

R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia

*R-existences, territorialites et
identites l'amazonie*

*R-existences, territorialities and
identities in Amazonia*

Valter do Carmo Cruz

Mestre em Geografia pela
Universidade Federal Fluminense - UFF
Rua Arídio Martins, 50, bloco 6 apartamento 902
Bairro de Fátima - Cidade de Niterói - RJ
CEP: 24070-110
vallter.cruz@bol.com.br

Resumo: O modelo que orientou o processo de ocupação e apropriação da Amazônia nas últimas décadas esteve pautado na crença na modernização como a única força capaz de “desenvolver” a região, não importando o seu custo social, cultural e político. Esse projeto concebia as populações historicamente territorializadas na região e seus modos de vida como “tradicionais” e como obstáculos ao “desenvolvimento”. Essa ideologia pautada numa espécie de “fundamentalismo do progresso” justificou um conjunto de práticas e representações marcadas pela violência e pelo colonialismo que serviam e ainda servem para justificar a subalternização dessas populações. Em meio a esse processo, emergem no final dos anos 80 diversos movimentos sociais que lutam pela afirmação dos direitos dessas populações. Essas lutas estão ancoradas na afirmação das territorialidades e identidades territoriais como elemento de *r-existência* a esse projeto modernização autoritário e excludente. Tais lutas apontam para uma politização e valorização da própria cultura e de modos de vida “tradicionais” na constituição de novos sujeitos políticos.

Palavras-chave: Identidades; Territorialidades; Lutas sociais; R-existências; Populações tradicionais; Amazônia.

Résumé: Le modèle qui a orienté le processus d'occupation et d'appropriation de l'Amazonie au cours des dernières décennies fut fondé sur la croyance dans la modernisation comme la seule force capable de « développer » la région en dépit de son coût social, culturel et politique. Ce projet considérait les populations historiquement enracinées dans la région et leurs façons de vivre comme « traditionnelles » et par conséquent comme des obstacles au « développement ». Cette idéologie fondée sur une sorte de « fondamentalisme du progrès » a justifié un ensemble de pratiques et de représentations marquées par la violence et par le colonialisme qui servaient et servent encore pour justifier la subordination de ces populations. Au cours de ce processus émerge à la fin des années 1980 plusieurs mouvements sociaux qui se battent pour l'affirmation des droits de ces populations. Ces luttes sont ancrées dans l'affirmation des territorialités et des identités territoriales en tant qu'éléments de résistance à ce projet autoritaire d'exclusion. De telles luttes mettent en lumière la politisation et la valorisation d'une culture particulière et de façons de vivre « traditionnelles » dans la constitution de nouveaux sujets politiques.

Mots-clé: Identités; Territorialités; Lutes sociaux; Résistance; Populations traditionnelles; Amazonie.

Abstract: The pattern that has oriented the process of occupation of Amazonia in the last decades has been regulated in the creeds of modernisation as the only force capable «to develop» the region regardless its social, cultural and political cost. That project has comprised the population historically located in the region and its ways of living as «traditional» and as obstacles to the «development». This ideology regulated in a kind of «fundamentalism of progress» has justified a set of practices and representations marked by violence and colonialism which served and still serve to explain the subordination of those populations. Amidst this process some social movements that struggle for fulfilling the rights of the populations come up in the end of the 80s. Those struggles are based upon the affirmation of the territorialities and territorial identities as an element of *r-existence* to this modernisation, authoritarian and excluding project. Such struggles point out to the politicisation and valuation of the culture itself and “traditional” ways of life constituting new political subjects.

Keywords: Identities; Territorialities; Social struggles; R-existence; Traditional populations; Amazonia.

As pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza.

Boaventura de Sousa Santos

Introdução

Nas últimas décadas, a Amazônia vem passando por um profundo processo de reestruturação sócio-espacial e reordenamento histórico-cultural. Esse processo, que vem ocorrendo especialmente a partir da década de 60 é resultante da tentativa de “integração” e incorporação da região na divisão territorial do trabalho em escala nacional e internacional. Nesse período a região torna-se um espaço estratégico para o projeto de nação que o Estado brasileiro autoritário projetava para o país naquele momento histórico.

Para a realização de tal projeto a prioridade era “modernizar” a Amazônia. Para tanto, busca-se uma modernização do território por meio de “uma tecnologia espacial” que lhe impõe uma malha de controle técnico e político, uma “malha programada”, constituída pelo conjunto de programas e planos governamentais que colocaram a Amazônia na condição de uma fronteira de recursos naturais a ser violentamente incorporada pelo grande capital (BECKER, 1996).

Assim, o modelo que orientou esse processo de ocupação da Amazônia foi a chamada *economia de fronteira*, pautada na idéia de progresso e de desenvolvimento como crescimento econômico e prosperidade infinita com base na exploração de recursos naturais, também eles percebidos como infinitos, como nos coloca Becker (1996). Além disso, a premissa organizadora desse modelo de ocupação e apropriação era a crença no papel da modernização como a única força capaz de destruir as superstições e relações arcaicas, não importando o seu custo social, cultural e político. A industrialização e a urbanização eram vistas como inevitáveis e, necessariamente, progressivos caminhos em direção à modernização (ESCOBAR, 1998).

Junto com o projeto de modernização implantado na Amazônia chegou a cosmovisão da modernidade pautada em um conjunto de “magmas de significação” que criaram um imaginário em que se atribui *a priori* uma positividade ao novo, ao moderno e uma negatividade ao velho, ao passado, ao tradicional. Essa perspectiva de compreensão da história e da realidade está pautada numa ideologia do progresso e numa espécie de “fundamentalismo do novo”¹, presentes num conjunto de práticas e representações marcadas pela violência e pelo colonialismo que serviam e ainda servem para justificar a subalternização das populações que historicamente viveram na região (índios, ribeirinhos, pequenos agricultores, seringueiros, varzeiros, castanheiros, populações quilombolas, mulheres quebradeiras de coco etc.). Essas populações passam a ser classificadas como tendo modos de vida “tradicionais”, por estarem pautadas em outras temporalidades históricas e configuradas em outras formas de territorialidades e ainda por terem modos de vida estruturados a partir de racionalidades econômicas e ambientais com saberes e fazeres diferenciados da racionalidade capitalista.

¹ Gonçalves (2005) usa essa expressão para chamar a atenção para a obsessão do imaginário da modernidade pelo novo, pela velocidade, pela mudança, pelo progresso, criando uma justificativa ideológica para todas as formas de violência cometidas em nome do desenvolvimento e da modernização.

O projeto de modernização conservadora materializado nos planos e planejamentos do Estado autoritário e na implantação de “grandes projetos” a partir da década de 60 via tais populações e seus modos de vida “tradicionais” como obstáculos ao “desenvolvimento”, pois nessa visão se assinala um único futuro possível para todas as culturas e todos os povos (a modernização ocidental capitalista e a sociedade de consumo urbano-industrial). Nessa perspectiva, aqueles que não conseguirem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estão destinados a desaparecer. As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas e, como afirma Lander (2005), são situadas, num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade, o que, no imaginário do progresso, enfatiza sua inferioridade.

Essa história de violência e subalternização que a modernidade/colonial trouxe para a Amazônia pelo avanço da fronteira demográfica e econômica passa a ser questionada a partir do final dos anos 80 pelo crescimento e fortalecimento da organização da sociedade civil, em especial, pela atuação dos movimentos sociais que através inúmeras lutas buscam a afirmação das territorialidades e das identidades das populações “tradicionais”. Esses movimentos criam inúmeras redes e alianças com a cooperação internacional via principalmente das ONGs. Isso se dá em várias escalas, do local ao global, redefinindo as formas de luta e de resistência dos sujeitos subalternizados na região.

A partir de então começa a se esboçar uma nova geo-grafia² na Amazônia que aponta para um processo de emergência de diversos movimentos sociais que lutam pela afirmação das territorialidades e identidades territoriais como elemento de *r-existência* das populações “tradicionais”; trata-se de movimentos sociais de *r-existência*, pois que, segundo Gonçalves (2001), não só lutam para *resistir* contra os que exploram, dominam e estigmatizam essas populações, mas também por uma determinada forma de *existência*, um determinado modo de vida e de produção, por diferenciados modos de sentir, agir e pensar.

Assim, esses movimentos apontam para o caráter emancipatório das lutas pautadas numa politização da própria cultura e de modos de vida “tradicionais”, numa politização dos “costumes em comum” produzindo uma espécie de “consciência costumeira”³ que vem re-significando a construção das identidades dessas populações que, ancoradas nas diferentes formas de territorialidade, se afirmam num processo que, ao mesmo tempo, as direciona para o passado, buscando nas tradições e na memória sua força, e aponta para o futuro, sinalizando para projetos alternativos de produção e organização comunitária, bem como de afirmação e participação política.

² Gonçalves (2004) propõe pensar a Geografia não como substantivo, mas como verbo ato/ação de marcar a terra. E desse modo que podemos falar de nova geo-grafia, em que os diferentes movimentos sociais re-significam o espaço e, assim, com novos signos grafam a terra, geografam, reinventando a sociedade.

