**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO**

**DEPARTAMENTO DE BIOLOGIA**

# "A zona de contato cultural em um povoado da região de Diamantina – MG: uma discussão dos aspectos de tradicionalidade e comunidade na coleta de sempre-vivas".

**Paulo Henrique da Silva Lopes**

**Monografia apresentada ao Departamento de Biologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, como parte das exigências para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Biológicas.**

**RIBEIRÃO PRETO – SP**

**2013**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO**

**DEPARTAMENTO DE BIOLOGIA**

# "A zona de contato cultural em um povoado da região de Diamantina – MG: uma discussão dos aspectos de tradicionalidade e comunidade na coleta de sempre-vivas".

**Paulo Henrique da Silva Lopes**

**Monografia apresentada ao Departamento de Biologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, como parte das exigências para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Biológicas.**

**Prof. Dr. Marcelo Tadeu Motokane**

**Prof. Dr. Fernando Florêncio**

**RIBEIRÃO PRETO – SP**

**2013**

**SUMÁRIO**

AGRADECIMENTOS…….**4**

RESUMO…….**5**

INTRODUÇÃO……**7**

OBJETIVOS E JUSTIFICATIVA……**13**

REFERENCIAL TEÓRICOS…..……..**14**

CAPÍTULO 1: O conceito de Comunidade……..….**14**

CAPÍTULO 2: A questão da Tradicionalidade……..…..**19**

CAPÍTULO 3: A Zona de Contato……....……**24**

METODOLOGIA……..……**27**

RESULTADOS e ANÁLISES…….……**33**

A aplicação dos conceitos de Comunidade e Tradição no povoado……...……..**34**

O estabelecimento de Zonas de Contato no povoado: a coleta e venda de sempre-vivas e o conflito socioambiental…….……..**39**

O discurso conservacionista na coleta de flores……..…...**50**

Taxonomia popular das flores e a demanda do mercado…..…..**54**

CONCLUSÕES……**57**

BIBLIOGRAFIA……**60**

**AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Dr. Marcelo Tadeu Motokane,
pela aceitação e construção de uma proposta acadêmica; pela disponibilidade e dedicação; pelo exemplo profissional e pessoal; pela alegria e amizade;

Ao Prof. Dr. Fernando Florêncio,
pela recepção em terras estrageiras; pelo acompanhamento e disponibilidade; pela contribuição teórica; pela liberdade;

Ao Prof. Dr. Paulo Takeo Sano,
pela oportunidade e apresentação da região do povoado; pela simpatia;

Ao Laboratório de Ensino da Biologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (LEB),
pela estrutura e pelo ambiente;

A Pro-Reitoria da Universidade de São Paulo e ao CNPq,
pela disponibilização das bolsas de iniciação científica (PIBIC) e Ciência Sem Fronteiras, respectivamente;

Ao povoado e aos entrevistados,
pela possibilidade de contrução de conhecimento; pela hospitalidade; pela luta e humildade; pelo novo olhar;

Bons Ventos.

# RESUMO

A presente pesquisa se vale de entrevistas e dados coletados em um povoado na região de Diamantina – MG – Brasil, que tem relação histórica de coleta e venda de sempre-vivas (flores secas), para levantar e analisar as principais variáveis que estruturam os argumentos utilizados no conflito socioambiental decorrente da restrição dessa prática pelos órgãos públicos. Um levantamento bibliográfico sobre o assunto revela uma imprecisão na conceituação e aplicação dos termos: Comunidade e Tradição, conceitos fundamentais para a discussão das variáveis da Zona de Contato e para a legitimação política, científica e popular dos respectivos interesses. A inclusão do discurso conservacionistas na metodologia da coleta de sempre-vivas pelos entrevistados, bem como a origem da taxonomia popular indicam traços culturais afetados pela dinâmica de Transculturação da Zona de Contato.

*“é… a vida é essa mesmo…*

*toma um poquinho de café?”*

*(E7, turno 465, Anexo 3)*

# INTRODUÇÃO

Antes de compor o corpo do trabalho de conclusão de curso do aluno, a presente investigaçao passou por diversas formas e fases de desenvolvimento desde seu início em 2010; dentre elas o projeto e execução de iniciação científica e, em Setembro de 2011, o estágio junto a Universidade de Coimbra – Portugal, onde junto às atividades de estágio previstas como parte do programa de bolsas internacionais (Ciência Sem Fronteiras/CNPq – 2011) iniciou-se o processo de finalização formal da monografia.

Na altura da seleção da bolsa internacional o aluno já desenvolvia, junto ao Laboratório de Ensino na Biologia da Universidade de São Paulo - Brasil (FFCLRP) e sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Motokane, o projeto de iniciação científica entitulado como "*Conhecimento Tradicional e Meio Ambiente: memórias conservacionistas em Diamantina – MG – Brasil"* (financiada pela pró-reitoria de pesquisa da USP), que buscava contribuir para o esclarecimento da dinâmica entre o conhecimento tradicional e a utilização dos bens naturais frente ao levantamento de memórias sociais de idosos.

Em meados de 2012 quando foi finalizado o primeiro projeto, mediante os seus dados e resultados obtidos, surgiu a necessidade de uma elucidação conceitual mais aprofundada dos problemas e dos conflitos sócioambientais que emergiram nos discursos das entrevistas e na bibliografia. Para entender a dinâmica do conhecimento tradicional com os bens naturais, era, antes, preciso conceituar os termos Comunidade e Tradição, que, por sua vez, esbarram no conflito atual de interesses que as presentes classificações e atribiuções terminológicas implicam. Uma breve revisão da construção destes conceitos será apresentada nos Capítulos 1 e 2, respectivamente.

Para analisar as concepções e as implicações dos conceitos de Comunidade e Tradição, a pesquisa se inseriu em um povoado rural brasileiro pertencente ao município de Diamantina, no Estado de Minas Gerais (figura 1). A sua população é composta por aproximadamente 166 habitantes residentes nas 55 casas de pequenas dimensões (Câmpera, 2011) (Figura 2).

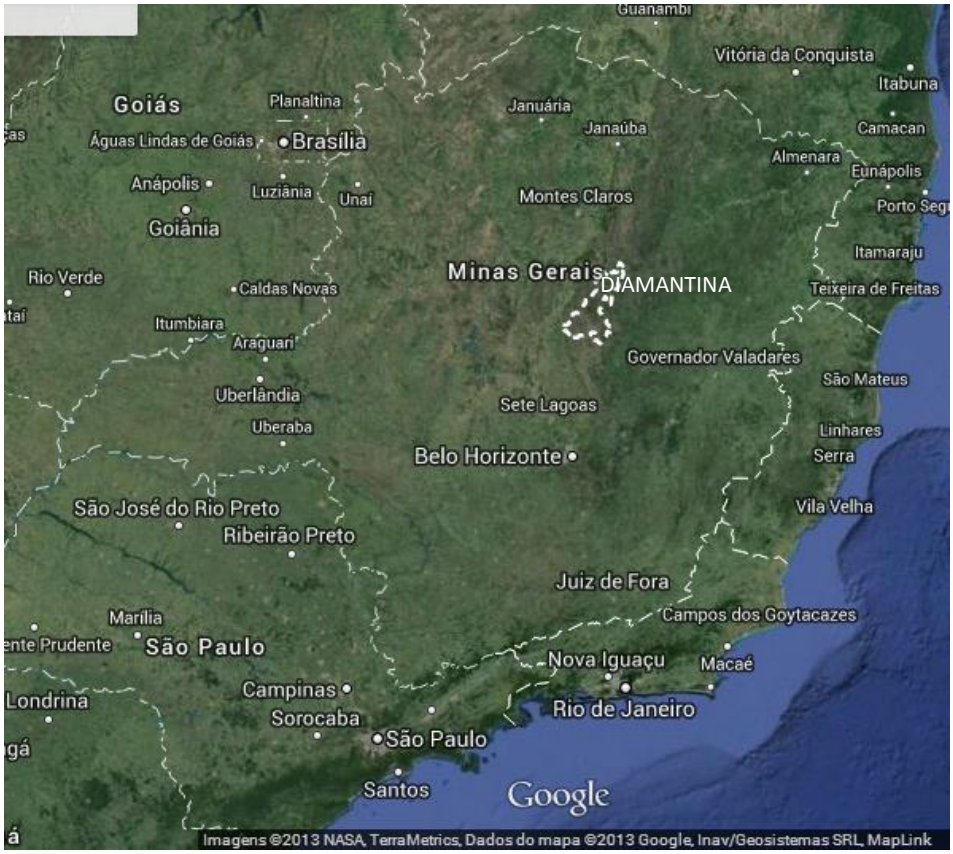


**Figura 1. Mapa do estado brasileiro de Minas Gerais com a região de Diamantina demarcada.**

**Figura 2. Vista parcial do povoado em Abril de 2012**

Este grupo social localiza-se em uma região que foi povoada no final do século XVII com a busca de metais preciosos pela metrópole portuguesa e a consolidação do garimpo escravocrata como atividade e mão-de-obra principais. A prática econômica desses pequenos núcleos populacionais, no entanto, firmou-se na agricultura familiar de subsistência e na extracção e venda de bens primários, como madeira (lenha) e flores (sempre-vivas), na medida em que o garimpo se tornou concorrido e restrito. Primeiramente as flores eram "panhadas"[1] pelos habitantes locais para servirem de ornamentação em suas casas. Têm-se, contudo, o primeiro registro formal do comércio das sempre-vivas datando da década de 30 do século XX (Terra Brasilis, 1999; Câmpera, 2011).

O povoado se localiza no bioma local denominado Campos Rupestres (Figura 3), um cerrado de altitude, cuja primeira referência da nomenclatura foi atribuída por Magalhães (1966 *apud* Viana & Lombardi, 2007) designando um tipo de vegetação que ocorre em afloramentos quartzíticos, sendo observado também nos estados Goiás e Bahia (Giulietti *et a*l, 1996). Devido a estas características, há a incidência de condições limitantes como a altitude superior a 900 metros, alta incidência de raios solares, solos arenosos com presença de metais pesados (Vincent et al 2002 *apud* Viana & Lombardi, 2007; Vasconcelos, 2011), o que podem estar relacionados ao alto grau de endemismo das espécies localizadas neste bioma (Harley, 1995 *apud* Viana & Lombardi, 2007). Quanto aos domínios vegetais, os campos rupestres da Cadeia do Espinhaço apresentam áreas de transição entre Cerrado, Caatinga e Mata Atlântica (Vasconcelos, 2011).

[1] «Panha» é o termo local utilizado para se referir a colecta e extração de sempre-vivas no campo.

**Figura 3. Paisagem da Serra do Cipó - MG, com predominância do bioma de campo rupestre.**

Sempre-viva é o nome que faz referência a um grupo que abrange diversas espécies de plantas monocotiledôneas que ocorrem nos Campos Rupestres e que têm seus escapos florais e inflorescências mantendo sua estrutura após a coleta, mesmo depois de mortas[2]. As sempre-vivas ocorrem em campos abertos expostos ao Sol, de terrenos secos a alagados, dependendo da espécie, e são polinizadas principalmente por insectos. As mais visadas para a colecta e o comércio pertencem principalmente às famílias Euriocaulaceae, Poaceae (Gramineae), Xyridaceae, Cyperaceae e Rapateaceae – em ordem decrescente de importância económica (Giulietti *et al*, 1996) (figura 4).

