: as comunidades tradicionais representam uma diferença naquele espaço que deveria ser uno. O território nacional teve o patrimônio cultural como seu aliado na construção dessa unidade, que, todavia, fez dos territórios tradicionais uma ameaça e um outro arranjo institucional, não necessariamente compatível com os interesses do território nacional. Vemos, assim, uma investida no sentido de englobar esses vários territórios na mesma ideia de nação: ao invés de apagar as particularidades que ameaçam a ideia de nação, todas as diversidades podem agora ser englobadas nesta mesma unidade, inclusive com a concessão do patrimônio cultural. O que ocorre não é um deslocamento no sentido de uma ampliação positiva da composição da nação, que agora acolheria mais grupos – no caso, as comunidades tradicionais – para se compor. Trata-se, na verdade, de uma ampliação negativa, nos termos de que o significado de nação tem sua potência positiva, como uma "comunidade imaginária" que busca homogeneizar sua

população[2] para construir unidade, enfraquecida ao permitir que aquilo que antes não era usualmente considerado enquanto algo que compunha a nação agora seja incorporado a ela. Território não é apenas o nacional, e a nação não é definida apenas pelo território, mas ambos se fortalecem entre si, possibilitando tanto uma eventual unidade quanto uma delimitação específica para o exercício de um determinado poder.

Vale destacar que desde a década de 1990, após a promulgação da Constituição de 1988, o chamado patrimônio imaterial – ou seja, as práticas, celebrações, modos de fazer, modos de expressão, etc. – passou a ser considerado parte da cultura nacional. Simultaneamente ocorreu, entretanto, o movimento de proteção da natureza no modelo estadunidense e que levou os apanhadores de flores sempre-vivas a serem expulsos de seus territórios (Monteiro, 2019; Cerqueira, 2023) A assunção político-jurídica do patrimônio imaterial, por sua vez, trouxe para o centro da discussão práticas, rituais e saberes que, ao compor representações de uma nação diversa, podem conter em si uma infinidade de existências diferentes. Os apanhadores de sempre-vivas passaram a ter suas práticas reconhecidas nesses termos apenas três décadas depois da institucionalização a partir do reconhecimento como patrimônio agrícola tradicional (FAO/ONU, 2018) e como patrimônio imaterial do estado de Minas Gerais (IEPHA, 2023).

Daniel Bensaïd (2017), por sua vez, aponta algumas questões registradas nos artigos de Marx na Gazeta Renana a respeito da lei sobre furto de madeira. Os então chamados direitos dos pobres foram analisados através do estudo da legislação que instituiu a penalidade para o roubo de madeira na Renânia, o que foi associado à propriedade privada. Através da questão da propriedade e do direito, as análises de Marx referentes à lei do furto de madeira podem ser relacionadas com o caso da luta das comunidades tradicionais no Brasil do século XXI: "Ainda que essas lutas sejam iniciadas com frequência em nome da defesa de 'usos de costumes', ou tradições, é importante lembrar da preocupação de Marx em seus artigos sobre o furto de madeira", qual seja: "[p]or trás da aparência consensual dos costumes, subside um antagonismo latente entre os direitos consuetudinários dos dominantes e dos dominados"

[2] Cf. segunda parte da obra *Por uma Geografia do Poder* (Raffestin, 1993), em especial o Capítulo I – Recenseamento e Poder (p. 67-96).

(Bensaïd, 2017, p. 63). A necessidade do direito enquanto forma de luta implica em uma necessidade da propriedade privada para a sobrevivência. Portanto, o conflito de interesses consolidado pela propriedade e pelo direito, torna impossível a resolução desse impasse, numa simples atividade política *positiva*.

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

Através do debate sobre o furto de madeira, Marx aponta as contradições nas concepções de direito "dos possuidores e dos possuídos. Entre um e outro, quem decide é a força" (p. 48). De fato, essas concepções são distintas, mas isso não deve ser colocado como uma mera dominação de um grupo social sobre o outro. O caso é que os interesses particulares de uma determinada classe – a que detém a propriedade privada – são colocados como interesse universal da sociedade, e isso cria um empecilho ao direito dos pobres (ou dos destituídos de propriedade privada). É precisamente essa sociedade que nega a estes grupos uma determinada condição de existência, e impõe a necessidade dos direitos enquanto forma de existência.

