



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS UFG
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**CULTURAS DESVIANTES: AS ESPACIALIDADES DAS COMUNIDADES
RIBEIRINHAS DO VALE DO GUAPORÉ (Rondônia)**

Avacir Gomes dos Santos Silva

Maria Geralda de Almeida
Profa. Dra. Orientadora

Área de Concentração: Natureza e Produção do Espaço
Linha de Pesquisa: Espaço e Práticas Culturais

Goiânia - GO
Maio de 2011

AVACIR GOMES DOS SANTOS SILVA

**CULTURAS DESVIANTE: AS ESPACIALIDADES DAS COMUNIDADES
RIBEIRINHAS DO VALE DO GUAPORÉ (Rondônia)**

Tese apresentada como exigência para obtenção do Título de Doutora em Geografia, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia na área de Geografia Cultural, Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás.

Orientadora Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida

UFF - GOIÂNIA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

S586c Silva, Avacir Gomes dos Santos.
Culturas desviantes [manuscrito]: as espacialidades das comunidades ribeirinhas do Valle do Guaporé (Rondônia)/ Avacir Gomes dos Santos Silva. - 2011.
250 f. : il., figs.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Geralda de Almeida.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás,
Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, 2011.
Bibliografia.

1. Culturas desviantes 2. Vale do Guaporé – Rondônia.
3. Espaço vivido - Rondônia. I. Título.

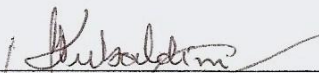
CDU: 911.372.2(811.1)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

Defesa de tese apresentada em 20 de maio de 2011, para avaliação da Banca Examinadora constituída pelos seguintes avaliadores:



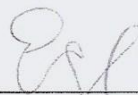
Prof. Dr. Josué Costa da Silva
UNIR/RO/PPGE - Examinador Externo



Profa. Dra. Maria Aparecida dos Santos Tubaldini
UFMG/PPGE - Examinadora Externa



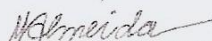
Prof. Dr. Manoel Calaça
UFG/IESA - Examinador Interno



Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro
UFG/IESA - Examinador Interno



Prof. Dr. Ronan Eustáquio Borges
UFG/IESA - Examinador Interno Suplente



Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida
UFG/IESA - Orientadora

Goiânia - GO
Maio - 2011.

“As estirpes condenadas a cem anos de solidão
não tem uma segunda oportunidade sobre a terra”.
(Gabriel García Márquez, 1967, 394)

As mulheres e aos homens da ribeira para que possam ter
a oportunidade e a garantia de viver nas beiras e
beiradões dos rios amazônicos livres
de qualquer tipo de condenação.

AGRADECIMENTOS

Aos professores Eguimar Chaveiro, Carlos Maia, Alecsandro Ratts, Celene Monteiro, Ivanilton de Oliveira, João Batista de Deus, Lana de Souza Cavalcanti, Tadeu de Alencar que durante as aulas, os seminários, as defesas de bancas, os grupos de estudos, as reuniões, os encontros pelos corredores do IESA/UFG, os momentos de confraternização com sapiência e sabedoria me conduziram no caminho da busca incessante pela compreensão das espacialidades humanas, dos modos de vida, das culturas, dos lugares e suas gentes.

Agradeço em especial ao Prof. Dr. Manoel Calaça e a profa. Dra. Joana Aparecida Fernandes Silva, pelas orientações e indicações de leituras realizadas durante o processo de qualificação. As contribuições deles foram de fundamental importância para a reestruturação da pesquisa e reorganização da escrita da tese.

Aos amigos da trajetória acadêmica Fernanda Alexandre, Maria Idelma, Joyce de Almeida, Márcia Péla, Mariléia de Oliveira, Vanilton Camilo, Wilma Amorim, Denis Castilho, Lorraine Gomes, Isis Lustosa, Silvana Lucato, Clarinda da Silva, Alexsander Batista, Franciane Araujo, Valkiria Roberta, Evanildo Cardoso, Rosiane Dias, Cintia Godói, José Dourado, Milena Lemes. Passamos bons momentos juntos nas salas e corredores do IESA, estudamos, brigamos, nos divertimos, rimos muitas vezes, nos preocupamos com os artigos, as apresentações, os projetos, as teses, que raríssimas vezes sabíamos identificar, nos engalfinhamos em situações estressantes, mas a cada experiência crescemos humana e profissionalmente. O meu verdadeiro obrigado pelo privilégio e pela oportunidade de ter convivido com cada um de vocês.

A minha amiga Fátima Martins e ao meu amigo José Erisvaldo (Valdo) que me acolheram inúmeras vezes nas infindas viagens entre Porto Velho, Goiânia e Brasília. Como bons anfitriões além de me aceitarem em casa me conduziram nos caminhos da “selva de pedra”, Brasília. Tantas idas, vindas e tantas voltas pela Capes, embaixada, ministério, secretarias, agência de viagens, aeroporto, rodoviária. Vocês foram o meu “fio de Ariadne”, sem o qual a saída do labirinto jamais seria possível. A Fátima e ao Valdo minha gratidão sem fim.

Meus agradecimentos a Delza Carvalho, Helena Kashiwagi, Francisco de Souza, Emily Feitosa, Maribel Medina, Silva Balado e, Ticiano Dominguez, pela companhia compartilhada durante o estágio na Universidad de Santiago de Compostela. Amigas e amigos que encontrei do outro lado do Atlântico. Cada um de vocês me apareceu no momento exato, quando a ausência da família, dos amigos e a distancia dos lugares do Brasil virou uma força avassaladora. A presença de vocês foi um sândalo nos momentos de saudades.

A realização do trabalho de campo numa comunidade ribeirinha, praticamente isolada no meio da floresta amazônica, não é tarefa que o pesquisador sozinho possa executar. Ele vai precisar de pessoas, dispostas a ajudá-lo nessa empreitada. A Valsiléia Alves Fracasso, Marcelo Bazoni, Valéria Fracasso, Sylmara Aparecida de Oliveira, Fernanda Alexandre, Thaís Fracasso, José Pereira Brito meu

reconhecimento pelo muito que cada um deles contribuiu para realização da pesquisa de campo. As amigas e amigos desta aventura guaporeana a minha gratidão será infinda.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/CAPES, que por meio do Programa de Bolsa no Exterior, na modalidade Doutorando no Brasil com Estágio no Exterior (Processo BEX: 5727/09-0), disponibilizou passagens e recursos necessários para a realização do estágio na Universidad de Santiago de Compostela, durante o período de abril a julho de 2010. Sem o apoio deste órgão de fomento ao intercâmbio acadêmico os resultados da experiência do estágio no exterior não seriam somados aos resultados finais desta pesquisa.

Ao reitor da Universidade federal de Rondônia Prof. Dr. José Januário de Oliveira Amaral, aos professores e amigos do Curso de Pedagogia do Campus de Rolim de Moura, muito obrigada pela oportunidade.

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

A minha estimada orientadora Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida, pela confiança depositada ao longo do caminho. Obrigada pelas indicações de leituras, as orientações de escritas de artigos, os ensinamentos *in loco* da pesquisa de campo e das apresentações dos trabalhos nos diversos encontros acadêmicos, pelas participações dos eventos e pela companhia durante o EGAL (Montevideu), a ANPEG (Curitiba), o NEER (Porto Velho), a AGB (São Paulo), ICA (Ciudad de México), pela indicação de coordenação do grupo de estudos, pelo convite para compor o Conselho Editorial da Revista Ateliê Geográfico e, pelo incentivo e colaboração no desenvolvimento do estágio doutoral em Santiago de Compostela/Espanha.

É impossível mensurar o quanto de conhecimentos, aprendizagens e habilidades me foram proporcionados com a realização destas atividades, sob a orientação da professora Maria Geralda aprendi com as leituras, as escritas, as viagens, os encontros, as pessoas, os lugares e as culturas que no decorrer do processo foram indicadas pela minha orientadora.

A professora Maria Geralda ensina aos seus orientandos para além das obrigações e exigências do programa de pós-graduação. O seu comprometimento humano com os orientandos e alunos da graduação, o seu trabalho em prol de uma universidade mais humanista, a confiança que deposita em cada pessoa ao seu lado tem sido um testemunho, um grande exemplo para aqueles que são presenteados com a orientação de Maria Geralda. A sua imagem sempre foi uma luz preciosa a guiar o meu caminho nos momentos de inquietudes acadêmicas.

Ao seu Jesus, dona Luiza, Tereza, Aldina, Jorge, Francisco, Lourdes, Luis, Valdinei, Donizete, Ana Lucia, Rosa, Antonia, Lidiane, Ana Paula, Luziana, Juliano, Manoel, Maria Assunção, Regina, homens, mulheres, crianças, jovens, e, adultos moradores da Comunidade de Jesus. Pessoas que nos receberam na comunidade, se predispuseram a contar suas histórias de vidas, aceitaram responder nossas perguntas, esclareceram nossas dúvidas, nos permitiram adentrar na intimidade das suas casas,

testemunharam a vivência ribeirinha, expressaram seus sentimentos e sonhos, nos acompanharam pelos caminhos da terra e pelos caminhos das águas do rio São Miguel do Guaporé.

