



EM BUSCA DE UM CONCEITO: O USO ESTRATÉGICO DA CATEGORIA “POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS” NA LUTA POR DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS

IN SEARCH OF A DEFINITION: THE STRATEGIC USE OF THE CATEGORY "TRADITIONAL PEOPLES AND COMMUNITIES" IN THE STRUGGLE FOR SOCIO-ENVIRONMENTAL RIGHTS

Renata Carolina Corrêa Vieira¹

RESUMO

A definição da categoria povos e comunidades tradicionais, no Brasil, não possui um consenso. A construção dessas identidades coletivas é fruto de um processo complexo de sociogênese de grupos sociais que, uma vez ameaçados em seu modo de vida e em seus territórios, se unem para reivindicar direitos perante o Estado. Os novos movimentos sociais foram fundamentais para a construção dessas coletivi-

¹ Mestranda do Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília – PPGDH/UnB. Especialista em Direito Ambiental pela Universidade da Amazônia – UNAMA. Pesquisadora do grupo de pesquisa O Direito Achado na Rua (CNPq).



dades, que assumem uma identidade cultural, jurídico e política. A luta dos povos e comunidades tradicionais na defesa de seus direitos socioambientais encontra amparo na teoria e práxis de O Direito Achado na Rua. Enquanto sujeitos coletivos de direito, povos tradicionais assumem o protagonismo da enunciação de novos direitos, dentre eles, o de autodefinição.

Palavras-chaves: povos e comunidades tradicionais; direitos socioambientais; novos movimentos sociais; sujeito coletivo de direito; o direito achado na rua.

ABSTRACT

The definition of the category of “traditional peoples and communities”, in Brazil, does not have a consensus. The construction of these collective identities is a complex process result of social groups sociogenesis, that, once threatened in their way of life and in their territories, unite themselves to claim rights against the State. The new social movements were fundamental for the construction of these collectivities, which assume a cultural, legal and a political identity. The struggle of traditional peoples and communities in the defense of their socio-environmental rights finds support in the theory and praxis of “The Law Found on the Street”. As a “law collective subjects”, traditional peoples assume the role of enunciation of new rights, among them, the self-definition.

Keywords: traditional peoples and communities; socio-environmental rights; new social movements; law collective subjects; the law found on the street.

INTRODUÇÃO

A categoria povos e comunidades tradicionais emerge como interesse acadêmico no campo dos estudos da antropologia em uma li-

teratura mais recente. O processo identitário dessa categoria como sociedades portadoras de uma cultura própria e um modo de vida diferenciado é algo ainda em construção e constante reconstrução teórica, fruto de um intenso debate acadêmico, político, social e jurídico. Verifica-se que a sociogênese e o autorreconhecimento dessas comunidades é um processo complexo, (re)construído a partir de múltiplos fatores, sobretudo, o contato cada vez mais intenso com a sociedade urbano-industrial e as novas frentes de desenvolvimento que se intensificaram desde a década de oitenta com as políticas neoliberais. A organização de movimentos sociais, apoiados por entidades da sociedade civil tem sido primordial para esse processo de afirmação de identidades.

A partir desse processo identitário coletivo, novas sociabilidades emergem para disputar no campo jurídico seu papel de legítimos enunciadores de direitos. São identidades que se insurgem a partir de uma lógica de reivindicação pela efetivação de seus direitos e acesso a políticas públicas do Estado, na qual a própria manutenção de sua “tradicionalidade” é reivindicada, assim como o fortalecimento dessa categoria como aporte à luta num campo em disputa.

No campo da teoria crítica do direito, essas novas identidades passam a ser protagonistas e enunciadoras de novos direitos, a partir da construção de correntes teóricas como *O Direito Achado na Rua* e o *Pluralismo Jurídico*, que rompem com o monismo jurídico, deslegitimando o Estado como instituição única capaz de produzir o direito. Neste contexto, a categoria de “sujeito coletivo de direito” passa a enunciar àqueles para quem o direito, a partir de uma perspectiva emancipatória, passa a ser a expressão de uma “legítima organização social da liberdade” (SOUSA JÚNIOR, 2008).

A partir de uma revisão bibliográfica de autoras e autores da Antropologia Social que desenvolvem a temática sobre povos e comunidades tradicionais e das teorias do Direito Achado na Rua e do Pluralismo Jurídico, o objetivo geral deste trabalho é delinear de que forma a (re)construção dessas identidades enquanto novos sujeitos coletivos de direito – aqui chamados de povos e comunidades tradicionais – é um processo de protagonismo no campo jurídico, no qual passa a ser

utilizado de forma estratégica nas lutas emancipatórias dentro de um estado democrático de direito.

Para tanto, este estudo propõe como objetivos específicos: 1) analisar a possibilidade da construção de um conceito de povos e comunidades tradicionais, identificando os limites e possibilidades da formulação de uma definição dessa categoria a partir da antropologia social; 2) identificar algumas características que definem povos e comunidades tradicionais, problematizando alguns conceitos relacionados ao conservacionismo ambiental e ao capitalismo dentro dessas comunidades; 3) demonstrar como a construção da identidade desses grupos sociais ao afirmarem-se como “sujeito coletivo de direito” passam a ser uma disputa no campo jurídico e político em seu protagonismo por novos direitos; 4) identificar como esse processo de construção de um conceito de povos e comunidades tradicionais pode ser utilizado de forma estratégica para as suas lutas emancipatórias.

1 É POSSÍVEL UM CONCEITO DE “POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS”?

Antes de adentrarmos nas questões jurídicas e políticas que permeiam a noção de povos e comunidades tradicionais, entendemos necessário, primeiro, compreender quem são e de que forma podemos identificar os povos e comunidades tradicionais.

Nesta última década, antropólogos sociais tem se debruçado em intensos debates expressando uma pluralidade de ideais. Entre essas, expressam-se tanto os limites e as possibilidades dos termos “povos”, “comunidades”, “populações” e “tradicional”, como questões relacionadas com a conservação ambiental, territorialidades, relações com o mercado e a sociogênese de alguns grupos. Por isso, ainda que a pluralidade de ideias e conceptualizações sobre a categoria desponte inúmeras compreensões, um possível consenso entre os autores está justamente na dificuldade de se chegar a uma definição precisa que contemple todos os povos e comunidades tra-

dicionais que assim se considerem. Em outras palavras, as discussões que envolvem uma conceitualização de povos e comunidades tradicionais referem-se a própria delimitação de que povos e comunidades estariam contemplados no conceito.

A exemplo disto, analisando as produções científicas sobre o tema, estariam os debates sobre a amplitude do conceito de comunidades tradicionais, ou seja, se este conceito contemplaria a categoria de povos indígenas.

Primeiramente, cumpre identificar que alguns autores tratam povos e comunidades tradicionais incluindo os povos indígenas e as sociedades tradicionais não-indígenas. Para Antônio Carlos Diegues (2001, p. 16), há um certo consenso sobre o uso do termo “população indígena” para identificar os “povos que guardam uma continuidade histórica e cultural desde antes da conquista europeia da América”.

No entanto, Carlos Rodrigues Brandão (2015) diferencia sociedades indígenas e comunidades tradicionais a partir de um critério específico: a relação com a cidade. Segundo o autor, comunidades tradicionais não seriam opostas, inicialmente, às sociedades modernas, às cidades, ao mundo urbano. Enquanto as comunidades tradicionais estariam numa zona de transição entre as cidades, estabelecendo uma mínima relação de dependência com ela, os povos indígenas seriam sociedades autóctones, com estruturas totalizadas e, em princípio, autossuficientes².