Território, política e Estado: disputas da/na cultura nacional

Para nossa elaboração no presente texto é importante colocar em evidência a relação entre território, política e Estado, a fim de melhor compreender a luta pelo território das comunidades tradicionais. Esta luta não se restringe apenas à dimensão da particularidade de cada um desses territórios e a como ela se amalgama à política através do patrimônio. A historiadora francesa Anne-Marie Thièsse, ao tecer uma reflexão sobre a formação das nações e das identidades nacionais, indica como foram construídas em um momento histórico

específico, quando de uma transição social, assim como do próprio modo de produção capitalista. Ela aponta que

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

A nação surge para conferir legitimidade a uma organização social que não dependia mais de apenas um sujeito, o monarca, mas que, por sua natureza, podia se reproduzir para além do seu líder. Duas concepções antagônicas de nação são recorrentemente resgatadas para determinar a consolidação desse ideal: uma que nasce da Revolução Francesa e outra que surge do Romantismo, de origem alemão "A primeira seria racional, progressista e democrática; a segunda seria baseada na emoção e reacionária" (Thièsse, 2014, p. 34). A autora apresenta a falácia desta oposição, pois ambas as concepções tiveram seus papéis na formação das nações, cada uma a sua maneira. Não é possível afirmar que uma se sobressaiu em relação à outra. As chamadas "histórias nacionais" surgem, portanto, no século XIX, mais precisamente na Europa entre 1820 e 1830 (Thièsse, 2014). Embora sejam histórias, tais construções ideológicas nos levam a considerá-las quase como a-históricas – como se fossem estabelecidas desde "sempre". Elas são, na realidade, um tanto quanto novas se levarmos em consideração os milênios de história escrita que a humanidade acumula.

Dessa maneira, "a ideia de nação parece concordar com toda ideia de modernidade, porque esta afirma a existência de uma comunidade atemporal, cuja legitimidade permanece na preservação de uma herança arcaica" (Thièsse, 2014, p. 61). Para a construção da identidade nacional, são necessárias tanto a modernização quanto aquilo que a contrapõe, aquilo que justifica sua existência, as tradições. A nação é condensada e organizada pela estrutura do Estado, que possibilita um arranjo social em torno dessa unidade. Raffestin (1993, p. 23) aponta que "[t]rês sinais são mobilizados para caracterizar o Estado: a população, o território e a autoridade. Toda a geografia do Estado deriva dessa tríade". A população refere-se a um povo, um conjunto de pessoas que compartilham algo em comum – porém esse algo em comum nem sempre existiu previamente à nação. O território é a delimitação física onde se encontra essa população, que age de acordo com uma autoridade específica, às vezes eleita pelo próprio povo, às vezes imposta arbitrariamente. Ele não necessariamente existe previamente à nação enquanto

tal. Ao contrário do que pode parecer, a nação é construção política e só faz sentido enquanto uma organização social que se pauta em um aporte jurídico-político para funcionar: "[a] crença coletiva na nação supõe a ocultação de seu processo moderno de construção" (Thièsse, 2014, p. 61).

A concepção de patrimônio surgiu em meio à Revolução Francesa (Choay, 2006), tendo os ideais iluministas em sua composição. Importante pensar em como isso se relaciona com os termos que tem os mesmos radicais de patrimônio: pátria e patriarcado. O patrimônio foi uma das chaves utilizadas para a construção da ideia de nação de modo geral, além de ser possível apreender como cada nação constituiu seu "patrimônio" próprio, e como isso exerce um papel ideológico na relação social entre o "povo" e o "nacional". Este patrimônio dito coletivo funciona nos mesmos termos que o patrimônio individual: mesmo que seu dono não seja apenas uma pessoa, ele continua sendo propriedade. A despeito dos bens não terem um detentor privado, a nação é considerada sua proprietária, exigindo a necessidade de todo um aparato jurídico-político que possa administrar esses bens. Isso faz sentido quando pensamos no patrimônio material, que correspondem a construções, objetos, enfim, itens tangíveis ao tato e olhar. Já o patrimônio imaterial apresenta um problema diante dessa lógica, pois não pode ser administrado da mesma maneira que o "material". Seu estado de conservação depende da possibilidade de repetição de determinados rituais ou práticas, que demanda que as pessoas envolvidas tenham todas as condições para realizá-lo. E isso a despeito do fato de que o patrimônio imaterial é provavelmente mais facilmente reconhecido enquanto aquilo que une um grupo de pessoas, uma nação por exemplo, como vemos, por exemplo, nas celebrações de Folias de Reis que existem pelo Brasil. Mas o patrimônio imaterial foi instituído apenas mais recentemente, neste presente século, como o que busca o reconhecimento das práticas de comunidades tradicionais.