As moradoras e moradores da Comunidade de Jesus registro o meu singelo agradecimento. Pelo jeito de ser ribeirinho, vocês firmaram a minha convicção de que é possível viver um modo de vida mais livre das necessidades supérfluas fetichizadas no e pelo mundo do consumo, as quais nos roubam o tempo e o espaço das vivências humanas.

A profa. Dra. Maria Nieves Herrero Pérez, da Universidad de Santiago de Compostela pela forma humana e prestativa que me acolheu em Santiago de Compostela. A profa Nieves, abriu as portas da USC/ES e proporcionou as condições necessárias para a realização do meu estágio doutoral na instituição. A professora leu meu projeto de pesquisa, indicou novas leituras, disponibilizou material da sua biblioteca particular, fez indicações de cursos e atividades acadêmicas, orientação a realização de seminários e, deu sugestões importantíssimas para a organização e escrita da tese.

A postura de acolhida da profa Nieves ultrapassou os protocolos de práxis do intercâmbio acadêmico. Em sua companhia conheci Lugo, Pontevedra e por indicação La Coruña Cascais, Lisboa, Toledo, e, Madrid. De todos os caminhos que percorri em Santiago de Compostela, junto com a profa Nieves e minha amiga Maribel, ver “la Posta del Sol”, em Uxia, no “fim do mundo”, foi entre eles um espetáculo indelével.

Ao companheiro Osnir Martins da Silva pela ajuda incondicional a realização deste projeto de vida. Pelas discussões teóricas, que me fizeram avançar para além do conflito cognitivo, pelas horas incontáveis dedicadas as atividades da pesquisa de campo, pela compreensão nos momentos em que as exigências do doutorado foram preferidas em detrimento da vivência familiar. Qualquer forma de agradecimento que possa lhe prestar será irrisória comparada à grandeza de sua presença. Frente às incertezas e a solidão, que teimam em nos acompanhar durante a jornada acadêmica, tive o privilégio de contar com Osnir, perto ou ausente. Ao compartilhar com ele as vivências desses tempos de guerra encontrei a paz.

A cada uma das pessoas que tem o seu nome escrito nestas páginas e a tantas outras que de forma direta ou indireta colaboraram para realização deste sonho o meu sincero obrigado.

Como o grande fazedor de sonhos, acredito que ...

As melhores e as mais lindas coisas do mundo não se podem ver nem tocar. Elas devem ser sentidas com o coração [...]. Cada pessoa que passa em nossa vida passa sozinha, é porque cada pessoa é única e nenhuma substitui a outra! Cada pessoa que passa em nossa vida passa sozinha e não nos deixa só, porque deixa um pouco de si e leva um pouquinho de nós. Essa é a mais bela responsabilidade da vida e a prova de que as pessoas não se encontram por acaso. (Charles Chaplin)¹.

¹ In: <http://pensador.uol.com.br/mensagens_de_charles_chaplin/> Acesso em: 21 jan. 2011.

Epígrafe

Um grupo de pessoas vivia numa caverna. Elas estavam lá desde a infância, algemadas pelas pernas e pescoços de tal maneira permaneciam presas no mesmo lugar, não conseguiam movimentar a cabeça, por causa das correntes. A iluminação da caverna vinha da fogueira acesa ao longe, por detrás delas. Entre a fogueira e os prisioneiros havia um caminho ascendente, no qual fora construído um pequeno muro. Ao longo dele, homens caminhavam e transportavam objetos. Os moradores da caverna só conseguiam ver as sombras de si mesmos e dos vizinhos projetadas na parede pelo fogo. Eles julgavam as sombras como seres reais e o eco das vozes vindas de fora como sendo a voz das sombras que desfilavam a frente deles. Por acaso, um desses homens conseguiu se livrar das correntes, virou a cabeça, levantou-se, andou, olhou para o lado da luz e caminhou na direção da entrada da caverna. Quando, por fim, conseguiu sair, à intensidade da luz ofuscou sua visão. Aos poucos, o homem foi se adaptando a claridade. Ele ficou maravilhado com a beleza das coisas que passou a enxergar: rios, montanhas, flores, homens, objetos, florestas, bichos, constelações, céu, astros, lua e sol. Depois de certo tempo, o homem se lembrou dos antigos amigos. Sentiu pena deles e resolveu voltar para lhes contar todas as coisas extraordinárias que havia conhecido. Quando entrou na caverna, o aventureiro teve os olhos ofuscados pelas trevas. Antes de recuperar a visão, ele falava sem parar das novidades. Tentava convencer os amigos: as sombras não eram reais! Existe um mundo magnífico repleto de cores, aromas, sabores e paisagens lindíssimas! Naquele lugar, as pessoas vivem em liberdade! Os prisioneiros ficaram aterrorizados. O amigo voltara louco, endoidecido, eles concluíram. Afinal, como poderia um cego ver mais que eles? Como poderia existir um mundo diferente daquele onde eles viviam? De tanto falar, pular, gritar de euforia e, simultaneamente, se bater contra a escuridão, o homem caiu perto dos acorrentados. Enfurecidos, eles o agarram e o mataram. (Do Livro VII - *A República* - Platão. Adaptação de SANTOS SILVA, Avacir Gomes dos).

Culturas desviantes: as espacialidades das comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé (Rondônia)

Resumo

As comunidades ribeirinhas amazônicas vivem entre mundos-espacos. O espaco da natureza, formado pelo mundo dos rios e o mundo da floresta e, o espaco social, formado pela comunidade e a cidade. Neste universo entre mundos questionamos como os moradores da Comunidade de Jesus, localizada a margem direita do Rio São Miguel do Guaporé, no Vale do Guaporé (Rondônia) (re)criam suas espacialidades. Buscamos compreender as lógicas desse processo pela interpretação das práticas instituidoras do espaco concebido, percebido e vivido (LEFEBVRE, 1974). Destarte, elaboramos a tese das comunidades ribeirinhas como portadoras de *culturas desviantes*. Os objetivos que conduziram tal exercício foram: i) a compreensão das formas e dos conteúdos das espacialidades recriadas pelos ribeirinhos, ii) a comprovação das estratégias e as táticas experienciadas pelos grupos nas relações de poder quanto ao controle, domínio e apropriação do espaco e iii) a interpretação das relações imaginárias presente no espaco vivido das comunidades ribeirinhas. Para compormos a interpretação da vida ribeirinha nos apropriamos da abordagem cultural em geografia conjugada a nossa proposta metodológica, a *espacialidade dialética*, interligada em três procedimentos: a descrição horizontal, a desconstrução vertical e a reconstrução da espacialidade. Pela mediação dos pressupostos teóricos e das práticas experienciadas junto a Comunidade de Jesus concebemos os espacos-mundo da mata e do rio, o cotidiano do tempo das chuvas e o tempo da estiagem e os processos de desterritorializações como elementos constiuidores das *culturas desviantes*. Como resultante do nosso fazer e pensar geográficos esperamos acrescentar uma peça a mais no caleidoscópio que compõe a complexidade, a riqueza e a beleza da vida e morte ribeirinha.

Palavras-chaves: comunidades ribeirinhas, espaco concebido, percebido e vivido, práticas e *culturas desviantes* e, Estado de Rondônia.

Cultures déviantes: spacialités de las communautés riveraines du Vallée du Guaporé (Rondonia)

Resumé

Les communautés amazonienne riveraines vivent entre mondes-espaces. L'espace de la nature, formé par le monde des fleuves et le monde des forêts, et l'espace social, formé par la communauté et la ville. Dans cet univers entre mondes on demande comment les habitants de la Communauté de Jesus, situé sur la rive droite de la rivière São Miguel do Guaporé, dans le vallée du Guaporé (Rondônia) (re) créent leur spatialité. Nous cherchons à comprendre la logique de ce processus pour interpréter les pratiques de l'espace conçu, perçu et vécu (Lefebvre, 1974). Ainsi, nous avons développé la théorie des communautés riveraines comme porteurs des *cultures déviantes*. Les objectifs qui ont conduit cette recherche ont été les suivants: i) la compréhension des formes et des contenus de la spatialité recréé par les riveraines, ii) la preuve des stratégies et des tactiques expérimentés par les groupes dans les relations de pouvoir et de contrôle et l'appropriation de l'espace et iii) l'interprétation de cette relation imaginaire dans l'espace vécu des communautés riveraines. Pour composer l'interprétation de la vie riveraine nous nous emparons de l'approche culturelle en géographie conjugué avec notre méthodologie, la *spatialité dialectique*, liés par trois procédures, la description horizontale, la déconstruction verticale et la reconstruction de la spatialité. Grâce à la médiation des hypothèses théoriques et pratiques expérimentées avec la Communauté de Jesus, on a conçu l'espace-monde de la forêt et du fleuve, la vie quotidienne de la saison des pluies et le temps de la sécheresse et les processus de déterritorialisations comme éléments qui on constitue des *cultures déviantes*. Comme résultat de notre agir et penser géographique s'attendre ajouter plus une pièce dans le kaléidoscope qui compose la complexité, la richesse et la beauté de la vie et la mort riveraine.

Mots-clé: les communautés riveraines, espace conçu, perçu et vécu, pratiques et *cultures déviantes* et, l'état de Rondonia.