Não é objetivo deste estudo adentrar no debate se povos indígenas podem ser considerados comunidades tradicionais. Para fins

2 Embora reconheçamos que esta classificação nega o espaço da cidade como um espaço dos povos indígenas, convém lembrar que Brandão (2015) dialoga bastante com a literatura clássica do campesinato do final do século XX, para quem as comunidades tradicionais são sociedades camponesas. Segundo este autor, tais sociedades são consideradas sociedades parciais, porque não são estruturas totalizadas e autóctones, como as indígenas, já que o rural acaba estabelecendo uma relação de dependência com a cidade e com o mercado. Destaca-se o seguinte trecho da obra de Brandão: “sociedades camponesas, mesmo quando etnicamente indígenas, existem qualitativamente para a cidade e são, no interior de um amplo gradiente bastante variável, sociedades parciais com culturas parciais. Vivem desta inevitável parcialidade, mesmo quando situadas à margem do mercado de bens e serviços urbanos. Por isoladas e tradicionais que sejam, são comunidades para o mercado” (BRANDÃO, 2015, p. 47).

didáticos, adotaremos a noção de povos e comunidades tradicionais como as não-indígenas, uma vez que entendemos que os povos indígenas já encontram uma definição social, jurídico e política mais pacificada dentro do nosso ordenamento jurídico vigente em relação aos povos e comunidades tradicionais. Desse modo, toda vez que nos referirmos a povos e comunidades tradicionais estamos falando de grupos sociais não-originários.

Passemos a analisar alguns elementos que fornecem a chave de acesso para a compreensão de povos e comunidades tradicionais (PCT) a partir da revisão bibliográfica realizada.

1.1 LIMITES E POSSIBILIDADES DOS TERMOS “POVOS”, “COMUNIDADES” E “TRADICIONAIS”

As comunidades tradicionais, no campo da antropologia, eram estudadas dentro da teoria clássica do campesinato, sendo tais grupos, enquanto culturalmente diversos, tratados como sociedades camponesas, ou seja, sociedades parciais, já que se relacionavam em certa medida com a cidade e com a lógica do mercado.

Conforme aponta Rosane Manhães Prado (2012), a definição de povos e comunidades tradicionais como uma problemática conceitual emerge no Brasil com a criação e manutenção das chamadas áreas ambientais protegidas ou unidades de conservação ambiental.

Desde o século passado, por influência norte-americana, houve uma crescente onda de criação de parques e reservas como forma de preservação da natureza em países do “Terceiro Mundo”. Para este naturalismo de proteção do século passado, conforme explica Diegues (1998), a única forma de preservação da natureza, era apartá-la do homem. É sob estas circunstâncias que os atributos ecológicos importantes, a riqueza natural e estética, restariam preservados para os seus visitantes.

Trata-se do mito da natureza intocada, fruto de um pensamento mítico/simbólico, que orienta, no entanto, o pensamento técnico/racional, segundo o qual existiria “um mundo natural selvagem, intocado e in-

tocável” (DIEGUES, 1998, p. 14), em que qualquer forma de moradia nestas áreas torna-se proibidas.

O dilema surge quando este modelo, adaptado de uma construção norte-americana, não encontra correspondentes fáticos sobre a realidade em que se projeta, tal como o contexto socioambiental brasileiro. A realidade brasileira, como bem compreendemos, apresenta uma situação social, ecológica e cultural diversa, uma vez que aqui e em outros países semelhantes, vivem “no meio das florestas” populações indígenas, ribeirinhas, extrativistas, pescadores artesanais, dentre outras formas de sociabilidades. Estes dilemas, para além de critérios de adaptação teórica e normativa, surtem consequências diretas sobre estas populações. As leis que criam estes parques e reservas preveem a transferência dos moradores dessas áreas para outros lugares, gerando conflitos de caráter ético, social, econômico, político e cultural (DIEGUES, 1998).

Como então denominar esses grupos sociais que passam a ser afetados por políticas públicas que invisibilizam a sua existência dentro de unidades de conservação e parques ambientais, que passam a ser criados no Brasil?

É neste contexto que ganha espaço no campo político e acadêmico o debate sobre qual seria o uso mais adequado do termo gramatical para definir as populações não-indígenas e qual a sua importância.

Desta forma, esses grupos sociais passam a encontrar uma variabilidade de terminologias capazes de contemplar suas dinâmicas culturais e necessidades materiais e simbólicas. “Populações tradicionais”, “comunidades tradicionais”, e, mais recentemente e com mais frequência a denominação “povos e comunidades tradicionais” têm sido utilizadas entre autoras e autores tanto da antropologia, quanto do direito, em que leis e documentos oficiais do governo o empregam para se referir a políticas públicas destinadas a essas coletividades.

Paul Little reconhece a dificuldade de um consenso em torno das expressões “povos”, “populações”, “comunidades”, “sociedades”, “culturas”, optando pela expressão “povos” por entender que dentro do contexto de efervescência nos debates sobre os direitos dos povos a

partir da Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), esta expressão cumpriria um papel mais estratégico para as lutas por justiça social. Explica o autor:

O conceito de povos tradicionais contém tanto uma dimensão empírica quanto uma dimensão política, de tal modo que as duas dimensões são quase inseparáveis. O interesse neste artigo é situar o conceito no plano de reivindicações territoriais dos grupos sociais fundiariamente diferenciados frente ao Estado brasileiro, algo que perpassa os quatro contextos casos acima mencionados. Para tanto, a opção pela palavra ‘povos’ – em vez de grupos, comunidades, sociedades ou populações – coloca esse conceito dentro dos debates sobre os direitos dos povos, onde se transformam num instrumento estratégico nas lutas por justiça social desses povos. Essas lutas, por sua vez, têm como foco principal, o reconhecimento da legitimidade (*sic*) seus regimes de propriedade comum e das leis consuetudinárias que os fundamentam (LITTLE, 2002, p. 23).

A Convenção n.º 169, da OIT, ratificada pelo Estado Brasileiro em junho de 2002, reconhece tanto o direito à autodefinição da identidade indígena ou tribal, quanto os direitos de propriedade e de posse sobre a terra que tradicionalmente os povos ocupavam (artigo 14). Ao se analisar o texto da convenção, observa-se que esta utilizou explicitamente a categoria “povos” e não exatamente a sinonímia “populações” (ALMEIDA, 2008).

Até então, a expressão “populações” era utilizada na Convenção n.º 107, da OIT, sendo substituída pela expressão “povos” no texto do novo dispositivo internacional de direitos humanos. Não há como negar que, até mesmo dentro dos debates da OIT, houve resistências ao emprego da expressão “povos” sob o receio de que tais grupos sociais pudessem reivindicar perante o direito internacional a sua separação e a sua soberania em relação aos países que habitam (ALMEIDA, 2008). Contudo, ao final, optou-se pela substituição da expressão “populações” por considerarem que a expressão “povos” melhor representaria a existência de sociedades organizadas com identidade própria, ao

invés de simples agrupamentos de indivíduos que compartilham semelhanças raciais ou culturais.

Para Almeida (2008), a pluralidade implícita na categoria “povos” publiciza diferenças que foram invisibilizadas durante a construção de uma única nação e um único povo brasileiro, abrindo espaços para o reconhecimento de situações sociais que abarcam uma diversidade de agrupamentos, ou seja, de territorialidades específicas. Tais territorialidades apontam para agrupamentos dentro do território nacional que foram constituídos no momento atual ou que historicamente se contrapuseram ao modelo agrário exportador, apoiado no monopólio da terra, no trabalho escravo e em outras formas de espoliação, que foram sempre invisibilizadas dentro da construção de uma sociedade totalizante hegemônica.

O termo “comunidades tradicionais” aparece pouco utilizado entre os teóricos do campo antropológico. Brandão apresenta o conceito de comunidade como a “paráfrase do lugar humano”, sendo aquilo que se cria como um espaço de vida quando ali se vive, quando ali se chega ou se vai, ainda que de maneira imposta (BRANDÃO, 2015). O autor faz uso do conceito de comunidade utópica e comunidade real para quem a noção de comunidade utópica refere-se a uma coletividade na qual os participantes possuem interesses comuns e estão afetivamente identificados uns com os outros, pressupondo uma ideia de harmonia nas relações sociais.