³ Expressão usada por Thompsom (1998) para se referir a emergência de uma consciência política e de uma cultura plebéia rebelde que buscava nos costumes e na tradição a legitimidade das suas lutas para afirmação de determinadas formas de direitos consuetudinários e da economia moral em oposição a economia capitalista e do direito liberal. Os camponeses resistem, em nome do costume, às racionalizações econômicas e inovações (como o cercamento de terras comuns, a disciplina no trabalho e os mercados ‘livres’ não regulados de grãos) que governantes, comerciantes ou patrões buscavam impor. Trata-se de atribuir um conteúdo emancipatório para as culturas tradicionais normalmente vistas como sinônimas de conservadorismo.

Nesse contexto, vem ocorrendo à constituição de novos sujeitos políticos e a emergência de “novas” identidades territoriais construídas pelas populações “tradicionais” nas lutas sociais pela afirmação material e simbólica dos seus modos de vida. Essas populações mobilizam estrategicamente e performaticamente novos discursos identitários na busca pelo reconhecimento de sua cultura, memória, e territorialidade que historicamente foram marginalizadas, suprimidas, silenciadas e invisibilizadas e que agora começam tornar visível o que era invisível, em voz e o que foi silenciado, em presenças as ausências e, desse modo, iluminam a r-existência e o protagonismo dessas populações na construção da história e da geografia da região.

Para discutirmos tais questões organizamos o presente texto em três partes: na primeira faremos um des-locamento dos olhares hegemônicos sobre a identidade das populações “tradicionais” apontando para uma perspectiva de um olhar que afirma a diferença subalternizada a partir dos movimentos sociais, através dos antagonismos e das diversas lutas travadas na região. Na segunda parte realizaremos uma discussão teórica sobre o conceito de identidade e identidade territorial para podermos compreender melhor a emergência das identidades territoriais construídas nas e pelas lutas sociais na Amazônia, discussão que será tratada na terceira parte e, por último, buscaremos tecer algumas considerações finais.

Des-locando olhares para se pensar as identidades na Amazônia

Historicamente se sedimentou no imaginário social um conjunto de representações, imagens e ideologias sobre a Amazônia e, em particular, sobre as populações que tradicionalmente se territorializaram na região. Essas representações alicerçaram diferentes “modos de ver” a identidade das “populações tradicionais”. Esses diferentes “olhares” vão de um extremo ao outro, da construção do estereótipo que conduz a um processo de estigmatização cultural – ou mesmo à invisibilidade de tais populações – à idealização romântica e idílica do chamado “caboclo amazônida”. Desse modo, podemos enumerar, pelo menos hegemonicamente, três “modos de ver” a identidade das populações presentes nesse conjunto de representações: um “olhar naturalista”, um “olhar romântico tradicionalista”, e um “olhar moderno/colonial”. Em contraponto a essas formas hegemônicas percebemos a emergência de uma outra forma de olhar a identidade das populações “tradicionais” a partir das próprias populações através dos movimentos sociais como elemento de r-existência nas lutas sociais.

O olhar naturalista: a invisibilidade

As populações rurais e ribeirinhas ou “caboclas” da Amazônia e suas identidades foram historicamente ignoradas e invisibilizadas por um olhar naturalista e naturalizante que sempre viu a região somente como natureza, logo sua diversidade é vista apenas como biodiversidade, sendo conhecida e reconhecida unicamente como um conjunto de ecossistemas e como fonte de recursos naturais. Essa, sem dúvida é a representação mais comum *sobre* o espaço amazônico que

se personifica através de idéias e expressões *sobre* a região, como: “espaço vazio”, “vazio demográfico”, “terras sem homens” entre outras. Essas construções ideológicas reforçam historicamente a não-existência política e discursiva dessas populações. Das drogas do sertão à biodiversidade, da colonização à globalização, a Amazônia é vista apenas como natureza (recurso).

Essa visão naturalista desconsidera os processos históricos e as identidades culturais que conformaram a territorialização dos diferentes grupos na sua sociodiversidade e, desse modo, negligencia a diversidade territorial na sua dimensão humana e histórica, produzindo a não-existência e a invisibilidade das populações ditas “tradicionais”. Esse olhar produz a supressão, o silenciamento dessas populações e, desse modo, produz *uma geografia das ausências e uma história de silêncios*. Esse “modo de ver” sempre esteve presente na história da região, seja nos relatos dos antigos viajantes, seja na mídia atual ou ainda nos planos e planejamentos do Estado, na ação do grande capital ou ainda na produção científica *sobre* a região. Esses dispositivos discursivos do poder-saber sempre deram uma extrema “significância à natureza e uma in-significância ao homem” (DUTRA, 2003).

Olhar romântico / tradicionalista: a idealização idílica

Um outro modo de “olhar” a identidade das populações “tradicionais” é aquele que está atento para a rica diversidade cultural dessas populações, embora a cultura e a diferença sejam tratadas como uma particularidade, como algo que se isolou, como algo autônomo do movimento da história e da dinâmica socioespacial e cultural da região. Essa visão romântica e idealizadora compreende a identidade de tais populações como aquilo que é o “autêntico”, o “original”, o “verdadeiro” a “tradição”, “o exótico”. Essa idealização vê o “caboclo” como o “bom selvagem” que ainda não cometeu “o pecado original da modernidade” – é como se a cultura e a história pudessem ser congeladas e não houvesse interações multidimensionais e multiescalares entre as culturas, os sujeitos e os lugares. As diferenças e as identidades são vistas como algo “natural”, como “essências” a-históricas, e não como fenômenos históricos e socialmente produzidos.. Trata-se de olhar a diferença pela diferença

Esta perspectiva consagra uma visão antropológica ingênua e relativista que ignora que as identidades e as diferenças são construídas historicamente sempre de maneira *relacional* (HALL, 2004) e *contrastiva* (OLIVEIRA, 1976) dentro dos contextos históricos e geográficos marcados por lutas de poder, conflitos e contradições, e que não raramente as diferenças e identidades são demarcadas não só por formas de marcações e classificações *simbólicas*, mas também por profundas desigualdades e exclusão *social* (WOODWARD, 2004).

Olhar moderno/colonialista: o estereótipo

Ainda temos um terceiro modo de “olhar” a identidade das populações “tradicionais” da Amazônia, que é aquele pautado no estereótipo do “caboclo”. Essa visão talvez seja a mais forte e arraigada no imaginário social e está assentada num conjunto de representações

marcadas por preconceitos e estigmas sociais e culturais que justificam uma visão moderna /colonial e racista dessas populações.

Essa perspectiva de “ver” as populações “tradicionais” está pautada numa *monocultura do tempo linear* (SOUZA SANTOS, 2004) que compreende a história como tendo direção e sentido únicos. Nela o tempo é pensado somente numa perspectiva diacrônica, na qual a história é compreendida a partir de estágios e etapas sucessivas (da tradição à modernidade). Essa maneira de pensar o tempo tem como referência um imaginário e uma ideologia do progresso que se expressa pelas idéias de desenvolvimento, crescimento, modernização e globalização entre outras, e que compõe a cosmovisão da modernidade ocidental.

Segundo Massey (2004), todas essas categorias compartilham de uma imaginação geográfica que re-arranja as diferenças espaciais em termos de seqüência temporal, suprimindo desse modo a espacialidade e a possibilidade da multiplicidade e da diferença. “A implicação disso é que lugares não são genuinamente diferentes; na realidade, eles estão simplesmente à frente ou atrás numa mesma história: suas “diferenças” consistem apenas no lugar que eles ocupam na fila da história” (p. 15).

Isso significa que os lugares e as populações são tratados como se estivessem numa fila histórica que vai do estágio dos mais “selvagens” até os mais “civilizados”, dos mais “atrasados” aos mais “avançados”, dos mais “subdesenvolvidos” aos mais “desenvolvidos”. Nessa forma de conceber e classificar as experiências sociais e os lugares e, conseqüentemente, as identidades, as populações denominadas “tradicionais” são classificadas como “atrasadas” e “improdutivas” em detrimento dos tempos e espaços que são “modernos”, “avançados” e “produtivos”.

Assim, essa visão colonialista caracteriza as expressões culturais de tais populações como “tradicionais” ou “não-modernas”, como estando em processo de transição em direção à modernidade, e lhes nega toda possibilidade de lógicas culturais ou de cosmovisões próprias. Ao colocá-las como expressão do passado, nega-se sua contemporaneidade (LANDER, 2005).

Esse processo de negação da contemporaneidade é expresso na forma da “invenção da residualização” (SOUZA SANTOS, 2004) das chamadas populações “tradicionais”: estas populações e seus modos de vida, suas temporalidades, suas racionalidades econômicas são vistos como o resíduo, o anacrônico, um desvio da racionalidade capitalista e do modo de vida moderno urbano-industrial. Esta visão se personifica nas idéias de que essas populações representam o *primitivo, o tradicional, o pré-moderno, o simples, o obsoleto, o subdesenvolvido*. Isso fica bem claro através da atribuição às populações “tradicionais” do estereótipo do “caboclo”, indivíduo “ignorante”, “atrasado”, “lento”, “indolente” e “improdutivo”.