Culturas desviantes: especialidades de pueblos ribeños del Valle del Guaporé

Resumen

Las comunidades ribeñas amazónicas viven entre mundos-espacios. Lo espacio de la naturaleza, formado por el mundo de los ríos y o mundo de la selva y, lo espacio social, fomado por la comunidad y la ciudad. Neste universo entre mundos cuestionamonos como los vecinos de la Comunidad de Jesus, localizada las margens directa de lo Río San Miguel del Guaporé (Rondônia) (re)crian suyas espacialidades. Buscamos comprender las lógicas dese proceso por la interpretación de las prácticas instituidoras del espacio concebido, percebido y vivido (LEFEBVRE, 1974). Así, elaboramos la tesi de las comunidades ribeñas como portadoras de las culturas desviantes. Los objetivos que conduziran tal ejercicio foran: i) la comprensión de las formas y de los contenidos de las espacialidades recreadas por los ribeños, ii) la comprobación de las estrategias y las tácticas probadas por los grupos en la relaciones de poder cuanto al control, dominio y apropiación de lo espacio y iii) la interpretación de las relaciones imaginarias presente en lo espacio vivido de las comunidades ribeñas. Para componermos la interpretación de la vida ribeñas apropiamonos de la abordajen cultural en geografia conjugada la nuestra propuesta metodológica, la espacialidade dialectica interligada en tres procedimientos la descripción horizontal, la desconstrucción vertical y la reconstrucción de la espacialidade. Por la mediación de los presupostos teoricos y de las prácticas experienciadas junto la Comunidad de Jesus concebimos los espacios-mundo de la selva y de lo río, lo cotidiano del tiempo de las lluvias y lo tiempo de las secas y los procesos de desterritorializaciones como elementos constituidores de las culturas desviantes. Como resultante de nuestro hacer y pensar geográficos esperamos añadir una pieza más en no caleidoscópio que compone la complejidade, la riqueza y la belleza de la vida y muerte ribeña.

Palabras claves: comunidades ribeñas, espacio concebido, percebido y vivido, prácticas y *culturas desviantes* y, Estado de Rondônia.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

SIGLA	ESPECIFICAÇÃO
UNfCCC	Convenção de Clima das Nações Unidas
ECOVALE	Associação Ecológica do Vale do Guaporé/RO
EFAVALE	Escola Família Agrícola Vale do Guaporé
EMATER	Associação de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Rondônia
FCP	Fundação Cultural Palmares
EJA	Educação de Jovens e Adultos
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FNMA	Fundo Nacional do Meio Ambiente
GPS	Global Positioning System
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDARON	Instituto de Defesa Agrário-Pastoril de Rondônia
IESA	Instituto de Estudos Sócio-Ambientais
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ITR	Imposto Territorial Rural
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MPOG	Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão
NUAR's	Núcleos Urbanos de Apoio Rural
ONGs	Organizações não-governamentais
PAC	Programa de Crescimento Acelerado
PAD	Projeto de Assentamento Dirigido
PIC	Projeto Integrado de Colonização
PIN	Programa de Integração Nacional
PLANAFLORO	Plano Agropecuário de Florestal de Rondônia
POLONOROESTE	Programa Integrado de Desenvolvimento de Noroeste do Brasil
REBIO	Reserva Biológica (REBIO) do Guaporé

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS (continuação)

SIGLA	ESPECIFICAÇÃO
RPPN	Reserva Particular de Patrimônio Natural
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SEDUC	Secretaria de Estado da Educação de Rondônia
SECDN	Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional
SEMDAN	Secretaria do Meio Ambiente do Estado de Rondônia
SEMED/SMG	Secretaria Municipal de Educação de São Miguel do Guaporé
SEMSAU/SMG	Secretaria Municipal de Saúde de São Miguel do Guaporé
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPU	Secretaria do Patrimônio da União
SUDECO	Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste
UFG	Universidade Federal de Goiás
UNIR	Universidade Federal de Rondônia

LISTA DE FIGURAS

	FIGURAS	Página
01	Fotografias dos trechos do Rio São Miguel do Guaporé nos períodos das cheias e estiagens.	77
02	Mapa das Linhas Telegráficas - 1907 a 1915.	85
03	Mapa das terras desmembradas do Estado do Amazonas e de Mato Grosso para formação do Território Federal do Guaporé em 1943.	100
04	Mapa do Território Federal do Guaporé - 1945 a 1976.	101
05	Mapa do Território Federal de Rondônia - 1977 a 1981.	105
06	Mapa administrativo do Estado de Rondônia - 1981.	107
07	Quadro dos Municípios de Rondônia implantados pelo INCRA em Rondônia.	111
08	Mapa político-administrativo do Estado de Rondônia em 2009.	113
09	Fotografias dos moradores reunidos na parte central da comunidade e, de mulheres da comunidade trabalhando no porto às margens do Rio São Miguel.	126
10	Mapa de localização da Comunidade de Jesus	127
11	Gráfico da Formação Familiar da Comunidade de Jesus.	130
12	Gráfico do estado civil e, gráfico por sexo dos moradores da Comunidade de Jesus.	132
13	Gráfico da faixa etária da Comunidade de Jesus.	133
14	Mapa da rota percorrida na descida do rio São Miguel do Guaporé, de Seringueiras até a localidade da Comunidade de Jesus – Fevereiro de 2009.	135
15	Árvore genealógica da Comunidade de Jesus	138
16	Desenhos da organização espacial da Comunidade de Jesus.	142
17	Fotografias das moradias da Comunidade de Jesus na beira do Rio São Miguel do Guaporé.	143

LISTA DE FIGURAS (continuação)

	FIGURAS	Página
18	Gráfico do grau de escolaridade dos moradores da Comunidade de Jesus.	145
19	Fotografias de crianças em passeio pelos trechos do rio São Miguel do Guaporé que interliga as localidades da Comunidade de Jesus.	148
20	Fotografias de moradias do 70 de cima e, da localidade de São José, na Comunidade de Jesus.	149
21	Desenho das linhas de São Miguel do Guaporé realizado pelo INCRA - 1983.	182
22	Mapa do território pertencente à Comunidade Quilombola de Jesus.	185
23	Mapa de localização da Comunidade de Jesus entre os municípios de Seringueiras e São Migeul do Gauporé.	187
24	Gráfico da zona eleitoral dos moradores da Comunidade de Jesus.	188
25	Fotografia - Árvore queima de dentro para fora.	198
26	Fotografia - O fogo se espalha na floresta.	198
27	Quadro dos dados gerais dos moradores da Comunidade de Jesus.	237

SUMÁRIO

Folha de rosto	ii
Ficha catalográfica	iii
Folha de aprovação	iv
Dedicatória	v
Agradecimentos	vi
Epígrafe	ix
Resumo	x
Resumé	xi
Resumen	xii
Lista de siglas e abreviaturas	xiii
Lista de figuras	xv
 Introdução	 02
 CAPÍTULO I	 18
Do físico à paixão: a explosão do <i>corpus</i> geográfico	
1- Introdução	18
2- A produção geográfica: espelho da cientificidade	19
3- A favor do espaço: o caleidoscópio das novas abordagens geográficas	29
4- O fazer geográfico e a abordagem cultural: múltiplas possibilidades	34
5- <i>Geografias desviantes</i> : metodologias possíveis	38
6- Conceber, perceber e viver: eis o nosso <i>desvio</i> metodológico	41
 CAPÍTULO II	 48
Culturas desviantes: as espacialidades vivenciadas nas comunidades ribeirinhas	
1- Introdução	48
2- Culturas desviantes: novo aporte teórico geográfico	49
3- Lugar e cotidiano: espaço e tempo das <i>culturas desviantes</i>	60
4- Comunidades ribeirinhas guaporeanas: mensageiras de <i>culturas desviantes</i>	68

CAPITULO III	83
Rondônia: os agenciamentos do espaço concebido	
1- Introdução	83
2- Marechal Rondon: o mito fundador do Estado de Rondônia	84
3- As concepções literárias do espaço amazônico	86
4- Os que os olhos (não)viram no espelho das águas: as concepções midiáticas sobre Rondônia	92
5- A colonização das terras rondoniense: a materialização dos espaços concebidos	96
6- Preservação <i>versus</i> conservação: espaços concebidos de natureza	115
CAPITULO IV	122
Comunidade de Jesus: mil e uma histórias, uma etnogeografia	
1- Introdução	122
2- Jesus Gomes de Oliveira: o mito fundador da comunidade	123
3- <i>Parceiros desviantes</i> : os ribeirinhos da Comunidade de Jesus	126
4. As condições sociais da Comunidade de Jesus: a vida na ribeira	134
5- Espaços percebidos: o fio de Ariadne nas trilhas da comunidade	141
6- Espaços vividos: o mundo entre os mundos	152
CAPITULO V	165
Comunidade de Jesus: trajetórias territoriais percebidas e vividas	
1- Introdução	165
2- Territorialidades e identidades: espaços vividos de negociações	166
3- Comunidade de Jesus: territorialidades do espaço concebido	177
4- Comunidade de Jesus: territorialidades do espaço percebido	189
Conclusão VI	204
Referências VII	216
Fontes virtuais VIII	226
Apêndices IX	228
Apêndice A - Entrevista com os moradores da Comunidade de Jesus	229

