

**HÁ DIFERENÇAS QUE FAZEM DIFERENÇA? Lutas identitárias e conflitos ambientais nas dinâmicas de expansão capitalista na Amazônia**

Wendell Ficher Teixeira Assis

Professor adjunto Universidade Federal de Alagoas e pesquisador IPPUR/UFRJ.

[wwficher@yahoo.com.br](mailto:wwficher@yahoo.com.br)

Anabelle Santos Lages

Bolsista PNPd e professora substituta Universidade Federal de Alagoas.

[anabellelages@yahoo.com.br](mailto:anabellelages@yahoo.com.br)

## INTRODUÇÃO

*Descobri que minha arma é o que a memória guarda (Saudades dos Aviões da Panair, Milton Nascimento, 1974).*

A luta das populações tradicionais, indígenas e quilombolas para manterem o controle e a permanência nas terras ancestralmente ocupadas vêm sendo dificultada pelo avanço das frentes econômicas de exploração capitalista. No confronto e sob a ameaça de expulsão grupos portadores de direitos diferenciais tem acionado suas particularidades culturais, étnicas e de uso dos recursos naturais, como forma de garantir a continuidade e a reprodução sociocultural de seus modos de vida. Nesse cenário, o recurso à cultura e a cultura como recurso aparecem como estratégias de disputa, que através da politização das diferenças procuram fazer valer as conquistas já asseguradas no texto constitucional aos grupos cujas diferenças lhes conferem direitos. A constituição desses novos sujeitos políticos, novos sujeitos de direito e suas implicações na redefinição das táticas e estratégias de luta pela terra, sobretudo na Amazônia, vem redefinindo o padrão de conflitualidade implicando numa espécie de ambientalização, culturalização e etnização das lutas sociais, que por sua vez, complexifica a questão agrária e fundiária que se erige como a principal irradiadora dos conflitos (Cruz, 2011).

Para tentar dar conta desse emaranhado universo que se plasma na junção entre cultura, luta territorial, reconhecimento sócio-jurídico e preservação ambiental, o artigo se ancora na realização de trabalhos de campo conduzidos na região Oeste do Pará, que desde a última década tem sido *locus* de intensos conflitos fundiários envolvendo as novas frentes de acumulação capitalista (madeireiros ilegais e com concessão florestal, agronegócio sojicultor, pecuária e mineração) e as populações tradicionais (ribeirinhos, extrativistas), indígenas, quilombolas e populações camponesas. Assim sendo, o primeiro trabalho de campo foi desenvolvido entre os dias 12/09 e 05/10/2009 no âmbito do projeto de pesquisa: “Experiências em cartografia social e constituição de sujeitos em conflitos ambientais”, cujo intuito foi compreender como estava se dando a destinação de terras no conjunto de glebas Mamurú-Arapiuns,<sup>1</sup> bem como analisar as formas de atuação das populações tradicionais e

---

<sup>1</sup> O conjunto de glebas Mamurú-Arapiuns se localiza na porção oeste do estado do Pará e se espalha pelos municípios de Aveiro, Santarém e Juruti, fazendo fronteira ao norte com o rio Amazonas, ao sul com o Parque Nacional da Amazônia e com a Terra Indígena Andirá-Marau, a leste com a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns e a oeste com o Estado do Amazonas (ITERPA, 2009). As terras que compõem o conjunto de glebas Mamurú-Arapiuns são matriculadas e arrecadadas em nome do Estado do Pará e perfazem um total de 1 milhão e 312 mil hectares de florestas contínuas, que representam grande importância no que se refere à preservação ambiental e a reprodução social de comunidades tradicionais. Ademais, essa

movimentos sociais na construção de uma proposta contra-hegemônica de uso e apropriação dos territórios (Assis, 2010). Já o segundo trabalho transcorreu entre os dias 21/05 e 14/07/2012 e privilegiou a realização de entrevistas com lideranças comunitárias, líderes sindicais, representantes de movimentos sociais e de organizações não-governamentais, que se localizam nas zonas rurais e urbanas dos municípios de Santarém, Juruti, Óbidos e Belterra. A partir dos dados levantados na realização dos trabalhos de campo se procurará demonstrar como o recurso à cultura em associação com a politização das diferenças tem sido alinhavado pela pertença territorial para garantir a permanência das populações tradicionais em seus lugares ancestralmente ocupados. Como se pretende indicar, a luta para fazer valer a diferença passa por reforçar politicamente as diferenças que valem, bem como neutralizar as tentativas de deslegitimação do uso da diferença, levadas a cabo por agentes do mercado ou do Estado, que colocam sob suspeita o acionamento da cultura ou da etnicidade como mecanismos que lastreiam a conquista e manutenção de direitos.