Olhar da subalternidade: da “vítima” ao protagonista

No final dos anos 1980 opera-se um des-locamento das formas hegemônicas de “ver” a identidade das populações “tradicionais” por meio dos movimentos sociais em luta contra as diferentes formas de subalternização material e simbólica, contra preconceitos e estigmas e pela afirmação de suas identidades a partir dos seus próprios modos de vida. As populações “tradicionais” se organizam, ganhando visibilidade e protagonismo, se consti-

tuindo e afirmando como sujeitos políticos na luta pelo exercício ou mesmo pela invenção de direitos a partir de suas territorialidades e identidades territoriais. Essas lutas são lutas por redistribuição e por maior igualdade de acesso aos recursos materiais (lutas por “territórios da igualdade”), bem como pelo reconhecimento da legitimidade de diferenças e identidades culturais expressas nos diferentes modos de produzir e nos diferentes modos de viver e de existir de tais populações (lutas por “territórios da diferença”)

Essas identidades emergentes na Amazônia, construídas pelos diferentes movimentos sociais (índios, ribeirinhos, pequenos agricultores, seringueiros, varzeiros, castanheiros, populações quilombolas, mulheres quebradeiras de coco etc.), estão orientadas no sentido da superação de velhas identidades coletivas ligadas a um discurso moderno/colonial que se fundamentava na invisibilização, na romantização e, em especial, na estigmatização e no estereótipo do “caboclo” para (des)qualificar as populações como “atrasadas” “ignorantes” “indolentes” “improdutivas”, considerando tais populações como um obstáculo a um projeto moderno urbano- industrial para Amazônia

É na luta e r-existência contra o projeto autoritário de uma “modernização conservadora” que esses movimentos vêm ganhando densidade, expressão, legitimidade e identidade. Na busca pela afirmação dos direitos à sua territorialidade, com seu modo de vida próprio, essas populações iniciaram um processo de questionamento das representações, discursos e ideologias hegemônicas sobre as “populações tradicionais” que historicamente vivem na região. Esses movimentos sociais buscam redefinir e re-significar todo um conjunto de práticas discursivas e representações, buscando construir novos “magmas de significação” que valorize suas próprias experiências culturais e seus diferentes modos de vida na construção de suas identidades.

É a partir dessa última perspectiva (da subalternidade) que iremos analisar as identidades territoriais na Amazônia, mas antes queremos aprofundar algumas questões de natureza teórica e metodologia sobre o conceito de identidade e, em especial, da chamada identidade territorial. Eis o que faremos a partir de agora.

Itinerários teóricos para se pensar o conceito de identidade

A discussão sobre a temática da identidade é muito complexa, já que este conceito é portador de uma grande ambigüidade teórica e política, levando autores como Hall (2004), inspirado pela perspectiva desconstrutivista de Derrida, a afirmar que só é possível trabalhá-lo sob “rasura”, pois, apesar de sua imprecisão e precariedade explicativa o conceito de identidade possui algo de “irredutível”, em outras palavras, significa que apesar de suas limitações, não é possível substituí-lo, pois a identidade é um desses conceitos que operam no intervalo da inversão e da emergência: uma idéia que não pode ser pensada de forma antiga, mas sem a qual certas questões-chaves não podem nem sequer serem pensadas. Diante da vasta literatura existente sobre o tema optamos por fazer uma síntese de alguns pressupostos teóricos que entendermos serem fundamentais na compreensão do fenômeno identitário e, em especial, para pensarmos a questão das identidades territoriais na Amazônia.

- *A identidade é uma construção Histórica*

O nosso ponto de partida é o de que a identidade *é sempre uma construção histórica* dos significados sociais e culturais que norteiam o processo de distinção e identificação de um indivíduo ou de um grupo. “Um processo de construção de significados com base em um atributo cultural ou, ainda, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados o(s) qual (ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significação” (CASTELLS, 1993, p. 22).

A partir desse ponto de partida queremos distanciar nossa visão de toda forma de “substancialismo” e “essencialismo”, pois concordamos com Hall (2004) quando afirma que a identidade é, e sempre está em processo, ou seja, sempre está em construção. Neste sentido a identidade é dinâmica, múltipla, aberta e contingente. Essas características nos remetem a algo em curso, em movimento, sempre se realizando. Neste sentido, para Hall (2004), a identidade não se restringe à questão: “quem nós somos”, mas também “quem nós podemos nos tornar”; desse modo, a construção da identidade tem a ver com “raízes” (*ser*), mas também com “rotas” e “rumos” (*torna-se, vir a ser*).

Assim, o conceito de identidade não se confunde com as idéias de originalidade, tradição ou de autenticidade, pois os processos de identificação e os vínculos de pertencimento se constituem tanto pelas *tradições* (“raízes”, heranças, passado, memórias etc.) como pelas *traduções* (estratégias para o futuro, “rotas”, “rumos” projetos etc.). As identidades nunca são, portanto, completamente determinadas, unificadas, fixadas, elas são “multiplamente construídas ao longo dos discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de transformação e mudança” (HALL, 2004, p. 8).

- *A identidade é relacional e contrastiva*

Precisamos compreender que a identidade não é uma “coisa em si” ou “um estado ou significado fixo”, mas uma relação, uma “posição relacional”, uma “posição-de-sujeito” construída de forma relacional (HALL, 2003) e contrastiva (OLIVEIRA, 1976), visto que os processos de identificação e, conseqüentemente, as identidades são sempre construídos na e pela diferença e não fora dela (HALL, 2004) e nenhuma identidade é auto-suficiente, auto-referenciada em sua positividade, tendo seu significado definido no jogo da *différance*. Ou, como nos lembra Hall (2003), cada identidade *é radicalmente insuficiente* em relação a seus “outros”. Isso implica no reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o outro, da relação com aquilo que não é, precisamente com aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo* (HALL, 2004, p. 110), que a identidade ganha sentido e eficácia.

Portanto não é possível estudar a identidade de qualquer grupo social apenas com base na sua cultura, ou no seu modo de vida, nas suas representações de forma introvertida e auto-referenciada, pois as identidades e os sentimentos de pertencimento são construídos de maneira relacional e contrastiva e muitas vezes conflitiva entre uma auto-identidade (auto-atribuição, auto-reconhecimento) e uma hetero-identidade (atribuição e reconhecimento

pelo “outro”). São nessas teias complexas de valorações e significados de reconhecimento e alteridade que se estabelece o diálogo e o conflito entre os grupos, forjando as identidades.

- *A identidade é material e simbólica*

Um outro cuidado teórico e metodológico importante sobre a questão da identidade é a superação de posições dualistas como: material/simbólico, objetivo/ subjetivo. A identidade é construída subjetivamente, baseada nas representações, nos discursos, nos sistemas de classificações simbólicas, embora não seja algo puramente subjetivo e não se restrinja à “textualidade” e ao “simbólico”. Ela não é uma construção puramente imaginária que despreza a realidade material e objetiva das experiências e das práticas sociais como muitos afirmam, e nem tampouco é algo materialmente dado, objetivo, uma essência imutável, fixa e definitiva. Segundo Cuche (1999) se a identidade é uma construção social e não um dado, se ela é do âmbito da representação, isto não significa que ela seja uma ilusão que dependeria da subjetividade dos agentes sociais. “A construção das identidades se faz no interior dos contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas” (CUCHE, 1999, p. 82).

Portanto, na construção da identidade não é possível pensar de forma dissociada sua natureza simbólica e subjetiva (representações) e seus referentes mais “objetivos” e “materiais” (a experiência social em sua materialidade) Desse modo, não cabe posições deterministas e excludentes que privilegiem *a priori* o material ou simbólico/textual, pois “se há sempre ‘algo mais’ além da cultura, algo que não é bem captado pelo textual/discursivo, há também algo mais além do assim chamado material, algo que sempre é cultural e textual” (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2003, p. 21). Essa tensão e primazia não podem ser resolvidas no campo da teoria, só é provisoriamente solucionada na prática concreta.

- *A identidade é estratégica e posicional*

A luta pela afirmação da identidade enquanto forma de reconhecimento social da diferença significa lutar para manter visível a especificidade do grupo, ou melhor, dizendo, aquela que o grupo toma para si, para marcar projetos e interesses distintos, e “isso significa que sua definição – discursiva e lingüística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder” (SILVA, 2004, p. 80). O que aponta pra uma relação entre o “cultural” e o “político”, estando essas duas dimensões imbricadas num laço constitutivo na construção das identidades.

Esse laço constitutivo significa que a cultura entendida com concepção de mundo, como um conjunto de significados que integram práticas sociais, não pode ser entendida adequadamente sem as considerações das relações de poder embutidas nessas práticas. Por outro lado, a compreensão das configurações dessas relações de poder não é possível sem o reconhecimento do seu caráter “cultural” ativo, na medida em que expressam, produzem e comunicam significados. (ÁLVARES; DAGNINO e ESCOBAR, 2000, p. 17)

Assim, todos os sistemas simbólicos de classificação que organizam e dão sentido e significado à marcação das diferenças culturais e das desigualdades sociais na construção das identidades são impregnadas de poder (WOODWARD, 2004) As identidades “emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder, e são assim mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída” (HALL, 2004, p. 109). É, pois, por essa íntima relação com o poder que a identidade não pode ser considerada de maneira essencialista, mas *estratégica e posicional* (HALL, 2004).