Apêndice B - Narrativa do Sr. Jesus Gomes de Oliveira	230
Apêndice C - Quadro dos dados gerais dos moradores da Comunidade de Jesus	237
Apêndice D - Narrativa da Sra. Esmeraldina Leite Coelho	238
 Anexos X	 242
Anexo A - Decreto nº 4.887	243
Anexo B - Decreto nº 6.040	247

“Cipó caboclo tá subindo na virola
Chegou a hora do pinheiro balançar
Sentir o cheiro do mato da imburana
Descansar morrer de sono na sombra da barriguda
De nada vale tanto esforço do meu canto
Pra nosso espanto tanta mata haja vão matar
Tal mata Atlântica e a próxima Amazônica
Arvoredos seculares impossível replantar
Que triste sina teve cedro nosso primo
Desde de menino que eu nem gosto de falar
Depois de tanto sofrimento seu destino
Virou tamborete mesa cadeira balcão de bar
Quem por acaso ouviu falar da sucupira
Parece até mentira que o jacarandá
Antes de virar poltrona porta armário
Mora no dicionário vida eterna milenar
Quem hoje é vivo corre perigo
E os inimigos do verde da sombra, o ar
Que se respira e a clorofila
Das matas virgens destruídas vão lembrar
Que quando chegar a hora
É certo que não demora
Não chame Nossa Senhora
Só quem pode nos salvar é
Caviúna, cerejeira, baraúna
Imbuia, pau-d'arco, solva
Juazeiro e jatobá
Gonçalo-alves, paraíba, itaúba
Louro, ipê, paracaúba
Peroba, massaranduba
Carvalho, mogno, canela, imbuzeiro
Catuaba, janaúba, aroeira, araribá
Pau-fero, anjico amargoso, gameleira
Andiroba, copaíba, pau-brasil, jequitibá”.

(XANGAI, **Matança**, 1976)²

² In: <<http://www.lixoarte.com.br/salvnatdep04.htm>>. Acesso em: 14 jan. 2010.

INTRODUÇÃO

"Navigare necesse; vivere non est necesse".
(Pompeu, 106-48 a.C)

No desfecho original do mito da caverna, narrado por Platão, os personagens “acorrentados” pela concepção do espaço único por pouco não eliminaram o herói que lhes trazia visões da existência de outros espaços e outras gentes. Como na alegoria platônica, pessoas que vivenciam espacialidades de forma diferenciada do aceito socialmente como normal ou natural³ estão condenadas à ignorância da unanimidade.

A morte física ou não do herói é questão secundária no mito da caverna. O relevante é a ruptura epistemológica, o conflito cognitivo, o *desvio metodológico*, a busca da “verdade”, a descoberta do real, o contato com diferentes espaços e tempos constituídos por *operações, processos, práticas e culturas desviantes* vivenciadas pelo prisioneiro proscrito.

A estrutura do mito platônico: contextualização, conflito, clímax e desfecho revelam sua gênese desviante. Sócrates, por meio da oralidade e, posteriormente, Platão, por intermédio da escrita, instituíram a verdade filosófica em detrimento da verdade mítica. Ambos ensinaram a seus seguidores a relativizar o mundo apreendido pelos sentidos e pela aparência das manifestações dos fenômenos.

Na atualidade, é preciso filosofar sobre os discursos apregoados pelo Estado, religião, escola, família, partido, sindicato, televisão, internet, instrumentos aprisionantes da modernidade. As imagens por eles projetadas, as vozes que eles emitem, as verdades que defendem são “sombras e trevas”. O mundo é muito mais daquilo que por eles é transmitido.

“Conheça-te a ti mesmo”, pense sobre tudo que é dado, espanta-te com o natural, nada é evidente, normal ou universal. O mundo não é apenas o espaço mensurável, concebido pelos tecnocratas de plantão. A paisagem não se resume ao visível. Estas eram *lições filosóficas desviantes* de um mundo regido pela vontade de deuses, titãs, ninfas, heróis, semideuses, predestinados, cavalos alados, serpentes, monstros, enigmas e oráculos.

³ No mito da caverna as sombras projetadas na parede eram consideradas normais e naturais, logo verdadeiras. De tal forma, quando confundimos as manifestações dos fenômenos naturais ou sociais como essências absolutas incorremos no engano das projeções. A discussão sobre o real é ontológica. De acordo com Caldas: “aquilo que nos parece tão sólido, tão consistente, o real, é somente assim por fazer parte de uma sociedade. É esta sociedade que cria, no fluxo específico da sua práxis, tanto os homens, as coisas, as relações, os deuses, suas naturezas quanto as linguagem, códigos, lógicas e visões de mundo que vão fazer parte da maneira como vemos tudo isso, como compreendemos e como interpretamos a existência”. (1999b, 26).

Subjacente a lógica da alegoria da caverna está à imposição da escrita em contraposição à oralidade. Não sabemos se Sócrates teve uma existência física ou se Platão criou essa *persona* para corroborar e proclamar o que a sociedade na época não estava pronta para aceitar: os espaços são construções sociais realizadas pela vontade e necessidade humanas e não capricho das entidades divinas do Olímpio.

Além dessas operações desviantes, Platão ensina a mais importante das lições: o verdadeiro discípulo não segue o mestre. Não imita sua forma de ser. Ele o supera. Para superá-lo, *desvia-se* do caminho ensinado. O espaço percorrido não é fonte criadora, ele apenas confirma o “cristalizado”. Sócrates pregava o caminho da moral e da ética. Platão é o filósofo progenitor da razão, ele se volta para a comprovação das limitações das experiências empíricas na busca da verdade.

Por meio da inspiração provocada pelo mito da caverna e suas *lições* desviantes organizamos a escrita da nossa tese sobre as comunidades ribeirinhas como portadoras da *cultura desviante*. Seu conceito fundante é o *espaço social*, produzido, recriado, reproduzido, configurado e reconfigurado por meio das relações sociais constituídas no espaço percebido, concebido e vivido; espaços “reais”, lugares da vivência das espacialidades humanas.

O espaço não é vazio, neutro ou harmônico. Compreendemos o espaço como construção social mediadora *entre mundos*: ordem e desordem; rigidez e flexibilidade; heterotopias e isotopias; inclusão e exclusão; proibição e permissão; ruptura e sutura; continuidade e descontinuidade, reprodução e produção social. Da compreensão do espaço enquanto elemento imprescindível a produção e reprodução das relações sociais emanam as categorias interpretativas: lugar, fronteira, cotidiano, território e identidade que no conjunto nos permitiram materializar a forma como as comunidades ribeirinhas se constituem portadoras de *culturas desviantes*.

As categorias que serão empregadas nas interpretações das espacialidades vivenciadas pelas *culturas desviantes* são as seguintes: estratégias e táticas; cotidiano e cotidianidade (De CERTEAU, 1996, 2002); espaço social: concebido, percebido e vivido, (LEFEBVRE, 1974, 1983, 2004, 2008); devaneio e *poiésis* (BACHELARD, 2002, 2003, 2006); signos, significados e significantes (SAHR, 2007, 2008), discurso competente (CHAUÍ, 2000a), formação discursiva (FOUCAULT, 2000) e, desterritorialização (HAESBAERT, 2006).

Defendemos a tese das comunidades ribeirinhas como portadoras de culturas desviantes, pois no emaranhado da trama cotidiana as categorias pontuadas se constituem

dialeticamente nos espaços das ribeiras amazônicas, por meio do *valor de troca* e *valor de uso* que torna o espaço uma valiosa mercadoria.

Na conjunção entre as práticas de apropriação e estratégias de dominação espacial vivenciadas pelas comunidades ribeirinhas ocorre o *desvio* espacial. “Sobre o desvio, já sabemos que ele deve ser estudado como prática intermediária entre a dominação e a apropriação, entre a troca e o uso. Opô-lo à produção ou dissociá-lo dela, é desconhecer seu sentido”. (LEFEBVRE, 1970, 406).

Nesse interstício entre apropriação e dominação, troca e uso, espaço concebido, percebido e vivido buscamos compreender como as comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé (Rondônia) recriam suas espacialidades por meio das vivências e representações, que contribuem para a produção e reprodução das relações sociais. A lógica da produção espacial pode ser percebida nas materialidades de práticas sociais formadoras do espaço social.

O espaço na compreensão lefebviana se configura na indissociabilidade entre práticas de dominação (troca) e práticas de apropriação (uso). Por exemplo, os tecnocratas do Estado com suas estratégias, programas e projetos planejadores efetuam a dominação do espaço. Em oposição a essa prática para as comunidades ribeirinhas o espaço possui valor de uso, a beira do rio é um espaço comunitário. Dominação e apropriação espacial são práticas dialéticas. Para Lefebvre (1970, p. 389):

O uso reaparece em conflito agudo com a troca no espaço, pois ele implica “apropriação” e não “propriedade”. Ora, a própria apropriação implica tempo e tempos, um ritmo e ritmos, símbolos e uma prática. Quanto mais um espaço se torna funcional, tanto mais ele é dominado pelos “agentes” que o manipulam e o tornam funcional, menos ele se presta a apropriação.