Em *Os Condenados da Terra,* Fanon ([1961] 2022) aponta para a urgência de uma construção da *cultura nacional* a fim de que seja possível vislumbrar um horizonte emancipatório para determinado povo. "Miséria do povo, opressão nacional e inibição da cultura são a mesma coisa. Após um século de dominação colonial, encontra-se uma cultura tensionada ao extremo, sedimentada, mineralizada." (Fanon, [1961] 2022, p. 239) A condição

de dominação de um povo sobre outro cria uma situação em que se tornam difíceis construções de alternativas à realidade de opressão que se coloca enquanto regra, como uma espécie universal objetivado. A luta pelo reconhecimento dos apanhadores de flores sempre-vivas pode ser vista como uma construção de alternativa a uma realidade em que eles são oprimidos pela sociedade em geral com legitimação do Estado, que deveria assegurá-los de seus direitos. "A negação cultural, o desprezo pelas manifestações nacionais motoras ou emocionais, o banimento de qualquer sorte de organização contribuem para gerar condutas agressivas no colonizado" (Fanon, [1961] 2022, p. 239). Dessa forma, Fanon elabora sobre a violência do colonizado em relação ao colonizador: uma resposta impositiva a uma imposição. A construção da cultura nacional pode possibilitar ainda, nesse sentido, a construção de uma identidade para esse povo. Identidade que não é o cerne nem o fim da reivindicação, porém um instrumento utilizado na construção de uma possível nova realidade sem dominação de um sobre o outro:

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

Fanon equipara a consciência nacional a uma forma mais elaborada de cultura. Não se trata, para o autor, de simplesmente ignorar a reivindicação nacional, para alguns colocada, todavia, como uma fase já superada pela humanidade amplamente organizada em Estados-nação. Seria um erro "querer saltar a etapa nacional" (Fanon, [1961] 2022, p. 248), quase que como uma linha temporal a ser seguida. Dessa forma, Fanon, que é uma das maiores referências do pensamento pós-colonial, afirma que uma estrutura que nasceu com o colonialismo é necessária para que este possa ser superado. Essa estrutura deve existir da forma como foi imposta para então ser superada. Não é possível dizer que existe outro caminho óbvio para a construção de uma nova sociedade. A ideia etapista tampouco parece ser viável – e isso talvez possa ser atribuído à herança de uma leitura estruturalista.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* ([1952] 2020), obra anterior àquela já mencionada, Fanon apresenta alguns elementos que permitem uma compreensão melhor dessas possíveis etapas: a população negra se identifica, a partir da sua diferença, com a

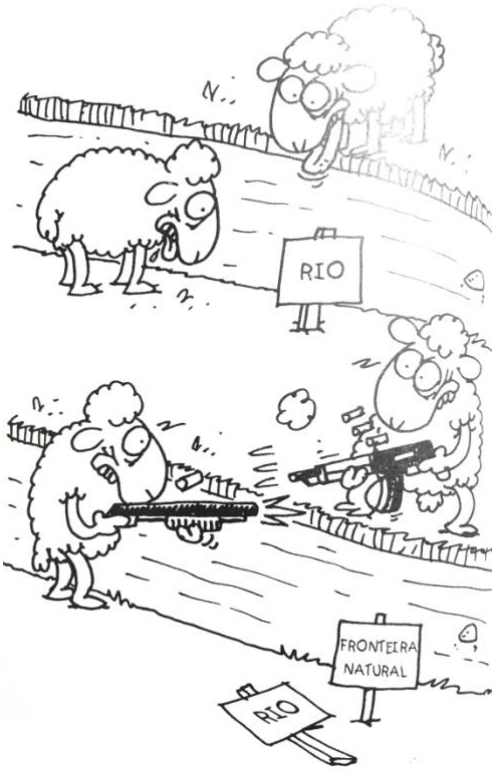
sociedade branca ocidental europeia, que a dominou por séculos. O autor discorre sobre a ambiguidade da negritude: "O negro quer ser branco. O branco se empenha em atingir uma condição humana" (Fanon, [1952] 2020, p. 23). A construção de uma identidade branca e de uma identidade negra se faz pela diferença, diferença construída sobre uma base desigual: a colonização promovida pelos povos europeus de territórios que posteriormente se tornaram nações.