Devido a seu caráter estratégico, as identidades estão sujeitas à manipulação dos indivíduos ou grupos sociais; elas não existem em si mesmas, independentemente das estratégias de afirmação dos atores sociais. Elas são ao mesmo tempo produtos e produtoras das lutas sociais e políticas. “Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” (SILVA, 2004, p. 1).

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa por outros *recursos simbólicos e materiais da sociedade*. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão em estreita conexão com as relações de poder. O poder de definir a identidade e marcar a diferença não pode ser separado das *relações mais amplas de poder*. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. (SILVA, 2004, p. 81) (Grifo nosso)

A eficácia das estratégias identitárias e o seu poder de legitimação irão depender da situação de cada grupo no jogo do poder. Irá depender do capital econômico, do político e, em especial, do simbólico (BOURDIEU, 2003) que cada grupo possui na estrutura assimétrica da sociedade. É pela “autoridade legítima” do poder simbólico, “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (p. 8), é pela força do discurso performativo, no poder quase mágico das palavras, num jogo de corte e recorte, colagem e repetição de enunciados, imagens e símbolos, que a identidade produz o consenso, a ação e a mobilização.

- *A identidade pode ser: hegemônica ou subalterna*

A construção das identidades pode servir tanto para a manutenção e legitimação das relações de poder hegemônicas da sociedade, quanto para subvertê-las. Desse modo, o mesmo processo que serve à reprodução do poder hegemônico, logo das identidades hegemônicas, pode ser interrompido e reorientado no sentido de produzir novas identidades. Pois, como afirma (SILVA, 2004), inspirado em Judith Butler

A mesma repetibilidade que garante a eficácia dos atos performativos que reforçam as identidades existentes pode significar a possibilidade de interrupção das identidades hegemônicas. A repetibilidade pode ser interrompida. A repetição pode ser questionada

e contestada. É nessa interrupção que residem às possibilidades de instauração de identidades que não representam simplesmente a reprodução das relações de poder existentes. (SILVA, 2004, p. 95)

Assim, podemos perceber que para além das identidades hegemônicas existem outras subalternizadas, de sujeitos subalternizados no jogo do poder, mas que podem contestar a hegemonia, pois como nos fala Hall (2004), toda identidade tem à sua “margem” um excesso, algo a mais. Silva (2004) afirma que a identidade hegemônica é permanentemente assombrada pelo seu “outro”. Nestes termos, “toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta” – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado inarticulado.” (HALL, 2004, p. 11). Como as identidades não são nunca completamente unificadas, estáveis, fixas, o mesmo “discurso performático” que repetidamente tende a fixar e a estabilizar uma identidade, silenciando outras, pode também subvertê-la e desestabilizá-la, ou seja, o que esta na “margem” pode se tornar o “centro”.

Deste modo, no jogo de poder pela hegemonia na sociedade os diferentes atores sociais de acordo com a “posição” que ocupam no espaço social (muitas vezes também geográfico) e, ainda, pelo acúmulo de “capitais” que possuem e a intenção em “investir” nos seus projetos políticos, podem afirmar diferentes identidades em cada momento histórico. Castells (1996, p. 24), fazendo uma espécie de mapeamento das “posições” e dos projetos dos diferentes atores propõe três tipos de identidades: identidade legitimadora, identidade de resistência e identidade de projeto.

- a) *A Identidade legitimadora*: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais.
- b) *Identidade de resistência*: criada por atores que se encontram em posições e condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica de dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos.
- c) *Identidade de projeto*: Quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, buscam a transformação de toda a estrutura social.

Assim, podemos verificar que conforme a “posição” do ator social a construção das identidades assume uma configuração específica tanto no sentido da reprodução de uma ordem hegemônica quanto no de contestação desta ordem, afirmando a diferença subalternizada e questionando as identidades “normalizadas” e institucionalizadas ou, de forma mais ampla, a própria sociedade como instituição. Contudo, é importante percebermos com clareza que cada “posição” é sempre construída de forma relacional em cada contexto de poder específico, e que qualquer “posição” não é estática, mas dinâmica, o que possibilita a uma identidade subalternizada ou de resistência tornar-se hegemônica e institucionalizada, do mesmo modo que o que é o hegemônico em um determinado contexto histórico pode tornar-se não-hegemônico em outro.

Identidade territorial: uma perspectiva geográfica de pensar a questão das identidades

Adotamos a proposição de Haesbaert (1999) de que determinadas identidades são construídas a partir da relação concreta/simbólica e material/imaginária dos grupos sociais com o território. Estas seriam identidades territoriais por serem construídas pelo processo de territorialização, aqui entendido como “as relações de domínio e apropriação do espaço, ou seja, nossas mediações espaciais do poder, poder em sentido amplo, que se estende do mais concreto ao mais simbólico” (HAESBAERT, 2004, p. 339).

Assim, parte-se do princípio de que o território como mediação espacial das relações do poder em suas múltiplas escalas e dimensões se define por um jogo ambivalente e contraditório entre desigualdades sociais e diferenças culturais, se realizando de maneira concreta e simbólica, sendo, ao mesmo tempo, vivido, concebido e representado de maneira funcional e/ou expressiva pelos indivíduos ou grupos. Neste sentido, baseado na distinção de Lefebvre entre domínio e apropriação do espaço, Haesbaert define:

O território envolve sempre, ao mesmo tempo [...], uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico do espaço onde vivem (podendo ser, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: apropriação e ordenamento do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos. (2002, p. 120-21) (...) Assim, associar o controle físico ou a dominação “objetiva” do espaço a uma apropriação simbólica, mais subjetiva, implica em discutir o território enquanto espaço simultaneamente dominado e apropriado, ou seja, sobre o qual se constrói não apenas um controle físico, mas também laços de identidade social. (HAESBAERT, 2001, p. 121)

Dessa forma, cada território se constrói por uma combinação e imbricação única de múltiplas relações de poder, do mais material e funcional, ligado a interesses econômicos e políticos, ao poder mais simbólico e expressivo, ligado às relações de ordem mais estritamente cultural. Portanto, “o território, enquanto relação de dominação e apropriação sociedade-espaço, desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais “concreta” e “funcional” à apropriação mais subjetiva e/ou cultural - simbólica.” (HAESBAERT 2004, p. 95).

Afirmando esse duplo aspecto do território, como “domínio” e “função” e, ao mesmo tempo, como “apropriação” “significação/valor” Bonnemaïson e Cambrezy (1996) declaram que para além da “função” que assume, o território é primeiramente um “valor”. Segundo os autores “essa relação se expressa por uma marcação mais ou menos intensa do espaço, ele transcende a única “posse” materiais de uma porção da superfície terrestre. O poder do laço territorial revela que o espaço é investido de valores não somente materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos” (BONNEMAISON; CAMBREZY, 1996, p. 10).

O território enquanto processo se realiza por um sistema de classificação que é ao mesmo tempo funcional e simbólico, incluindo e excluindo por suas fronteiras, (re)forçando as desigualdades sociais (diferenças de grau) e as diferenças culturais (diferença de natureza)

entre indivíduos ou grupos. Assim, o processo de territorialização, seja pela funcionalização (domínio) ou pela simbolização (apropriação), ou pela combinação simultânea desses dois movimentos constrói diferenças e identidades. Pois, como afirma Silva:

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e excluir. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significademarkar fronteira, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. (SILVA, 2004, p. 82)

Nesta perspectiva, “toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, pois controla, distingue, separa e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos. (HAESBAERT, 2004, p. 89). Contudo, se podemos afirmar que em toda territorialização como sistema de classificação funcional-estratégico e/ou simbólico-expressivo se constroem identidades, não se pode dizer o contrário, pois nem toda identidade é territorial, nem toda identidade se territorializa, ou seja, constrói territórios, pois todas estão “localizadas” no espaço e no tempo, mas somente algumas têm como seu referencial principal, sua “matéria prima”, o território como definido por Haesbaert:

Toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das idéias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social [...] trata-se de uma identidade em que um dos aspectos fundamentais para sua estruturação está na alusão ou referência a um território, tanto no sentido simbólico quanto concreto. Assim a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central da construção dessa identidade *parte ou perpassa o território*. (HAESBAERT, 1999, p. 172-178) (Grifo do autor)

No nosso entendimento, a construção de uma identidade territorial pressupõe dois elementos fundamentais:

a) *O espaço de referência identitária*⁴

É o referente espacial no sentido concreto e simbólico onde se ancora a construção de uma determinada identidade social e cultural. Refere-se ao recorte espaço-temporal (os meios e os ritmos) onde se realiza a experiência social e cultural, é nele que são forjadas as práticas materiais (formas uso, organização e produção do espaço) e as representações espaciais (formas de significação, simbolização, imaginação e conceituação do espaço) que constroem o sentimento e o significado de pertencimento dos grupos ou indivíduos em relação a um território.

⁴ Espaço de referencia identitária é uma expressão cunhada por Poche (1983) para o estudo da região numa perspectiva culturalista.

b) *A consciência socioespacial de pertencimento:*

É o sentido de pertença, os laços de solidariedade e de unidade que constituem os nossos sentimentos de pertencimento e de reconhecimento como indivíduos ou grupo em relação a uma comunidade, a um lugar, a um território. Não é algo natural ou essencial, é uma construção *histórica, relacional/contrastiva e estratégica /posicional*. No que diz respeito à consciência de pertencimento a um lugar, a um território, essa é construída a partir das práticas e das representações espaciais que envolvem ao mesmo tempo o domínio funcional-estratégico sobre um determinado espaço (finalidades) e a apropriação simbólico/expressiva do espaço (afinidades/afetividades). O domínio do espaço, nos termos de Lefebvre (1986), está ligado às representações do espaço (espaço concebido), e a apropriação está mais ligada às práticas espaciais e aos espaços de representação (dimensão de um espaço percebido e vivido).