Se na concepção do espaço enquanto propriedade, mercadoria a ser comercializada se configura o tempo rápido, breve, ínfimo ditado pela especulação imobiliária, que fragmenta e determina o valor de compra do espaço, para as comunidades portadoras de *culturas desviantes* as práticas apropriativas o tempo e espaços são vivenciados pela mediação de outros ritmos temporais. O tempo necessário a criação da relação simbólica que os sujeitos estabelecem por meio dos sentimentos de pertença ao espaço, envolvem a lentidão, o ritmo devagar, o tempo que se movimenta na lógica cíclica, o tempo da “natureza”.

Esse tempo difere daquele ditado pela dinâmica precisa das horas, que impõe ao cidadão a corrida louca contra o tempo. Para o ser humano escravo das horas resta à ilusão de refúgio para “natureza”. De acordo com Hillman (1993, p. 37): “uma das fantasias favoritas da humanidade é a de que a alma perto da natureza vive melhor e, portanto, necessita diminuir

seu ritmo para encontrar o da natureza, pois na cidade a alma se torna sofisticada e corrompida”.

O tempo do ribeirão no espaço amazônico é o da lentidão, marcado pela temporada das chuvas, que se arrasta por seis meses; o tempo da estiagem no restante do ano que permite a realização do trabalho com a terra, a plantação de frutos e sementes e depois o cuidado e espera do amadurecimento da plantação; o tempo da espera, do barco ou da canoa, que chega sem data marcada; o tempo do encontro e envolvimento com o outro, do ouvir e falar da vida sem a pressa de chegar ou ir embora. O devagar é o ritmo caracterizador da dinâmica espacial e temporal vivenciado pelas culturas desviantes. Essa é a marca das espacialidades ribeirinhas.

As relações sociais de apropriação podem subverter a forma como determinado espaço foi concebido, por intermédio das *práticas desviantes*, ou seja, atos, atitudes, comportamentos e pensamentos que escapam da dominação da lógica capitalista de mercado. A desviação é uma característica comum a toda sociedade, como afirma Matza: “la cautela, la ambigüedad y el pluralismo, están implícitos en la idea misma de desviación; su resultado neto es hacer inexacta nuestra definición nominal y volver imprecisos sus contornos. La imprecisión no puede ser eliminada; solamente puede ser observada y constatada”. (1981, p. 23).

Caminhantes entre mundos - o mundo das águas e o mundo da várzea, da terra firme - as comunidades ribeirinhas amazônicas se constituem portadoras de *culturas desviantes*, ao recriarem configurações espaciais que escapam a lógica do valor de uso, dominação e racionalidade, prevalentes nas espacialidades capitalistas.

Cultura desviante é uma releitura da ideia da *retórica pedestre* formulada por De Certeau (1996, 2002). Segundo este autor, ao se apropriar do espaço o *homem ordinário* recria práticas *desviantes*⁴ que fogem do controle institucionalizado pelos grupos hegemônicos. As análises elaboradas por De Certeau em relação à sociedade de consumo, na qual o valor de troca do espaço foi intensificado, podem ser apropriadas para a interpretação das espacialidades das comunidades ribeirinhas em vista das práticas inventivas, táticas de resistências e maneiras de apropriação do espaço que o homem ordinário amazônico, foi capaz de vivenciar a fim de escapar e subverter a ordem das coisas e a violência sofrida nos confins da floresta.

⁴ Para ampliação da discussão sobre práticas desviantes, ver artigo: Deus e o diabo na terra: as cidades como espaços possíveis das práticas desviantes, (SANTOS; ALMEIDA, 2009b), nele exemplificamos como na cidade, espaço por excelência da lógica do tempo concebido pelo capital, os indivíduos recriam, no cotidiano, *práticas desviantes* que escapam as estratégias de controle espacial.

Frente às perspectivas de controle espacial, resta aos caminhantes e andarilhos a utilização de táticas, que invertam a ordem estabelecida para compra, venda e consumo do espaço. “Viver não é preciso⁵”, andar é menos ainda. O pedestre segue a linha determinada no espaço. Andarilhos e caminhantes se aventuram pelos *desvios*, assim corporificam os espaços proibidos e ao fazê-los sentem que ainda estão vivos. Negam com o corpo a ordem: “pare, olhe e siga”. Como afirma Balandier:

Al efectuar desvíos en su provecho, el individuo obtiene el sentimiento de ejercer una libertad que le aporta algo más que pequeñas ventajas: una justificación de sí mismo, por sus propias iniciativas y su hábil juego con las obligaciones del medio social. Se da sentido, esforzándose por no mantenerse en un papel de continuo perdedor. (1988, p. 225).

O sujeito portador das *práticas desviantes* é o “homem ordinário” (DE CERTEAU, 1996, 2002; FREUD, 1997). Por meio das práticas cotidianas: fazer, caminhar, falar, vestir, comer, trabalhar, andar, conversar, o ser humano ordinário reinventa formas de apropriação dos espaços interditos, por meio de novos objetos e ações que não foram pensados e, portanto não podem ser controlados. As *disciplinas parcelares* (LEFEBVRE, 1991) entendiam o cotidiano como berço de alienação. Nas abordagens culturais as práticas cotidianas passam a ser compreendidas como inventividade, criatividade, resistência e *desvio* contra as formas de imposições institucionalizadoras de poder, presentes nos espaços percebidos e concebidos.

As *práticas desviantes* constituem o imaginário, a poesia, a arte, as lendas, as músicas, os dramas shakespearianos, os filmes, a literatura, a filosofia, as ciências, as religiões e se materializam nas atividades, ações e comportamentos vivenciados no cotidiano. Heróis lendários, míticos, “reais”, foram e são aqueles que descumpriram a ordem, subverteram-na, e de tal forma criaram novas possibilidades. A epígrafe sobre o mito da caverna exemplifica como as *práticas desviantes* marcam a possibilidade da descoberta de existência de espacialidades vividas diferentemente dos fatos e fenômenos considerados como naturais e comuns. Os caminhos percorridos são ahistóricos, os desvios, pelo contrário, estão grávidos de possibilidades.

Cotidianidade e espacialidades são práticas históricas e sociais. Seus significados se materializam nas formas, repletas de conteúdos: símbolos, imaginários, devires, desejos,

⁵ Verso de abertura do poema “Navegar é Preciso” do português Fernando Pessoa. Era a frase aclamada pelos antigos navegadores. Historicamente foi registrada em latim: “Navigare necesse; vivere non est necesse”, pronunciada por Pompeu, general e político romano, 106-48 a.C., aos marinheiros como forma de encorajar os amedrontados, que recusavam viajar durante a guerra.

In: <<http://www.revista.agulha.nom.br/fpessoa05.html>> Acesso em: 24 jan. 2011.

signos, significados e *poiésis*. Os conteúdos e formas inferem dialeticamente nas configurações espaciais vivenciadas nos lugares. Consideramos o lugar o lócus não apenas das relações harmoniosas, mas também conflituosas.

O lugar não é somente espaço de refúgio das perturbações da vida moderna. Ele é movimento e, pausa, conforme nos lembra Tuan (1983) além disso, o lugar é uno e múltiplo, singular e diverso, harmônico e contraditório, quimérico e simbólico, dinâmico e alienante, ofegante e poético, como nos ensina Massey (2000).

As comunidades providas e provedoras de *culturas desviantes* vivenciam formas diferenciadas de espacialidades e temporalidades modeladas na totalidade entre cotidiano e lugar. A temporalidade não é efêmera, virtual ou fugaz. A materialização de *práticas desviantes* exige o tempo da longa duração e do fazer repetitivo. As *práticas desviantes* ocorrem no tempo da cotidianidade. O cotidiano é o elemento chave das práticas desviantes e da descoberta do inusitado, do diferente e do *desvio*.

Práticas, culturas, processos e espacialidades *desviantes* são os elementos interpretativos que compõem a nossa tese. Para corroborá-la, indicamos fazeres e práticas vivenciadas no espaço percebido e vivido, caracterizadores das culturas desviantes. As comunidades ribeirinhas amazônicas, em especial, as comunidades do Vale do Guaporé, neste estudo, são consideradas como portadoras de *culturas desviantes*. Existem mundos diferentes da lógica excludente capitalista, os beiradões dos rios amazônicos são um desses lugares.

As ordenações espaciais provocaram e provocam o apagamento, o isolamento e a invisibilidade histórica das culturas que se desviam ou possuem lógicas diferentes da visão de mundo do capital, a exemplo das comunidades “tradicionais” amazônicas. Estas foram constituídas no início da ocupação territorial como as “guardiãs da fronteira” (MEIRELES, 1989), na atualidade são apontadas pela mídia, pelos programas, pelos planos e pelos projetos desenvolvimentistas como empecilhos ao progresso amazônico.

A construção da concepção das populações “tradicionais” como estorvos para o progresso têm sua gênese nas primeiras tentativas de ocupação do espaço amazônico. De acordo com Meireles: “a partir da segunda metade do século que os índios do Guaporé - como o resto de toda Amazônia - começariam a ser considerados empecilhos ao desenvolvimento e as suas terras a serem disputadas”. (1989, p. 152).