A dominação de territórios estrangeiros gerou a possibilidade do nascimento das nações na Europa. É justamente essa base desigual que faz com que Fanon teça sua crítica a um universalismo abstrato que coloca o pensamento europeu como universal e a um pensamento que, em resposta a este, apresente uma defesa de um universal concreto, que possibilitaria a criação de uma identidade do povo que foi oprimido – ou seja, o chamado identitarismo, uma resposta dialética à identidade já tão bem instituída pela forma dominante dos brancos ocidentais. Em função dessa proposição, a ideia de que não seja possível "pular a etapa nacional" é uma leitura mais dialética do que etapista, no sentido de que apenas é possível criar possibilidades sobre aquilo que existe na realidade, e não apenas no mundo das ideias. Fanon questiona ainda, ao final de sua obra:

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

Esse Espírito Europeu parece ser uma referência à elaboração hegeliana sobre um idealismo que é objetivo, pautado no movimento do espírito ou da razão. Essa mesma razão e idealismo foram uma das bases ideológicas para a criação da ideia de nação. Mas esta não podia ser construída apenas sobre uma base jurídico-política para poder existir. Era necessário a delimitação de um território, que se coloca enquanto uma delimitação espacial dessas bases ideológicas que, tornadas identidade, colocam-se como universal. Podemos ver na **Error! Reference source not found.** 01 uma representação do quão 'naturais' são essas fronteiras territoriais e políticas.

Figura 01: Ilustração sobre o conceito de política em Marx: representação do território



Fonte: Bensaïd, 2013, p. 74. Autoria: Charb.

Com a consolidação da ideia de nação, tornam-se comuns também as reivindicações daqueles que são excluídos pela lógica do reconhecimento enquanto sujeito de direito que podem reivindicar seu direito ao território – como é o caso dos povos e comunidades tradicionais no Brasil, em específico os apanhadores de flores sempre-vivas, nosso estudo de caso. De acordo com Wendy Brown (1995), as lutas e reivindicações pelos direitos são usualmente mobilizados por grupos específicos que têm uma identidade que une seus integrantes, como mulheres, pessoas de pele negra, dentre outros grupos, nos quais também incluímos as comunidades tradicionais. Segundo a autora, a identidade que permite que as pessoas se agrupem para reivindicar direitos é pautada habitualmente pelas feridas, prejuízos (*injury*, no original) que elas têm em comum. A partir da identificação desses prejuízos compartilhados, os grupos vislumbram a possibilidade de se associarem e então reivindicarem seus direitos enquanto grupos para que esses prejuízos não os afetem mais apenas pela sua existência – particularmente como mulheres, pessoas negras e comunidades tradicionais.

No Brasil, a legislação que rege o escopo das comunidades tradicionais é baseada na Convenção 169 da OIT (Brasil, 2004). Esta legislação tem como base a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e demais instrumentos internacionais que previnem a discriminação, surgidas no final da década de 1980 como uma tentativa de atualização do direito internacional perante diferentes reivindicações sociais. Até então podia ser observado que, em diversas partes do mundo, os povos e comunidades tradicionais não gozavam dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da sociedade – não podiam ser "sujeitos de direito". A OIT foi responsável pela promulgação do documento elaborado com colaboração de outros órgãos da ONU, como a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação (FAO-ONU), a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e a Organização Mundial da Saúde (OMS). Mas, afinal, quais possibilidades as comunidades tradicionais podem vislumbrar a partir da legislação promulgada?

Essa legislação é, de fato, uma forma de garantir o reconhecimento dessas comunidades pelo Estado em concordância com legislações aprovadas na escala mundial, sem que isso dependa, portanto, da vontade singular de quem ocupa os cargos do Poder Executivo. O que podemos verificar no contexto do governo brasileiro de Jair Bolsonaro (2019-2022), cujas atrocidades cometidas para com os povos e comunidades tradicionais foram frequentes, porém, é que esses direitos podem ser facilmente desrespeitados pelos governantes e são, na verdade, bastante frágeis.