Isso implica em dizer que também as identidades territoriais podem ser construídas de formas diferentes, umas mais ligadas ao domínio estratégico-funcional do espaço pelo poder econômico e político, sendo construídas com base num espaço concebido, e outras mais ligadas a uma apropriação simbólica-expressiva, tendo mais como referencial a subjetividade e a experiência do espaço vivido. Mas isso não significa criar uma dicotomia, pois, como nos lembra Lefebvre (1983), não há quebras ou rupturas entre domínio (concebido) e apropriação (vivido), mas sim uma relação dialética.

Neste sentido, cabe metodologicamente verificar em cada processo de construção identitária a contradição entre o domínio das estratégias-funcionais (concebido) e a apropriação simbólico-expressiva do espaço (vivido). Nessa tensão existem pólos predominantes e hegemônicos e outros subalternizados em forma de resíduos e resistências. Assim, ora se impõe o domínio e o espaço concebido, ora a apropriação e o espaço vivido na construção das identidades. Partindo dessas possíveis configurações identitárias podemos ter dois “tipos ideais” de configurações das identidades territoriais que só é possível separar analiticamente, considerando que empiricamente estão imbricadas numa espécie de *continuum* que vai da identidade que se ancora exclusivamente no “vivido” até aquela que se pauta exclusivamente no “concebido”.

Para aprofundarmos essa caracterização das configurações das identidades territoriais num diálogo com a proposta de Henry Lefebvre (1986) sobre a concepção da produção social do espaço, propomos pensar:

a) Identidades construídas predominantemente pautadas no espaço concebido (representações do espaço):

São identidades pautadas no domínio lógico-racional e estratégico-funcional do espaço (Espaço com valor de troca: mercadoria – propriedade). Essas identidades são construídas a partir do *espaço concebido* ou das *representações do espaço* que, segundo (LEFEBVRE, 1986), estão ligadas às relações de produção da “ordem” que impõem os conhecimentos, os signos, os códigos espaciais como um produto do saber, um misto de ideologias e conhecimentos. Neste sentido, tais identidades são construídas deslocadas das experiências do espaço vivido

cotidianamente e têm sua “matéria prima”, sua “base” no conjunto de representações do espaço (concebido) dos planos, teorias, imagens, discursos e ideologias dos atores hegemônicos como o Estado, o grande capital, os cientistas, os burocratas, os políticos, a mídia etc.

b) Identidades construídas predominantemente pautadas no espaço vivido (espaços de representação):

São identidades pautadas na apropriação simbólico-expressiva do espaço, nos “resíduos irreduzíveis” ao domínio lógico-racional e estratégico-funcional do espaço: o uso, o vivido, o afetivo, o sonho, o imaginário, o corpo, a festa, o prazer etc. Essa apropriação está mais assentada no valor de uso – uso concreto do tempo, do espaço, do corpo – que da concretude, e abriga as dimensões da existência e os sentidos da vida (SEABRA, 1996).

São identidades construídas a partir dos espaços de representação que, segundo Lefebvre (1986), são espaços que se caracterizam pelos simbolismos complexos, ligados ao subterrâneo, ao labirinto, à clandestinidade da vida social, ao imaginário. São identidades construídas a partir do espaço dos “habitantes”, dos “usuários”, o espaço vivido que contém uma forte dimensão afetiva, contém os lugares da paixão e da ação; trata-se de um espaço essencialmente qualitativo, relacional e diferencial (LEFEBVRE, 1986). Portanto, são identidades construídas arraigadas na experiência imediata do espaço vivido, na densidade e espessura de um cotidiano compartilhado localmente em sua multiplicidade de usos do espaço e do tempo. Estão ligadas à produção e comunhão dos saberes, dos costumes em comum, da memória e do imaginário coletivo.

Assim, para compreendermos a identidade das populações “tradicionais” na Amazônia precisamos conhecer as suas experiências culturais, seus modos de vida, suas territorialidades, seus saberes e fazeres vividos cotidianamente (o “espaço vivido” nos termos de LEFEBVRE). Mas, para além da dimensão do “vivido” precisamos levar em conta um conjunto de representações e ideologias presentes nas imagens, discursos, planos e teorias sedimentados historicamente pela mídia, pela visão da classe política, pelas diferentes frações do capital nacional e internacional e pelos planejamentos do Estado e ainda nas pesquisas acadêmicas que muitas vezes estão pautadas nas “representações do espaço” ou no “espaço concebido” (LEFEBVRE, 1986). É a partir dessa relação dialética entre “o espaço vivido” e o “espaço concebido” que se constroem a consciência socioespacial de pertencimento e as identidades territoriais

R-existência, territorialidades e lutas sociais na construção das identidades na Amazônia

A partir do final dos anos 80 emerge na Amazônia um conjunto de movimentos sociais canalizando e materializando as forças políticas das chamadas “populações tradicionais” que no processo de r-existência aos processos de exploração econômica, dominação política e estigmatização cultural começam a se organizar e lutar, constituindo-se, como novos protagonistas que ganham visibilidade a partir dos inúmeros antagonismos sociais e lutas por seus direitos sociais e culturais.

Esses novos movimentos sociais, conforme Almeida (2005) vem se consolidando fora dos marcos tradicionais do controle clientelístico e da política que tinha sua personificação nos sindicatos de trabalhadores(as) rurais. O autor aponta o ano de 1989 como um marco, um ponto crítico e de precipitação de inúmeros “encontros” e iniciativas que deram origem a diversas formas de movimentos sociais e associações que lutam por interesses das populações “tradicionais”.

No momento atual esse processo de emergência de novos sujeitos políticos vem assumindo novas configurações e ganhando densidade e conteúdo histórico pela afirmação de múltiplas formas de associação que ultrapassam “o sentido estreito de uma organização sindical, incorporando fatores étnicos e critérios ecológicos, de gênero e de autodefinição coletiva” (ALMEIDA, 2004, p. 163). Esses novo-velhos sujeitos protagonistas apontam para uma existência coletiva objetivada numa diversidade de movimentos organizados com suas respectivas redes sociais, redesenhando a sociedade civil da Amazônia e impondo seu reconhecimento aos centros de poder.

Prosseguindo suas considerações, o referido autor destaca como materialização desse processo as associações voluntárias e entidades da sociedade civil que estão se tornando força social, tais como: União das Nações Indígenas – UNI Coordenação Indígena da Amazônia Brasileira – Coiab e toda a rede de entidades indígenas vinculadas, que alcança cerca de 60, o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco-Babaçu – MIQCB, o Conselho Nacional dos Seringueiros, o Movimento Nacional dos Pescadores – Monape, o Movimento dos Atingidos de Barragens – MAB, a Associação Nacional das Comunidades Remanescentes de Quilombo e a rede de entidades a ela vinculada no Maranhão – a Associação das Comunidades Negras Quilombolas do Maranhão – Aconerug e no Pará – a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná – ARQMO, a Associação dos Ribeirinhos da Amazônia entre outras.

Essas novas formas de organização política implicam em novas táticas e estratégias levando a uma *ampliação das pautas reivindicatórias* na luta por direitos que vão dos direitos sociais básicos como saúde, educação, terra, crédito, bem como pelo reconhecimento de direitos culturais, como o direito as formas diferenciais de apropriação e uso da terra e dos recursos naturais, formas diferentes de cultos e valorização e reconhecimento dos conhecimentos acumulados por tais populações etc. Segundo Almeida (2004) a ampliação das pautas de demandas tem sido acompanhadas da *multiplicação de instâncias de interlocução* dos movimentos sociais com os aparatos político-administrativos, sobretudo com os responsáveis pelas políticas agrárias e ambientais.

Esse conjunto de movimentos sociais se articula coletivamente naquilo que Almeida (1994) denominou de “unidades de mobilização”, um conjunto de movimentos diferentes e locais que estrategicamente se reúnem para pressionar o Estado na busca soluções para suas demandas, além disso, essas “unidades de mobilizações” se articulam em redes em várias escalas transcendendo a escala local e até a nacional, logram generalizar o localismo das suas reivindicações através de parcerias e alianças a nível internacional criando novas formas de mediação e interlocução e com essas práticas alteram padrões tradicionais de relação política com os centros de poder e com as instâncias de legitimação, inaugurando novas formas de lutas políticas e resistência.

Essa nova estratégia discursiva e identitária dos movimentos sociais na Amazônia, ao designar os sujeitos da ação, não aparece atrelada à conotação política que, conforme Almeida (2004), em décadas passadas estava associada principalmente ao termo *camponês*. No momento histórico atual esses atores políticos apresentam-se através de múltiplas denominações e apontam para a construção de novas e múltiplas identidades. Essa multiplicidade de identidades cinde, portanto, com o monopólio político do significado das expressões *camponês* e *trabalhador rural*, que até então eram usadas com prevalência por partidos políticos, pelo movimento sindical centralizado na Contag (Confederação Nacional dos Trabalhadores em Agricultura) e pelas entidades confessionais (CPT, CIMI, ACR) (ALMEIDA, 2004).