Segundo levantamentos e informações publicadas pelo Instituto Terra Brasilis (1999), e também presente no discurso dos indivíduos entrevistados, a prática comercial se iniciou quando um comerciante voltou da sua atividade de caça na região e levou um ramalhete de sempre-vivas para a sua esposa decorar a casa. Logo recebeu a encomenda de mais ramalhetes e, a partir daí,

[2] Como o nome "sempre-viva" também pode se referir a uma determinada espécie, para fins de desambiguação serão utilizados nomes próprios populares em maíuscula (Sempre-Viva) quando se referir à espécie e não ao grupo de flores.

configurou-se um cenário de possível mercado. O comércio atingiu seu auge na década de 70, com a exportação de toneladas de flores, seguido por um decréscimo nessa exportação nas próximas décadas. Paralelamente, até 1970, as sempre-vivas ganharam valor no mercado e os campos de ocorrência, antes liberados para todos, tornaram-se mais privados e competidos entre os coletores (Giulietti *et all,* 1988; Terra Brasilis, 1999).

**Figura 4. Coletora mostrando as várias espécies de sempre-vivas secas e que serão utilizadas para a confecção de artesanatos**

Neste contexto se deu a inevitável sobreposição da prática de coleta das flores pelos habitantes locais com o desenvolvimento do comércio das flores a serem vendidas aos comerciantes intermediários ou "atravessadores"[3], configurando-se, assim, o que Pratt (1992) aborda como sendo uma Zona de Contato, foco da construção teórica do Capítulo 3.

Atualmente esta prática vem se reduzindo devido a restrição e regulamentação dos locais e da quantidade de coleta, por parte dos órgãos públicos que visam a conservação ambiental das sempre-vivas frente a diminuição *in natura* das espécies de sempre-vivas. Com isso, além da mudança na representação e valoração das flores, dado o avanço do comércio no local, torna-se também necessária a reconfiguração espacial da coleta, da metodologia de coleta e até mesmo das espécies coletadas, evidenciando outra zona de contato, desta vez, entre os conhecimentos científicos (sobre os quais se apoiam a regulamentação conservacionista) e os conhecimentos locais que reclamam a permanência do que os estudos atribuem como sendo uma Tradição. Os resultados e a sua análise focarão a identificação das variáveis desta zona de contato, na construção do discurso conservacionista na metodologia da coleta e a questão da nomenclatura por parte dos entrevistados, sob o referencial teórico discutido e levantado.

Deste modo, apresenta-se a pesquisa de maneira a tentar contribuir para o melhor entendimento do viés biológico e cultural que se interpelam frente ao contexto de coleta e comercialização das sempre-vivas e à discussão do que é Comunidade e Tradicionalidade. Que o leitor possa se sentir inspirado pelo convite ao mergulho de repensar o trajeto conceitual desses termos tão utilizados, ao mesmo tempo em que eles envolvem histórias de vida, ricas em memórias, de pessoas que ao longo do tempo se firmaram como agente componente e transformador daquele meio ambiente.

[3] Atravessadores eram os comerciantes intermediários que compravam as flores dos colectores e revendiam para os comerciantes finais a um preço maior.

## OBJETIVOS e JUSTIFICATIVA

Um dos objetivos da investigação é revisitar a bibliografia e a construção das teorias antropológicas e sociológicas sobre os conceitos Comunidade, Tradição e Zonas de Contatos, para a discussão de sua aplicação para o povoado em questão.

Levantar e discutir as principais variáveis que estruturam os argumentos utilizados no conflito socioambiental decorrente da restrição na exploração de flores secas (sempre-vivas) no povoado da região de Diamantina – MG – Brasil.

Com isso, a pesquisa busca contribuir não só para a abordagem científica do assunto ao indicar uma aplicação mais precisa dos termos Comunidade e tradição, mas também sobrepor e sugerir a cooperação entre as diferentes áreas do conhecimento necessária para o tratamento do tema. Além disso, ajudar na identificação das variáveis socioambientais que permeiam a questão da prática histórica de coleta das sempre-vivas no contexto atual de restrição dessa prática, daí a sua relevância.

## REFERENCIAL TEÓRICO

## CAPÍTULO 1: O conceito de Comunidade.

O desenvolvimento do conceito de Comunidade à luz antropológica é capaz de fornecer um panorama de utilização e aplicação do termo frente ao contexto da presente investigação.

Tönnies (1947) foi um dos primeiros autores a tratar especificamente do assunto. O autor aborda em sua obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, lançada em 1887, que comunidade e sociedade são duas organizações sociais relativamente opostas, sugerindo uma dinâmica pautada nas vontades humanas: a vontade natural, regida pelo suprimento instintivo, biológico e psicológico de suas necessidades, culminando na comunidade; e a vontade arbitrária, regida pelos ideais, pela racionalidade e carácter propositivo, culminando na organização de sociedades que são uma entidade artificial (Brancaleone, 2008).

Para Tönnies (1947) a comunidade seria originária da dependência mútua entre os indivíduos que compartilham dos mesmos espaço, contexto e, essencialmente, das suas relações de parentesco, dentro de três núcleos espaciais: a casa, a aldeia/vila e a cidade. A comunidade, nesta perspectiva, insere-se em um carácter organicista e até mesmo evolucionista[4] como um estágio anterior pelo qual todas as sociedades passam.

Neste sentido a transição de uma comunidade para a sociedade seria favorecida pela transição do rural para o urbano e, também, pela transposição da vontade natural para a arbitrária ao alterar todo o esquema de representações territoriais e espaciais. Neste contexto a comunidade representa a união dos indivíduos sobre todas as forças de segregação, enquanto na sociedade esta relação se inverte e o território e as uniões dos indivíduos passam a ter cunho instrumental (Tönnies, 1947).

[4] No contexto antropológico, a corrente evolucionista é aquela que defende que existem graus lineares e patamares direcionais no desenvolvimento das organizações sociais ao longo do tempo.

Segundo a revisão de Rapport & Joanna (2000), na mesma perspectiva espacial e territorialista do conceito, somam-se as contribuições de Wagner (1941) que baseia-se na analogia da comunidade funcionando como um organismo biológico; de Redfield (1960) ao dizer que comunidades consistem agrupamentos autosuficientes de pequena escala social, com homogeneidade entre as atividades e mentalidades; de Minar & Greer (1969), dando o peso central ao território físico compartilhado que propicia a construção de perspectivas, interesses, identidades comuns.

Estes últimos autores citados por Rapport & Joanna (2000) aproximam a comunidade de um sistema fechado, físico, essencialmente homogêneo, objetivável ao estudo e como um estágio de desenvolvimento para organizações sociais ditas mais complexas.

Esta perspectiva do conceito suscita uma questão de definição delicada quando comparada com outras abordagens conceituais do termo Comunidade mais recentes.

As primeiras palavras de Cohen (2001), em seu livro intitulado *The Symbolic Construction of Community,* com a primeira edição publicada em 1985*,* já ressaltam a utilização massiva e intuitiva do termo Comunidade pelo discurso do senso-comum, que resguarda uma resiliência para a dissociação académica e para o seu estudo. Nesta obra o autor defenderá que a comunidade excede as fronteiras físicas e, na verdade, é delimitada pelas fronteiras simbólicas dos seus integrantes. Cohen (2001) critica os teóricos que aplicam uma concepção morfológica da comunidade (como Durkheim em seus fatos sociais e Marx), pois estes tomam uma ótica determinista da relação entre a estrutura e o comportamento, que, no presente caso, é como afirmar que todos os indivíduos que nascem em um povoado com a predominância da prática de coleta de sempre-vivas pelos seus indivíduos desenvolverão este comportamento e pertencerão a mesma comunidade. Pode-se, ainda, estender esta crítica a Tönnies (1947), que denomina “comunidade real” aquela que já está pré-formulada e que precede os acordos e desacordos dos novos indivíduos que, então, são formatados e conformados a esta realidade.

Quando Cohen (2001) insere a dimensão simbólica no conceito de comunidade, além de quebrar com a relação de determinismo estrutural na representação do símbolo, por admitir que ele também pode alterar a estrutura (figura 5A), o autor também admite que pode existir vários significados para um mesmo símbolo – a relação deixa de ser unidirecional e se torna simultânea. A convergência, ou não, dessas representações simbólicas é o que delimitaria as fronteiras das comunidades com dinâmicas diferentes, inclusive, para a sua face pública (convergente, frente a outras comunidades) e para a sua face interna entre os membros (onde cada indivíduo poderia adotar uma perspectiva quanto ao símbolo) (figura 5B).

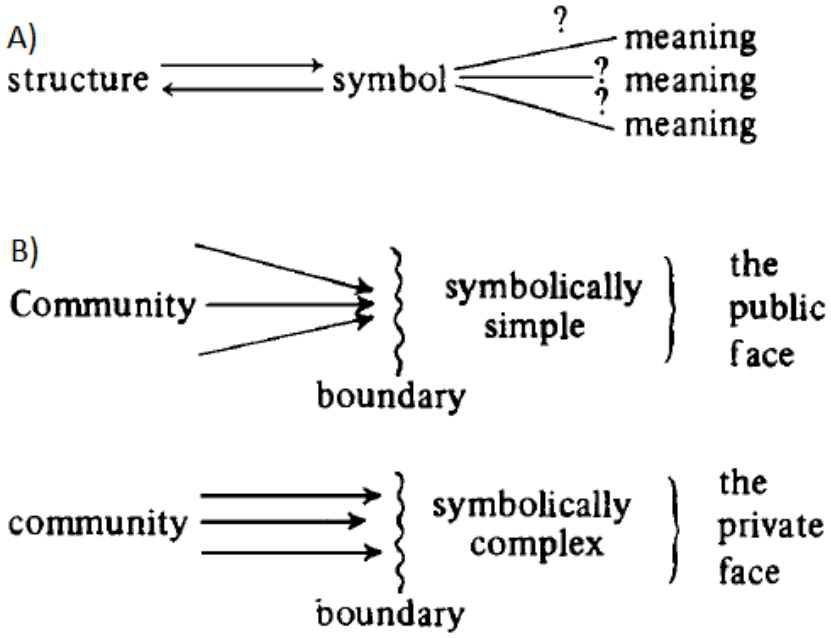


**Figura 5. O proceso A mostra que a estrutura interfere no símbolo cultural e vice-versa. O processo B mostra que dependeno do contato da comunidade com outra (público) tende a convergir as simbologias em sua fronteira simbólica e o contato interno (privado) possibilita a maior divergência quanto as simbologias que caracterizam a fronteira. (Adaptado de Cohen, 2001).**

Cohen (2001) dá peso ao subjetivismo do homem que se insere na comunidade com uma relação de pertença, despindo-a de seus principais mitos; a saber: o da simplicidade, o da igualdade (homogeneidade) e o da conformidade (Lemos, 2009), aspectos que contrariam a visão morfológica e

determinista dos primeiros autores que se debruçaram sobre o tema. A maior contribuição de Cohen (2001) se aplica ao fato de que o autor desloca a referência central da comunidade do espaço e do território para a coesão simbólica e as relações sociais dos indivíduos que ali convivem, ou seja, os limites da comunidade deixam de ser essencialmente físicos e tornam-se subjetivos.

A coesão da comunidade passa, portanto, por uma ressignificação que parte de todos indivíduos que se relacionam, os quais podem, inclusive, fazer parte de mais de uma comunidade habitando o mesmo local. Ou ainda, o reconhecimento de um indivíduo pelo outro, como participante de sua comunidade, pode não ser compartilhado por todos os que dela participam, embora convivam e dividam o mesmo lugar, dando à fronteira uma escala ainda mais simbólica e fluida.

A esta abordagem mais abstracta e subjetiva do conceito de comunidade, pode-se acrescentar desde a "comunidade imaginada" de Anderson (1991), que reforçará que a comunidade transcende aos seus limites geográficos focando na discussão da nação, até a perspectiva de Bauman (2003 *apud* Junior, 2006) que enuncia que a modernidade não possibilita a existência de comunidades, por exigir uma auto-reflexão de seus membros e, portanto, um apartar-se relativo para o próprio reconhecimento.

Estas últimas contribuições permitem questionar a estrita associação do espaço físico à comunidade, uma vez que esta pode não condizer com as fronteiras geográficas e institucionais, mas aos processos simbólicos e subjectivos oriundos da relação entre os indivíduos.