Sobre a expressão “tradicional”, há um consenso entre os autores no sentido de que o termo impõe limites difíceis de serem superados, uma vez que a palavra “tradicional”, conforme afirma Paul Little (2002), em razão de sua polissemia traz a forte tendência de associá-la com concepções de imobilidade histórica e atraso econômico.

No momento em que se sugestiona uma tradicionalidade, esta pressupõe o risco de ser compreendida como algo que estaria engessado num tempo longínquo situado no passado, retirando das comunidades a possibilidade de se reconstruírem a partir de processos internos ou até mesmo forçados de reinvenção de sua identidade e de seu modo de vida. Daí que o emprego do conceito de “tradicional” não pode ser

rígido de tal forma que represente um engessamento na cultura e no modo de viver de determinado grupo social, invisibilizando processos de reavaliação funcional de categorias internas.

Os povos submetidos à expansão capitalista, sobretudo nas últimas décadas, sofrem mudanças radicais, induzidas por forças externas, mas sempre orquestradas de modo criativo pelas comunidades. Diegues (2001) denomina como “orquestração nativa” estas dinâmicas internas de produção e reprodução da vida social, que sofrem adequações gradativas, muitas vezes não planejadas, mas que sempre se revelam de forma criativa, às imposições decorrentes dos laços com o mercado e à luta constante pelos direitos territoriais do grupo.

1.2 A TERRITORIALIDADE COMO ELEMENTO IDENTIFICADOR DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: “PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO” E “TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS”

A territorialidade é um elemento comum entre a maioria das autoras e dos autores neste campo da antropologia para definição e compreensão da categoria aqui estudada.

Paul Little (2002), a partir de uma análise de teorias da territorialidade, busca elementos para definir a categoria povos e comunidades tradicionais. Para o autor, o processo de sociogênese e etnogênese dos povos e comunidades tradicionais está diretamente ligado à formação social e histórica a partir dos processos de expansão das fronteiras desde o Brasil Colônia e Império até os dias mais recentes.

A história das fronteiras de expansão do Brasil é, necessariamente, uma narrativa de ocupação e domínio territorial. Assim, ao ocorrer a expansão de um grupo social, esse entra em choque com as territorialidades de outros grupos pré-existentes no local, gerando os denominados “*processos de territorialização*” (LITTLE, 2002). Nesse contexto, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e,

externamente, as pressões exercidas por outros grupos dominantes moldam outras formas territoriais.

Para Little, foram determinantes para a constituição de sociabilidades específicas os quinhentos anos de invasões, guerras, confrontos e migrações forçadas praticadas pelos europeus e pela sociedade hegemônica associadas às lutas de resistência, processos de acomodação, apropriação e consentimento dos povos indígenas e escravos africanos, além de uma mútua influência e mistura entre as partes envolvidas.³

Desse modo, “múltiplos, longos e complexos processos resultaram na criação de territórios dos distintos grupos sociais e mostram como a constituição e a resistência culturais de um grupo social são dois lados de um mesmo processo” (LITTLE, 2002, p. 5). São exemplos, os casos de processos de etnocídio de povos indígenas, como os tapuias, originando novas sociabilidades identitárias como os caboclos, ou as fugas de escravos das *plantations* e engenhos, que consolidaram os quilombos (LITTLE, 2002)⁴.

Para o autor, a estratégia de sobrevivência durante séculos, de diversos grupos, foi a sua própria invisibilidade, o que passa a gerar mais conflito nos últimos anos com as novas ondas de territorialização, sobretudo com as novas frentes de expansão capitalista inten-

3 Em breve apanhado histórico, Little nos mostra como se deu os diversos processos de expansão de fronteiras no Brasil: “Se percorremos rapidamente os diversos processos de expansão de fronteiras no Brasil colonial e imperial – a colonização do litoral no século XVI, seguida por dois séculos das entradas ao interior pelos bandeirantes; a ocupação da Amazônia e a escravização dos índios nos séculos XVII e XVIII; o estabelecimento das *plantations* açucareiras e algodoeiras no Nordeste nos séculos XVII e XVIII baseadas no uso intensivo de escravos africanos; a expansão das fazendas de gado ao Sertão do Nordeste e Centro-Oeste, ambas a partir do século XVIII; a expansão da cafeicultura no Sudeste nos séculos XVIII e XIX – podemos entender como cada frente de expansão produziu um conjunto próprio de choques territoriais e como isto provocou novas ondas de territorializações por parte dos povos indígenas e dos escravos africanos” (LITTLE, 2002, p. 4).

4 O autor reconhece que o conceito de remanescentes de quilombos não deve ser restringido a casos de fuga, mas precisa incorporar o amplo leque de situações no qual, em vez de grandes deslocamentos por parte dos escravos, houve apropriação efetiva das grandes propriedades que entraram em decadência ou faliram, assim “aquilombando a casa-grande”, e que a estratégia da sobrevivência desses quilombos foram por muito tempo a própria invisibilidade.

sificada a partir dos anos oitenta com a implementação de políticas neoliberais na América Latina.

Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008) também vislumbra no elemento territorialidade um instrumento eficaz para a identificação de determinados grupos sociais. É o que ele vai chamar de “*territorialidades específicas*”. Para o autor, a compreensão do termo “povos e comunidades tradicionais” também passa pela formação histórica territorial do Brasil.

Os desdobramentos sociais dos quilombos, dos movimentos messiânicos e das formas de banditismo social, que caracterizam a resistência ao império das *plantations* na sociedade colonial, ganham força nesse contexto, do mesmo modo que as formas associativas e de ocupação que emergiram no seio das grandes propriedades monocultoras a partir da sua desagregação com as crises das economias algodoeira, açucareira, cafeeira e erva-teira. Na Amazônia ganharam vulto com o declínio da empresa seringalista e dos “donos” de castanhas e babaçuais que monopolizaram a economia extrativista e utilizavam mecanismos de imobilização da força de trabalho. Estas novas formas de ocupação e uso comum dos recursos naturais emergiram pelo conflito, delimitando territorialidades específicas. (ALMEIDA, 2008, p. 51)

Assim, “as territorialidades específicas seriam resultantes dos processos de territorialização, apresentando delimitações mais definitivas ou contingenciais, dependendo da correlação de força em cada situação de antagonismo” (ALMEIDA, 2008, p. 51). Ou seja, “cada grupo constrói socialmente seu território de uma maneira própria, a partir de conflitos específicos em face de antagonistas diferenciados, e tal construção implica também numa relação diferenciada com os recursos hídricos e florestais” (ALMEIDA, 2008, p. 72). A noção de *territorialidades específicas* expressa uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza.

Essa garantia de uma reprodução física e social foi reconhecida e declarada pelo sistema jurídico estatal a partir da promulgação da

Constituição de 1988, em que se garantiu o direito à *terra tradicionalmente ocupada* de um grupo coletivo. Desde então, o conceito de *terras tradicionalmente ocupadas* tem sido ampliado para abarcar o advento de identidades coletivas, constituindo-se um preceito jurídico marcante para a legitimação de territorialidades específicas e etnicamente construídas.⁵

Sob o termo de “terras tradicionalmente ocupadas”, as diversas territorialidades específicas têm se manifestado concretamente em múltiplas formas de apropriação e uso da terra e dos recursos naturais, como se observa no caso dos quilombolas (propriedade), indígenas (posse), quebradeiras de coco babaçu (uso comum temporário, mas repetido a cada safra), faxinalenses (“uso coletivo”) (ALMEIDA, 2008).