Para Gonçalves (2001) esse novo contexto aponta para a construção de “novas” identidades coletivas surgidos de velhas condições sociais e étnicas, como é o caso das populações indígenas e negras, ou remetendo-se a uma determinada relação com a natureza (seringueiro, castanheiro, pescador, mulher quebradeira de coco) ou, ainda expressando condição derivada da própria ação dos chamados “grande projetos” implantados na região, como estradas hidrelétricas, projetos de mineração, entre outros. (“atingidos”, “assentado”, “deslocado”). Trata-se de um processo de re-significação político e cultural que esses grupos sociais vem fazendo da sua experiência cultural e da sua forma de organização política.

Dentro dessas novas estratégias discursivas e das novas táticas de práticas políticas os “velhos” agentes vem se constituindo em “novos” sujeitos políticos ou novas posições-de-sujeito (HALL, 2004) este processo se dá pela politização daqueles termos e denominações de uso local. Trata-se da “politização das realidades localizadas, isto é, os agentes sociais se erigem em sujeitos da ação ao adotar como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana” (ALMEIDA, 2004, p. 166).

Essas novas afirmações identitárias não significam uma destituição do atributo político das categorias de mobilização como camponês e trabalhador rural. Contudo para Alfredo Wagner Almeida é a emergência das “novas” denominações que designam os movimentos e que espelham um conjunto de práticas organizativas que traduzem transformações políticas mais profundas na capacidade de mobilização desses grupos, em face do poder do Estado e em defesa de seus territórios.

Em virtude disso, pode-se dizer que, mais do que estratégia de discurso, ocorre o advento de categorias que se afirmam por meio da existência coletiva, politizando não apenas as nomeações da vida cotidiana, mas também as práticas rotineiras de uso da terra. A complexidade de elementos identitários, próprios de autodeterminação afirmativas de culturas e símbolos, que fazem da etnia um tipo organizacional, ou traduzida para o campo das relações políticas, verificando-se uma ruptura profunda com a atitude colonialista e homogeneizante, que historicamente apagou diferenças étnicas e a diversidade cultural, diluindo-as em classificações que enfatizavam a subordinação dos “nativos”, “selvagens” e ágrafos ao conhecimento erudito do colonizador. (ALMEIDA, 2004, p. 167)

Assim na busca pela afirmação dos direitos à sua territorialidade, com seu modo de vida próprio negados pela “modernização” essas populações iniciaram um processo de questionamento dos discursos e representações hegemônicas sobre as suas identidades (representações

pautadas no espaço concebido que é um misto de conhecimento e ideologias) representações homogêneas e abstratas materializadas no conjunto de planos, projetos, estatísticas e teorias usadas pelo Estado e pelo grande capital que ignoram o “espaço vivido” e a dimensão cotidiana do modo de vida de tais populações com seus múltiplos ritmos, diferentes formas de sociabilidade, saberes e fazeres.

O questionamento das práticas discursivas e representações do espaço “espaço concebido” é feito pela politização do “espaço vivido” da dimensão cotidiana dos diferentes modos de vida e territorialidades. Assim esses movimentos sociais buscam redefinir e re-significar suas identidades buscando construir um novo “magna de significações” que valorizem a própria experiência cultural dessas populações apontando para uma nova “política cultural” aqui entendida:

(...) como processo posto em ação quando conjuntos de atores sociais moldados por e encarnando diferentes significados e práticas culturais entram em conflitos uns com outros. Essa definição supõe que significados e práticas – em particular aqueles teorizados como marginais, oposicionais, minoritários, residuais e emergentes, alternativos, dissidentes e assim por diante, todos concebidos em relação a uma determinada ordem cultural dominante – podem ser fonte de processos que devem ser aceitos como políticos. (ÁLVARES, DAGNINO e ESCOBAR, 2000, p. 24-5)

Trata-se de um processo onde há um entrelaçamento entre a cultura e a político de maneira co-constitutiva na construção identitária. A cultura é política porque os significados são constituídos dos processos que implícita ou explicitamente, buscam redefinir o poder social. “Isto é, quando apresentam concepções alternativas de mulher, natureza, raça economia, democracia ou cidadania, que desestabilizam os significados culturais dominantes, os movimentos põe em ação uma política cultural” (ÁLVARES; DAGNINO e ESCOBAR, 2000, p. 25).

Falamos de formações de política cultural nesse sentido: elas são resultadas de articulações discursivas que se originam em práticas culturais existentes – nunca puras, sempre híbridas, mas apesar disso, mostrando contrastes significativos em relação às culturas dominantes – e no contexto de determinadas condições históricas (ÁLVARES; DAGNINO e ESCOBAR, 2000, p. 25)

Essas novas “políticas culturais” ou a politização da cultura pelos movimentos sociais ligados as populações “tradicionais” apontam conforme Almeida (2004), para o advento, nesta última década e meia, de categorias que se afirmam por meio de uma existência coletiva, politizando nomeações da vida cotidiana, tais como seringueiros, quebradeiras de coco-babaçu, ribeirinhos, castanheiros, pescadores, extratores de arumã e quilombolas, entre outros, trouxe a complexidade de elementos identitários para a realidade da Amazônia.

As políticas culturais dos movimentos tentam amiúde desafiar ou desestabilizar as culturas políticas dominantes. Na medida em que os objetivos dos movimentos sociais contemporâneos às vezes vão para além de ganhos materiais e institucionais percebidos; na medida em que esses movimentos sociais afetam as fronteiras da representação política e cultural, bem como a prática social, pondo em questão até o que pode ou

não pode ser considerado político; finalmente, na medida em que as políticas dos movimentos sociais realizam contestações culturais ou pressupõe diferenças culturais – então devemos aceitar que o que está em questão para os movimentos sociais, de um modo profundo, é uma transformação da cultura política dominante na qual se move e se constitui como atores sociais com pretensões políticas. (ÁLVARES; DAGNINO e ESCOBAR, 2000, p. 170)

Esses movimentos sociais tendem a questionar as *identidades legitimadoras* (CASTELLS, 1996) deslocando e fraturando os discursos identitários que historicamente produziram a invisibilidade, a romantização e a estigmatização dessas populações, reorientando as práticas políticas e discursivas a partir de *identidades de resistência* que em muitos casos como dos seringueiros, das mulheres quebradeira de coco de babaçu se esboçam como *identidades de projeto*, pois, apontam para um conjunto de práticas e valores que reforçam e inauguram modos alternativos de produzir, de se relacionar com a natureza, enfim, diferentes modos de existir.

Trata-se da constituição de novos atores no espaço público e na política, atores protagonistas afirmando suas identidades, pois como nos fala Touraine (1994) o “ator não é aquele que age em conformidade com o lugar que ocupa na organização social, mas aquele que modifica o meio ambiente material e, sobretudo social no qual está colocado, modificando a divisão do trabalho, as formas de decisão, as relações de dominação ou as orientações culturais” (p. 220-221). Neste mesmo sentido, Gonçalves (2004) destaca que o movimento (social) é, rigorosamente, mudança de lugar (social) sempre indicando que aqueles que se movimentam estão recusando o lugar que lhes estava reservado numa determinada ordem de significações. Nesta perspectiva um movimento social é:

Um esforço de um ator coletivo para se apossar dos valores, das orientações culturais de uma sociedade, opondo-se à ação de um adversário ao qual está ligado por relações de poder (...) Um movimento social é ao mesmo tempo um conflito social e um projeto cultural (...) ele visa sempre a realização de valores culturais, ao mesmo tempo que a vitória sobre um adversário social. (TOURAINÉ, 1994, p. 253)

O movimento social como “projeto cultural” é portador de uma nova ordem em potencial não sendo destituído de sentido, busca novos valores, novos “magmas de significação” (GONÇALVES, 2004). Os movimentos sociais na Amazônia parecem apontar para direção de outros movimentos sociais que hoje nas suas lutas apontam para a construção de “políticas culturais”

Esses movimentos sociais, emergentes hoje na Amazônia forjados pelos mais diversos antagonismos têm como referencial e diferencial o fato de serem movimentos pautados em lutas não só contra a *desigualdade*, pela *redistribuição* de recursos materiais como, por exemplo, a terra, crédito, estradas etc., mas também são lutas simbólicas por um “novos magmas de significação” que permitam a *reconhecimento das diferenças* culturais, dos diferentes modos de vidas que expressam em suas diferentes territorialidades. Desse modo, a constituição desses novos sujeitos se dá nas e pelas lutas de afirmação de suas identidades culturais e políticas pautadas na territorialidade, logo, são lutas pela afirmação de suas identidades territoriais.

Almeida, (2004) afirma que o sentido coletivo das autodefinições emergentes na Amazônia impôs uma noção de identidade à qual correspondem territorialidades específicas.