Em uma linha subsequente e complementar de análise, o trabalho se debruça sobre a decisão do Supremo Tribunal Federal proferida no caso da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, procurando perceber como o aparato jurídico-institucional tem respondido às demandas tanto das populações tradicionais que pleiteiam o reconhecimento de suas particularidades culturais e de seus direitos garantidos pelo texto constitucional, quanto de grupos empresariais que têm planos e formas distintas de conceber e se apropriar das mesmas terras. Como se verá, as condicionantes apresentadas pelo STF no processo de demarcação podem ser consideradas tentativas de neutralização jurídica do uso legítimo da diferença para a consecução de direitos. Por esse artifício, os direitos das comunidades indígenas seriam e são transformados em direitos de segunda categoria frente aos interesses concorrentes que são apresentados como sendo de toda uma nação. No transcorrer do texto ficará claro que a cultura como recurso e o recurso à cultura estão cravados de potencialidades, no entanto, sua aplicabilidade e operação sócio-jurídica enfrentam dificuldades cujas origens remontam ao embate político subjacente à disputa pelo controle e posse territorial, que por sua vez, deixam transparecer a incapacidade do Estado em equacionar o histórico problema fundiário nacional.

---

região possui um enorme potencial para extração de recursos naturais, sobretudo, nos segmentos da exploração madeireira e mineral (ASSIS, 2010).

## O RECURSO À CULTURA: **Identidade, território e preservação ambiental na disputa fundiária**

A atuação do Estado brasileiro como motor do colonialismo interno (Casanova, 2006) tem historicamente provocado um movimento, sobretudo na Amazônia, que transforma os sem título de propriedade e com posse fundiária em trabalhadores sem terra. A ocupação territorial tem se realizado em nome da propriedade privada da terra e da relevância econômica da propriedade fundiária como fonte da geração de recursos financeiros (Martins, 1998). Embora o Brasil tenha aprovado no último quartel do século XX um texto constitucional que confere direitos culturais e territoriais a grupos indígenas e quilombolas, as questões relativas à posse da terra, cuja disputa envolve amplos setores da população, tem sido, reiteradamente, deixadas intactas (Hoffman, 2010). Nesse cenário, a valorização mercantil das terras decorrente da expansão da acumulação capitalista vem influenciando a decisão dos ocupantes, sejam estas populações tradicionais ou camponesas, a requererem a regularização da posse territorial. Se de um lado a regularização fundiária induzida pelas frentes de acumulação pode catapultar processos políticos que demandam do Estado o reconhecimento de territórios coletivos e identidades diferenciais, por outro, representa a possibilidade de inserção de novas terras nos circuitos de valorização econômica.

No tocante a inserção mercantil, Rosset (2004) argumenta que da ótica do Banco Mundial sem a existência de um mercado imobiliário onde as pessoas possam comprar e vender terras, usá-las para assegurar empréstimo ou dar como garantia do aporte de recursos, não haverá investimentos na produção rural, tendo em vista que os investidores exigem a segurança do direito de propriedade. Embora essa visão venha se consolidando como hegemônica, uma série de movimentos sociais e organizações comunitárias tem se mobilizado na região Amazônica no sentido de questionar esse modelo, ao mesmo tempo em que demandam do Estado a regularização das terras por meio do reconhecimento de formas específicas de apropriação dos recursos naturais, que requerem sua retirada do mercado pela via da regularização com titulação coletiva e cláusula de inalienabilidade. Os movimentos sociais e organizações comunitárias têm, assim, pressionado os órgãos fundiários a constituírem assentamentos da reforma agrária que garantam a integridade do território por intermédio da titulação coletiva.

Pode-se sugerir a existência de um processo de territorialização da luta pela terra que, de um lado, procura conter a mercantilização e o avanço de um regime de propriedade

privada que, não raro, facilita a concentração fundiária, e, de outro, sinaliza a possibilidade de constituição de um novo modelo de reforma agrária capaz de fortalecer e afiançar a permanência das populações tradicionais e comunidades camponesas em seus territórios. A conduta territorial surge, portanto, quando as terras de um grupo estão sendo invadidas ou ameaçadas numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por agentes do mercado ou pelo Estado, moldam ou impõem novas formas de organização (Little, 2002). Como resultado da ameaça de expropriação representada pela presença de madeireiros, sojicultores e mineradoras surge no interior das comunidades um processo de organização política que objetiva manter a continuidade de formas específicas de uso e apropriação dos recursos naturais que, ao mesmo tempo, pode ser visto como um reforço da identidade do grupo que dota de novos significados e estratégias a resistência às dinâmicas exógenas de ocupação. Isso pode ser inferido nos trechos transcritos a seguir que foram extraídos de entrevistas realizadas com uma liderança religiosa que apoia a luta das populações ribeirinhas e com um representante da associação comunitária do distrito de Juruti Velho/PA;