Os povos tradicionais construíram sua luta institucional calcados fortemente no argumento da diferença identitária. É através desta noção que orbita a luta desses grupos. Brown (1995) apresenta argumentos sobre a política identitária em âmbito mundial que podem contribuir para compreender a luta dos povos e comunidades tradicionais, em especial dos apanhadores de flores sempre-vivas:

> Historicamente, os direitos surgiram na modernidade como veículo de emancipação da privação de direitos políticos ou da servidão institucionalizada, mas também como meio de privilegiar uma classe burguesa emergente dentro de um discurso de igualdade formal e de cidadania universal. Portanto, eles surgiram como meio de proteção contra o uso arbitrário

> e abuso de poder soberano e social, e como um modo de garantir e naturalizar os poderes sociais dominantes – classe, gênero, etc. (Brown, 1995, p. 99, tradução nossa)[3].

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

> Se as reivindicações contemporâneas de direitos são empregadas para proteger identidades histórica e contextualmente contingentes, pode a relação do idioma universal dos direitos com a contingência das identidades protegidas ser tal que a primeira opera inadvertidamente para ressubordinar, renaturalizando aquilo que pretendia emancipar quando se articulava (Brown, 1995, p. 99, tradução nossa)?[4]

A proteção e reconhecimento de identidades diferentes daquela imposta enquanto universal, isto é, do homem branco europeu, que se considera como a expressão da universalidade dos direitos, esbarra no problema de que essa universalidade é exclusiva, na medida em que exclui aqueles que são diferentes. A inclusão dos diferentes, a dissolução da exclusão, não pode ser realizada nos mesmos termos em que ela foi construída. Ao dissertar sobre os escritos de Marx acerca dos furtos de madeira, Daniel Bensaïd aponta que surge uma nova forma de direito que se impõe ao mesmo tempo em que passam a ser delimitadas as fronteiras da propriedade privada e da nação: "o novo direito pretende abolir o direito

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

[4] No original: "If contemporary rights claims are deployed to protect historically and contextually contingent identities, might the relationship of the universal idiom of rights to the contingency of the protected identities be such that the former operates madvertently to resubordinate by renaturalizing that which it was in- tended to emancipate by articulating" (Brown, 1995, p. 99)?

imprescritível dos pobres ao bem comum oferecido pela natureza" (Bensaïd, 2017, p. 21). Dessa forma, torna-se impossível permanecer existindo em seu território como antes, pois o mundo passa a ser regido por regras diferentes, que pressupõe o direito.

Brown (1995, p. 106, tradução nossa) afirma que Marx apresenta em suas elaborações *Sobre a questão judaica* a compreensão de que "a astúcia do poder peculiar ao constitucionalismo liberal centra-se na concessão de liberdade, igualdade e representação a sujeitos abstratos em vez de concretos"[5]. Essa concessão pode ser feita apenas a sujeitos abstratos, pois não é possível transformar os sujeitos concretos em sujeitos livres e iguais. É preciso que os sujeitos sejam considerados dessa forma para que a reprodução social mantenha-se e que cada um que tenha apenas a força de trabalho enquanto produto a ser vendido no mercado. Os judeus da Alemanha, que ainda não tinha seu Estado-nação formado de modo consolidado no século XIX, buscavam emancipação político e jurídicas pois não eram livres, nem iguais aos demais cidadãos. Contudo, fato é que ninguém mais o era completamente e que nenhum outro grupo se organizou dessa forma naquele momento.

> Os judeus que buscam a emancipação querem ser livres do judaísmo, livres para o judaísmo ou livres para serem judeus? O que significa recorrer ao Estado para tal emancipação? […] Como a natureza do estado político transforma a identidade social de uma pessoa quando ela se volta para o estado para a resolução política de sua subordinação, exclusão ou sofrimento (Brown, 1995, p. 101, tradução nossa)[6]?

Não é possível afirmar que os judeus fossem livres e emancipados anteriormente à formação do Estado alemão, pois não havia nada do que se emancipar naquele momento. A partir do momento em que passam a se formar os Estados-nação, com as bênçãos da Igreja Católica, um expressivo grupo que segue outra religião passa a ser subjugado ao grupo dominante. Assim, os sujeitos abstratos, judeus ou não, podem ser livres e iguais, formalmente no papel da lei, enquanto na realidade não o são:

> A substituição de sujeitos políticos abstratos por sujeitos reais não apenas anula o projeto de emancipação, mas também nos resubjuga precisamente ao emancipar substitutos para nós –

[5] No original: "the ruse of power peculiar to liberal constitutionalism centers upon granting freedom, equality, and representation to abstract rather than concrete subjects" (Brown, 1995, p. 106).