Essa representação dos povos da floresta tem como propósito a defesa de um novo projeto para Amazônia. Segundo Becker a ocupação humana da Amazônia alcançou sua fase de esgotamento e a região deixou de ser concebida como *fronteira móvel* (2007). Esta tese, no

entanto, é questionada desde a década de 80, do século passado. De acordo com Martins: “o que há é o esgotamento do povo”. (1980, p. 18).

Na atualidade, o ideal concebido para a Amazônia é a nova versão do “espaço vazio”. Promove-se a retirada do ser humano e a floresta fica livre para ocupação das fazendas de gado, para as plantações de soja, para as construções das usinas hidrelétricas e para aberturas de rodovias e hidrovias, necessárias a circulação e escoamento da produção em grande escala.

Os programas, técnicas e estratégias de colonização da Amazônia, desde os primeiros momentos da ocupação territorial até os mais recentes não foram idealizados com o propósito maior de beneficiar os pequenos agricultores, as famílias pobres, os ribeirinhos, os caboclos, os seringueiros, os quilombolas, os sem terra. Pois, numa sociedade fundada na propriedade privada da natureza a principal função do conjunto de técnicas e estratégias é dominar os homens para estes submeterem a natureza (PORTO-GONÇALVES, 2004).

As estratégias de ocupação do espaço amazônico foram historicamente concebidas para atender os interesses do capital nacional e estrangeiro. No terceiro milênio esta lógica se perpetua. Os filhos da terras são desterritorializados em nome da preservação e conservação ambiental. A exemplo do que ocorreu no Vale do Guaporé em Rondônia, onde está localizada a Comunidade de Jesus, nosso grupo de pesquisa, Diegues denuncia:

[...] o Vale do Guaporé em Rondônia, onde existe uma Reserva Biológica, criada em 1982, no quadro do projeto Polonoroeste [...] existem comunidades indígenas e antigos quilombolas cujos os moradores não foram consultados e ainda sofrem a ação predadora dos madeireiros e dos avanços dos projetos de colonização. (2008, p.136).

Nos tempos idos as pessoas foram conclamadas a ocuparem a Amazônia. O slogan era: “terra sem gente, para gente sem terra”. Agora o ideal é a nova versão do “terra sem gente”. Os pequenos agricultores e os colonos, os chamados “pioneiros”, iludidos pela propaganda governamental e forçados pelas mazelas econômicas se endividaram com as agências financeiras, perderam a posse da terra, foram obrigados a vender ou abandonar o lote. Eis que chegam os grandes empresários e a terra “mãe gentil” está pronta para ser usurpada em nome do bem comum. Nesse contexto de novo processo de desterritorialização se encontram as comunidades ribeirinhas amazônicas.

A possibilidade de corporificar a ideia de *culturas desviantes* como elemento fundante do jeito de viver das comunidades ribeirinhas, ameaçadas de exclusão espacial, passou a nos acompanhar pelas trilhas e *desvios* do pensar e fazer geográfico. Fomos inquietados pelas seguintes questões investigativas: quais são as formas e os conteúdos de

espacialidades criadas e recriadas pelos ribeirinhos em relação à apropriação espacial? Quais são as estratégias e as táticas experienciadas pelo grupo nas relações de poder quanto ao controle, domínio e apropriação do espaço? Como as comunidades ribeirinhas estabelecem relações imaginárias: sonhos, desejos, devaneios, devires e *poiésis*, no espaço vivido?

Munidos da problemática social, do “objeto” de estudo e das questões investigativas cabe ao geógrafo cultural a compreensão da produção do conhecimento, que não começa e nem termina com a escrita da tese, mas que acompanha o pesquisador no seu percurso acadêmico. Produzir conhecimentos na ciência humana implica duas posturas diferenciadas. Para Geertz (2002, p. 109):

“Aquí el contraste resulta familiar, pero no es menos importante para aquellos que creen que la tarea de las ciencias humanas [...] es descubrir hechos, incluirlos en estructuras proposicionales, deducir leyes, predecir resultados y gestionar racionalmente la vida social, que para aquello que, por el contrario, piensan que el objetivo de esas ciencias [...] es clarificar lo que sucede en pueblos diferentes, en épocas distintas y obtener algunas conclusiones sobre construcciones, causas, esperanzas y posibilidades: las prácticas de la vida.

Côncios de que a função do geógrafo cultural é a interpretação do modo de viver dos grupos humanos, buscamos compreender como as comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé, em especial a Comunidade de Jesus, localizada as margens direita do rio São Miguel do Guaporé, vivenciam suas espacialidades no interstício entre o mundo das águas e o mundo da floresta e, entre o espaço instrumental e o espaço vivido.

Quando caracterizamos as comunidades ribeirinhas como portadoras de *culturas desviantes* pensamos na relação de espaço e tempo por elas vivenciada nas espacialidades e cotidianidades constituídas entre mundos. Se nas cidades e grandes centros urbanos os espaços e tempos são concebidos de forma fragmentada e comprimida em função do valor de compra e venda, nas comunidades ribeirinhas esta lógica é *desviada* em função das relações de uso e apropriação do espaço. Destarte, o *desvio* se materializa “quando o tempo não se separa do espaço, o sentido de um se descobre no outro, imediatamente (sem mediação intelectual)”. (LEFEBVRE, 1974, p. 216).

Na cotidianidade, no espaço proximal, no lugar, no tempo lento, no espaço do encontro, no tempo devagar os ribeirinhos vivem suas espacialidades desviantes. Nesta relação simbiótica entre ser o humano, a natureza, o espaço e o tempo o ribeirinho amazônico se humaniza (LOUREIRO, 1995) e simultaneamente humaniza a natureza.

Para compreender um fato, um fenômeno, uma prática social, uma cultura qual o melhor caminho a seguir? Que a distancia ideal deve ser mantida entre o pesquisador e o seu “objeto” de estudo? A solução destes enigmas não é consensual na geografia. Segundo Claval: “para formular julgamentos sobre a ação humana ou para antecipar o devir do mundo, o observador deve se deslocar-se: ele tem de descobrir a realidade em perspectiva, dum ponto de vista afastado ou elevado, de um outro mundo”. (2008a, p. 27). Todavia, outro caminho é defendido por Bonnemaïson: “de minha parte, só pude perseverar no empreendimento porque havia prometido encaminhar os mapas propriamente às pessoas com quem trabalhava e me tornar o operário de um trabalho em que, afinal de contas, eles eram os mestres-de-obras”. (2002, p. 125).

Na busca do entendimento das culturas desviantes existentes na Comunidade de Jesus, nesta pesquisa optamos pela aproximação com os nossos colaboradores. No contato direto com as pessoas da Comunidade de Jesus além da observação direta realizamos entrevistas, registro da história de vida dos moradores, caminhamos pela comunidade, conversamos com as pessoas, visitamos suas casas, estivemos junto com eles nos momentos de lazer, acompanhamos os pescadores e os agricultores na lida cotidiana, andamos de uma casa para outra, de uma localidade pra outra, dividimos com os moradores nosso alimento, eles nos convidaram a compartilhar da mesa, comemos peixe frito, caldeirada de peixe.

Brincamos na beira do rio com as crianças da comunidade, quanto a subir nas árvores era melhor não arriscar. Elas riram da nossa ferrugem corporal, típica das imposições da vida acadêmica. À noite, sentados na barranca na frente do Rio São Miguel do Guaporé, ouvimos os causos dos moradores, suas histórias de tempos idos e suas preocupações em relação ao tempo presente e as expectativas futuras. Conseguimos pela aceitação das pessoas estabelecer a prática de aproximação entre pesquisador e colaboradores da pesquisa.

Das leituras dos nossos companheiros de bagagem Lefebvre, Bachelard, Almeida, Amaral, Haesbaert, Foucault, Borges, Nancy, König, De Certeau, Claval, Martins, Massey, Herrero, Castro, Santos, Balandier, Loureiro, Tuan, Gomes, Cosgrove, Bonnemaïson, Nascimento Silva, Massey, Caldas, Chauí, Hall, Godim, Sahr e das práticas e experiências vividas juntos aos colaboradores da pesquisa da Comunidade de Jesus, em meio a floresta das chuvas, elaboramos a nossa tese sobre as comunidades de ribeirinhas como portadoras da *cultura desviante*.

Dentre as comunidades ribeirinhas guaporeanas elegemos para desenvolvimento da pesquisa a “Comunidade de Jesus”, localizada a margem direita do Rio São Miguel do

Guaporé, a 110 km município São Miguel do Guaporé e, a aproximadamente a 685 km de Porto Velho, a capital do Estado de Rondônia⁶.

O resultado ora registrado é apenas uma ínfima parte da riqueza e da multiplicidade da vida ribeirinha que conseguimos expressar por meio desta escritura. O registro escrito segue a lógica da objetividade, das vivências; por outro lado, vai além, muito mais longe que o texto enquadrado nas exigências das normas técnicas academicistas. Feita a ressalva da limitação do tempo e espaço da escrita segue a apresentação da organização da nossa tese: as comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé como portadoras da cultura desviante.