A estratégia tem sido assim, tem pessoas que elas dizem assim: eu tenho medo de não garantir que eu continue aqui, nesse meu pedacinho de chão, eles dizem assim, aí nós dizemos assim, então vamos juntar o seu medo, com o medo de mais alguns e vamos transformar esse medo em coragem, o que é coragem? É a coragem de juntos nós lutarmos para que o território todo seja garantido. Foi essa a discussão que fizemos na gleba Curumucuri que é uma extensão bastante considerável, num determinado momento eu sentei com os padres lá em Juruti e fiz uma reflexão com eles, eu estava sentido que o governo do Pará através do ITERPA tinha receio de garantir o território para os moradores da gleba Curumucuri. Eu disse assim, olha, se nós não formos aos comunitários e refletirmos com eles e sentirmos quais são as dificuldades deles e refletirmos com eles sobre a importância do coletivo, porque é isso que eles tem feito ao longo da vida deles, eles fazem muita roça coletiva, o trabalho religioso seja evangélico, seja católico é coletivo, as melhorias que eles fazem na escola é coletiva, eles limpam ramais é coletivamente, a vida deles tem se expressado em uma coletividade. [...] Quando a população foi consultada em uma assembleia com mais de 1000 pessoas eles não hesitaram em dizer nós queremos nosso território, nosso território coletivo. Para mim é assim; a fragilidade se dá se você começa a dividir em porções de terra e você tira essa compreensão de território (Entrevista com liderança religiosa I, Óbidos/PA, 08/06/2012) .

Aqui nós brigamos para que o nosso território seja coletivo, porque entre nós trabalhadores, mesmo quem mora, por exemplo, na gleba Mamurú-Rio, na gleba Curumucuri, na gleba Juruti Velho, na gleba Nova Olinda III, não tem separação entre nós, não tem cerca entre as nossas limitações. Por exemplo, a gleba Curumucuri junta castanha dentro da gleba Juruti Velho, Juruti Velho junta castanha dentro da gleba Nova Olinda III, porque está tudo interligado, então para nós não tem limitações entre os tradicionais, porque uma gleba, um

comunitários de tal gleba precisa da outra, então eu acho que essa é a diferença entre defender a terra e o território que a gente tem realizado aqui na Amazônia (Entrevista com liderança comunitária S, Juruti Velho, Juruti/PA, 07/06/2012).

Os mecanismos acionados para pressionar o Estado e garantir a permanência na terra recorrem à junção da tríade identidade, território e preservação ambiental. Essa afirmação de identidades diferenciais se dá, assim, em um campo complexo que envolve os enfrentamentos no lugar, os dispositivos de regulação do Estado, bem como os debates em esferas internacionais - BID, OIT -, sobre como se definem as diferenças que verdadeiramente valem nessa disputa (Hoffman, 2010). O que está em jogo, portanto, na luta pela identidade e pelo reconhecimento é a imposição de percepções e categorias de percepção (Bourdieu, 1989). Em um contexto de disputas territoriais, como no caso da Amazônia, a politização da identidade representa uma forma de afiançar a permanência no lugar e nesse digladio a riqueza cultural aparece como um caractere que dota certos grupos de particularidades diferenciais. A cultura como recurso (Yudice, 2010) e o recurso à cultura aparecem, portanto, como estratégias de mobilização para fazer frente às dinâmicas expropriatórias que atingem populações camponesas e tradicionais na medida em que o capital avança sobre novos territórios amazônicos. A cultura liga por assim dizer as pessoas à terra, conseqüentemente, grupos portadores de cultura ganham passaportes para direitos à cidadania; identidades étnicas e culturais passam a ser armas que muitos grupos minoritários utilizam para se defenderem contra outros grupos mais fortes (Almeida, 2007).

Essa incessante construção, reconstrução e politização identitária ganha novos contornos quando se dá o enfrentamento entre comunidades tradicionais e novas frentes de expansão econômica, que trazem consigo um renitente processo de mercantilização das terras. É o caso, por exemplo, de comunidades ribeirinhas localizadas nos rios Maró e Arapiuns, no município de Santarém, Oeste do Pará, que passaram a se autorreconhecerem como indígenas e a afirmarem sua identidade étnica ao serem confrontadas e ameaçadas por projetos econômicos de madeireiros, mineradores e sojicultores. Essa reafirmação da identidade étnica pode ser notada no trecho transcrito a seguir que foi extraído de entrevista realizada com uma liderança indígena do Rio Arapiuns, nesse fragmento é notória a relação traçada entre identidade, território e a busca por reproduzir a existência no lugar;

Olha, eu não me reconheço indígena, eu sou indígena. Para mim ser indígena não é estar de cocar na cabeça, estar pintado ou de colar no pescoço, para mim ser indígena tem que está no sangue, tem que está no coração. Indígena,

indígena, sem terra, sem território não é indígena, ele não vive, ele morre. Eu quero dizer para as pessoas que nos chamam de índios ressurgidos que nós não somos ressurgidos, nós somos resistentes, por resistir a milhares de anos de massacres. Eu não me considero um índio ressurgido, eu sou um indígena (Entrevista com liderança indígena F., Santarém, 15/06/2012).