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

> ao emancipar nossos representantes abstratos no estado e nomear esse processo de 'liberdade' (Brown, 1995, p. 106, tradução nossa)[7].

A situação dos judeus se assemelha, em certos aspectos, àquela das comunidades tradicionais no século XX. A partir do momento em que recorrer ao Estado se torna uma necessidade – nesse contexto, já consolidado e supostamente democrático – para a emancipação política. Esta, prometida para sujeitos de direito abstratos, não efetiva uma emancipação social, realmente possível. As comunidades tradicionais devem "entrar no jogo" jurídico-politico que rege o Estado, algo que anteriormente não fazia sentido para tais grupos, apesar de individualmente a maioria de seus integrantes se considerar cidadão por ter direito a voto, por exemplo. O patrimônio cultural torna-se, assim, um artifício político-jurídico que pode ajudar as comunidades tradicionais a chegarem mais perto da condição efetiva de sujeitos de direito. Uma vez que a lógica do patrimônio é fundada a partir dos mesmos ideais do Estado, da nação, da história e do tempo da sociedade ocidental, não é possível, portanto, que o patrimônio se desvencilhe de seus próprios fundamentos. Recorrer a esse direito pode significar, entretanto, um aprofundamento da condição subjugada das comunidades: "[o]s direitos simbolizam a soberania fantasmagórica do indivíduo não emancipado na modernidade" (Brown, 1995, p. 110, tradução nossa)[8].

Em *Sobre a questão judaica* ([1843] 2010b), Marx observa que os judeus alemães almejam a emancipação cidadã política. Bruno Bauer, a quem Marx direciona sua crítica, afirmava que se ninguém estaria emancipado de fato na Alemanha, que ainda não tinha seu Estado-nação plenamente formado, não teria sentido a emancipação de um grupo específico sobre outros. A questão da religião coloca-se, assim, como central pois, é o antagonismo religioso que motiva as reivindicações dos judeus. Pode-se superar o antagonismo religioso apenas tornando-o impossível – o que só é possível superando a própria religião. Para Marx, "o Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem" (Marx, [1843] 2010b, p. 39), de tal forma que nesta sociedade não existe horizonte de liberdade sem ter que lidar com o Estado.

[7] No original: "The substitution of abstract political subjects for actual ones not only forfeits the project a:·emancipation but resubjugates us precisely by emancipating substitutes tor u s - b y emancipating our abstracted representatives in the state and namimg this process 'freedom'" (Brown, 1995, p. 106)

[8] No original: "Rights emblematize the ghostly sovereignty of the unemancipated individual m modernity" (Brown, 1995, p. 110).

A emancipação política é certamente um grande progresso, é a "forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até agora" (idem, p. 41). Ou seja, dentre as o que se apresenta como possibilidade neste mundo, nessa sociedade, o que entendemos como emancipação política é certamente o estágio mais avançado e próximo de uma liberdade e igualdade entre as pessoas. No entanto, esta liberdade e igualdade são bastante limitadas, neste sentido, pois não se aplicam a todas as pessoas. Nesta organização social específica, tais preceitos não podem se aplicar a todas as pessoas. É precisamente essa liberdade e igualdade limitadas que vemos no caso das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, que, apesar da árdua luta por reconhecimento, permanecem em uma condição de aparente exclusão em relação ao restante da sociedade. A promessa de inclusão na sociedade, pelo artifício do reconhecimento cultural, do patrimônio, por qualquer articulação e instância políticas, permanece apenas isto: uma promessa que não pode ser cumprida a partir dos moldes dessa própria organização social.

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

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, pessoa moral.

> Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas "*forces propres*" [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força. (Marx, [1843] 2010b, p. 54)

Aparece aí a contradição entre os indivíduos e os cidadãos – cada um desses é uma das partes dos sujeitos de direito que compõem a sociedade. A partir desse conjunto de sujeitos de direito forma-se o Estado, que se ampara na democracia representativa burguesa para se