São os seringueiros que estão construindo o território em que a ação em defesa dos seringais se realiza. São os atingidos por barragens e os ribeirinhos que estão defendendo a preservação dos rios, igarapés e lagos. E assim sucessivamente: os castanheiros defendendo os castanhais, as quebradeiras, os babaçuais, os pescadores, os mananciais e os cursos d'água piscosos, as cooperativas, seus métodos de processamento da matéria-prima coletada. De igual modo, os pajés, curandeiros e benzedores acham-se mobilizados na defesa das ervas medicinais e dos saberes que as transformam. (ALMEIDA, 2004, p. 48-9)

Assim, podemos verificar que na luta contra os processos de modernização e expansão da fronteira econômica e das frentes de expansão demográfica sobre o territórios tradicionalmente ocupados pelos povos “tradicionalistas” é que os movimentos sociais afirmam a identidade e territorialidade dessas populações, ou seja, as novas reivindicações territoriais dos povos indígenas, dos quilombolas e outras comunidades negras rurais, e das diversas populações extrativistas, representam uma resposta às novas fronteiras em expansão, respostas que vão muito além de uma mera reação mecânica para incluir um conjunto de fatores próprios da nossa época (LITTLE, 2002).

Diante da pressão dos violentos processos desterritorializadores frutos do avanço das Frentes de expansão na Amazônia, os povos tradicionais se sentiram obrigados a elaborar novas estratégias territoriais para defender suas áreas. Isto, por sua vez, deu lugar à atual onda de (re)territorializações (LITTLE, 2002; ALMEIDA, 2005).

O alvo central dessa onda consiste em forçar o Estado brasileiro a admitir a existência de distintas formas de expressão territorial – incluindo distintos regimes de propriedade – dentro do marco legal único do Estado, atendendo às necessidades desses grupos. As novas condutas territoriais por parte dos povos tradicionais criaram um espaço político próprio, na qual a luta por novas categorias territoriais virou um dos campos privilegiados de disputa. (LITTLE 2002, p. 13)

Assim, trata-se de lutas pelo direito à territorialidade que é fundamental na reprodução dos modos de vida tradicionais, pois o território é, para essas populações ao mesmo tempo: a) os meios de subsistência; b) os meios de trabalho e produção; c) os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais, aquelas que compõem a estrutura social⁵. Assim o território se constitui como “abrigo” e como “recurso” abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção e ao mesmo elemento fundamental de identificação ou simbolização de grupos através de referentes espaciais⁶.

Little (2002) afirma que territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações (domínio estratégico-funcional e apropriação simbólico-expressiva) fornece um peso histórico às suas reivindicações territoriais e afirmações identitárias.

⁵ Ver Diegues (1996) o papel do território na construção dos modos de vida “tradicionalistas”.

⁶ Ver uma proposta de sistematização feita Haesbaert (2005) sobre “fins” ou objetivos do processo territorialização.

A expressão dessas territorialidades, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território. (LITTLE, 1994)

O referido autor destaca três elementos que marcam a razão histórica e que substancializa a territorialidade das populações tradicionais a) regime de propriedade comum, b) sentido de pertencimento a um lugar específico c) profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva. É por essa importância que a territorialidade é uma dimensão fundamental da afirmação dos direitos coletivos das “populações tradicionais” na Amazônia, pois é nela que reside à garantia do reconhecimento de uma identidade coletiva e a defesa da integridade dos diferentes modos de vida, modos de vida associados matrizes de racionalidades pautas nas diferentes formas uso-significado do espaço e da natureza.

É na luta pelo reconhecimento da territorialidade das populações “tradicionais” que vem se (con)formando as identidades coletivas na Amazônia, identidades essas associadas a estas diferentes formas de luta, são o resultado emergente das próprias lutas, mesmo quando assentam em condições ou em coletivos que pré-existem a elas. Elas podem assentar, seja em comunidades locais, baseadas em relações face a face, seja em comunidades imaginadas (Sousa Santos, 2003). Assim, o conflito se constitui, como um momento privilegiado dessa conformação de identidades, de configuração de “comunidades de destino” (GONÇALVES, 2004).

É quando cada um começa a perceber que o seu destino individual está num outro com/contra o qual tem que se ligar/se contrapor. (...) Podemos, pois, afirmar que são nas circunstâncias dos encontros/das relações/das lutas que se desenham concretamente essas diferenças e que toda classe se constitui, se classifica, se diferencia, constrói um Nós em relação a um Eles. (GONÇALVES, 2004)

Assim, a identidade dos movimentos sociais na Amazônia vem se constituindo a partir da construção de uma consciência socioespacial de pertencimento pautados em uma politização da territorialidade e do “espaço vivido”, do modo de vida cotidiana e na luta contra o projeto de “modernização autoritária” trata-se de transformar “comunidades de vida” em “comunidades de destino” para usar a expressão de Bauman (2005). Esse processo é explicitado por Martin quando afirma que:

A função do discurso identitário é de orientar estas escolhas, de tornar normal, lógico, necessário, inevitável, o sentimento de pertencer, com uma forte intensidade, a um grupo. Ele se dirige à emotividade, se esforça por impressionar, por emocionar, a fim de que este sentimento de pertencimento impulse, caso a situação o exija, a agir: impelido pelo sentimento de pertencimento, torna insuportável a recusa de defesa. A fim de criar as condições desta adesão, o discurso identitário tem por tarefa definir o grupo, fazer passar do estado latente àquele de ‘comunidade’ em que os membros são persuadidos a ter interesses comuns, a ter alguma coisa a defender juntos. (MARTIN apud CLAVAL, 1999, p. 23)

Essa politização do “vivido” é colocada para o plano do “concebido” e do “representado” ocorrendo uma passagem de “comunidades de vida” para “comunidades de destino” uma metamorfose da identidade que deixa de ser vivida como “necessidade” de forma latente para ser vivida e representada de forma manifesta e performática como “projeto”, isso é muito bem demonstrado por Gonçalves (1999, p. 70) no que se refere à constituição da identidade dos movimentos dos seringueiros.

Claro que os seringueiros existiam naquele lugar/naquele momento, tanto no sentido geográfico como social. No entanto, sabemos, a existência de uma determinada condição socio-geográfica seringueira, ou outra qualquer, não implica necessariamente que venha a se constituir numa identidade político-cultural assumida pelos próprios protagonistas como tal (...) Deste modo, emerge um movimento dos seringueiros que emana da compreensão interessada do que é comum, o que implica uma comunidade territorial que vá além do espaço vivido, pressupondo-o; que vá além do lugar/dos lugares, contendo-os. É isso que diz a expressão união, tão invocada na conformação de identidades coletivas: o que se une é o igual e esse igual se constitui na percepção interessada do que é igual e do que é diferente.

Assim, podemos verificar que construção de uma identidade coletiva é possível não só devido às condições sociais de vida semelhantes, mas, também, por serem percebidas como interessantes e, por isso, é uma construção e não uma inevitabilidade histórica ou natural. Como a identidade é *estratégica e posicional* na afirmação de identidades coletivas “há uma luta intensa por afirmar os *“modos de percepção legítima”* (BOURDIEU), da (di)visão social, da (di)visão do espaço, da (di)visão do tempo, da (di)visão da natureza” (GONÇALVES, 1999, p. 70).

Portanto longe de uma perspectiva essencialista e substancialista que concebe a identidade como uma “coisa” natural, podemos verificar que trata-se de uma construção exposta ao movimento da história e ao jogo de relações de poder onde a política e subjetividade estão imbricadas bem como as práticas matérias e representações discursivas se entrelaçam na afirmação das novas posição-de-sujeito que implicam na construção de identidades alternativas que deslocam e fraturam as identidades hegemônicas. As identidades construídas pelos movimentos sociais são forjadas na e pela luta para a afirmação da diferença subalternizada e como r-existência a formas dominantes de poder econômico, político e cultural instalados historicamente na Amazônia.

Mas sabemos que o processo de construção das identidades é marcado por ambivalências e ambigüidades e que muitas vezes se apresentam de maneira contraditória tendo ao mesmo tempo perspectivas progressistas e conservadoras, além disso não há dicotomias e dualismos radicais entre os discursos dos dominantes e dos dominados mas diálogos, tensões, conflitos e retroalimentações, contudo é inegável que esses novos movimentos sociais hoje na Amazônia sinalizam importantes horizontes de emancipação social para as populações “tradicionais”.