A presente investigação se afasta da visão orgânica da comunidade e se aproxima e adota a abordagem de Cohen (2001) e Anderson (1991), admitindo como premissa que nem todos os que nascem no povoado em questão serão determinantemente coletores de sempre-vivas e, mais importante, que nem todos os coletores de sempre-vivas pertencem, necessariamente, a mesma comunidade só pelo fato de desempenharem tal prática. Para a identificação fidedigna e precisa de quais/quantas comunidades existem no local, e quais indivíduos pertenceriam a elas, seria necessária a realização de uma etnografia

aprofundada, estando esta verificação fora do alcance dos objetivos desta pesquisa. Consequentemente, o agrupamento social situado no local em que foi aplicada a pesquisa será tratado pelo termo: povoado.

Em vários estudos este povoado não só é denominado como uma comunidade, mas também como tradicional, o que suscita outra parte da questão que gira em torno da definição, desta vez, do conceito de Tradição.

## CAPÍTULO 2: A questão da Tradicionalidade

Segundo o conceito de Comunidade aqui adotado, quando se fala em comunidades tradicionais, supõe-se que o repertório simbólico da tradição a que se refere a respectiva denominação seja o que fornece a coesão e o reconhecimento entre indivíduos como pertencentes a uma mesma comunidade.

Como ponto de partida, Diegues (2001) atribui seu desenvolvimento acerca da tradicionalidade baseando-se nos seguindes aspectos para a caracterização de uma sociedade como sendo tradicional, a saber:

> *Estrita relação de dependência com o meio ambiente e seus recursos naturais a partir dos quais se constrói um modo de vida, com o profundo conhecimento de seu manejo estratégico que é transmitido oralmente pelas gerações; atividades centradas na relação de parentesco ou compatrio; noção do espaço, identificação e ocupação de seu território onde se dá a reprodução econômica e social; grande importância das atividades de subsistência (ainda que ocorra relação com o mercado) e reduzida acumulação de capital; a tecnologia e seu impacto são relativamente simples, majoritariamente artesanal; autoidentificação como uma cultura distinta; e grande importância as simbologias, mitos e rituais para as atividades de extrativismo (Diegues, 2001, p 87-88).*

Para entender, no entanto, o que está por traz desta caracterização de tradicionalidade, deve-se, antes, debruçar no próprio conceito de Tradição, que empresta a terminologia para tal enquadramento.

A respeito do conceito de Tradição, Florêncio (2005) desenvolverá seu argumento e raciocínio citando autores como Giddens (1990), Eisenstadt (1991) e Hobsbawn (1985) para expor, respectivamente, que (i) a tradição não está necessariamente associada a um conjunto particular de crenças e práticas, mas de como elas são articuladas em relação ao tempo; (ii) que a tradição consiste em modos de avaliação, sanção e legitimação da ordem

social estabelecendo uma continuidade do presente com o passado; (iii) que a tradição pode ser, inclusive, uma invenção.

A respeito da tradição, Florêncio (2005) sintetiza:

> *"(…) a tradição prende-se com uma invocação do passado, por intermédio da repetição ritual de normas e práticas sociais institucionalizadas, invocação essa que está constantemente a ser inventada e reinventada, num processo dialéctico, por forma a atribuir significados a arranjos sociais presentes legitimados pelos laços de continuidade que se estabelecem com o passado." (p.40)*

Dá-se, portanto, uma nova dimensão temporal à tradição, se não aquela que a restringe a um evento instituído e localizado no passado que se repete imutavelmente com as raízes simbólicas e de significados restritos ao contexto de seu surgimento, mas de atualização frente as dinâmicas e problemas pelos quais o grupo social encontra, evocando uma reinterpretação dessas raízes.

Sob esta perspectiva, os traços tradicionais são colocados frente a lente do tempo presente para a legitimação do passado, e o caráter que os fundamentará reside na realocação dos seus significados. Por analogia ao conceito de Comunidade aqui adotado, o termo Tradição, que da mesma maneira encontra um grande uso resiliente pelo senso comum, abandona o seu cunho restrito, de imutabilidade do arsenal simbólico-prático passado e de sua reafirmação estrita, para se tornar sujeita aos moldes da continuidade temporal, mesmo que o objetivo da Tradição seja a invariabilidade daquilo que ela evoca e altera (Hobsbawn, 1984); as fronteiras deixam de ser físicas e temporais.

> *A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa. (Giddens, 1991, p38).*

Levantando a fundamentação de Diegues (2001) em torno da tradicionalidade, vemos que a sua caracterização baseada na associação deste conceito com a ligação com o território ancestral, autoreconhecimento, produção principal voltada a subsistência, dialeto e expressões próprias e conhecimento transmitido oralmente na verdade podem estar isentos de tradição, nesta nova perspectiva.

Assim, após a identificação etnográfica de uma comunidade, a sua denominação como sendo tradicional por diversos trabalhos pode estar ligada não somente às tradições em si, mas com as suas práticas e representações contrastadas frente aquelas das organizações sociais denominadas modernas, separadas pelo que Giddens (1991) chamará de descontinuidades.

Essas descontinuidades, que distinguem historicamente ambas sociedades, localizam-se basicamente no *ritmo de mudança*, que nas modernas é extremo em relação as tradicionais; no *escopo dessa mudança* e à natureza intrínseca das *instituições* modernas, como por exemplo, o sistema de estado-nação e a completa transformação em mercadoria de produtos e trabalho assalariado (Giddens, 1991).

Se por um lado, as práticas sociais de subsistência, de relação de territorialidade com o lugar e de diferenciação com outras culturas são características que acusam tradicionalidade em torno do sistema de representação e simbolização do meio, um contraponto do que não seria enquadrado como tradicional para a respectiva classificação, seria comparar tais características com aquelas das sociedades modernas, cujo modo de produção predominante é o industrial, com uma alteração na lógica e representação associativa de tempo e espaço[5] (Giddens,1991) e a globalização se torna um fenômeno de agregação cultural.

Assim sendo, as características que definem as sociedades como tradicionais podem não ser somente as tradições em si, mas essa denominação pode provir de de sua diferenciação com base em um referencial sociocultural moderno.

[5] Esta idéia se refere à dissociação do tempo dos seus referenciais naturais, ou seja, o ritmo de produção, por exemplo, não é mais sujeito ao ritmo biológio ou sazonal.

A própria sociedade moderna, industrial, possui suas tradições, como expõe Hobsbawn (1984).

Atendendo a questão delicada da utilização dos termos de tradicionalidade e tradição, este desenvolvimento não se vale da utilização do termo “comunidade tradicional” para se referir a um povoado que apresenta traços culturais que não estão presentes na sociedade moderna, mas sim para o conjunto de indivíduos que compartilham e utilizam sua herança simbólica e de representação em uma resignificação de seu contexto cultural, culminando em uma congregação comunitária ditada por esta, então, tradição.

Deste modo, no mesmo dilema do reconhecimento de uma comunidade, o reconhecimento da tradicionalidade não se aplica necessariamente a todas as práticas que vêm simplesmente se repetindo no decorrer do tempo como um *costume* (Hobsbawn, 1984).

Dentro dessas relações e principalmente no presente caso, o meio ambiente se insere como parte intrínseca, juntamente com as distintas representações que ambas organizações sociais, modernas ou não, desenvolvem e constroem frente ao seu contexto ambiental. Giddens (1991) demonstra que as sociedades pré-modernas, diferentemente das modernas, possuem uma associação entre o tempo e o espaço, ou seja, o ritmo e a marcação do tempo são mais ditados pelo ritmo de mudança do meio ambiente em que suas práticas estão inseridas.

Neste âmbito começa a se apresentar o papel dos recursos ambientais explorados pelas sociedades pré-modernas em seus traços culturais. O paradigma moderno atual de proteção e conservação ambiental no Brasil consiste em um modelo americano importado, no qual as áreas naturais protegidas estão associadas a ideia de intocabilidade do meio ambiente, beleza paisagística e ausência de atividade efectiva humana. Tem-se, no entanto, que o Brasil é um país com uma elevada ocorrência de agrupamentos populacionais nas áreas naturais, onde este paradigma importado produz conflitos (Diegues, 1991) que evidenciam a necessidade de uma reforma desses conceitos de aplicação. Como consequências desse paradigma

incluem-se a restrição e proibição de práticas de subsistência dessas populações e até mesmo desapropriação e realocação desses povoados.

Em meio a este conflito, quase todos os argumentos visitados suscitam os conceitos de Comunidade e Tradicionalidade, motivo pelo qual a presente pesquisa se ocupou em fundamentá-los até aqui. No entanto, para a aplicação efetiva de tais conceitos ao povoado em questão, caracterizando-o como uma comunidade tradicional, seria necessária a realização de um estudo etnográfico, visto que a bibliografia atual que ali se ocupa não nos fornece dados para tal classificação.

Tendo em vista o arcabouço conceitual adotado, o próximo passo da investigação é situá-los e inseri-los no contexto do conflito ambiental que envolve os recursos ambientais em questão, as sempre-vivas. Dado que o conflito sempre é gerado por duas ou mais fronteiras de interesses o conceito de *Zona de Contato* (Pratt, 1992), que será discutido no próximo item, pode fornecer auxílio para o entendimento e aprofundamento do problema.

## CAPÍTULO 3: A ZONA DE CONTATO

Em seu livro «Imperial Eyes: travel, writing and transculturation», Pratt (1992) relê analiticamente a literatura europeia de viagens naturalistas do século XVIII, em um contexto de crítica ideológica (Machado, 2000) e formula o conceito de *zona de contato* que é uma zona constituída por um espaço social onde diferentes culturas se encontram, chocam e lutam, frequentemente em uma relação assimétrica de dominação e subordinação produzindo relações sociais, como, por exemplo, o colonialismo e a escravidão.

Outro autor que abordará esta dinâmica cultural é Bartlett (1923). Segundo ele, a transmissão de traços culturais no choque entre diferentes culturas se dá pelo contacto físico dos povos e por meios de "empréstimo" de traços culturais, ou seja, a transmissão de elementos pela influência qualitativa de indivíduos. Assim, se entre os grupos sociais que se encontram há uma relação de cooperação, geralmente o que se processa é uma verdadeira mistura cultural. Já se há uma relação de dominação, espera-se que os traços culturais do dominante se sobressaiam e substituam alguns traços culturais do dominado. As tendências do grupo social, bem como instintos e personalidades individuais (aqueles que não dependem inteiramente do grupo) também devem ser relevantes para o processo (Bartlett, 1923).

Frente a conceituação de Zona de Contato, torna-se possível localizar a dinâmica cultural que se apropria do meio ambiente como manifestação: na própria exposição de Pratt (1992), vemos a disseminação de um sistema descritivo europeu de classificação do mundo natural, baseado em Linnaeu, que se sobrepôs a todos os demais, sob uma alcunha da metrópole. Levi-Strauss (1962) em seu livro "*O Pensamento Selvagem"* nos mostra que, a contra partida, os povos ditos "selvagens" possuem métodos intrínsecos de organizar e sistematizar o meio ambiente pela uma mesma premissa básica da ciência, ou seja, a de conhecer e classificar não só pela utilidade do conhecimento, mas pelo esclarecimento que este fornece ao homem. Assim, torna-se ainda mais claro que o encontro entre a cultura européia, com as demais, nos séculos em que se seguiram o desbravamento dos novos

continentes e seus povos, constituiu uma enorme Zona de Contato que teve, não só os interesses de exploração naturalista como norteadores, mas que também coincidiram com práticas mercantilistas, escravocratas e decisões políticas (Pratt, 1992; Machado, 2000).

No presente caso, a zona de contato se revelará útil pelo auxílio na compreensão do encontro, não só de uma sociedade pré-moderna com uma moderna, como também para o entendimento das implicações que esta sobreposição na dinâmica de relação do povoado com as sempre-vivas.