organizar e dar uma roupagem mais próxima à aparência de igualdade e liberdade, que tanto são prometidas a seus sujeitos. Robert Kurz (2020, p. 21) apresenta interessantes formulações sobre a "democracia de mercado que foi aclamada como a forma definitiva da sociedade humana". Para o autor, a democracia não pode ter suas contradições resolvidas em seus próprios termos – sendo necessário considerar que suas falhas são em si parte da mesma ideia de democracia. A democracia é a forma de organização do capitalismo na forma do Estado. Entretanto, "o tabu da crítica emancipatória, progressista, transcendente da democracia é idêntico ao tabu de pensar a história para além das categorias da modernidade produtora de mercadorias" (Kurz, 2020, p. 35). O autor discorre, então, sobre o fascismo ter sido gestado no seio da própria democracia. A democracia que conhecemos hoje pouco tem de humanidade em si. A separação do mundo entre nações não deixa de ser reflexo na territorialização do capital, afinal, dessa falta de humanidade. Nas cartas trocadas com Arnold Ruge sobre as elaborações presentes em *Sobre a questão judaica*, Marx afirma:

> O mundo filisteu é o mundo animal politizado e, se tivermos de reconhecer sua existência, não nos resta outra saída a não ser simplesmente dar razão ao *status quo*. Séculos de barbárie o geraram e lhe conferiram forma, e agora ele está aí diante de nós como um sistema coerente, cujo princípio é o mundo desumanizado (Marx, [1843] 2010b, p. 66).

A construção da nação, com seu território bem delimitados, é uma das bases para este sistema. Se a particularidade está na universalidade, ao mesmo tempo em que a universalidade constitui as particularidades, em uma relação de necessidade mútua, por que então existe uma insistência em colocar as particularidades como soluções para os problemas universais? Buscar uma resposta para um problema universal – a emancipação humana – em relações sociais particulares como as do capitalismo e do sujeito de direito correlato, é apenas uma tentativa de reconciliação com aquilo que nunca foi um reconhecimento pleno, mas que poderia ter sido. A tradição e a cultura representariam, nesse sentido, uma desradicalizada oposição à modernização, que se cojunga como uma base para a construção da própria nação. Isso faz com que as práticas denominadas tradicionais possam ser remetidas como se fossem uma solução para inúmeros problemas que a dominação implica para a sociedade moderna, quando na

realidade elas são parte de um mesmo fundamento comum do Estado, do sujeito de direito e da forma valor.

A nação e o território necessitam da construção da identidade "social" para se firmarem A construção de uma identidade pode ter diversas chaves, sendo o patrimônio uma delas como debatemos em outra ocasião (Cerqueira, 2023), em íntima relação com a cultura nacional. É oportuno mencionar, a propósito, alguns apontamentos de Walter Benjamin sobre a estetização da política na *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* ([1955] 1987). É evidente que o autor se refere à produção cultural que foi consagrada enquanto cultura pelo próprio patrimônio: a arte produzida na forma de teatro, artes plásticas, em especial a reprodução mecânica do cinema. Ao se referir à produção cultural nazista, Benjamin aponta que o esforço de estetizar a política – ao contrário do que alguns pensadores afirmam, não há uma dimensão estética na política em si, e nem o contrário pode ser afirmado – culmina na guerra, na possibilidade de naturalizar os horrores causados pela destruição. É possível fazer um paralelo desses horrores de guerra com os horrores causados pela própria ideia e materialidade da nação, colonização e território, pois para existirem foram necessárias guerras.

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

Considerações finais

Ao se apoiarem nos aparatos jurídico-políticos do patrimônio, as comunidades tradicionais podem vislumbrar mais de perto a emancipação política. Esta poderia garantir uma existência permeada por menos conflitos diretos, como vimos no caso dos apanhadores de flores sempre-vivas: ao visarem o reconhecimento como patrimônio agrícola, podem vislumbrar uma condição mais próxima daquela prometida pela Constituição de 1988 em que todos os cidadãos brasileiros teriam os mesmos direitos. Não obstante, ao se orientarem nessa forma específica - a institucionalização estatal pressuposta pelo reconhecimento de direitos e elaboração do passado na sociedade ocidental -, tais comunidades correm também o risco de perderem a tradição pela qual prezam, tradição esta que difere da tradição conservadora da sociedade burguesa.

Nossa elaboração procurou, por um lado, elucidar como as possibilidades de reconhecimento de comunidades tradicionais visam, de alguma forma, um horizonte emancipatório frente à condição de opressão que esses grupos vivem historicamente. Por outro lado, é importante considerar que as respostas emancipatórias diante do aparato jurídico-político podem, no limite, apenas (re)por as mesmas formas que criaram essa condição de opressão vivida pelas comunidades tradicionais no interior dos Estado-nação.