Segundo Almeida (2008), entre as diversas formas de reconhecimento das diferentes modalidades de apropriação dos recursos naturais que caracterizam as denominadas *terras tradicionalmente ocupadas*, estariam combinados o uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens com a propriedade e a posse, de maneira perene ou temporária, envolvendo diferentes atividades produtivas

5 A nível constitucional, o conceito de “terra tradicionalmente ocupada” tem sido analisado pelo STF a partir da construção da tese do “marco temporal”, que fundamenta o reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e quilombolas, desde que comprovada sua ocupação quando da promulgação da Constituição em 05 de outubro de 1988. A matéria suscita entendimentos controversos entre os julgadores, sendo recentemente enfrentada, em alguns julgamentos, destacando-se o julgamento da demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol (PET 3388), o julgamento da ACO 362, em que o governo mato-grossense alegava que terras teriam sido ilicitamente incluídas no perímetro do Parque Nacional do Xingu e na ACO 366, que refere-se às reservas indígenas Nambikwára e Parecis e áreas a elas acrescidas. No julgamento da ADI 3239, o STF declarou a constitucionalidade do Decreto 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Por enquanto, a tese do marco temporal não tem prevalecido na jurisprudência da Suprema Corte, garantindo-se o direito dos povos indígenas e povos tradicionais, mas a controvérsia jurídico-constitucional persiste tanto que o Tribunal reconheceu a existência de repercussão geral da questão constitucional suscitada, definida no tema 1031 – “Definição do estatuto jurídico-constitucional das relações de posse das áreas de tradicional ocupação indígena à luz das regras dispostas no artigo 231 do texto constitucional”. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudenciaRepercussao/verAndamentoProcesso.asp?incidente=5109720&numeroProcesso=1017365&classeProcesso=RE&numeroTema=1031>. Acesso em 31.03.2019.

exercidas por unidades de trabalho familiar, tais como o extrativismo, agricultura, pesca, caça, artesanato e pecuária.

Para esses autores, a perspectiva fundiária seria o elemento determinante para a definição de povos e comunidades tradicionais, e em última análise, - defendida por Paul Little (2002) - seria o elemento científico que os elevam a uma categoria analítica na academia, e a chave para a afirmação político-identitária do termo.

Territorialidade seria, portanto, “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou *homeland*” (LITTLE, 2002, p. 3). O território surge diretamente das condutas de territorialidade de um determinado grupo social, como fruto histórico de processos sociais e políticos.

Para a compreensão desses grupos sociais, Little utiliza-se do conceito de “*cosmografia*”, que seria os saberes ambientais, ideologias e identidades, coletivamente construídas e historicamente situadas, que um grupo social utiliza para estabelecer e manter o seu território, ou seja, seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da ocupação guardada na memória coletiva, o uso social do seu território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002).

Brandão também utiliza uma perspectiva territorial a partir de um conceito de *fronteira* para definir quem são as comunidades tradicionais. O autor defende “a ideia de que por oposição a todas as outras, são comunidades tradicionais aquelas que ali estavam quando outros grupos humanos, populares ou não, ali chegaram e ali se estabeleceram” (BRANDÃO, 2015, p. 55).

Trabalhando o conceito de ancestralidade, Brandão define comunidades tradicionais como aquelas que vivem em situações de fronteira, ou seja, em algum momento, que pode ser ancestral, antigo, recente ou presente, desde um ponto geográfico, ecológico, demográfico, econômico ou político, existe um lugar social e simbólico da alteridade. A fronteira é, então, “o lugar onde absolutos se encontram: o índio e o branco, o selvagem e o civilizado, o conquistador e o conquistado, o

colonizador e o colonizado, o pioneiro e o nativo, o rico e o pobre, o contemporâneo e o atrasado, o moderno e o tradicional” (BRANDÃO, 2015, p. 57). Este estado de fronteira se dissolveria quando esse lugar de alteridade se torna uniformizado de acordo com novos poderes, leis e normas de relação com a natureza e entre as pessoas e grupos sociais, formando então uma nova comunidade.

Dentre os elementos associados à territorialidade, ganha destaque a noção de pertencimento a um lugar. Este pertencimento passa a ser compreendido a partir de valores diferenciados que um grupo social atribui aos diferentes aspectos de seu ambiente, seja por motivos relacionados a um sistema de conhecimento ambiental do grupo, seja por uma relação com a ancestralidade, expressa por meio da memória, vínculos simbólicos, sociais e rituais. É o que Little chama de “*home-land*” e Brandão, ao se referir à comunidade, a define como “lugar do povo e os seus muitos nomes” (BRANDÃO, 2015).

2 DESMISTIFICANDO ALGUNS CONCEITOS: O CAPITALISMO E O CONSERVACIONISMO AMBIENTAL DENTRE OS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

Diegues (2001), na busca por uma definição de populações tradicionais, indica uma série de características das “culturas e sociedades tradicionais”, que permitiriam por um conjunto de atributos agregados (que não precisa ser todos) reconhecê-las e identificá-las como tais. Assim, elas se caracterizam:

- a) pela dependência, frequentemente, por uma relação de simbiose entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis com os quais se constrói um *modo de vida*;
- b) pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido por oralidade de geração em geração;

- c) pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) pela moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- e) pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;
- f) pela reduzida acumulação de capital;
- g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h) pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas;
- i) pela tecnologia utilizada que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j) pelo fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- l) pela auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras. (DIEGUES, 2001, p. 21-22).

O autor define sociedades tradicionais como “grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, caracterizados tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente” (DIEGUES, 2001, p. 22).

O autor reconhece que tal formulação de um conceito tipológico, baseado num conjunto de “traços culturais” empíricos apresentam limitações no sentido de apresentar uma rigidez simplificadora que não permite visualizar as sociedades como culturas que estão em permanente estado de modificação. Esta caracterização, no entanto, é o que teria garantido a essas sociabilidades, num contexto sociopolítico, a legitimação de uma identidade diferenciada e fundamentado a reivindicação por direitos territoriais e culturais específicos (DIEGUES, 2001).

Contudo, em que pese o esforço do autor em cunhar um conceito que favoreça os povos e comunidades tradicionais diante da ameaça estatal de criação de áreas preservadas, o rol de conjunto de traços culturais pode constituir em dois lados de uma mesma moeda, na medida em que ora pode ser utilizada para proteger uma determinada coletividade face ao Estado, ora para descaracterizá-la e invisibilizá-la. Assim, uma comunidade que teria elementos da sociedade moderna de uma forma mais intensa ou até mesmo exercer uma atividade de maior impacto ambiental seriam descaracterizadas e, portanto, descobertas de medidas legislativas e acesso a políticas públicas.

A fim de superar determinados mitos a respeito da noção de povos e comunidades tradicionais, que se originaram a partir do conceito criado por Diegues, depois incorporado nas legislações ambientais e políticas públicas, analisaremos a questão do enquadramento de comunidades tradicionais como sociedades pré-capitalistas e conservacionistas, sendo que tais características em muitas vezes são decisivas para desqualificá-las como um grupo social distinto da sociedade hegemônica.

2.1 POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS COMO SOCIEDADES PRÉ-CAPITALISTAS

Sob uma ótica marxista, Diegues propõe que as culturas tradicionais estão associadas a modos de produção pré-capitalistas, próprios de sociedades em que o trabalho ainda não se tornou mercadoria – embora o autor não negue uma certa dependência do mercado nestas comunidades. Segundo o autor, “essas sociedades desenvolveram formas particulares de manejo dos recursos naturais que não visam diretamente o lucro, mas a reprodução cultural e social” (DIEGUES, 2001, p. 21), ou seja, são aquelas que se desenvolvem do modo de produção da pequena produção mercantil.

Em que pese o conceito do autor apresentar limitações e até mesmo um certo romantismo, similar a ideia exotizada e pictórica do “bom selvagem ambiental” (TORRES, 2012) de fato, as comunidades tradi-

cionais podem ser retratadas como comunidades que ainda não adotaram o modo de produção capitalista em que tanto a força de trabalho quanto os recursos naturais se transformam em objeto de compra e venda (mercadoria). Isso não implica dizer, porém, que não encontraremos a lógica de mercado dentro dessas comunidades e que tal fato a descaracteriza como comunidade tradicional.

As pesquisas de campo realizadas por Mauricio Torres e Rosane Prado demonstram como duas comunidades tradicionais possuem limites de se definirem como tal diante de um modo de vida que, de certa forma, já incorporou a lógica capitalista. É o caso da comunidade da praia do Aventureiro, no litoral de Ilha Grande, no Rio de Janeiro, estudada por Prado (2012).