No entanto, tem-se que esclarecer que o comportamento de uma zona de contato é muito mais complexo do que uma polarização de forças que fazem fronteiras e se sobrepõem. Tratar este fenômeno como um mero encontro assimétrico entre culturas não é o suficiente para traduzir a solubilidade dos respectivos traços culturais entre duas ou mais culturas que se encontram; ou seja, Pratt (1992) adiciona a este contexto o fenômeno de *Transculturação*, para se referir a troca, mistura e apropriação desses traços culturais por ambos os lados, culminando, geralmente, no surgimento novos outros.

Assim, torna-se necessária a evocação dos traços culturais envolvidos nesse contato para o esclarecimento descritivo das forças que se encontram, gerando um panorama da situação e dos fatores em jogo. Este panorama pode sugerir uma falsa polarização de forças, ou a unanimidade absoluta de uma delas ou, ainda, que há uma fronteira claramente demarcada dentre este os traços culturais envolvidos neste encontro. No entanto, deve-se ter em mente que a transculturação não deve ser uniforme, simultânea e generalista para todos os traços culturais envolvidos, até mesmo porque, segundo os referenciais aqui adotados, assume-se que em uma determinada escala do processo as fronteiras deixam de ser essencialmente físicas e concretas, tornando-se subjetivas e simbólicas, inclusive.

Este fenômeno da zona de contato defende que, por mais que possa vir a ser uma relação de dominância, sempre há apropriação de traços culturais por todas as partes e, inclusive, a criação de novos traços oriundos das sínteses dos/com os antigos. É o que expõe Pratt (1992), valendo-se, ainda, do

contexto do colonialismo europeu, ao se referir à apropriação dos materiais europeus pelos nativos, mas também da dos materiais nativos pelos europeus que, no entanto, passam a ser reconhecidos e apropriados como europeus dado o olhar imperial etnocêntrico da relação.

# METODOLOGIA

Desde seu início no segundo semestre de 2010 a presente pesquisa obteve apoio e contribuições de acadêmicos e de instituições financiadoras de pesquisas, dentre elas a Pró-Reitoria da Universidade de São Paulo e o CNPq, que viabilizaram por meio de bolsa consedida ao aluno as suas excurções em campo e pesquisa teórica em outro país.

Em um primeiro momento foi feito um levantamento prévio da bibliografia científica envolvendo a coleta de sempre-vivas na região de Diamantina – MG – Brasil, bem como a preparação do aluno quanto as metodologias de pesquisa social qualitativa e de coleta de entrevistas.

A escolha do povoado ao qual as entrevistas e os dados coletados se aplicam se deu pela facilitação proporcionada pelo Prof.Dr. Paulo Takeo Sano, que já possuia contatos com moradores e conhecia o local, dada a sua linha de pesquisa. Além disso o povoado se configura entre os principais na região, com histórico de coleta e venda de sempre-vivas, relação esta que se estende até hoje, tornando relevante a aplicação do estudo.

A primeira visita ao povoado ocorreu no perído de 04 a 10 de Abril de 2011, acompanhada pelos Prof. Dr. Marcelo Tadeu Motokane e Prof. Dr. Paulo Takeo Sano, Prof. Dra. Vera Scatena e do graduando em biologia Gulherme Antar.

A aproximação com os moradores foi feita ainda no Mercado Municipal de Diamantina – MG, onde são comercializados os artesanato de flores e outros produtos naturais da região (Figura 6). Lá, estes indivíduos indicaram os possíveis sujeitos a serem entrevistados que atenderiam ao requisito de terem experiência na atividade e história de vida envolvendo a coleta de sempre-vivas para a futura análise envolvendo os conceitos de tradicionalidade e comunidade. Desta maneira, deu-se a visita ao povoado, onde alguns moradores acompanharam os pesquisadores aos campos mais próximos de ocorrência natural de sempre-vivas (Figura 7) e aos canteiros experimentais de

cultivo de algumas de suas espécies por outras pesquisas realizadas por instituições de ensino superior.

**Figura 6. Artesanatos com sempre-vivas em exposição para o comércio no Mercado Municipal de Diamantina. Alguns arranjos são coloridos com tintas artificiais, visto que a coloração natural geralmente se apresenta em tons de branco, bege, a marrom escuro.**

**Figura 7. Coletora em campo com ocorrência de espécies de sempre-vivas**

Foi realizada, então, a coleta efetiva de entrevistas com os indivíduos aqui denominados de E1, E2 e E3, que consentiram em participar da pesquisa. O sujeito E4 faz uma breve aparição com três falas na entrevista, sendo, portanto, descartado.

O sujeito E1 é uma idosa de oitenta e dois anos (em 2011), que nasceu em outro povoado da região. Por volta dos vinte e cinco anos é que se mudou para o povoado em decorrência do casamento com seu já falecido marido que ali morava. Afirma desde pequena já estar envolvida com a prática de coleta e extração de bens naturais nos campos, assim como o plantio orgânico de alimentos para a subsistência. Teve oito filhos, dos quais dois participaram da mesma entrevista, E2 e E3.

E2 é a filha adulta de E1, diretamente envolvida desde pequena com a coleta das sempre-vivas, aprendendo a prática da coleta com seus pais. Atualmente faz parte da Associação de Coletores de Sempre-Vivas do povoado, onde mora atualmente. Sua renda provém da confecção e venda de artesanato com flores.

E3 é o terceiro filho adulto de E1. Também diretamente envolvido com a coleta de sempre-vivas desde criança. Faz parte do sindicato rural. Não mora

mais no povoado. E2 e E3 aparecem no meio da entrevista com E1, motivo pelo qual não se sabe a idade exata.

Já a segunda visita realizada somente pelo aluno ocorreu no período de 30 de Março a 02 de Abril de 2012. Desta vez, já estabelecidos os contatos com alguns moradores, o pesquisador participou das atividades no comércio de flores no Mercado Municipal de Diamantina – MG, ajudando no transporte dos artesanatos e na venda dos arranjos. A escolha dos sujeitos E5, E6, E7 e E8 para as entrevistas seguiu o mesmo critério de indicação local e histórico de vida de coleta de flores. Nesta visita o pesquisador ainda acompanhou a coleta de algumas sempre-vivas nos campos da região e ficou hospedado na casa de uma família do povoado.

O sujeito E5, com setenta e sete anos (em 2012), com nove filhos, nasceu e cresceu no povoado. Começou a colher sempre-vivas com dezoito anos de idade. Depois, seus filhos na faixa de onze anos já o acompanhava na coleta. E6 é esposa idosa de E5 nascida e criada no povoado. Ela aparece ao final da entrevista, motivo pelo qual não se sabe a idade.

E7 é idoso com sessenta e dois anos, nascido no povoado e ali criado somente pela mãe, por morte do pai. Começou a coletar sempre-vivas com oito anos de idade para ajudar na renda de casa e dormia nas lapas. E8 é seu neto de nove anos de idade que aparece ao final da entrevista.

A descrição resumida dos sujeitos entrevistados consta na Tabela 1.

**Tabela 1. Resumo dos dados básicos dos sujeitos entrevistados.**

| SUJEITO | SEXO | IDADE | FAIXA ETÁRIA |
|---|---|---|---|
| E1 | Feminino | 82 | Idosa |
| E2 | Feminino | - | Adulta |
| E3 | Masculino | 59 | Adulto |
| E5 | Masculino | 77 | Idoso |
| E6 | Feminino | - | Idosa |
| E7 | Masculino | 62 | Idoso |
| E8 | Masculino | 9 | Criança |

Conversas informais e dados de observação participante foram anotados em um caderno de campo para a futura análise.

As entrevistas foram gravadas em arquivo de vídeo e seguiram um roteiro semi-estruturado, sendo transcritas e tabeladas segundo as normas de Pretti (2005) (Tabela 2) nos respectivos períodos que sucederam as visitas de campo. As falas dos entrevistados foram divididas em turnos, com legenda de identificaçao para cada um, tornando possível a referência e estudo dos discursos relevantes para a presente investigação. As transcrições de todas as entrevistas encontram-se nos Anexos 1, 2 e 3.

**Tabela 2. Legenda para a regra de transcrição das entrevistas. (Modificado de Preti, 2005, p19-20)**

| OCORRÊNCIAS | SINAIS |
|---|---|
| Incompreensão de palavras ou segmentos | ( ) |
| Hipótese do que se ouviu | (hipótese) |
| Truncamento | / |
| Entonação enfática | Maiúscula |
| Prolongamento | :: ou mais |
| Silabação | - |
| Interrogação | ? |
| Qualquer pausa | … |
| Comentários do pesquisador | ((comentário)) |
| Superposição de falas | { |
| Interrupção e/ou retomada da fala | (…) |
| Citações | " " |

Quanto a revisão e levantamento bibliográficos, eles se deram durante todo o processo de pesquisa. No ínicio o levantamento se centrou nos estudos

aplicados ao contexto do comércio de flores e às análises atuais da questão já problematizada. No entando, mediante a complexidade de relações conceituais dos resultados, tornou-se necessária a contribuição do conhecimento das ciências humanas, mais precisamente de teorias antropológicas e sociológicas, para o embasamento dos termos-chave envolvidos para o entendimento da dinâmica social.

A contribuição neste âmbito de conhecimento adveio durante o estágio do aluno em Portugal no período de Setembro de 2012 a Julho de 2013, onde, junto ao Prof. Dr. Fernando Florêcio do departamento de Antropologia, da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, fez-se um estudo da construção histórica dos conceitos para auxílio na seleção e análise dos dados.

As transcrições foram revistas e os turnos elucidativos de aspectos da dinâmica social com as flores foram utilizados para a contrução do corpo da pesquisa.

## RESULTADOS e ANÁLISES

Como resultados brutos, obteve-se três transcrições referentes às entrevistas formais com os sujeitos E1, E2, E3, E5, E6, E7 e E8 (Anexos 1, 2 e 3), junto com dados coletados em observação participante no povoado acerca do comércio de sempre-vivas. Além de uma revisão bibliográfica das principais teorias antropológicas e sociológicas sobre Comunidade e Tradição, e das dinâmicas de encontro e mistura de traços culturais sob a perspectiva da zona de contato, que consta nos capítulos 1, 2 e 3.

Quanto aos resultados específicos condizentes aos objetivos da investigação, o pesquisador preferiu ir apresentando a medida em que os analisa, para a melhor fluidez do corpo textual da pesquisa. Desta maneira, em um primeiro ítem se dá uma análise bibliográfica crítica das pesquisas aplicadas no povoado em questão, frente as teorias antropológicas de Comunidades e Tradição. Em seguida, uma abordagem aplicada da zona de contato entre as variáveis culturais que se configuram no conflito que envolve a coleta e venda de sempre-vivas na restrição da prática pelos órgãos publicos. E para finalizar, dois casos pontuais no povoado em que a questão da zona de contato pode estar mais evidente dentre o conflito de seus agentes que utiliza em seus respectivos argumentos os conceitos-chave Tradição e Comunidade: o discurso conservacionista da coleta de sempre-vivas pelos moradores do povoado entrevistados e a questão da taxonomia popular para as espécies ali exploradas.

## A APLICAÇÃO DOS CONCEITOS DE COMUNIDADE E TRADIÇÃO NO POVOADO.

A geografia da região em que se insere o povoado apresenta-se com densos afloramentos rochosos, solos arenosos e irregulares, dificultando ao longo de sua história o estabelecimento da agricultura e da pecuária de alta escala e restringindo tais actividades às de subsistência. A complementação económica advém da venda produtos primários extraídos do local, principalmente madeira e capim (Terra Brasilis, 1999).