A afirmação identitária é significada como resistência à expropriação territorial representada por projetos de exploração econômica, ao mesmo tempo em que o território é apresentado como garantidor da existência cultural sem a qual fenece a capacidade de reprodução do grupo. Aqui o “étnico” deixa de caracterizar primordialmente um processo de “decadência e desestruturação” - como em fricção interétnica (Cardoso Oliveira, 1978), para designar tanto movimentos de resistência, quanto projetos políticos nos quais as particularidades culturais dos grupos desempenham um papel fundamental (Guedes, 2010). O recurso aos atributos culturais e as reivindicações pelo reconhecimento cultural aparecem, assim, como meios para se chegar ao esvaziamento do domínio ou da privação injusta (Young, 2000, p. 83). A cultura e seu uso político podem ser vistos, portanto, como estratégias de luta para conquista e manutenção dos territórios. Para além de um enfrentamento contra a expropriação material, representada pela usurpação das riquezas naturais, há um digladio para manter de pé e fazer perpetuar no lugar e no tempo certas formas diferenciais de se pensar, apropriar e significar o meio ambiente, que por sua vez está umbilicalmente conectada às práticas culturais. Como sugerem Bourdieu & Sayad (2006) quando da análise do impacto da colonização francesa na Argélia, o empreendimento colonial retirou do camponês argelino mais do que a terra; despojou-o de um bem que não lhe pode ser magicamente restituído ou atribuído e que ele deve não somente refazer, mas fazer: sua própria cultura.

O recurso à especificidade cultural almagamada pela dimensão territorial e por práticas de preservação ambiental se apresentam como instrumentos a serem utilizados na disputa pela permanência no lugar. Há como vimos no caso da reafirmação identitária dos Arapiuns, uma politização da cultura e o acionamento da etnicidade como forma de pressionar o Estado a reconhecer os direitos territoriais e culturais específicos dessas populações. Não obstante, esse uso político da identidade étnica vem sendo atacado, sobretudo, por corporações empresariais e grupos financeiros que mencionam de maneira irônica e falaciosa tanto a ameaça de uma “Revolução Quilombola” (Barretto, 2010), quanto os perigos representados pelo recurso à cultura no combate à privação injusta. A esse respeito, um documento do Banco Mundial nominado *Social Capital and Ethnicity* menciona que a etnicidade pode ser uma ferramenta poderosa na criação de capital humano e social, porém se

politicizada a etnicidade pode destruir os ganhos de capital (Bates et al, 1998 apud Banco Mundial, 2002).

Com base nos trabalhos de campo, pode-se afirmar que as lutas dessas populações tradicionais avançam para além da mera equalização das desigualdades e assimetrias de acesso a terra e procuram demarcar o reconhecimento de formas de vida e organização cultural que transitam em outra órbita, promovendo, assim, uma junção entre os paradigmas da redistribuição e do reconhecimento (Fraser, 2007). Nesse contexto, uma demanda por terra não desafia, necessariamente, as regras e regulações com que se administra o direito à propriedade, ao passo que uma demanda territorial evoca questões de poder, de afirmação de identidade, de autogestão cultural e controle dos recursos naturais, procurando impor uma nova territorialização que, no interior do espaço nacional, é fundamentada na cidadania territorial (Offen, 2004). Essa diferenciação entre terra privada e luta territorial pode ser constatada no discurso de uma liderança da aldeia de Novo Lugar, localizada às margens do Rio Maró, no município de Santarém, Oeste do Pará, no qual se constata o acionamento da identidade indígena como mecanismo que potencializa a luta para assegurar o direito ao território, além de avalizar a legitimidade da permanência no lugar ancestralmente ocupado;

Nós vimos que o caminho do assentamento [reforma agrária] não era o nosso direito, nós temos que ter aqui é uma terra indígena, um território. Por causa disso, nossa comunidade vem enfrentando todo tipo de pressão. Nós pela lei temos o direito de exigir nosso território, não é o Estado do Pará que vai determinar o que é nosso. Aí nos reunimos e fizemos uma autodemarcação mesmo com ameaças dos madeireiros. O Ministério Público nos desaconselhava de fazer isso, fizemos uma carta aos órgãos competentes e dissemos que iríamos para mata demarcar. (Entrevista com liderança indígena B. – Aldeia Novo Lugar, Rio Maró – Santarém/PA, 29/09/2009).

Essa disputa não se dá unicamente pelo direito a permanência na terra ancestralmente ocupada e ainda sem reconhecimento estatal ou titulação fundiária, uma vez que mesmo em áreas já regularizadas juridicamente, através da constituição de RESEX ou de assentamentos da reforma agrária, seguem em curso demandas pelo reconhecimento cultural e identitário. Isso coloca em xeque a tese do utilitarismo oportunista propalada por grupos econômicos (madeireiros, mineradoras, sojicultores e latifundiários) que acusam as populações tradicionais de recorrerem à identidade quilombola ou indígena como forma de assegurar o acesso a terra por intermédio do reconhecimento de direitos territoriais específicos. Longe de um uso interesseiro da identidade há, pelo contrário, uma politização da diferença que se expressa tanto num desejo de autonomia e poder sobre a terra, quanto na

busca pelo direito de ser o que já são para si mesmos, de manifestarem sua cultura de forma autorizada, independente e com reconhecimento das instâncias jurídico-sociais. A relação com o Estado se trava, assim, numa linha marcada pela ambiguidade, de um lado, as comunidades tradicionais requerem mais independência no tocante a certos aparatos de regulação estatal, mas, por outro, pressionam o Estado a decretarem o reconhecimento de suas particularidades identitárias, que por sua vez representam credenciais aptas a reforçarem a legitimidade da permanência no território. Isso pode ser evidenciado no fragmento de entrevista exposto a seguir, no qual uma liderança Tupinambá narra a relação vivida pela tribo dentro dos limites de uma Reserva Extrativista. Nota-se no trecho que as demandas dos povos indígenas extrapolam a mera posse territorial, já assegurada com a constituição da RESEX, para alcançar direitos de autonomia cultural e identitária;