No primeiro capítulo: *Do físico a paixão: a explosão do corpus geográfico*, apresentamos o *locus* teórico e metodológico dos quais nos apropriamos para pensar, analisar, discutir, compreender e interpretar as práticas sociais vivenciadas pelas comunidades ribeirinhas por meio de suas espacialidades. Começamos por analisar como a produção do conhecimento geográfico, inicialmente, agenciou certos conceitos em detrimento de outros. Com a renovação do pensar e fazer geográficos os conceitos outrora não captados passam a compor as múltiplas possibilidades de abordagens culturais na geografia cultural e humana. Pela mediação do *espaço social* organizamos a nossa contribuição metodológica, a *dialética da espacialidade*, interligada em três procedimentos: i) a descrição horizontal, ii) a desconstrução vertical e, iii) a reconstrução da espacialidade.

Depois da apresentação do nosso aporte teórico metodológico buscamos uma primeira aproximação conceitual dos sujeitos da nossa pesquisa, as comunidades ribeirinhas amazônicas. Recorremos para tanto a mediação dos aspectos que são comuns ao modo de vida ribeirinha, as vivências entre dois mundos: o mundo das águas e o mundo da mata. Ser ribeirinho é mais que morar na beira do rio. A morte e vida ribeirinha é o viver entre espaços e mundos desviantes.

Na escrita do segundo capítulo: *Culturas desviantes: as espacialidades vivenciadas nas comunidades ribeirinhas* começamos por desenhar o modo de vida, a cultura, as práticas e as espacialidades vivenciadas pelas comunidades ribeirinhas amazônicas. Inicialmente, pontuamos os conceitos cotidiano/tempo e lugar/espaço como elementos fundantes das culturas ribeirinhas. O desafio maior foi posto em seguida: sistematizar o que havíamos presenciado no contato com os moradores da Comunidade de Jesus, a idéia de *desvio* como elemento fundante das culturas ribeirinhas.

⁶ A localização cartográfica da Comunidade de Jesus não consta no atual mapa político-administrativo do Estado de Rondônia.

Histórica, sociológica e antropológicamente o conceito de *desvio* foi taxado de forma negativa. Assim, doentes mentais, bandidos, criminosos, homossexuais, parricídios, viciados, traficantes, assassinos, ladrões, bandidos, prostitutas, mendigos, pederastas, ateus, suicidas, genocidas, delinquentes, vagabundos foram exaustivamente estudados pelas disciplinas parceladas e tipificados como *desvios sociais*. Estes diversos comportamentos e atitudes não são *desvios*, mas produtos das *práticas capitalísticas* (GUATARRI; ROLNIK, 1986) próprias das sociedades de consumo do espaço, tempo e corpo e mente humana. Compreendemos o *desvio* fora dessa concepção clássica da ciência, com a elaboração da nossa tese, *culturas desviantes*, propomos ao conceito uma nova possibilidade de leitura.

No terceiro capítulo intitulado: *As imaginações espaciais concebidas para Rondônia*, apresentamos como os projetos, os programas e as estratégias de ocupação e colonização foram historicamente implantados no Estado de Rondônia. Nas diversas formas de espaços concebidos para o estado estava subjacente o protótipo de indivíduo ideal para a ocupação das terras rondonienses, e, este ideal foi transformado a medida das novas exigências econômicas.

Nossa preocupação maior foi de interpretar como a cada novo projeto de colonização implantado a ideia de espaço e, simultaneamente de sujeito que deveria ocupar este espaço vai se transformando em função dos interesses econômicos e sociais. Estas concepções corroboram, por exemplo, a representação do Marechal Cândido Rondon⁷ como o mito fundador do Estado de Rondônia.

Se o objetivo é desmatar a floresta em prol de um empreendimento empresarial a imagem de Rondon é exaltada como o grande desbravador; se ao contrário, a ideia é a da preservação da floresta, último refúgio dos povos da floresta a imagem de Rondon como o Grande Pai protetor dos indígenas também é aclamada. As estratégias dos planejadores dos espaços concebidos interligam dessa forma o passado e presente, em função da lógica: “o ocupar para não entregar”.

Além da interpretação da representação de Rondon como mito fundador de Rondônia apresentamos no terceiro capítulo o item *Os que os olhos (não)viram no espelho das águas*, no qual interpretamos o papel dos meios de comunicação no processo de legitimação das concepções disseminadas sobre o Estado de Rondônia.

Na tentativa de impor uma concepção homogênea do espaço amazônico as políticas estatais legitimam certas ideias que já estavam ou estão dizimadas em vários suportes

⁷ O antigo Território Federal do Guaporé, em homenagem sugerida por Roquete-Pinto foi denominado em 1956 de Território Federal de Rondônia. In: Batista (1976). Quando em 1981 o território foi elevado à condição do novo Estado da federação o nome de Rondônia foi mantido como justa homenagem ao Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon.

mediáticos, literários, científicos, religiosos. A concepção que vai unificar a diversidade de representações disseminadas pela *mass media* é a da Amazônia como espaço desocupado. A maior região do país com o menor número de habitantes.

Com base nessa concepção espacial foram implantados os vários programas e projetos de colonização das terras rondonienses. Não existe e nunca existiu “espaços vazios” ou “desocupados” em Rondônia ou na Amazônia. No meio da floresta os olhos do Estado fingiram não ver a existência das populações indígenas, os seringueiros, os caboclos, os quilombolas e as comunidades ribeirinhas. Filhos da pátria mãe ingentil.

No quarto capítulo *Comunidade de Jesus: mil e uma histórias, uma etnogeografia*, buscamos compreender as histórias de vidas, causos, símbolos, práticas, religiosidades, linguagens, espacialidades, caminhos, discursos e desvios para compor um quadro que desse conta de captar as múltiplas vivências. Pensar a materialidade espacial é a primeira etapa do trabalho de campo e tem importância *sine qua non* para que outros aspectos, fenômenos e processos possam ser considerados.

Esse capítulo é o nosso elemento alquímico, produzido pelo amálgama dos fatos e experiências vividas na Comunidade de Jesus pelos colaboradores da pesquisa. As narrativas, os causos, o registro de campo, as conversas com os moradores são as pepitas. O objetivo não foi criar *homunculus*, mas simplesmente exemplificar a existência de espacialidades vividas para além da lógica do espaço concebido, que permite apenas um olhar e uma única forma de perceber e viver o espaço.

A inspiração em compor um capítulo descritivo sobre a Comunidade de Jesus nos veio da leitura de “Os parceiros do Rio Bonito”. Candido (2001) realiza uma descrição pormenorizada da vida caipira de Bofete, interior de São Paulo. A obra se tornou referência nos estudos etnográficos. No campo da abordagem cultural em geografia, a motivação vem das obras de Almeida (2003, 2008, 2009a), que nas suas interpretações sobre as representações do sertão, propõe a etnogeografia como metodologia capaz de explicar a diversidade de organizações espaciais.

Começamos a seguir o fio de Ariadne nas trilhas da comunidade por meio da interpretação da imagem do seu patriarca Jesus Gomes de Oliveira, como o mito fundador da comunidade. Esta ideia foi ganhando sustança depois de ouvirmos por horas infíndas, de transcrever e transcriar a gravação da entrevista do seu Jesus. Durante uma hora e 25 minutos seu Jesus nos narrou a história da comunidade, que em síntese é a história que justifica a sua própria existência.

Na narrativa de seu Jesus as concepções de espaço e tempo vividos na e pela comunidade são apresentados em sua plenitude, sem o corte inerente dos questionários legitimadores das hipóteses dedutivas. Aqui o maior desafio foi saber ouvir o outro em presença e escutá-lo na ausência durante a realização da transcrição e transcrição da entrevista. Encontrar o outro e ouvir o que ele quer e pode dizer; e, às vezes diz sem perceber, sobre tempo, espaço, saúde, transporte, moradia, namoro, casamento, nascimento, conflitos, trabalho, economia, doença, dinheiro, família, religião, aposentadoria, afazeres, divertimento, remédios, memórias, dúvidas, intrigas, rancores, alegrias, tristezas, ressentimentos, dívidas, esperanças, risos e lágrimas da vida e morte ribeirinha é um exercício estonteante.

No último capítulo, que poderia ser o primeiro, *Comunidade de Jesus: trajetórias territoriais percebidas e vividas* apresentamos discussões sobre os conceitos renovadores da geografia, o território, a (des)territorialização, a (re)territorialização e identidade. Identidade e território foram categorias pensadas depois da escrita final do projeto de pesquisa. Elas nascem da constatação empírica experienciada durante o trabalho de campo.

A busca da compreensão das complexidades vivenciadas pela Comunidade de Jesus não poderia prescindir dessas categorias analíticas, pois os moradores, donos instituídos da terra, vivenciam o processo de desterritorialização, que neste caso específico implica a luta ininterrupta pela manutenção e gestão territorial.

As terras pertencentes à comunidade são cobiçadas pelos fazendeiros do entorno; o IBAMA impõe aos moradores da Comunidade de Jesus a redução no uso do território em nome da conservação e proteção ambiental; a representatividade da comunidade nos espaços decisórios é disputada entre o Sr. Jesus, a dona Esmeraldina e o “Zeca Lula”. Os dois últimos não vivem na comunidade.