> *"na É::poca quando começo ela (as sempre-vivas) num era tão:: valiosa não mas era uma complementação de renda né?... porque sempre eles usava a roça pra alimento... e aquelas coleta ali é onde que dava um dinherinho extra né?... aí pra comprá ropa comprá otras coisa... era complementação de renda..." (E3, turno 702, Anexo 1)*

Firmaram-se com o passar do tempo certas práticas que envolveram este contexto ambiental e ecológico de forma peculiar, sedimentando-se como práticas atualmente consideradas tradicionais por se enquadrarem em algumas características desta categorização social. Os indivíduos entrevistados, moradores do povoado em questão, expuseram em diferentes graus os traços de tradicionalidade, defendidos por Diegues (2001), presentes em seus discursos:

> *«(…) mas é NO::ssa raiz é ro::ça num adianta" {falei assim ah:: nóis somo bi::cho do mato nói qué é colocá (jeito) na cidade... (risos)... eu GOSto mesmo é daqui viu?... NÓ... num adianta.» (E2, turno 639, Anexo 1).*

> *«e eu... planto alho... verdura… tudo quanto é verdura eu planto… é alfa::ce é... cou::ve... cebo::la» (E1, turno 533, Anexo 1).*

> *«(…) tradição… respeito... a humildade de vivê sabê tratá os/os mais velho porque ho::jê as criança...é::... as criança que*

*antigamente era criada com os pais eles era uma pessoa educado porque hoje infelizmente quando você consegue achá uma pessoa educado que sabe cumprimentá::... é:: qualquer um cê vê é aquelas tradiçãos da roça... porque ho::je... o cidadão que é criado em/em/em capital ou cidade... é só gíria... é gíria dro::ga que eles mexe e eles NÃO qué... é:: ouvi uma pessoa mais velha... eles fala que a idéia deles são ultrapassada que num qué::... antigamente a gente aprendia muito com os pais» (E3, turno 764, Anexo 1).*

Com esses excertos, pode-se exemplificar os traços de tradicionalidade levantados pelos próprios indivíduos em questão. Expõe-se, também, que os fundamentos do conceito de tradicionalidade estão intimamente associados ao meio ambiente em que se desenvolvem os grupos sociais, quer seja pela sobrevivência biológica do homem (subsistência e consumo familiar), quer seja pela configuração de identidades (rural/urbana), representações simbólicas, valores e pelas práticas socioculturais resultantes de suas actividades; como por exemplo, o acampamento e a atividade nas “lapas” (Figura 8).

**Figura 8. Coletores de sempre-viva em atividade. (Foto: Cuia Guimarães/ Terra Brasilis, 1999)**

As “lapas” são afloramentos rochosos que foram utilizados como abrigo para o homem sob diversas ocasiões no decorrer do tempo, algumas

apresentando pinturas rupestres (que instigam lendas e histórias a seu respeito, no povoado), e até manifestações gráficas atuais (Campera, 2011). Os coletores de sempre-vivas utilizavam, por sua vez, as lapas para acamparem nos campos de longas distâncias e para demarcarem referenciais geográficos. Ali eram formados pequenos núcleos populacionais, durante os meses que coincidiam com o tempo de floração das espécies visadas.

> *« faz uma caverna assim cê sabe como é que é? E ela dá umas aba de taião assim e vem e faz a moda de uma casa… num chove…» (E7, turnos 385-389, Anexo 3)*

Essa prática excursiva nos campos e nas lapas também demonstrou um potencial do cunho tradicional (segundo a definição de Diegues, 2001), palco de relações socias dos moradores da região, inclusive de transmissão oral do conhecimento entre as gerações.

> *«(…) eu gostava tenho até saudade... até hoje se fô/ vamo pra lá vamo acampá lá, nóssa senhora pra mim é uma satisfação gosto demais aDOro... porque acostumei mas::... se fô pro cêis (os pesquisadores) ficá lá acho que cê num ia conseguir ficá lá no pé da lapa» (E3, turno 753, Anexo 1)*

Mesmo que estes acampamentos nas lapas não sejam atualmente praticados ("*na lapa – hoje – nós vamos com o carro na porta da lapa*" E7, turno 435, Anexo3), ainda instigam as novas gerações com as suas histórias e suscitam o seu interesse. Esta foi a resposta de uma criança de nove anos quando questionada a respeito de já ter acampado nas lapas para colectar sempre-vivas:

> *«eu nunca fui… mas tenho certeza de que um dia eu vou… quando eu ficar bem mais velho. (…) prá ajudar né? Se não fica duro… quando se for uma pessoa sozinha tem que ir… pra se tiver algum perigo de perde ajudar ele também né? Se não é muito perigoso pra ir…» (E8, turnos 449-453, Anexo 3).*

E a mesma criança ainda fala sobre a importância das histórias que se passaram na lapa, contadas de seu avô:

> *« eu acho importante né e tem que acreditar… se a gente for no lugar tudo que ele fala… é deve ter lá né tem que prestar atenção/ tudo que ele falá tem que prestá atenção se não/ tem que saber que que é que ele faz:: essas coisa tem que prestá muita atenção se não pode ter algum perigo né? por perto» (E8, turno 455, Anexo 3).*

A este discurso da criança, soma-se mais um traço de tradicionalidade defendido por Diegues (2001), que é a importância dada as relações familiares e de parentesco para o exercício das atividades económicas, sociais e/ou culturais e a importância das simbologias, mitos e rituais associados às atividades primárias.

Como visto, portanto, a definição de Diegues (2001) a respeito da tradicionalidade se aplica facilmente aos discursos dos sujeitos, sendo possível classificá-los como pertencentes a uma "comunidade tradicional". Neste ponto, porém, deve-se dar um passo além da conceituação de tradicionalidade defendida por este autor, que satisfaz muito bem o enquadramento do povoado em questão na sua respectiva escala de análise. Mas o que vem antes é o próprio conceito de comunidade e o de tradição, as suas funções e implicações, a sua aplicação frente a denominação de uma comunidade como sendo tradicional.

Tendo ainda em vista aquelas características enumeradas por Diegues (2001) cabe, nesta altura, a exposição de uma questão quando se junta ambos conceitos de Comunidade e Tradição sob as suas mais recentes contribuições das ciências humanas: além de caracterizar uma comunidade como sendo tradicional, por exemplo, seria a prática de subsistência, e as demais características descritas, necessariamente uma tradição? Pois se a resposta for não, há um descontínuo entre o conceito e o fenômeno observado, ou seja, se o que denomina uma comunidade como tradicional não for, obrigatoriamente, a tradição, há uma incoerência presente e a classificação torna-se imprecisa.

Longe de querer cair na ousadia de responder tal pergunta, esta sessão do desenvolvimento busca somente contextualizar e levantar a questão e,

quiçá, ajudar no esclarecimento e na concisão dos termos para uma análise mais clara. Pois o problema da conceituação se extende mais ainda quando se nota que antes da classificação de uma comunidade como sendo tradicional, têm-se que verificar se, de fato, aquele povoado é uma comunidade ou a que comunidade é que se refere a tradição.

Várias investigações que se ocupam do povoado em questão e a relação dos seus indivíduos com as flores sempre-vivas, tratam-no de "comunidade" (Terra Brasilis, 1999; Bedê, 2006; Câmpera, 2011; Monteiro *et all*, 2012) sem, no entanto, definir sob qual a ótica aplicam tal terminologia. Embora não definam o conceito, de acordo com a sua aplicação e o contexto de desenvolvimento do assunto subentende-se que corrobora os teóricos das comunidades citados que associam intrinsecamente a comunidade ao espaço físico, território e ao local.

Isso se aplica não só a abordagem específica para o povoado em questão, mas também para os pequenos agrupamentos humanos rurais, campesinos, caiçaras que também são tomados e chamados comunidade sob esta perspectiva de ocuparem o mesmo local ou realizarem a mesma prática extrativista (Diegues, 2000, 2001; Diegues & Viana, 2004; Adams, 2000); A palavra "comunidade" geralmente vem acompanhada do nome próprio do lugar a que esta se refere e a classificação como tradicional.

A imprecisão da aplicação dos conceitos e a sua associação no termo "comunidade tradicional" podem gerar uma confusão de sua abordagem e, como ver-se-á, a adoção dessa aplicação pelos diferentes agentes envolvidos em um conflito multicultural para a satisfação de seus interesses e legitimaçao dos discursos.

## O ESTABELECIMENTO DE ZONAS DE CONTATO NO POVOADO:

### a coleta e venda de sempre-vivas e o conflito socioambiental

Ao incluir o povoado no contexto histórico da região, têm-se que o mesmo se situa em uma região de remanescentes práticas mercantilistas de garimpo e mineração de mão-de-obra escravocrata africana, com seu apogeu e maior povoação em meados do século XVIII (Santos, 1978). A história da região, portanto, é marcada pelo encontro de diferentes povos, com diferentes culturas, dentre eles europeus, africanos e indígenas, a constituir zonas de contato significativas desde a formação e povoação.

Mas é na zona de contacto que se caracteriza e eclode por volta do ano 2007, altura que se deu a proibição da coleta das flores na região (Monteiro, 2011), é que se insere a presente análise, observando o conflito entre os discursos políticos e científicos frente aos tradicionais, em torno na prática de colecta e venda de sempre-vivas, no contexto da regulamentação e restrição desta prática.

Nesta zona de contato específica se estabelece uma relação de dominância, na qual a cultura moderna centra-se em argumentos políticos e científicos para conservação das espécies de sempre-vivas ameaçadas de extinção. Esta cultura é representada na região pela criação de unidades de conservação ambiental, como o Parque Nacional das Sempre-Vivas, em 2002. A criação do parque, por sua vez, se baseia em exigências e diretrizes do governo federal brasileiro atentas ao paradigma conservacionista e ambiental global, estando sob a legalidade da Constituição Federal de 1988 e ao Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) de 2000[6]. Somam-se ainda, os trabalhos e pesquisas científicas que dão respaldo a instituição das Unidades de Conservação, neste caso, que associam a diminuição da ocorrência natural das sempre-vivas nos campos rupestres à intensa exploração e comercialização das flores a partir da década de 30.

[6] Sistema que prevê, entre outros deveres, a participação das comunidades humanas na criação e manejo de Unidades de Conservação.

Giulietti *et all* (1988), faz uma análise do comércio de exportação das principais sempre-vivas pelo estado de Minas Gerais, que se enquadram na categoria de produtos nacionais como flores secas.

Em 1985 e 1986 haviam 25 firmas no negócio de exportação de toneladas de sempre-vivas (mais de 1000 toneladas em 1978), sendo que as inflorescências de muitas espécies chegam a perder até 90% de seu peso original até a sua comercialização (como a *Eriocaulon kunthii*) (Giulietti *et all*, 1988).

Ao decréscimo das exportações, após 1970, Giulietti *et all* (1988) correlaciona três possibilidades: a concorrência com outros centros de venda e exportação de flores (com países africanos com suas plantas similares); a invasão das áreas de ocorrência das espécies colectadas pela prática agro-pecuária; e o sobresforço na coleta que pode ter dificultado a recuperação natural das espécies intensivamente extraídas.