O reconhecimento de territórios vem junto com a questão da autonomia cultural e da segurança na terra coisa que a reserva extrativista contempla uma parte não o todo. A partir do momento que vem a demarcação os próprios povos indígenas tem autonomia para gerir sua terra, coisa que hoje não estamos tendo. Hoje para ti fazer um plantio tem que pedir licença, antes da RESEX isso não era assim, isso vai ferir diretamente a própria cultura do povo, porque nós necessitamos plantar para sobreviver, os povos indígenas sabem onde é seu território não precisa vir um órgão para ensinar, essa questão da luta do território e pelo reconhecimento de nossa identidade bate direto nisso (Entrevista com liderança indígena, T. Rio Arapiuns, Santarém, 11/06/2012).

Esses sujeitos espelham, entre outras coisas, novas estratégias de organização política que buscam forjar um cenário capaz de assegurar direitos territoriais e identitários a grupos sociais colocados em situação de subalternidade. Em certa medida, no cerne desse fenômeno há uma interconexão entre autorreconhecimento de identidades étnicas, culturais e sociais e a luta por territórios, tendo como resultante uma nova vontade política que demanda do Estado um reconhecimento social e jurídico. A disputa das comunidades tradicionais da Amazônia se realiza, por conseguinte, na confrontação das dinâmicas de avanço do capital que procedem à desconstrução e reconstrução permanente do território, esvaziando-o de sentidos e de povos (Leroy, 2010). À maneira de Bourdieu & Sayad (2006), em análise sobre campanha colonial francesa na Argélia, pode-se ver aqui que a reorganização do espaço habitado, orquestrada no caso brasileiro pelas dinâmicas de avanço do capital, é uma maneira definitiva de fazer tábua rasa do passado, impondo uma forma de existência nova, ao mesmo tempo em que imprime no solo a marca da posse mercantil que destroça a riqueza cultural. Não obstante, no cenário Amazônico a cultura como recurso e o recurso à cultura, com toda

sua dinamicidade, tem sido acionada como estratégia de luta para manutenção da existência e da re-existência das populações tradicionais.

Do mesmo modo que o capital introduz mudanças nos territórios, a luta política dos grupos indígenas e populações tradicionais, para manter ou recuperar o controle das áreas que habitam, produz mudanças tanto na sua concepção de território, quanto nas suas relações consigo mesmos e com as populações vizinhas (Kent, 2011). Vê-se, então, como, notadamente, a demanda por territórios de certos grupos sociais ocorre ao lado da reivindicação de um estatuto social e político, que perpassa o reconhecimento identitário e a cultura que esta identidade mobiliza (Teisserenc, 2010). A esse respeito, são elucidativos os fragmentos transcritos abaixo extraídos de entrevistas realizadas com lideranças indígenas, Borari e Arapiuns, que, respectivamente, pleiteiam a demarcação da Terra Indígena Maró e o reconhecimento cultural e identitário do povo Arapiuns localizados dentro dos limites da Resex Tapajós-Arapiuns;

O ITERPA [Instituto de Terras do Pará], juntamente com a SEMA [Secretaria de Estado do Meio Ambiente] e o IDEFLOR [Instituto de Desenvolvimento Florestal do Pará] e outros órgãos de meio ambiente do Estado tentavam nos impor esse modelo de destinação de terras, mas nós dissemos que não, nós já estávamos com nossa consciência livre. Não, vamos logo dizer o que nós queremos e deve ser respeitado, porque isso consta na constituição. Foi aí que nós entramos com o pedido de terra indígena e entramos com um conflito muito grande com o Estado, porque quem colocou os primeiros madeireiros lá foi o governo do Estado. A partir de então a gente só fez afirmar que nós queríamos a criação de nossa terra indígena (Entrevista com liderança Borari K. Santarém, Oeste do Pará, 11/06/2012).