Considerações Finais

Para concluirmos nossas reflexões queremos retomar alguns elementos que entendemos serem imprescindíveis para a compreensão da emergência das identidades territoriais das populações “tradicionais”, hoje, na Amazônia.

a) A identidade não é uma essência, nem é naturalmente construída, ela é, sim, uma construção histórica e social. A identidade é relacional e contrastiva e seu significado social e cultural é determinado na e pela diferença. As identidades são construídas tanto pelas diferenças culturais e por sistemas simbólicos de classificação (diferença de natureza) quanto pela desigualdade e exclusão social (diferenças de grau), ou melhor, pelos dois processos concomitantemente. Neste sentido, as identidades territoriais das populações “tradicionais” na Amazônia são historicamente construídas a partir da imbricação dos processos de produção das desigualdades sociais e exclusão social, bem como da marcação das diferenças culturais, sendo que o significado de cada identidade só pode ser compreendido num contexto relacional específico.

b) As construções das identidades são estratégicas e posicionais, pois estão estreitamente ligadas às relações de poder. O jogo de poder para a definição de uma determinada identidade está em conexão com as modalidades mais amplas do exercício do poder na sociedade, e isso implica em compreender as identidades como produtos e produtoras das lutas e conflitos sociais, políticos e culturais. Desse modo, as identidades territoriais das populações “tradicionais” na Amazônia são produtos e produtoras das relações de poder e são construídas e instituídas na e pelas lutas e conflitos dos diferentes sujeitos pela sua afirmação material (luta por redistribuição de bens materiais) e simbólica (luta por reconhecimento das diferenças culturais).

c) A construção das identidades e seu poder de eficácia e performance vão depender da posição de cada sujeito na estrutura assimétrica de poder da sociedade (econômico, político e simbólico). As identidades podem tanto legitimar e reproduzir as relações de poder e as instituições hegemônicas da sociedade quanto podem contestá-las e propor novos projetos alternativos. Assim, determinadas identidades territoriais na Amazônia reproduzem e legitimam a ordem hegemônica do poder econômico, político e simbólico estabelecido e outras, como as identidades das populações “tradicionais”, r-existem a tal hegemonia, afirmando a diferença subalternizada e apresentando-se como “identidade de projeto”, apontando para alternativas de sociedade a partir de diferentes modos de produzir e de modos de vida, como é o caso dos movimentos dos seringueiros e das mulheres quebradeiras de coco de babaçu.

d) Todo processo de territorialização funciona como sistema de classificação funcional e simbólico, o que implica na definição de fronteiras e na construção de identidades. Contudo, se em todo processo de territorialização se produz identidades, nem toda identidade é uma identidade territorial. Isso significa que nem todas as identidades construídas na Amazônia são territoriais, mas que nas construções das diversas territorialidades das populações “tradicionais” se produzem identidades territoriais.

e) As identidades territoriais são construídas a partir do jogo das múltiplas escalas de pertencimento. A consciência socioespacial de pertencimento depende da experiência espaço-

temporal (espaço de referência identitária) e do contexto específico nos quais as identidades são construídas. Na Amazônia, as identidades são construídas a partir da multiplicidade de temporalidades históricas desiguais e diferentes que se (des)encontram na contemporaneidade. Portanto, as identidades são resultantes do conflito entre as diferenças do significado social e cultural da experiência espaço-temporal expressa nos diferentes “modos de viver” dos diferentes sujeitos sociais.

f) As identidades territoriais mobilizadas pelos movimentos sociais das chamadas populações “tradicionais” na suas lutas sociais na Amazônia são construídas a partir de um duplo movimento: primeiramente estão pautadas numa politização da cultura ou de “política cultural”, dando visibilidade e significância às territorialidades e aos modos de vida “tradicionais” com suas histórias, memórias e saberes de longa duração (raízes) sedimentada num conjunto de práticas e de representações que têm densidade e espessura no cotidiano de um espaço vivido. Em um segundo e simultâneo movimento, tais identidades se voltam não para o passado (tradição), mas para o futuro, para rotas, rumos e projetos pautados em estratégias políticas e organizacionais articulados em escalas mais amplas e ligados a outras formas de saber (saber científico) e ao conjunto de discursos, ideologias e representações pautadas num espaço concebido.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: D'INC AO; SILVEIRA (Org.). *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.

ALMEIDA, A. W. B. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” In: ACSELRAD, H. *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Boll, 2004.

ALMEIDA, A. W. B. Processos de territorialização e movimentos sociais na Amazônia In: OLIVEIRA, A. U. MARQUES, M. I. *O campo no século XXI: território de vida, de luta e de justiça social*. São Paulo: Paz e terra/Casa Amarela, 2005.

ACEVEDO MARIN, R. CASTRO, E. Mobilização política de Comunidade negras rurais. Domínio de um conhecimento praxiológico In: *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, 1999, NAEA/UFGA.

ALVARES, S; DAGNINO E; ESCOBAR, A. (Org.). *Cultura e Política nos Movimentos sociais Latino-Americanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BECKER, B. *Amazônia*. São Paulo: Ática, 1990. (Série Princípios).

BECKER, B. Redefinindo a Amazônia: o vetor tecno-ecológico. In: CASTRO, Iná Elias de et alii (Orgs.). *Brasil: questões atuais da reorganização do território*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

- BECKER, B. *Amazônia: geopolítica na virada do III terceiro milênio*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA R. L. *Geografia Cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- BONNEMAISON J.; CAMBREZY, L. Le Lien Territorial: entre frontières et identités. *Géographies et Cultures (Le Territoire)*, n. 20. Paris: L'Harmattan. 1996.
- BOURDIEU. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- CASTRO E. Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais. In: CASTRO E.; PINTON (Org.). *Faces do Trópico Úmido: Conceitos e Questões sobre Desenvolvimento e meio Ambiente*. Belém: Cejup/NAEA/UFPA, 1997.
- CLAVAL, P. O território na transição da pós-modernidade. *Geographia*. Niterói, ano I, n. 2, 1999.
- CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, SP: EDUSP, 1999.
- DUTRA, M. *A Redescoberta midiática da Amazônia*. Belém: UFPA mimeo, 2003.
- DIEGUES, A. C. *Mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- ESCOBAR, A.; GRUESO, L.; ROSERO, C. O processo de Organização da Comunidade Negra na Costa meridional do Pacífico na Colômbia. In: ALVARES, S.; DAGNINO E.; ESCOBAR, A. (Org.). *Cultura e Política nos Movimentos sociais Latino-Americanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- ESCOBAR, A. *La Invención del tercer mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma, 1998.
- GOHN, M. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- GONÇALVES P. C. W. A territorialidade seringueira. *Geographia*, ano 1, n. 2 (67-88). Niterói: UFF/EGG, 1999.
- GONÇALVES P. C. W. *Amazônia, Amazonas*. São Paulo: Contexto, 2001.
- GONÇALVES P. C. W. O latifúndio genético e a r-existência indígena-camponesa. *Geographia*, Niterói, ano IV, n. 8, 2002.
- GONÇALVES P. C. W. *Geografando nos varadouros do mundo*. Brasília: IBAMA, 2004.
- GONÇALVES P. C. W. Apresentação da edição em português In: LANDER, E. E. *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais, perspectivas Latino americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. In: RODENDHAL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Manifestações Culturais no Espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999a.
- HAESBAERT, R. Região, Diversidade Territorial e Globalização. In: *Geographia*. Niterói, ano I, n. 1, 1999b.

- HAESBAERT, R. Território, Cultura e Des-Territorialização. In: RODENDHAL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- HAESBAERT, R. *Territórios Alternativos*. Niterói, RJ: Contexto, 2002.
- HAESBAERT, R. *O Mito da Desterritorialização: do fim dos territórios a multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HAESBAERT, R. *Território, Territorialidade e Multiterritorialidade*. 2005. (mimeo).
- HALL S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HALL S. *Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- HALL S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. (Org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- HÉBETE, J.; MAGALHÃES, S.; MANESCHY. (Org.). *No mar, nos Rios e na Fronteira: Faces do campesinato no Pará*. Belém: EDUFPA, 2002.
- LANDER, E. Ciências Sociais: Saberes Coloniais e Eurocêtricos In: LANDER, E.; LANDER, D. *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais, perspectivas Latino americanas*. Bueno Aires: CLACSO, 2005.
- LEFEBVRE, H. *Espacio y política*. Barcelona: Península, 1972.
- LEFEBVRE, H. *La Presencia Y la Ausensia. Contribución a la teoria de las representaciones*. México, D. F. Fondo de Cultura Econômica, 1983.
- LEFEBVRE, H. *La production de L'espace*. Paris: Anthropos, 1986.
- LIMA AYRES, D. A Construção Histórica do Termo Caboclo. Sobre Estruturas e Representações No Meio Rural Amazônico In: *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, 1999, NAEA/UFPA.
- LITTLE P. E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade*. Série antropologia n. 322: UNB (Digital), 2002.
- MARTINS, J. S. *A fronteira: a degradação do outro nos confins do Humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- MARTINS, J. S. As temporalidades da historia na dialética de Lefebvre: In: MARTINS, J. S. *Henri Lefebvre e o retorno á dialética*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- MASSEY, D. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações In: *Geographia*, Niterói, ano VI, n. 12, 2004.
- MIGNOLO, W. *Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- NASSER, A. C.; FUMAGALLI, M. A opressão da equivalência e as diferenças In: MARTINS, J. S. *Henri Lefebvre e o retorno á dialética*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- OLIVEIRA, R. *Identidade Étnica e Estrutura Social*. São Paulo: Editora Pioneira, 1976.
- POCHE, B. La région comme espace de référence identitaire. In: *Espaces et Societés*, n. 42, 1983.

SOUZA SANTOS, B. *Crítica da Razão Indolente (A) contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortês, 2002.

SOUZA SANTOS, B. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA SANTOS, B. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SOUZA SANTOS, B. (Org.). *Conhecimento Prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revistado*. São Paulo: Cortês, 2004.

SEABRA, O. A insurreição do uso In: In: MARTINS, J. S. *Henri Lefebvre e o retorno á dialética*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

THOMPSON, E. P. *Tradicion, Revuelta y Consciencia de Clase*. Editoria Crítica, Barcelona, 1979.

THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

YUDICE, G. *A Conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