Ao analisar o histórico da quantidade da exportação frente a receita da venda, Bedê (2006) sugere que a diminuição "da demanda não é a melhor explicação para o decréscimo do montante exportado e sim a diminuição da oferta" (p11). Aliada a esta análise está a de Giulietti *et all* (1996) que enumera vários casos em que, juntamente com a intensiva extração, a prática pode não se atentar ainda para o período de reprodução das flores e retirar as inflorescências ainda fechadas (sem a dispersão de sementes), ou com a raiz (o que impede o rebrotamento) agravando mais ainda a situação; o que é de conhecimento do coletor entrevistado:

> *«(…) ela (a sempre-viva) caiu muito de produção, não caiu? Porque o povo rancava ela e rancava a sapata dela… arrancava os pezinho dela… num puxava ela madura…ela vinha…o pézinho dela rancava… aí ela num tinha retorno dela… e sempre todo ano coletano coletano num deixava semente» (E7, turno 49, Anexo 3)*

Na Revisão da Lista da Flora Brasileira Ameaçada de Extinção, divulgada pela Fundação Biodiversitas, pode-se encontrar o grau de ameaça em que estão categorizadas as espécies de flores do bioma de cerrado da

região de Minas Gerais. A título de exemplo, temos a espécie popularmente conhecida na região da comunidade como sempre-viva-pé-de-ouro, a *Syngonanthus elegans* (Giulietti *et all,* 1996), estando categorizada nessa lista como “Em Perigo”, com a seguinte justificativa:

> *«Espécie com maior impacto de coleta da família, por conta do comércio. Extrativismo direto e ausência de cultivo em larga escala. Endêmica de Minas Gerais, ocorrendo em populações relativamente numerosas porém com volume de exportação na ordem de dezenas de toneladas / ano.» (Fundação Biodiversitas, http://www.biodiversitas.org.br/floraBr acessado em 18/02/2013 as 21:08).*

Segundo dados levantados pelo Instituto Terra Brasilis (1999) nos povoados da região, foi detectado um consenso no discurso dos coletores de que houve uma nítida redução da ocorrência das sempre-vivas, mas aproximadamente 42% alegaram que não há possibilidade de extinção das flores (Bedê, 2006).

Em entrevista coletada diretamente no povoado, há o reconhecimento pelo individuo da diminuição, mas atribui a causa a mudança climática somente:

> *«(…) até hoje eles tão é querenu::... uma resposta da/da::... diminuição dela que ela diminuiu mui:::to muito muito... aí eles fala foi na coleta? não não foi... é o crima que mudô... o nosso crima era um crima muito fri::::o ú:::mido e:: a sempre viva não gosta do tempo quente... tanto que a terra que ela proDUZ ela num produz em terra vermelha... até isso tem... NÃO É nada disso hoje o que tem fazê... é fazê mesmo o cultivo dela... mas num foi na coleta que ela começô diminuí... foi a É::poca... do tempo a muDAN::ça...» (E3, turno 706, Anexo 1).*

Nos discursos dos indivíduos do povoado acima apresentados, pode-se constatar dois exemplos em que há a consciência da alteração da ocorrência *in*

*natura* das flores, mas com causas diferentes. Um admite que a coleta de maneira errada e antes da maturação das sementes pode ter sido uma causa, reconhecendo, portanto, uma parcela de contribuição da prática para a diminuição. Mas o outro, exterioriza a causalidade para a alteração climática, isentando a ação da coleta para diminuição das flores, o que, por sua vez, pode servir de hipótese para pesquisas cientícas futuras, se este não consistir de uma adequação de discurso.

> *"mas não foi na coleta que ela começô diminuí... foi a É::poca... do tempo a muDAN::ça... que já vem::" (E3, turno 708, Anexo1).*

Em resposta ao manejo incorreto na altura da coleta, os indivíduos que reconheceram sua ocorrência, no entanto, também afirmam que atualmente ele é observado e evitado nos campos:

> *"dessa espécie que a gente (hoje)/ que cês tão vendo ali ó... com quando eles arrancavam todas pela raiz e/ e/ plantas VERde... hoje eles planta... cuida... e preservam..." (E2, turno 403).*

Em outra face da zona de contato que envolve o conflito, e defende a prática de coleta das sempre-vivas, os argumentos advêm em parte da própria corrente científica, que defende e legitima o povoado como sendo uma "comunidade tradicional" e expõe algumas falhas na regulamentação, alteração e restrição da coleta, desconstruindo os argumentos em que estas medidas se baseiam.

Monteiro (2011) chama a atenção para as ideologias dos povoados[7] da região de coleta das sempre-vivas e a de sua territorialidade frente a criação das áreas de protecção ambiental restritiva do manejo de flores. Segundo a autora, que analisa a situação do conflito partindo da criação do Parque Nacional das Sempre-Vivas, este foi criado sem efetuar consultas públicas como demanda a legislação ambiental brasileira. A partir daí, salienta a imposição do Estado como agente de dominação, apropriação e redistribuição das territorialidades locais, sob uma relação de dominação social

[7] A autora utiliza o termo Comunidade para se referir ao povoado.

sistematicamente assimétricas, com subjectividades reprodutoras das contradições ambientais (Thompsom, 1989 *apud* Monteiro, 2011).

O próprio morador expõe uma dessas contradições e diz que o próprio órgão que regulamenta a extracção das sempre-vivas, é o mesmo que contribui para a diminuição das flores.

> *" (…) é o que TÁ colocando ele em extinção é o próprio órgão... (…) eles autorizam o que que acontece? quan/quando a gente fala assim... é:: a LEI do meio ambiente é lei? eu falei nã/ eu num concordo é::... preservação não... hoje eu acho que eles no Congresso Nacional eles aprovaru ela foi pra arrecadá num foi pra preservá... porque se é LEI... tem que ter um termo só ou pode ou num pode..." (E3, turno 647, Anexo 1).*

Comparando ao garimpo na região, o morador afirma que ao permitir o garimpo frente a emissão de licenças concedidas sob pagamento, o órgão incentiva as práticas ilegais, dado que o valor da multa – se multados – é menor do que a burocracia do licenciamento:

> *"veja bem... garimpo é um/ é um/ é uma coisa muito resuMI::do que você com::... vamo supor... com trinta dia você pega uma/ uma/ cata uma pedra é de um lo/local... aí com trinta dia você tira você vende você deu é::... você deu sobrevivência pra mais de dez ou vinte pessoas naquela/ naquela data... aí quando você ia fo/ ia fazê a licença a licença costumava agarrá seis meses... e o camarada que necessitava daquilo como que ele fica sei meses {sem/ sem/ sem tocá? (…)pra MUL::ta que com trinta dias ele tinha o dinheiro pra pagá:: a multa ele tinha dinhero pra sobrevivê/ pra dá sobrevivência pra mais de vin::te e aconteceu... então eu acho que no/no/no órgão do meio ambiente são compretamente errado que eles {funciona (...)" (E3, turnos 655-659, Anexo 1)*

Ainda, baseando-se em entrevista e discurso com agentes e funcionários ligados ao parque nacional, Monteiro (2011) delineia a visão que centra a relação desta instituição para com as práticas, que denomina como tradicionais, dos coletores. Assim, a pecuária de subsistência, o uso de fogo

para a renovação das paisagens e a própria coleta das sempre-vivas são tidos como ameaças a conservação da unidade (Monteiro, 2011). Quanto a este quesito, os discursos das entrevistas demonstraram que os coletores distinguem os locais em que o fogo ajudará, inclusive, no brotamento das espécies determinadas:

> *"a sempre viva ela não é uma espécie só ela tem::... uma parte que é da terra úmida... e otra mais seca... ES:::sa que é da/da área mais seca que ela chama pé de ôro... ela... num importa muito com o fogo ela porduz MEnos mas a otra que é do pé/ o pé liso que chama ela vagê::ra... ela/ se ela num passá fogo ela chega num/num::... num determinado tempo ela num produz ela só fica com a:: raizinha" (E3, turno 717).*

Este discurso corrobora o estudo de Bedê (2006) em torno do manejo sustentável das sempre-vivas, ou seja, segundo os dados do Instituto Terra Brasilis (1999), o autor afirma que quase a totalidade dos indivíduos entrevistados (93%) associou a maior produção de flores a queima dos campos. Com suas bases bibliográficas, o autor expõe o papel potencial do fogo como instrumento de manejo de espécies vegetais podendo, inclusive, a queimada ser parte integral da dinâmica ecológica de determinado ambiente, variando seu efeito, contudo, junto a composição das espécies do local, seus tipos funcionais, época do ano, frequência, intensidade, interacção com outros factores climáticos, meteorológicos – o que não permite generalizações, mas estudos pontuais.

Quanto às espécies ameaçadas, sendo a gama de espécies colectadas superior a 200, alguns pesquisadores contestam a precisão da ameaça de extinção das espécies ali colectadas (UFVJM *et all,* 2009, *apud* Monteiro, 2011) o que confere a necessidade de mais estudos sobre o cenário actual de conservação.

E para concluir, tem-se, ainda, a ação do Instituto Terra Brasilis (1999) (uma organização não-governamental) que ajudou na regularização da venda de flores pelos coletores a partir da promoção de cursos e incentivo a confecção de artesanatos, criando uma associação, e adicionando um selo aos

produtos artesanais. O objetivo do projeto empreendido pelo Instituto foi fornecer soluções ao problema da diminuição das sempre-vivas promovendo o plantio das flores e a baixa renda das famílias ligadas ao extrativismo das flores, agregando valor económico a matéria-prima.

Mas o plantio tem se revelado ineficiente – ou mantido pelos pesquisadores envolvidos, e não pelos moradores do povoado – pois os colectores ainda recorrem aos campos naturais como fonte primeira (Câmpera, 2011). Ao mostrar os canteiros de plantio promovidos pelos pesquisadores envolvidos, uma adulta moradora da comunidade afirma que eles não estavam dando certo e que as flores estavam *"saindo mesmo (era) entre os canteiros, onde eles (os pesquisadores) não tinham mexido na terra"* (E2, caderno de campo). O Instituto Terra Brasilis implementou o artesanato como uma prática nova e alternativa no povoado, que deve ser considerada novo elemento da zona de contato. Eles são vendidos para grandes centros comerciais, em feiras de artesanatos e nas ruas da cidade de Diamantina – MG e têm o lucro dividido por todos os membros da associação (Figura 9).

**Figura 9.Artesanatos a venda na rua de Diamantina – MG pelos moradores do povoado**

Este é o cenário em que se configuram os principais elementos observados de conflito e os seus atores principais envolvidos. Resta investigar o encontro efetivo dos argumentos e dos traços culturais ali presentes a fim de contribuir para o esclarecimento da delicada questão que envolve a tradição, a tradicionalidade e a modernidade.

Desta forma, é necessário entender o conflito questionando as principais premissas dos argumentos atuais, com base no referencial teórico: até que ponto as práticas tradicionais que envolvem as sempre-vivas o são de fato, uma vez que a zona de contato entre a representação tradicional de subsistência da exploração apresenta indícios de mercantilização e manipulação artesanal das flores e, portanto, de incorporação de um traço cultural extrínseco à suposta tradicionalidade do povoado? Quais são as comunidades presentes no povoado? Se há uma comunidade de coletores, tal qual o conceito aqui adotado, qual o repertório simbólico que une e a fundamenta? Este repertório é suportado por tradições? Em que instância as práticas envolvendo as flores se inserem na comunidade e da tradição para que, então, possa ser identificada uma comunidade tradicional no povoado?

Abster-se da formulação de tais perguntas seria adoptar o posicionamento romântico do “bom selvagem”, como critica Adams (2000) no caso dos caiçaras brasileiros, estendendo-o para a questão da tradição e exercer generalizações que não se aplicam ao fenômeno da *transculturação* (Pratt, 1992) que ali se caracteriza pelo conflito. Seria ignorar, também, a incorporação das representações econômicas e da dinâmica do mercado consolidado a partir da década de 30, com a exportação de toneladas de flores coletadas pelos indivíduos habitantes da região[8], sob égide criada pela imagem de uma prática tradicional. Seria negligenciar as contribuições conceituais e toda a discussão que reside em torno dos termos chave utilizados.

Contudo, a perspectiva que desatrela o espaço físico às comunidades propriamente ditas, nos permite criar a hipótese mais consistente de que o povoado dificilmente coincidirá, em sua totalidade, com uma respectiva

[8] Analisando os indices históricos do comercio de sempre-vivas no estado de Minas Gerais, Giulietti *et all* (1988) demonstra que em 1984 houve uma produção aproximada de 257 toneladas de flores para as 33 espécies estudadas.

comunidade tradicional de colectores de sempre-vivas (o que não impede que efetivamente haja uma, menor ou maior que o povoado). Pode-se inferir isso uma vez que nem todos ali estão obrigatoriamente envolvidos com as práticas de colecta e, se estão, nem todos os coletores obrigatoriamente devem adotar toda a representação simbólica e de significação das flores, durante todo o tempo. No entanto, seria necessária uma etnografia para que estas questões fossem substancialmente esclarecidas. A identificação de uma possível comunidade de coletores de flores no povoado e a investigação das suas tradições são objectivos que a presente pesquisa não é capaz de satisfazer, por insuficiência de dados, cabendo-lhe somente o levantamento de hipóteses.