A comunidade que habita a região é formada pelos caiçaras, que, em regra, são pescadores artesanais. Contudo, o intenso fluxo de turistas na região, a partir da década de 1990, e a criação de unidades de conservação no local, especialmente a reserva Biológica da Praia do Sul (1981), impossibilitou as práticas de vida tradicional dos pescadores, gerando uma situação externa e interna de uma exploração comercial lucrativa entre os turistas que passou a ser gerido, com sucesso, pelas comunidades locais: *o camping*. Tal atividade passa a ser um exemplo do que Diegues chama de orquestração nativa entre as forças externas (turismo e criação de reserva) e o modo de vida tradicional que passam a serem reconfigurados, reconstruídos e reinventados a partir de processos complexos de contato entre a comunidade e a sociedade moderna.

Outro exemplo que podemos utilizar para analisar a tradicionalidade da comunidade a partir do viés econômico seria o caso da Flona do Crepori, estudado por Torres (2012). Nesse caso, a Floresta Nacional é uma modalidade de unidade de conservação que permite a permanência de comunidades tradicionais desde que, quando da sua criação, já ocupassem o território e atendessem ao Plano de Manejo da unidade. Uma das dificuldades que se tem para definir a população tradicional que habita a região está para além da conservação ambiental, já que a atividade extrativista da comunidade local é tradicionalmente o garimpo.

Desse modo, como é possível afastar a lógica da exploração da mão de obra e dos recursos naturais como mercadoria quando a atividade extrativista é a extração do ouro? É o que Torres busca responder ao verificar que a forma de organização dos garimpeiros, em seus tradicionais critérios de acesso à terra e ao trabalho nos garimpos, acaba constituindo uma barreira para instalação das mineradoras na região do Tapajós. Desse modo, a garantia do garimpo mecanizado de pequena escala, se regularizado e adequado às condições necessárias de restauração dos impactos e em relação às condições de trabalho, pode ser impeditivo para a exploração maior, tanto dos recursos naturais, quanto dos trabalhadores (TORRES, 2012).

Para Torres (2012), os pequenos garimpeiros, ainda que mecanizados, estariam dentro do conceito de populações tradicionais, considerando que sua atividade, praticada há décadas, se comparadas a outras escalas de extração de minérios é de baixo impacto e de baixa exploração do trabalho. Tal lógica rompe com a noção mítica de que as comunidades tradicionais são necessariamente sociedades pré-capitalistas, devendo-se levar em consideração que os povos tradicionais estão sempre em constante movimento e de (re)adaptação de seu modo de vida.

2.2 POVOS TRADICIONAIS E O CONSERVACIONISMO AMBIENTAL: A LUTA DOS SERINGUEIROS

A problemática da conservação ambiental se inicia quando a corrente teórica do preservacionismo ambiental passa a enxergar as comunidades tradicionais como vilões da proteção do meio ambiente. Para os preservacionistas, a natureza para ser protegida deve ser intacta, não admitindo qualquer interferência da ação humana.

É nesse contexto, que os seringueiros passam a se autoidentificar com a categoria de comunidades tradicionais e associar a sua luta pela reforma agrária ao do movimento socioambiental, que relaciona a proteção da natureza com a coexistência de comunidades tradicionais.

Após a decadência econômica dos antigos seringais baseados no sistema de aviação, a compra de terra barata incentivada pelo governo do Acre atraiu inúmeros fazendeiros para a região. Os seringueiros, que logo estariam fadados ao desaparecimento, se mobilizaram em uma rede de sindicatos rurais para reivindicar o direito de continuarem em seus territórios, pleiteando por uma reforma agrária que garantisse o direito de permanecer em seus seringais. Surge então a proposta de uma Reserva Extrativista, que garantiria o direito de posse dos seringueiros, sem divisão de lotes e com módulos de no mínimo 300 hectares.

Com a onda do conservacionismo ambiental, os seringueiros perceberam que os “empates”⁶ contra o desmatamento aliado a um programa de conservação das florestas em forma de reservas extrativistas seria uma forma estratégica de luta pelos seus direitos territoriais.

É assim que há uma ruptura com o modelo norte-americano da natureza intocada a partir da noção de que a manutenção das comunidades locais, que já viviam em uma relação de simbiose com a natureza, seria mais vantajosa do que retirá-las de seu território, desde que os atores sociais formassem um pacto de proteção ambiental. Em troca da proteção e preservação ambiental, as populações locais passaram a ser gestores dos recursos naturais e, em contrapartida, seus direitos territoriais ficariam garantidos.

Surge, então, em 1990, a primeira Reserva Extrativista (Resex), a Resex do Alto Juruá, fruto de uma forte articulação entre organizações, militantes, lideranças, pesquisadores, organizações não governamentais (ONG's) brasileiras e estrangeiras, o Banco Nacional do Desenvolvimento (BNDES) e a Procuradoria Geral da República (PGR).

6 Os empates foi uma forma de luta e resistência dos seringueiros contra a expulsão e a destruição da floresta da qual tiravam seu sustento, para ceder lugar às pastagens e aos bois. Essas lutas eram chamadas “empates” do verbo “empatar, atrasar, obstruir”, liderados por seringalistas que se articularam em sindicatos rurais, como Wilson Pinheiro e Chico Mendes, ambos posteriormente assassinados. O trabalho dos sindicatos possuía apoio da igreja católica (em suas expressões de base, como a Pastoral da Terra) e entidades da sociedade civil (CUNHA; ALMEIDA, 2009).

Em que pese o modelo exitoso da criação da Reserva Extrativista como uma unidade de conservação, que permitiu a gestão do território pelas comunidades locais, uma questão é levantada por Manuela e Mauro Almeida: a conservação ambiental como ideologia pelas populações tradicionais. Em outras palavras, os autores questionam se as comunidades tradicionais, de fato, protegem o meio ambiente ou possuem práticas predatórias.

As lideranças seringalistas, inclusive Chico Mendes, lutavam pela manutenção dos seringais a partir de um viés econômico, acreditando verdadeiramente que a borracha amazônica era fundamental para a economia nacional (CUNHA; ALMEIDA, 2009). A aliança conservacionista foi uma estratégia e uma escolha tática. Ocorre que muito embora os seringueiros estivessem produzindo borracha, os mesmos estavam produzindo também biodiversidade, muito mais por uma circunstância do que por um idealismo. No Alto do Juruá, onde a borracha já era explorada, há mais de 120 anos, foram encontrados *hot spot* de diversidade biológica, com 616 espécies de aves, 102 espécies de anfíbios e 1.536 espécies de borboletas (CUNHA; ALMEIDA, 2009, p. 293).

Explicam os autores que embora o conservacionismo tenha sido um discurso estratégico, isto não quer dizer que seja falacioso, pois ainda que populações que não tenham uma ideologia explicitamente conservacionista seguem regras culturais para o uso dos recursos naturais que, dada a densidade populacional e o território em que se aplicam, são formas sustentáveis de uso. Assim, para conservar recursos uma sociedade não precisa evitar completamente a predação do meio ambiente, basta que a faça sob limites controláveis.

Desse modo, os autores, ainda que desmistifiquem a ideia do conservacionismo atrelado à noção de comunidades tradicionais, apresentam, por meio do exemplo dos seringueiros, como o discurso conservacionista pode ser estratégico para a luta de garantia de direitos territoriais e da própria manutenção do modo de vida de determinada comunidade. Além disso, tal discurso não se revela vazio, uma vez que de fato há uma preservação dos recursos naturais, tanto que o modelo da Reserva Extrativista que nasce com os seringalistas foi consolidado no ordenamento jurídico (e hoje, já foi

estendido para outras comunidades, como as quebradeiras de coco babaçu e comunidades ribeirinhas).