Nós, eu quero te afirmar, nós não tivemos influência, dizer que foram ONGs, que foi isso, não, nós nos organizamos. Claro e evidente que nós tivemos apoios, tivemos e temos parceiros, mas nenhuma ONG, nenhuma organização governamental, não governamental ou religiosa, disse; olha vocês tem que ser indígenas para lutar pelos seus territórios. Não, não houve isso, isso foi uma coisa nossa, foi nossa mesmo. Eu me lembro de quando nós fomos acusados, dizendo que nós tínhamos sido, que nós estávamos sendo patrocinados por ONGs, para que disséssemos que éramos indígenas, isso nunca aconteceu conosco, foi a nossa organização mesmo, como indígenas [...]. Foi a nossa união para defender o que é nosso, por defender nossa terra, por defender nossas águas, nossa floresta (Entrevista com liderança Arapiuns Z. Santarém, Oeste do Pará, 04/06/2012).

A oposição de interesses entre grupos econômicos e populações tradicionais, bem como os conflitos e disputas daí resultantes conduzem, não somente, ao aumento da competição por terras, mas intensificam os questionamentos no que tange a legitimidade das reivindicações dos povos que se autorreconhecem como indígenas ou comunidades tradicionais. A luta das comunidades e povos tradicionais pelo reconhecimento estatal de suas

diferenças culturais que, por sua vez, possibilitam demandar direitos territoriais específicos, tem sido impulsionada a operar em distintas escalas (local, nacional e internacional), planos (econômico, político e jurídico) e instituições (Ministério Público, Congresso, FUNAI, INCRA, ICMBIO) procurando fazer valer a garantia de permanência nos territórios ancestralmente ocupados. Entretanto, a legitimidade das reivindicações tem sido contestada por parte de grupos empresariais e mesmo instâncias dos governos estaduais, que tentam minar o recurso à cultura afirmando que há por parte das comunidades tradicionais um uso interessado e oportunista da identidade étnica e cultural. Isso pode ser inferido no trecho transcrito a seguir que foi extraído de entrevista realizada com uma liderança indígena do povo Arapiuns, que apoia a demanda por reconhecimento e demarcação da Terra Indígena Maró, pleiteada pelo povo Borari;

A gente conseguiu em 2010 ser publicada a demarcação da primeira terra indígena no município de Santarém, nesse processo todo vem desembocar na questão da homologação que dá direito ao território dos povos indígenas. A gente continua nessa luta apesar dos madeireiros voltarem atrás e reconhecerem que nós somos os indígenas que vivemos lá, que há indígenas vivendo lá, mesmo assim tem alguns que continuam questionando e essa luta não parou. Os madeireiros se julgam donos daquelas terras e nós indígenas dizemos que nós somos donos do território, então essa luta continua. Nós avançamos, mas a luta parou no sentido da questão da homologação que é uma burocracia do Estado. Isso acontece até mesmo porque o Estado do Pará, mesmo a FUNAI reconhecendo que lá existe indígenas, o governo do Estado através do ITERPA apresentou uma contestação, houve três contestações sendo uma do Estado do Pará e duas dos empresários madeireiros. Essa luta pelo território na gleba Nova Olinda ela continua e a gente não vai parar (Entrevista com liderança indígena F., Santarém, 15/06/2012).

Diferentemente dos argumentos acionados por empresários e órgãos da esfera estadual do governo do Pará, que recorrem ao discurso de falsos índios ou questionam a ancestralidade sanguínea das populações que se autorreconhecem como indígenas, Barth (2005) chama atenção para o caráter fluido e relacional das fronteiras étnicas onde os critérios de pertencimento e exclusão são um fator mais importante que os conteúdos culturais em si mesmo. Na visão desse antropólogo internacionalmente consagrado, ser indígena não quer dizer que você possui uma cultura indígena separada, ao invés disso, provavelmente, significa que em alguns momentos, em algumas ocasiões se diz: essa é a minha identidade étnica, esse é o grupo ao qual desejo pertencer (Barth, 2005, p. 19). Do mesmo modo, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, de junho de 1989, da qual o Brasil é signatário desde 1992, reconhece em seu artigo 1º § 2º, que a autoidentificação como indígena ou tribal

deve ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da Convenção (OIT, 1989). Logo, há, simultaneamente, respaldo na literatura científica e normatização jurídica, ambas podendo reforçar tanto a legitimidade da reconstrução identitária das populações indígenas, quanto à mobilização cultural dos grupos na luta por seus direitos territoriais <sup>2</sup>.

Para Alfredo Wagner de Almeida (2008) esse processo de territorialização das lutas resulta de uma conjunção de fatores que envolvem a capacidade mobilizatória em torno de uma política de identidades, e certo jogo de forças no qual os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam disputas e reivindicam direitos face ao Estado. Nesse cenário de luta por direitos, as populações tradicionais acionam a preservação da biodiversidade como uma particularidade de seus modos de vida, que por sua vez, transborda sentidos e significados positivos dotando suas formas de exploração territorial de uma eficácia prático-simbólica, fortemente, articulada à necessidade de manutenção das tradições culturais. Como sugere Yúdice (2013), para preservar a biodiversidade as tradições culturais precisam, inextricavelmente, ser mantidas. A interconexão entre preservação da natureza, manutenção do território e particularidades dos modos de vida enceta potencialidades na luta das populações tradicionais, que tencionam o Estado a reconhecer ou assegurar direitos específicos àqueles sujeitos que reconstroem politicamente sua identidade étnica e cultural, ao mesmo tempo em que se veem as voltas com o enfrentamento de dinâmicas de expulsão e exploração capitalista das terras por eles ocupadas. A cultura como recurso e o recurso à cultura parece ser, portanto, o liame que amalgama preservação da natureza e manutenção da terra ocupada que, não raro, transmuta-se, por intermédio da politização, em território. Sobre esse aspecto, é paradigmático o fragmento apresentado a seguir transcrito de entrevista realizada com uma liderança indígena Tapajós, que demanda do Estado o reconhecimento étnico e a demarcação da Terra Indígena Cobra Grande, localizada às margens o Rio Tapajós, no município de Santarém;