Assim sendo, a tradicionalidade de uma suposta comunidade de coletores neste povoado não seria, entretanto, colocada em xeque dada a sua situação em uma zona de contacto efetiva. Ou seja, uma mudança na representação em torno das flores, deslocando-as de bens de subsistência para bens de mercado, por exemplo, não invalidaria a tradicionalidade daquela suposta comunidade, uma vez que, além de esse conceito se basear em variadas características e escalas, a própria característica de produção de subsistência/mercado se subdivide e pode englobar tradições. Neste caso, se subdivide nos conhecimentos desenvolvidos pelos coletores a respeito das flores, nas relações sociais surgidas dessa prática, nos nomes populares desenvolvidos para o reconhecimento das diferentes espécies[9] e no próprio oficio de coleta, que podem ser exemplos de componentes remanescentes de um repertorio tradicional, mesmo que sob a alcunha mercadológica final. Mergulha-se na complexidade ramificada da tradição que, inclusive, pode não ser unânime: um indivíduo que tem as sempre-vivas com lucro pode se valer da tradição da nomenclatura, e o contrário também é um cenário possível, e por aí vai.

Chegamos em um ponto em que, independente das conclusões que se chegue, devemos reconhecer que o repertório da tradicionalidade é um fenómeno flexível e passível de reformulação, ainda mais em um processo histórico de miscigenação cultural. Esta reformulação da tradição é análoga

[9] Para um estudo das nomenclaturas populares, ver Giulietti, et all 1996

(atento as devidas reduções) a construção da memória coletiva teorizada por Halbwatchs (1950) com base em Bergson. Ambos concordam que a memória é um fenômeno de resgate de lembranças passadas, mas com base em referenciais do contexto presente.

Halbwatchs (1950), por exemplo, chamará atenção para a importância do meio físico e do grupo social sem os quais torna-se impossível tal resgate mnêmico pelo indivíduo, defendendo que toda memória é coletiva. No entanto, a perspectiva contextual presente deste individuo que evoca e constitui a memória coletiva é constantemente construída, modificada e revista de acordo com a nova posição que o mesmo ocupa no instante deste resgate, como também com a posição dos outros e do meio físico com quem ele se relaciona. A incrementação ou exclusão de elementos deve ser capaz de alterar decisivamente a interpretação de uma lembrança e até mesmo a sua existência no arsenal mnêmico colectivo.

Tal flexibilidade também deve se aplicar a tradição, que não só mantem uma relação íntima com a memória coletiva, mas também é suscetível e fundamentada a todo o contexto social, econômico e ambiental. Esta analogia é útil para quebrar a sua imagem de um conceito estático e, portanto, definitivo.

Como abordado no capítulo 2, a tradição é um fenômeno de resgate do passado para uma resignificação das práticas do presente. Para Hobsbawn (1984) a tradição pode se adaptar ao se “conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins” (p14). No entanto, este processo de modificação da tradição dá luz ao que ele chamará de “tradições inventadas”, ou seja, tradições que foram realmente inventadas, construídas e institucionalizadas, mas também aquelas cuja origem é incerta em um período limitado e indeterminado do tempo.

O autor ainda faz a importante distinção entre tradição e costume. “O passado real ou forjado que (as tradições) se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição” (p11). O costume não teria a ancoragem tão forte quanto a tradição e não impediria as inovações, modificando-se até certo ponto. O costume dá, portanto, a qualquer

modificação a sanção do precedente, a continuidade histórica e os direitos naturais históricos:

> «Os estudiosos dos movimentos camponeses sabem que quando numa aldeia se reivindicam terras ou direitos comuns “com base em costumes de tempos imemoriais” o que expressa não é um fato histórico, mas o equilíbrio de forças na luta constante da aldeia contra os senhores de terra ou contra outras aldeias.» (Hobsbawn, 1984, p9)

.

## O DISCURSO CONSERVACIONISTA NA COLETA DE FLORES

O discurso de alguns moradores entrevistados acerca da metodologia que empregaram durante a sua história de vida na coleta de sempre-vivas, podem ajudar a esclarecer tal aspecto e ainda aludir ao processo de conservação da espécie, fornecendo direções para o esclarecimento da zona de contato anteriormente elucidada.

Como citado, o argumento que defende que a prática de coleta das flores pelo povoado contribuiu para a diminuição das espécies, baseia-se no fato de que a coleta se dá antes da dispersão das sementes (da maturação) e/ou das inflorescências com a raiz. No entanto, este discurso só tem sentido frente a percepção e o conhecimento da diminuição de sua ocorrência e/ou de suas implicações de conservação ambiental, idependente de suas causas.

Nas entrevistas o assunto da metodologia da colecta foi levantado. E1, por exemplo, afirma ter aprendido quando era criança a coletar flores com sua mãe, a qual a advertia quanto a metodologia correta:

> *"é com minha mã::e... depois eu casei pegava com meu marido eu ia coletar também... protegendo elas muito né? que eu nunca gostei de vê a raiz rancada né? porque as vezes (por causa) de arranca muito a raiz é que atrasou ela muito né? de saí::... e eu num gostava de/ e nem também... ela fechada também... deixava ela apanhar bem bertinha" (E1, turno 86, Anexo 1).*

Este discurso atual, que coincide com aquele conservacionista, pode ter a representação ou a construção desse conhecimento ambiental com bases que não tocam necessariamente na conservação da espécie. A mesma idosa (E1), ao longo da entrevista, justifica que a espera do seu amadurecimento correspondia a sua valoração económica, outro possível motivo que pode ter suscitado o discurso frente a diminuição da disponibilidade do bem, deslocando a representação ambiental conservacionista para a mercadológica:

> *"falava com eles (os filhos) que... panhasse e::... num rancásse a raiz... num coletá ela verde... nem ela fechada né? ela fechada num::... num vale nada né? tinha que amadurecer pra podê panhá ela" (E1, turno 179-181, Anexo 1)*

Outro idoso entrevistado, no entanto, afirma que antigamente muitos coletores realizavam a prática sem observar esta metodologia conservacionista:

> *ela/ ela/ caiu/ o lugar que cê apanhava aí... mil quilos cê num apanha cem quilos… ela caiu muito de produção não caiu? Porque o povo rancava ela e rancava a sapata dela/ rancava os pezinho dela num puxava ela madu::ra ela vinha o pézinho dela arrancava aí ia lá e num tinha retorno dela mais...e sempre todo ano coletano coletano num largava a semente (E7, turno 49, Anexo 3).*

Embora a relação da metodologia de coleta com a sua redução também esteja presente neste discurso, o idoso retira-a no tempo a que se refere, no qual as sempre-vivas eram coletadas com raízes e antes da sua maturação. Deste modo, ele associa a redução das flores com a falta de prática da metodologia presente no discurso pelos membros do povoado, colocando a idosa (E1) que acaba de ser citada em uma posição em que, ou ela fazia parte da minoria que naquele tempo já realizava a colecta nos moldes conservacionistas, ou na fala dela há uma resignificação da prática com a inclusão deste novo elemento – a resignificação da tradição, neste caso com a resposta a problematização que a conservação impõe.

Um terceiro idoso, E5, acrescentará que aprendeu a colectar somente frente a demanda do mercado. Isso leva a questionar o surgimento da prática, uma vez que, por não ser um produto alimentício, a substência mediante a sua exploração só deve ter sentido quando as flores entram no mercado e é convertida em capital para a subsistência:

> *"ô minino quando eles veio com pedido de sempre viva a gente aqui já sabia porque já conhecia ela… eles mostrava a gente ia lá e já sabia onde é que tava… aí tinha que aprendê*

*era só panhá né? Juntá (…) é/num/ó/ até::… eu tô com setenta… há uns cinquenta anos mais ou menos pra trás frôr num tinha preço então ninguém mexia não… era como eu tô te falano era lenha capim casca pãina era isso que tocava aqui… aí que veio o povo que veio comprano esses trem que aí que começô a melhorá" (E5, turnos 76 e 107, Anexo 2).*

Independente de qual seja o verdadeiro gatilho que promoveu o discurso conservacionista no povoado e se nos indivíduos entrevistados eles foram diferentes, o elemento comum que os transpassa verticalmente é o fato de que o cuidado e a atenção para com a metodologia da coleta – quer seja antigo ou atual, quer seja econômico ou ambiental – só ser possivel frente ao cenário já instaurado de diminuição das flores em questão. O novo problema ambiental, que envolve o coletores de sempre-vivas, o Estado e a ciência, e que chama os seus envolvidos a reestruturarem seus argumentos:

A ciência endossa a tomada de decisão dos órgãos públicos ambientais o que convoca os coletores de sempre-vivas a uma reformulação de seus discursos para defenderem a sua prática. Ao resignificarem sua prática ao nível de tradição, os coletores exigem que a ciência investigue os efeitos das decisões públicas e ao mesmo tempo questionam a legitimidade e legalidade dessas decisões frente a sua tradicionalidade, então, legitimada.

Deste modo, a prática enquadrada como tradicional por todos esses segmentos pode se inserir na função legitimadora da ordem social que a tradição carrega (Eisenstadt, 1991), mas, ao mesmo tempo, esta consistir em uma "tradição inventada" (Hobsbawn, 1983) dada a incorporação deste discurso conservacionista para responder e fundamentar as práticas antes mesmo do problema da conservação das flores existir – o que não é capaz de invalidá-lo, mas de reconfigurá-lo e inserí-lo no contexto presente.

*"No fundo, com este processo o que está em jogo é a constante necessidade que todas as sociedades têm de resolverem contradições novas, resultantes da mudança e da inovação, integrando-as na estrutura social vigente, legitimada*

*pela tradição, isto é, pela invocação repetitiva do passado, estrutura social essa que se pretende estável e duradoura." (Florêncio, 2005, p39).*

## TAXONOMIA POPULAR DAS FLORES E A DEMANDA DO MERCADO

Outro aspecto capaz de ser analisado frente aos dados coletados é a questão da nomenclatura das flores que remete ao início de sua exploração mercadológica.

De acordo com informações obtidas no povoado e no mercado de vendas dos artesanatos de sempre-vivas em Diamantina – MG (Brasil), o assunto relativo à nomenclatura popular atribuída pelos moradores à gama de espécies de sempre-vivas foi um ponto que surgiu ante o discurso da necessidade de identificação das diferentes inflorescências.

O termo “sempre-vivas” se refere ao grupo explorado de diversas espécies de monocotiledôneas, cujos escapos florais e inflorescências mantêm sua estrutura após a coleta, mesmo depois de mortas. Aquele termo geral, no entanto, se subdivide a nível de espécie e tipos de inflorescência com atribuição de nomes populares para muitos deles. Giulietti *et al* (1996) realizou um estudo taxonômico das sempre-vivas, que inclui a classificação popular.

A origem de classificação e da nomenclatura está intrinsecamente associada ao conhecimento e desbravamento do meio em que eles são desenvolvidos. Segundo Levi-Strauss (1962), em seus estudos com tribos indígenas e camponesas, a criação de categorias para clasificar e ordenar o seu contexto natural passa pela utilidade desses materiais, mas também pela vontade inata do homem em conhecer o seu entorno. Seria errado, para o autor, resumir a categorização do mundo somente à sua utilidade primeira, o que não se dá também, por exemplo, com os processos taxonômicos científicos que buscam o conhecimento em si.