Assim, Cunha e Almeida defendem que muito mais importante do que definir critérios de semelhança entre as comunidades, o uso da categoria deve ser habitado de acordo com as necessidades estratégicas dessas determinadas comunidades, a exemplo do caso dos seringueiros. Nesse caso, houve uma mudança paradigmática na proteção ao meio ambiente a partir da consolidação de um socioambientalismo em detrimento da corrente do preservacionismo, passando a prevalecer a ideia de que os povos e comunidades tradicionais são os melhores gestores do meio ambiente em que vivem e, portanto, caminham juntos com o sentido de preservação do meio ambiente.

3. POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS COMO UM CONCEITO POLÍTICO E JURÍDICO: OS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS E O “SUJEITO COLETIVO DE DIREITO”

Henry Trindade Barreto Filho (1996) aponta que uma das fontes da noção de “população tradicional” no Brasil está ligada diretamente aos “novos movimentos sociais”, protagonizados por movimentos do campesinato e grupos indígenas da Amazônia que ganharam visibilidade no final dos anos oitenta.

Além da onda conservacionista ambiental e a proliferação de criação de unidades de conservação no Brasil, as políticas estatais e os grandes projetos de desenvolvimento econômico têm gerado forte tensão com povos e comunidades tradicionais. A implementação de projetos estatais desenvolvimentistas, que aparecem com maior intensidade a partir da década de oitenta, na construção de barragens, campos de treinamento militar, base espacial, áreas reservadas à mineração, portos, aeroportos, ferrovias, rodovias, implantação de usinas de ferro gusa e outros projetos, trazem impactos diretos sobre o modo de vida destes povos e comunidades tradicionais, que ficam diretamente ameaçados por essa frente de expansão capitalista.

Em meio a este antagonismo aguçado, grupos sociais se insurgem como sujeitos de ação, que ao construírem unidades de mobilizações locais para uniformizar a luta política pela justiça social (ALMEIDA, 1994) constituem-se nos chamados movimentos sociais. Mobilizados para a proteção do seu modo de vida pré-existente aos projetos e programas governamentais e na defesa de seus territórios essenciais para a sua identidade, tais grupos sociais passam a se articular em movimentos sociais, adotando como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana (ALMEIDA, 2008).

Nesse sentido, emergem como movimentos sociais o Conselho Nacional dos Seringueiros (CSN), o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco do babaçu (MIQB), o Movimento Nacional dos Pescadores (MONAPE), a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), o Movimento dos Ribeirinhos da Amazônia e diversas outras associações e grupos sociais, que passam a se articular em redes locais e nacionais como resistência a medidas governamentais e contra os impactos provocados pelos grandes empreendimentos (ALMEIDA, 2008).

A defesa de seus territórios e a luta pela preservação de sua sociodiversidade impele estes grupos sociais a uma politização do seu modo de viver, ou seja, elementos que constituem a sua identidade, que se afirmam por meio de uma existência coletiva, através de práticas rotineiras, uso dos recursos naturais e símbolos, passam a ser instrumentos de luta e resistência para serem utilizados no campo político e jurídico.

Os novos movimentos sociais passam a agregar a identidade coletiva de um grupo seja pelo viés cultural, seja por uma necessidade coletiva emancipatória de reivindicação de direitos, constituindo-se em forças sociais cujas práticas alteram padrões tradicionais para a tomada de poder político, aumentando seu poder de barganha face ao Estado (ALMEIDA, 2008). Para Barreto (2006, p. 132), tal realidade expressa a crise dos padrões tradicionais da relação política na Amazônia, por exemplo, “ao articular alteridades históricas em torno de identidades políticas”.

Essa nova relação de poder construída a partir dos movimentos sociais com os aparatos político-administrativos, sobretudo com os responsáveis pelas políticas ambientais e agrárias, geram a enunciação e a reivindicação de novos direitos perante o Estado. Desse modo, os conhecimentos “nativos” sobre a natureza de povos e comunidades tradicionais adquirem legitimidade política e sua racionalidade econômica não é mais contestada, com o mesmo vigor de antes (ALMEIDA, 2008).

Para Jose Geraldo de Sousa Junior (2015), estes novos grupos sociais, agrupados enquanto sujeitos coletivos de direito, tornam-se agentes capazes de elaborar um projeto político de transformação social, na qual o direito pode se dar a partir de uma perspectiva emancipatória. Enquanto vivenciam o seu próprio modo de vida e suas práticas rotineiras, desenvolvem práticas sociais criadoras de direito, estabelecendo novas categorias jurídicas que estruturam relações solidárias de uma sociedade alternativa que superem as condições de espoliação e de opressão.

É assim, por exemplo, que a luta dos seringueiros no Acre conquista a aprovação da Lei n. 1277, de 13 de janeiro de 1999 (Lei Chico Mendes), que estabelece a concessão de subvenção econômica aos seringueiros produtores da borracha natural bruta. De igual modo, leis municipais⁷ passam a garantir a preservação e o livre acesso aos babaçuais, inclusive em propriedade de terceiros, a todos e todas que praticam o extrativismo em regime de economia familiar, fruto de conquistas logradas pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco do babaçu.

O modo de vida tradicional dessas comunidades passa a ser gerador de novos direitos, que tanto podem vir a ser reconhecidos pelo Estado, como no caso das legislações acima citadas, ou constituírem-se, a partir de uma concepção do pluralismo jurídico, em legítimas normatividades internas, ainda que não reconhecidos pelo agente estatal.

7 É o caso das leis no Maranhão: Lei Municipal n. 05/97 de Lago do Junco, Lei n. 32/99 de Lago dos Rodrigues, lei n. 255/99 de Esperantinópolis, Lei n. 319 de São Luiz Gonzaga, Lei n. 1084/03 de Imperatriz, Lei n. 466/03 de Lima Campos; e no Tocantins: Lei n. 49/03, em Praia Norte, e Lei n. 306/03, em Axixá.

A luta de povos e comunidades tradicionais encontra, portanto, amparo na concepção teórica e na *práxis* de O Direito Achado na Rua, para o qual “a concepção de direito emerge transformadora dos espaços públicos – a rua – onde se dá a formação de sociabilidades reinventadas que permitem abrir a consciência de novos sujeitos para uma cultura de cidadania e de participação democrática” (SOUSA JUNIOR, 2015, p. 13). Nessa concepção, a “rua” designa o significado ontológico do espaço de criação e realização do direito, que passa a ser finalmente apresentado e colocado à disposição do povo como sujeito histórico dotado de capacidade criativa, criadora e instituinte de direitos (ESCRIVÃO; SOUSA JUNIOR, 2016). A rua, aqui, pode ser compreendida como rios, florestas, campos e outras territorialidades onde esses grupos sociais vivenciam o seu modo de vida e constituem novos direitos.

Para O Direito Achado na Rua, o direito emerge do sujeito coletivo de direito, das lutas e de suas reivindicações sociais. Nasce, portanto, dos oprimidos, dos espoliados (LYRA FILHO, 1985). Desse modo, o direito é aquele que emerge do protagonismo dos grupos sociais em questão, ou seja, da luta de determinada comunidade tradicional em defender seu território e seu modo de vida.

4 O CONCEITO DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS E SEU USO ESTRATÉGICO NA LUTA POR DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS

A definição de povos e comunidades tradicionais, como visto, não é tarefa de fácil definição, seja no campo acadêmico, seja no campo social e político. Trata-se de conceito que apresenta uma série de contradições, ambiguidades, limites, mas também possibilidades. Nesse contexto, sem querer descartar os traços culturais apresentados por Diegues, entendemos que em algum momento tais indicadores podem ter seu uso estratégico, e em alguns momentos podem esvaziar conceitos, prejudicando a garantia de direitos.

A busca por um conceito de “povos e comunidades tradicionais”, em última instância, surge da necessidade de verificar se determi-

nados grupos sociais continuaram sendo ou deixaram de ser “tradicionais” (PRADO, 2012). Segundo Prado, Carneiro e Almeida, e Barreto Filho, o que está em jogo diante dessas avaliações é a questão dos direitos (funditários e/ou de exploração dos recursos naturais) dos residentes dentro ou no entorno de áreas protegidas, mediante as possibilidades oferecidas pela legislação ambiental e pelas políticas públicas, bem como quando atingidos por empreendimentos estatais, que condicionam o acesso a direitos ao fato de serem ou não “comunidades tradicionais”.