Olha só, para gente que vive nessa cultura, que pratica essa cultura, sem o território a gente é praticamente nada. Eu costumo dizer que o índio sem floresta e sem mata é nada. É um índio sem cultura, por quê? Porque ele depende do território, não é só para a sobrevivência, não só para caça e para a pesca, mas é ali aonde ele entra em contato com os espíritos que nós

---

<sup>2</sup> Com base em trabalhos de campo realizados no baixo Tapajós, na Amazônia brasileira, Bolaños (2011) argumenta que o autorreconhecimento e a reconstrução das identidades indígenas constitui um unificador de forças para as comunidades que reivindicam direitos territoriais.

acreditamos, tem seus pontos sagrados não é basicamente somente a terra, não é somente aonde você planta e você colhe, não é somente aonde você caça. Nós temos os pontos que nós chamamos de sagrados que são justamente os lugares mais respeitados [...] A partir do momento que você perde esse território, perde aquele determinado local, você perde o vínculo totalmente, quebra, você vai começando, digamos, a se dispersar e de certa forma você muda o seu modo de viver, você acaba perdendo tudo que você aprendeu de geração em geração, tudo aquilo que você possui. Então o território não é somente a terra, plantar, colher, mas é também todo esse significado, para você valorizar, proteger e a gente faz isso (Entrevista com liderança indígena J. Santarém, 10/06/2012).

Na maquinaria das disputas por terras, emergem esses novos sujeitos políticos que acionam identidades culturais e étnicas como forma de neutralizar os fluxos de expropriação dos territórios, ao mesmo tempo em que intentam fortalecer a luta e visibilizar os conflitos derivados do digladio entre práticas e visões de mundo distintas. A construção de culturas camponesas e tradicionais dotadas de peculiaridades linguísticas, religiosas, tecnológicas e sociais, que vão de modos de falar à regras de propriedade, podem, portanto, funcionar como arma política na reivindicação de direitos fundiários, jurídicos e educacionais (Almeida, 2007, p. 159). A insubordinação desses sujeitos às categorias homogêneas incapazes de captar suas dinâmicas de ocupação e apropriação territorial, em associação com suas afirmações de autorreconhecimento identitário, vem criando uma reação à brutalidade produzida pelas frentes de expansão do capital. Essas novas formas de organização sociocultural têm, assim, funcionado como estratégias de disputa territorial que ao se apropriarem de instrumentos jurídicos, que reconhecem direitos às populações tradicionais, aspiram perpetuar suas formas de vida (Assis, 2010).

A luta para fazer valer a diferença passa por reforçar politicamente as diferenças que valem, bem como neutralizar as tentativas de deslegitimação do uso da diferença, levadas a cabo por agentes do mercado ou do Estado, que colocam sob suspeita o acionamento da cultura ou da etnicidade como mecanismos que lastreiam a conquista e manutenção de direitos. Nessa peleja para fazer valer as diferenças que valem, comumente, os grupos são pressionados, questionados, descredenciados e desqualificados tanto quanto a justeza da demanda, como no tocante a suas características culturais e identitárias. O trecho transcrito a seguir extraído de entrevista realizada com uma liderança indígena Borari reflete com clareza as tentativas por parte do Estado de enquadramento e deslegitimação do recurso à cultura, bem como aponta para o acionamento da identidade cultural e sua inter-relação com a defesa do território ambas expressando formas de pressão para demandar o reconhecimento étnico cultural;

Isso foi uma longa briga que nós tivemos, porque muitas das vezes o Estado do Pará nos chamava para oficinas para basicamente tentar nos persuadir para gente requer um assentamento, mas a gente tinha noção disso, que isso não era uma coisa boa, mas eles tentaram fazer isso, diziam vamos criar um assentamento coletivo para vocês. Então, a partir daí nós começamos a ver, que índio depende de seu território demarcado, que uma terra indígena é totalmente diferente de um assentamento individual, de um assentamento coletivo. Aí nós começamos, vamos dizer o que nós queremos e a partir daí: do dizer o que nós queremos; fazer com que o Estado possa reconhecer isso. Foi aí que nos reunimos, todas as lideranças se reuniram e a gente formou equipes coletivas e fomos ao Ministério Público Federal, muitas vezes fomos a FUNAI regional em Itaituba, pedir o nosso reconhecimento (Entrevista com liderança indígena P. Santarém/PA, 06/06/2012).