Se, diante dessa situação, a possibilidade de emancipação não está no horizonte, como e onde buscá-la? Os instrumentos que temos para reelaborar nosso passado, que privilegiam aquilo que pode ser visto, tocado – o que Guy Debord denomina espetáculo – acabam por situar determinadas formas de existência, como as das comunidades tradicionais, em um patamar desfavorecido em face ao caso dos que se adequam, com menos conflitos, ao sistema produtor de mercadorias, em uma organização social dividida em nações e territórios, em concorrência, o que reforça a lógica de dominação entre as pessoas. O reino das mercadorias, reproduzido pela relação entre sujeitos de direito, reserva um local singular para grupos que não se adequam totalmente à sua lógica, como uma exceção que confirma a regra. Ao analisar o caso das comunidades tradicionais, dessa forma, este artigo analisou como a emancipação humana não pode ser vista apenas no horizonte imediato das lutas por direitos. O debate e embate político e científico sobre o(s) território(s), a partir de um diálogo com a obra marxiana

e a ciência geográfica, contribui, portanto, para melhor compreender essa realidade. Apenas ao tentar desenhar novos caminhos para a luta social, não limitada à relação estado-mercado, poderemos vislumbrar a emancipação social.

Referências

Benjamin, Walter. **Obras Escolhidas**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3a. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, v. I, [1955] 1987. 222-234 p.

Bensaïd, Daniel. Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e os direitos dos pobres. In: Marx, Karl **Os despossuídos:** debates sobre a lei referênte ao furto de madeira. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 11-74.

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

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

Cerqueira, Maria Clara Salim. **Para uma crítica do patrimônio [manuscrito] :** apontamentos a partir das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e do Centro Histórico de Diamantina/MG. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências. Belo Horizonte/MG, 186p. 2023.

Choay, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. 3a. ed. São Paulo: Estação Liberdade, UNESP, 2006.

Conceição, Alexandrina Luz. Usos e abusos da categoria território. **Revista da ANPEGE**, 17, n. 32, 2021. 7-21. Disponível em. Acesso em 20 jan.2022.

Debord, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. 1a. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, [1967] 1997.

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

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

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

Guedes, André Dumans. Lutas por terra e lutas por território nas Ciências Sociais brasileiras: fronteiras, conflitos e movimentos. In: Acselrad, Henri **Cartografia social, terra e território**. 1a. ed. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2013.

IEPHA. Governo de Minas registra o Sistema Agrícola de Apanhadores(as) de Sempre-Vivas como Patrimônio Imaterial do Estado. **Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais**, 2023. Disponível em: <http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/noticias-menu/784-governo-de-minas-registra-o-sistema-agricola-de-apanhadores-as-de-sempre-vivas-como-patrimonio-imaterial-do-estado>. Acesso em: 15 ago 2023.

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

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

Marx, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, [1843] 2010b.

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

Marx, Karl. **O capital:** crítica da economia política. Livro I - O processo de produção do capital. 1a. ed. São Paulo: [s.n.], v. 1, [1867] 2017.

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), Universidade de São Paulo. São Paulo. 2019.

Pachukanis, Evguiéni. **Teoria geral do direito e marxismo**. 1a ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, [1924] 2017.

Pogrebinschi, Thamy. **O enigma do político:** Marx contra a política moderna. 1a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 2009.

Raffestin, Claude. **Por uma geografia do poder**. 1a. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

Souza, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

Thièsse, Anne-Marie. As identidades nacionais: um pardigma transnacional. In: Pereira, Doralice Barros; Del Gaudio, Rogata Soares (org.) **Geografias e ideologias:** submeter a qualificar. 1a. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p. 33-65.

Como citar este artigo:

CERQUEIRA, Maria Clara Salim. Comunidades tradicionais na sociedade produtora de mercadorias: apontamentos a partir dos territórios e patrimônios nacionais. Boletim Paulista de Geografia, São Paulo, v. 116, p. 318-343, 2026. DOI: https://doi.org/10.61636/47mwse15

Recebido em 06 de dezembro de 2025

Aceito em 26 de maio de 2026

Sobre a autora: Professora na Secretaria de Educação do Estado do Espírito Santo (SEDU ES) no Ensino Médio e professora voluntária na área de Geografia Humana na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Arquiteta urbanista graduada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestra em Geografia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e doutora em Geografia pela UFMG.

Financiamento: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Editoração:

Thell Rodrigues

Igor Carlos Feitosa Alencar