Torres e Prado demonstram por meio de suas pesquisas que embora uma comunidade tradicional viva a lógica do mercado, a exemplo dos caiçaras da região do Aventureiro (RJ), que passam a exercer a função de aluguel de *campings* como atividade econômica e os residentes da Floresta Nacional Crepori, no Tapajós (PA), cuja atividade de subsistência é a garimpagem, as mesmas não se descaracterizam e não deixam de ser comunidades tradicionais.

É neste contexto que Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2009) defendem a necessidade de que grupos sociais passem a “habitar” a categoria chamada “populações tradicionais” quando seus direitos estiverem em disputa. A partir do exemplo vitorioso da Aliança dos Povos da Floresta, formada pelo Conselho Nacional dos Seringueiros e a União das Nações Indígenas, os autores demonstram como o uso estratégico da noção de conservação do meio ambiente pelas populações tradicionais – no caso, os seringueiros – garantiu-lhes direitos ao seu território e a própria manutenção do seu modo de vida frente à ameaça de apropriação particular (fazendeiros) e das políticas econômicas do próprio Estado.

Apresentamos a definição para povos e comunidades tradicionais, elaborada por Manuela Carneiro e Mauro Almeida que reivindica o uso estratégico desta categoria de análise:

populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto,

formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados. (CUNHA; ALMEIDA, 2009, p. 300).

Para os autores, a categoria povos e comunidades tradicionais deve ser reivindicada junto com a ideia do conservacionismo ambiental quando um grupo social estiver sendo ameaçado em seu modo de vida. Nesse caso, para a sua própria proteção, determinado grupo deve “habitar” esta categoria como forma de se ver amparado nas políticas públicas e leis ambientais, em especial, nos casos em que se trata de criação de unidades de conservação que apenas admite a possibilidade de habitação em áreas protegidas de comunidades locais que sejam capazes de fazer uso sustentável do território.

Por outro lado, Barreto (1996, p.121), ao problematizar a questão da presença humana em unidades de conservação e uma possível solução para tal dilema, aponta não ser possível cunhar uma conceituação precisa para “povos e comunidades tradicionais”, na medida em que “trata-se de construto ideológico cuja força reside exatamente na generalidade do seu significado e na flutuação de seu emprego”.

Para o autor, o conceito definido por Diegues sugere uma idealização, naturalização e congelamento dos povos e comunidades tradicionais, gerando uma expectativa de que o contexto de sua ocupação e a sua situação sejam imutáveis (BARRETO FILHO, 1996). Além disso, tal definição oriunda de uma narrativa da miscigenação,

leva a uma definição de grupos sociais segundo uma combinação de traços substantivos, restituindo, subrepticamente, a noção de raça e, com esta, a ideia de um código natural no qual cada espécie ou tipo – diferenciado tanto no tempo quanto no espaço – ocupa uma posição biológico-cultural determinada numa escala evolutiva (BARRETO FILHO, 1996, p. 131).

Barreto Filho aponta como uma definição determinada pode conspirar contra a autonomia desses grupos sociais de decidirem sobre o seu futuro frente às aspirações modernas de níveis de consumo e

bem-estar; e, ainda, implicar numa relação instrumental para com os mesmos, ao torná-los reféns de uma definição exterior de si próprios e dos problemas que vivem.

Assim, para fugir das problemáticas conceituais que a palavra “população tradicional” apresenta, o autor defende uma definição mais genérica e de conteúdo menos denso, o que não significa dizer politicamente neutra. Nesse sentido, Barreto Filho abandona o termo “populações tradicionais” e defende o termo “pessoas e/ou grupos sociais residentes”, a fim de superar a “referência naturalizante, a clivagem demografista e a orientação censitária implicadas no emprego do termo ‘população’, que simplifica, atomiza e assujeita”. O autor ainda desloca a dimensão temporal, implicada na polissemia do termo “tradicional”, para espacial, além de superar o “rótulo cultural genérico”, supostamente técnico e científico, ancorado nos estudos antropológicos sobre subculturas regionais, no que se refere ao uso do termo ‘tradicional’ para definir estilos de vida, substituindo por uma conotação cultural menos densa (BARRETO FILHO, 1996, p. 138).

Na definição de Barreto Filho, “pessoas e/ou grupos sociais residentes” seriam, portanto:

“aqueles indivíduos, famílias, comunidades e grupos – ‘tradicionais’ ou ‘modernos’, não importa – que ocupam, residam ou então usam, regular ou recorrentemente, um território específico dentro de ou adjacente a uma área protegida estabelecida ou proposta” (BARRETO, 2006, p. 138-139).

Para o autor, a vantagem da noção de “pessoas e/ou grupos sociais residentes” seria construir uma conotação menos densa e em ser um termo que não limitaria em relação ao espaço/tempo do que ocorre com a palavra “tradicional” ou até mesmo um rótulo cultural atrelado a um modo de viver específico.

Verifica-se que o autor empreende esforços para a construção de um conceito para “povos e comunidades tradicionais”, cuja definição legal garanta flexibilidade e abertura para identificar e caracterizar sociologicamente quaisquer atores presentes nas situações enfocadas

(áreas protegidas). A formulação de um conceito aberto permitiria a defesa de todos os povos e grupos sociais que estão lutando para sobreviver e se reproduzir, em particular os mais desfavorecidos e explorados, incluindo aqueles mais facilmente identificáveis com a sociedade inclusiva ou da cultura hegemônica, como é o caso do caboclo da Amazônia, cujo modo de vida já está muito integrado ao da sociedade moderna (BARRETO FILHO, 1996).

Assim, a partir de uma concepção amparada na teoria e *práxis* de O Direito Achado na Rua, defendemos a construção de um conceito de “povos e comunidades tradicionais” que seja definido desde abaixo, isto é, a partir da própria comunidade. Ou seja, o protagonismo de dizer quem são, como são e como vivem deve emanar do próprio sujeito coletivo de direito, a saber cada comunidade tradicional enquanto sujeito coletivo histórico tem o direito de se definir como tal⁸.

A definição de povos e comunidades tradicionais deve se dar a partir de seu uso estratégico na agenda política desses grupos sociais. Não se trata de esvaziar a categoria analítica para fins acadêmicos, mas de afirmar que o processo identitário de uma coletividade, em razão de sua complexidade, é também uma necessidade jurídico-política.

Afinal, essa definição de ser ou não ser pertencente a uma determinada sociedade ou a um povo só passa a existir a partir do encontro com o “outro”. Como ensina Brandão, “o indígena só descobre que é índio quando se encontra com o branco. Até então ele é Xavante, Mun-

8 Um caso que podemos exemplificar dessa disputa em torno do conceito de povos e comunidades tradicionais se deu quando um coletivo de mulheres denominadas Erveiras do Ver-o-Peso foram abordadas na cidade de Belém do Pará, em 2005, pela empresa Natura, que se apropriou de saberes tradicionais dessas mulheres para o lançamento de uma rede de cosméticos com a temática da Amazônia. Nesse caso, as erveiras do ver-o-peso passaram a disputar o próprio reconhecimento de sujeitos detentores do conhecimento acessado, uma vez que a sua natureza urbana e difusa seriam óbices para o reconhecimento da sua condição de povos tradicionais. As erveiras saíram vitoriosas e tiveram a sua condição de sujeito coletivo de direito reconhecida vindo a celebrar um termo de ajustamento de conduta com a Natura, garantindo o direito a repartição de benefícios em relação aos produtos lançados a partir do acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade. Para melhor estudo do caso: CORREA VIEIRA; Renata Carolina. **O Direito Achado no Ver-o-Peso: a luta das erveiras-do-ver-o-peso e a proteção de seus conhecimentos tradicionais**. Disponível em: <http://odireitoachadonarua.blogspot.com/2018/07/o-direito-achado-no-ver-o-peso.html>. Acesso em: 01/10/2018.

durucu, Krahô (...) Assim também os lavradores, agricultores, sitiantes, parceiros, meeiros e militantes do MST aprenderam em boa medida com pesquisadores acadêmicos e/ou com militantes de movimentos sociais que eles são também camponeses” (BRANDÃO, 2015, p. 40). Se não é por uma necessidade social, política e jurídica, qual então a necessidade de definição dessas sociabilidades?