A nova agenda para a questão fundiária no Brasil e, particularmente, na Amazônia seria decorrente, portanto, das mudanças políticas e nas políticas públicas que têm possibilitado o aumento do peso relativo das políticas de reconhecimento, paralelamente, à ampliação dos mecanismos de redistribuição (Vianna Jr, 2010). Nesse sentido, o Estado exerce um verdadeiro poder criador, uma série de lutas, aparentemente dirigidas contra ele, reconhece, de fato, esse poder ao lhe tencionar a autorizar uma categoria de agentes determinados – mulheres, homossexuais, indígenas, quilombolas, populações tradicionais - a serem oficialmente, isto é, pública e universalmente, o que eram, até então apenas para si mesmos (Bourdieu, 2007).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, A. W. B.. 2008. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA–UFAM.

ALMEIDA, M. 2007. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. *Ruris*, v.1, n.2, setembro, 2007.

ASSIS, W. F. T. 2010 “Conflitos Territoriais e Disputas Cartográficas: Tramas sociopolíticas no ordenamento territorial do Oeste do Pará”. In: ACSELRAD, Henri. (Org.). *Cartografia Social e Dinâmicas Territoriais: Marcos para o debate*. 1ed.Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2010, v. 02, p. 163-193.

BARTH, F. 2005. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Revista Antropológica*, Niterói, n. 19, p.15-30, 2. Semestre.

BOURDIEU, P. 1989. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa, Portugal: Difel.

\_\_\_\_\_. 2007. Razões práticas sobre a teoria da ação. Campinas: Papius, 2007

BOURDIEU, P.; SAYAD, A. 2006. A dominação colonial e o saber cultural. *Revista de Sociologia Política*, nº 26, p.41-60, Jun 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1996. O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista do Arquivo Nacional*, São Paulo, SP, v. 39, n.1, p. 13-37.

\_\_\_\_\_. 1978. Problemas e Hipóteses relativos à fricção interétnica. In: *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CRUZ, V. C. 2011. A Ambientalização e Etnização das Lutas Sociais pela terra na Amazônia: Novas agendas, novos agenciamentos políticos-territoriais. In: V Simpósio internacional de Geografia Agrária, 2011, Belém-PA. Anais do V Simpósio internacional de Geografia Agrária.

FRASER, N. 2007. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, São Paulo, 70: 101-138.

GONZALEZ- CASANOVA, P. 2006. Colonialismo Interno: uma redefinição. In: BORON, Atilio et al. (Comp.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

GUEDES, A. D. 2011. A Fronteira e as fronteiras entre camponeses, indígenas e comunidades tradicionais: relendo José de Souza Martins. In: XVII Semana PUR, Anais da XVII Semana PUR.

HOFFMAN, M. B. 2010. Mapeamentos participativos e atores transnacionais: a formação de identidades políticas para além do Estado e dos grupos étnicos. In: Acselrad, Henri (org.) *Cartografia Social e Dinâmicas Territoriais. Marcos para o Debate*. Rio de Janeiro: IPPUR-UFRJ.

KENT, M. 2011. Práticas territoriais indígenas entre a flexibilidade e a fixação. *Museu Nacional: Mana*, 17(3)

LITTLE, P. 2002. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*. nº 322. 32p. Brasília: UnB.

MARTINS, J. de S. 1998. A Vida Privada nas Áreas de Expansão da Sociedade Brasileira. In: NOVAES, Fernando (org.) *História da Vida Privada no Brasil – Contrastes da Intimidade Contemporânea*, vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras.

OFFEN, K. 2009. Ou mapeias ou te mapeiam: Mapeio indígena y negro en America Latina. *Tabula Rasa*, vol., no.10, p.163-190.

OLIVEIRA FILHO, J; ALMEIDA, A. 1998. *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

\_\_\_\_\_. 1996. Cidadania, Racismo e Pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização dos estados-nacionais. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 27-33.

ROSSET, Peter. 2004. O bom, o mal e o Feio: a política fundiária do Banco Mundial. In: *O Banco Mundial e a Terra: ofensiva e resistência na América Latina, África e Ásia*. São Paulo: Viramundo, p.16-24.

TEISSERENC, P. 2010. Les RESEXs: un instrument au service des politiques de développement durable en Amazonie brésilienne. In: *Revista Pós-Ciências Sociais*, no 12, fevereiro, p. 41-68.

VIANNA JR, Aurélio. 2010. Reforma Agrária e Territórios: Uma Reflexão Preliminar sobre o Lugar das Políticas de Reconhecimento na Questão Agrária. In: Acselrad, Henri (org.) *Cartografia Social e Dinâmicas Territoriais. Marcos para o Debate*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ.

WORLD BANK. 2002. Social Capital and Ethnicity. Available in: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTSOCIALDEVELOPMENT/EXTSOCIALCAPITAL/0,,contentMDK:20185286~menuPK:418213~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:401015,00.html>

YÚDICE, G. 2013. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

YOUNG, I. M.. 2000. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press.