Em uma primeira vista podemos notar o domínio da nomenclatura popular das espécies encontradas nos campos, por parte dos indivíduos entrevistados no povoado. Mas o que interessa aqui é a origem dessa taxonomia e a referência na qual se dá a categoriação dos seus atributos, evocada durante a entrevista com um dos idosos do povoado:

> *"o nome vinha deles lá né? Eles fazia o pedido e punha nome nas flor pra gente panhá… era os dono de depósito que punha os nome… as vezes chegava a gente olhava "o quê que é isso?" "ah essa é a sempre viva… tá vendêno" aí a gente vinha todo alegre ah lá tem muita (risos)." (E5, turno 78, Anexo 2 ).*

Uma comerciante de artesanatos de flores no Mercado Municipal de Diamantina – MG, quando questionada sobre os nomes e como ela aprendeu a reconhecer as diferentes espécies de sempre-viva, reafirma que a demanda do comércio fez com que vários nomes e identificações fossem atribuídos à maioria das flores e, daí então, difundidos. E7 (turno 266, Anexo 3) ainda ressalta que a produção e venda das flores depende diretamente dos pedidos e encomendas dos compradores.

Frente a essas declarações, não se pode atribuir a criação e a difusão das nomenclaturas somente ao mercado uma vez que, em uma primeira instância, o que parece ter ocorrido é uma deslocação das categorias nas quais estes indivíduos entrevistados pertencente ao povoado se baseavam para classificar as sempre-vivas.

Lançando mão ao desenvolvimento sobre o assunto de Levi-Strauss (1962), somando a de Pratt (1992), podemos inserir tal processo na zona de contato promovida pela apropriação das sempre-vivas pelo mercado e da aceitação do mercado pelos indivíduos em questão. A nomenclatura, ante esse encontro, é claramente um dos traços culturais que se alteraram e se construíram logo no seu início, mas que exigiu, entretanto, um conhecimento básico prévio acerca das flores sob a nova demanda: a consolidação de uma referencia taxonômica comum ao mercado e ao conhecimento dos indivíduos. Constata-se que a nomenclatura popular frequentemente faz alusão aos aspectos morfolóricos e/ou ambientais das respectivas flores[10]. Se por um lado a demanda econômica pode ter exigido a nomeação popular de novas espécies, por outro, o teor dos nomes parece estar associado em sua maioria

[10] Alguns dos nomes populares mais ouvidos em campo: sempre-viva, bem-casado, JK, tatuzinho, capim-dourado (sedinha), vargeira, espeta-nariz.

com a biologia das flores, ocorrendo, portanto, uma deslocação no referencial e um aprofundamento mais detalhista na escala da categorização.

Este panorama se aproxima do que Pratt (1992) chama de anti-conquista, que é o processo com teor abstrato e aparentemente pacífico da construção representativa da natureza pela perspectiva dominante (no caso da autora, imperialista), em que as relações entre pessoas, animais e plantas são suprimidas em detrimento dessa representação descritiva e extrativista que apropria e transforma a natureza.

A comerciante de flores entrevistada na cidade de Diamantina (MG) ainda ressalta que as outras espécies somente começaram a ser exploradas frente a demanda de toneladas que o mercado exigiu, com a sua consequente valorização econômica.

Pode-se elucidar a participação da economia e da demanda das flores como um produto de mercado para a resignificação do contexto ambiental, inclusive a nível taxonômico e de interação com o meio entre sob o fenômeno de transculturação.

# CONCLUSÃO

Dado o curto espaço de tempo disponível ao pesquisador para a imersão participativa no povoado, além da distância física, a problematização teórico-prático da pesquisa oscilou desde seu início. O que começou com uma investigação sobre a representação que os idosos detinham sobre as sempre-vivas esbarrou, no decorrer da pesquisa, no problema anterior de caracterização da prática de coleta das flores como sendo tradicional e do povoado como sendo uma comunidade – ou seja, para fundamentar e estruturar as represetações que os idosos teriam, era antes, necessário fundamentar os conceitos pelos quais era explicada a prática como um todo.

Com um breve debruçar sobre os conceitos dos termos Comunidade e Tradição, a presente investigação pôde chegar a uma primeira conclusão báscia: que pesquisas que se valem e tratam desses conceitos devem estar atentas a sua aplicação e contextualização, para não incorrerem na imprecisão da delimitação do seu objeto de pesquisa. Os termos comunidade, tradição e, ainda, comunidade tradicional, frequentemente aplicados nas pesquisas dessa área devem ser embasados de acordo com a perspectiva teórica adotada na respectiva pesquisa. Em uma primeira vista isso parece óbvio, mas quando a conceituação de tais termos esbarra na intuição de sua solidez, no senso-comum, torna-se fácil cair no erro de se estar referindo a processos diferentes, valendo-se para tal da mesma terminologia.

Tem-se que os conceitos de comunidade e tradição abandonam seu caráter orgânico e físico, para adentrarem na esfera do simbólico e subjetivo de suas fronteiras, o que torna o trabalho de investigação muito mais profundo e delicado.

Este problema se apresenta ainda mais relevante quando, no contexto de decisões públicas, por exemplo, exige-se determinadas posturas legais frente aos argumentos científicos, políticos e os do próprio povoado, que se valem da classificação “comunidades tradicionais” como argumento legitimador

de seus respectivos discursos, como no presente caso, envolvendo conflitos socioambientais.

Há que se reconhecer que nem todos os indivíduos de um povoado pertencem, necessariamente, a mesma comunidade; que um indivíduo pode pertencer a mais de uma comunidade; que pode haver a coexistência de várias comunidades em um mesmo grupo social; e, ainda, que nem todas essas comunidades compartilham da mesma tradição, sendo o contrário também possível. Todos, podem ser cenários frente uma análise consistente no povoado em questão e na prática de coleta de sempre-vivas. Torna-se necessário, porém, para o claro reconhecimento mais pontual dos processos que ali se encontram em uma zona de contato (a identificação das possíveis comunidades e tradições), um trabalho etnográfico que, neste contexto ambiental, aproxima-se da etnoecologia.

A presente investigação, de teor majoritariamente teórico, valeu-se, contudo, de alguns ganchos pelos quais poderia se iniciar o aprofundamento e esclarecimento deste conflito socioambiental, utilizando o ponto da metodologia empregada pelos moradores na histórica coleta de flores, os discursos que dela resultam, e também da taxonomia e classificação das sempre-vivas a nivel popular e científico.

Assim, pode-se, no máximo, sugerir que o discurso ambiental conservacionista adotado pelos entrevistados pode ser um dos pontos característicos da zona de contato, uma vez que deve aparecer somente quando o problema da redução da ocorrência das flores se apresenta. O mesmo se dá com a taxonomia científica e popular, indicando uma modulação das categorias de nomenclatura e classificação das espécies coletadas de frente a demanda de um mercado emergente na década de 30.

Por fim, esta pesquisa atenta para o ponto em que alerta algumas armadilhas teóricas e ajuda a esclarecê-las para as futuras investigações deste mesmo contexto. Mais que isso, ressalta a importancia de um diálogo entre as áreas do conhecimento como premissa para uma abordagem satisfatória e menos tendenciosa da questão que envolve não só a área biológica, ou a das

humanas, mas diversas outras, dentre as quais as ciências sociais se coloca em uma posição essencial para um melhor entendimento da realidade.

## BIBLIOGRAFIA


ADAMS, C. As populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. **Rev. Antropol**. v43 n1 São Paulo. 2000.

ANDERSON, B. (1983). **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. Nova Iorque: Verso. 1991

BARTLETT, F.C. **Psychology and primitive culture.** Inglaterra: Cambridge Press. 1923

BEDÊ, L.C.; Alternativas para o uso sustentado de "sempre vivas": efeitos do manejo extrativista sobre Sygonanthus elegantulus. **Tese (doutorado)** UFMG. 2006.

BRANCALEONE, C. Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisanto Ferdinand Tönnies. Revista de Ciências Sociais. v39. n1. 2008

CÂMPERA, L. M. F. **De coletores a artesãos: a regularização da atividade tradicional de coleta de flores em Galheiros, MG.** Monografia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG. Belo Horizonte. 2011.

COHEN, A.P. (1985). **Symbolic Construction of Community**. Londres: Routledge. 2001.

DIEGUES, A.C.S. **Etnoconservação**. São Paulo: Hucitec. 2ed. 2000

___. **O mito moderno da naureza intocada.** São Paulo: Hucitec. 3ed. 2001

DIEGUES, A.C.S. & VIANA, V.M. (orgs). **Comunidades tradicionais e manejo dos recursos da mata atlântica.** São Paulo: Hucitec. 2ed. 2004

EISENSTADT, S.N. **A dinâmica das civilizações, tradição e modernidade.** Lisboa: Cosmos. 1991

FLORÊNCIO, F. **Ao encontro dos Mambos: autoridades tradicionais vaNdau e o estado em Moçambique.** Lisboa: ICS. 2005

GIDDENS, A.; (1990) **As consequências da modernidade.** São Paulo: Unesp. 1991

GIULIETTI, N.; GIULIETTI, A.M.; PIRANI, J.R.; MENEZES, N.L; Estudos em "sempre vivas": importância econômica do extrativismo em Minas Gerais, Brasil. **Acta bot. bras**. 1(2): 179-193. 1988

GIULIETTI, A.M.; WANDERLEY, M.G.L.; LONGHI-WAGNER,H.M.; PIRANI, J.R.; PARRA, L.R.; Estudos em "sempre vivas": Taxonomia com ênfase em espécies de Minas Gerais, Brasil. **Acta bot. bras**. v10. n2. 1996.

HALBWACHS, M. (1950) **A Memória Coletiva**. 2ed. São Paulo: Centauro. 2006

HOBSBAWN, E. J. & RANGER, T. O. (orgs). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984

JUNIOR, V.S. Bauman e a impossibilidade da comunidade. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais.** n1: 01-13. 2006

LEMOS, C.T. A (re)construção do conceito de comunidade como um desafio à sociologia da religião. **Estudos de Religião**, v23, n36, 201-216. 2009

LÉVI-STRAUSS, C. (1962) **O pensamento selvagem**. 12ed. Campinas. Papirus. 2011

MACHADO, M. H. P. T. Pratt, Mary Louise, os olhos do império. Relatos de viagem e transculturação. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v20, n39, p. 281-289. 2000

MONTEIRO, F.T., PEREIRA, D.B., GAUDIO, R.S.; Os(as) apanhadores(as) de flores e o Parque Nacional das Sempre-Vivas: entre ideologias e territorialidades. **Sociedade e Natureza**. Uberlândia. v24, n3, 419-434. 2012.

PRATT, M.L. **Imperial Eyes: travel writing and transculturation.** Londres e Nova Iorqe: Routledge. 1992

PRETI, D. (org); **O Discurso Oral Culto**. 3ed. Serviço de Biblioteca e Documentação da FFLCH-USP. São Paulo: p19-20. 2005

RAPPORT, N. & OVERING, J. **Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts**. Londres: Routledge. 2000.

SANTOS, J. F. **Memórias do Distrito Diamantino**. 5ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 1978.

TERRA BRASILIS. **Cartilha Planta Viva, Gente viva: "sempre vivas"**. Instituto Terra Brasilis. Belo Horizonte. disponível em [http://www.terrabrasilis.org.br/_paginas/publicacoes.php]; acessado em 07/09/2011. 1999.

TÖNNIES, F. (1887) **Comunidad y Sociedad**. Buenos Aires: Losada. 1947

VASCONCELOS, M. F. O que são campos rupestres e campos de altitude nos topos de montanha do Leste do Brasil? **Revista Brasileira de Botânica**. v34. n2. São Paulo. 2011.

VIANA, P.L. & LOMBARDI, J.A. Florística e caracterização dos campos rupestres sobre a canga na Serra da Calçada, Minas Gerais, Brasil. **Rodriguésia**. v58. n1: 159-177. 2007