Muito embora existam diversas características que as comunidades tradicionais possam ter entre si, que de fato as definem, como por exemplo, conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, sistemas de manejo próprios para suas práticas de agricultura e extrativismo, laços de parentescos e sociabilidades, simbologias, mitos, rituais próprios ligados, geralmente, a uma ancestralidade, não se quer aqui refutar tais elementos, mas apenas defender que a formulação de um conceito e definição de povos e comunidades tradicionais deve refletir aquilo que a própria comunidade entende o que ela é. Somente eles possuem o protagonismo, enquanto sujeito coletivo de direito, de dizer o que são, de se autoidentificarem, e quem continuam sendo dentro desse processo de (re)construção de identidades coletivas diante do antagonismo ao Estado.

CONCLUSÃO

A categoria povos e comunidades tradicionais tem sido estudada, no campo da antropologia, por diversos vieses, tanto empírico, social e político. A dificuldade de um consenso sobre tal categoria a partir de um único ou mesmo um conjunto de elementos se dá em razão de um complexo processo de construção desses grupos sociais. Desse modo, torna-se conflituoso a escolha de um único termo que possa representar gramaticalmente a complexidade dessas sociabilidades.

Muito embora existam muitos conflitos e dissensos em torno da categoria povos tradicionais, o conceito de territorialidade é ubíquo como um critério de análise dessas comunidades, já que todas possuem uma íntima relação com o território e o meio ambiente em que vivem.

Buscou-se problematizar alguns limites e possibilidades das expressões “populações”, “comunidades” e “povos” “tradicionais”, identificando-se a predileção da palavra “povos”, na medida em que se insere dentro da disputa por direitos que foram inaugurados a partir da Convenção n.º 169, da OIT, e que, no campo jurídico, representa um giro paradigmático na forma de proteção dos povos e comunidades indígenas e tribais.

Além disto, verificou-se que a condição de “tradicionais” não pode denotar uma condição de comunidades atrasadas, engessadas ou paradas no tempo, devendo-se sempre adotar uma compreensão no sentido de que tais comunidades estão em constante contato com novas frentes de expansão capitalista. Esta situação força-as muitas das vezes a se recriarem e se reinventarem, inclusive apropriando-se de conceitos da lógica de mercado, para garantir a sua sobrevivência. A adaptação de seu modo de vida a novas frentes capitalistas ou mesmo a reinvenção interna de determinadas categorias não retiram a condição de “tradicionais” destes grupos sociais, que mantem um modo de vida diverso da sociedade hegemônica.

Entendemos a necessidade de superar alguns mitos relacionados a uma visão romântica e idealizada do que sejam povos e comunidades tradicionais, sobretudo, em relação ao conservacionismo ambiental e modo de vida pré-capitalista. Verificamos que algumas comunidades ainda que não tenham o viés ideológico da conservação ambiental, como o caso dos seringueiros, promovem a conservação da biodiversidade em razão de técnicas de uso e manejo dos recursos naturais de baixo impacto. De igual modo, comunidades que foram diretamente afetadas por criação de parques de proteção ambiental e de um intenso fluxo de turismo, como os caiçaras na Ilha dos Aventureiros, ao se reinventarem e se adaptarem a uma nova realidade, encontraram como saída para a manutenção de seu modo de vida, a atividade de exploração econômica de *camping*, nem por isso deixaram de ser comunidade tradicional.

Diante das ameaças por empreendimentos e programas de governo, bem como pela criação de unidades de conservação, os grupos sociais que se veem ameaçados passam a se articular em movimentos sociais, que foram determinantes nas últimas décadas para a

construção dessas novas identidades e do processo de autoafirmação para a reivindicação de direitos. A partir da concepção do pluralismo jurídico e das proposições de O Direito Achado na Rua, como linhas teóricas no campo crítico do direito, o surgimento de uma nova categoria denominada “sujeito coletivo de direito” vai ao encontro à definição de povos e comunidades tradicionais, quando sua afirmação identitária se dá por motivos de disputa por garantias de direitos e acesso a políticas públicas.

Considerando que o campo do direito está em constante disputa e que os direitos humanos são fruto das conquistas como resultado de um processo de luta (HERRERA FLORES, 2009), ou seja, os direitos não são declarados, mas sim conquistados, entendemos que a definição de “povos e comunidades tradicionais” está em disputa, devendo prevalecer a concepção definida pela própria comunidade, que venha desde abaixo e não de fora pra dentro.

Defendemos, assim, a definição de um conceito que não seja herético, mas que seja de uso estratégico a ser definido por cada comunidade tradicional de acordo com cada situação enfrentada. Assim, somente quem pode definir o que ela é e como ela vive, é a própria comunidade e seus habitantes para a defesa de seu modo de vida e de seus territórios.

Desse modo, o conceito de povos e comunidades tradicionais não se limita ao que está declarado nas convenções internacionais ou mesmo no ordenamento jurídico interno, apenas quem pode definir o que são e como vivem são os próprios povos e comunidades tradicionais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia”. In: D'INCAO, M. A.; SILVEIRA, I. M. (orgs.), **A Amazônia e a crise da modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 517-532.

_____. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas.** Manaus: PGSCA/UFAM. 2008 [2004].

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “A comunidade tradicional”. In: UDRY, Consolacion; EIDT, Jane Simoni (eds.), **Conhecimento Tradicional: conceitos e marco legal.** Brasília: Embrapa, 2015 [2010]. p. 21-101.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. “Populações tradicionais e conservação ambiental”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: CosacNaify, 2009. pp. 277-300.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O Mito Moderno da Natureza Intocada.** São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil.** Brasília: Ministério de Meio Ambiente; São Paulo: Nupaub/USP, 2001.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. “Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção”, In: C. ADAMS, R.S.S. MURRIETA, W.A. NEVES (eds.). **Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade.** São Paulo: Annablume, 1996, p. 109-144.

CORREA VIEIRA; Renata Carolina. **O Direito Achado no Ver-o-Peso: a luta das erveiras-do-ver-o-peso e a proteção de seus conhecimentos tradicionais.** Disponível em: <http://odireitoachadonarua.blogspot.com/2018/07/o-direito-achado-no-ver-o-peso.html>. Acesso em: 01/10/2018.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.** Brasília: DAN/UnB. Série Antropologia nº 322, 2002.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

LYRA FILHO, Roberto. **Pesquisa em que Direito.** Brasília: NAIR, 1984.

MURA, Fabio; SILVA, Alexandra Barbosa da. **Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais**. Campina Grande: Raízes, vol. 31, n. 1, janeiro de 2011, p. 96-117.

PRADO, Rosane Manhães. “Viagem pelo conceito de populações tradicionais com aspas”. In: STEIL, Carlos; CARVALHO, Isabel (orgs). **Cultura, Percepção e Ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 173-189.

SOUSA JÚNIOR, Jose Geraldo de. **Direito como liberdade: o direito achado na rua**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2011.

_____ (org.). **O Direito Achado na Rua: Concepção e Prática**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

_____; ESCRIVÃO FILHO, Antonio. **Para um debate teórico-conceitual e político sobre os direitos humanos**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016.

TORRES, Mauricio. “Populações tradicionais”. In: TORRES, M. (coord.), **Floresta Nacional do Crepori: atividade de complementação ao censo e caracterização socioeconômica de seus ocupantes**. São Paulo: ICMBio, 2012. p. 147-169.