Nesse emaranho de negociações, conflitos, conquistas e recuos a identidade do grupo passa a ser negociada como forma de garantir a posse do território. Assim, cultura, território, identidade, etnia, fronteira, espaço concebido, percebido e vivido formam o amalgama dos conflitos sociais vivenciados na Comunidade de Jesus em sua histórica trajetória pela luta da terra no Vale do Guaporé.

As questões apresentadas e interpretadas no decorrer do quarto e o quinto capítulos foram apontadas durante a realização das atividades campo junto a Comunidade de Jesus em três períodos, i) de 21 a 25 de fevereiro de 2009, ii) de 08 a 12 de outubro de 2010 e, 14 e 15 de janeiro de 2011. A entrevista com a professora Esmeraldina Leite Coelho foi realizada na em sua residência, em São Miguel do Guaporé, no dia 24 de outubro de 2010.

O desenvolvimento da pesquisa de campo é um dos momentos imprescindíveis à pesquisa geográfica cultural tendo em vista que sua realização vai permitir a legitimação, a reformulação ou a negação das hipóteses. Para o nosso projeto de pesquisa levantamos as seguintes hipóteses: i) o apagamento das comunidades “tradicionais” é uma estratégia empregada a fim de universalizar a lógica do espaço percebido e eliminar as culturas que se organizam a partir de lógicas diferenciadas do capital; ii) as comunidades ribeirinhas se constituem em culturas desviantes por organizarem espacialmente táticas que fogem as estratégias do poder dominante; iii) nas espacialidades ribeirinhas o espaço vivido prevalece frente o espaço percebido e concebido; e, iv) nas comunidades ribeirinhas o valor de uso define, de forma mais significativa, as configurações e arranjos espaciais. No caso deste estudo as hipóteses levantadas inicialmente foram corroboradas.

O diário de campo é o recurso para registro e sistematização das informações e observações realizadas durante a rotina de campo. As anotações do diário de campo, a gravação, transcrição e transcrição das narrativas, permitem o retorno às informações, a confrontação e a descoberta de novas ideias que não foram captadas na efervescência do momento da pesquisa de campo. A pesquisa *in loco* é de fundamental importância para reflexão e redirecionamento do projeto e escrita da tese. Categorias interpretativas que foram definidas anteriormente se esvanecem e outras que não tinham sido identificadas afloram com força incontornável. Os temas, problemas, métodos e procedimentos pensados nos espaços acadêmicos, em salas climatizadas, são resignificados na prática social.

Durante a realização da segunda etapa da pesquisa de campo na Comunidade de Jesus um dos objetivos era realizar a gravação da história de vida dos moradores. Com exceção de seu Jesus que tinha nos cedido uma narrativa no primeiro encontro e de dona Esmeraldina que além da história de vida também nos cedeu uma entrevista, as demais pessoas preferiram responder as questões por meio de perguntas abertas.

Um comportamento merece atenção nessa compreensão da Comunidade de Jesus: como as pessoas das comunidades ribeirinhas, principalmente os mais idosos, não possuem uma formação escolar, desconsideram suas histórias de vida e seus saberes como algo interessante ou de importância social. Frente aquele que se apresenta como pesquisador, da universidade ou de outra instituição de pesquisa, aquelas pessoas assumem uma postura de “inferioridade”, sentem medo, vergonha ou cisma em expressar suas vivências e experiências. Daí, advém a necessidade de se estabelecer, o máximo possível, uma relação proximal entre pesquisador e seus colaboradores.

As entrevistas foram aplicadas como preferiram os colaboradores da pesquisa. Dentre os moradores da Comunidade de Jesus, durante a realização da pesquisa de campo entrevistamos doze pessoas⁸. (Ver Apêndice A - Entrevista com os moradores da Comunidade de Jesus, na página 229) No entanto, passados alguns minutos de conversar a confiança já estabelecida em outros momentos se firmou e eles acabaram por extrapolar as perguntas e questões por meio de suas histórias, causos e depoimentos.

A realização da pesquisa de campo e as experiências sentidas junto a Comunidade de Jesus representaram momentos inesquecíveis de expectativas, amizade, cansaço físico, socialização, decepções, supressas, labuta, descobertas, desentendimentos, contemplação, medo, caminhada, concentração, companheirismo, desprendimentos, alegrias, encontros e despedidas, percepções da finitude e grandeza humana, vividas no tempo das enchentes e secas amazônicas.

As descrições, leituras, análises e interpretações das práticas, táticas e espacialidades dos ribeirinhos da Comunidade de Jesus vivenciadas no espaço concebido, percebido e vivido estão especificadas nesta escrita. Ela representa nossa síntese daquilo que conseguimos captar sobre a vida ribeirinha. Uma parte desses processos será respondida, outra, em função das nossas limitações será pontuada em forma de questionamentos, a fim de que o leitor também possa, por meio da “maiêutica geográfica”, refletir sobre a diversidade de realidades dos espaços amazônicos.

Acreditamos, que muito mais poderia ser apresentado sobre a complexidade, a riqueza e a beleza do viver ribeirinho. No entanto, esta produção escrita é o ponto que conseguimos alcançar em nossas andanças acadêmicas. Para citar uma das belas lições de Geertez: “el reconocimiento directo y abierto de los límites [...] constituye una de las cosas más recomendables a la hora de investigar. [...] Renunciar a la autoridad que procede de “puntos de vista desde ninguna parte”. (2002, p. 107).

Nosso desejo desde os primeiros momentos da definição do projeto de pesquisa foi produzir uma escrita capaz de proporcionar a visibilidade e compreensão das comunidades ribeirinhas enquanto grupo social, herdeiros de vivências, saberes e práticas culturais que causam mal estar para o capital, ao se constituírem em presença viva, enquanto testemunho de

⁸ As pessoas que gentilmente nos cederam entrevistas durante a pesquisa de campo realizada na Comunidade de Jesus foram: Aldina Assunção de Oliveira, Ana Lucia de Oliveira, Beatriz Rosa dos Santos, Donizete Gonçalves Borges, Francisco Assunção de Oliveira, Jesus Gomes de Oliveira, Jorge da Silva, Luis Assunção de Oliveira, Maria Assunção de Oliveira, Regina Santos de Oliveira, Valdinei Assunção de Oliveira e, Esmeraldina Leite Coelho. A entrevista com esta última colaboradora foi realizada no município, onde ela reside, São Miguel do Guaporé (Rondônia).

que formas de organizações sociais e da vida diferenciadas das lógicas da exploração humana e do consumo do espaço são possíveis.

Práticas, culturas, processos e espacialidades *desviantes* são os elementos interpretativos que compõem a nossa tese. Para corroborá-la, indicamos fazeres e práticas vivenciadas no espaço percebido e vivido, caracterizadores das culturas desviantes. As comunidades ribeirinhas amazônicas, em especial, as comunidades do Vale do Guaporé, neste estudo, são consideradas como portadoras de *culturas desviantes*. Existem mundos diferentes da lógica excludente capitalista, os beiradões dos rios amazônicos são um desses lugares.

O caminho está posto, mas não acabado. Nosso intuito não é nivelar, cimentar ou cristalizar ideias sobre *espacialidades desviantes*, mas apenas lançar novas sementes no campo das abordagens culturais. O propósito maior é fazer reflorir nos novos pesquisadores o espírito de inquietude pelo desvio, o errante, o cotidiano, o esquecido; a ida ao campo; o navegar pelos rios, banhar-se nas cachoeiras; o caminhar entre as ondas verticais da cidade ou se perder no emaranhado das florestas e, o desejo de encontrar outras pessoas em outros tempos, em outras culturas e, em outros espaços, ou nada mais que praticar a busca incessante do próprio encontro.

“Que deseja? Que deseja? [...]

 Peixes para tuas redes,

 quando o vento está ruim?

 Possuo uma pequena gaita de junco;

 quando a entôo,

 as ondas se voltam para a baía.

 Mas para tudo há um preço menino querido,

 há um preço.

 Que deseja? Que deseja?

 Uma tempestade para afundar os navios

 e trazer ricos tesouros à praia?

 Possuo mais tempestades que o vento,

 pois aquele a quem sirvo é mais poderoso que ele;

 com uma peneira e um balde d’água tenho

 o poder de afundar as grandes galeras.

 Mas para tudo há um preço, menino querido,

 há um preço.

 Que deseja? Que deseja?

 Sei de uma flor do vale que todos desconhecem.

 Suas folhas são púrpuras, seu miolo,

 um coração, seu sumo, branco qual leite.

 Caso toques os duros lábios da Rainha com ela,

 a Grandiosa te acompanhará mundo afora.

 Deixará a cama do Rei, seguirá no te encalço,

 estejas onde estiveres.

 Mas para tudo há um preço, menino querido,

 há um preço.

 Que deseja? Que deseja?

 Posso moer um sapo num pilão,

 fazer dele caldo e temperá-lo

 com a mão de um morto.

 Borrifa-o sobre te inimigo

 enquanto ele dorme,

 e ele se transformará numa víbora negra,

 e sua própria mãe o matará.

 Posso tirar a lua do céu com um círculo,

 com uma bola de cristal te mostrar a morte.

 Que deseja? Que deseja?

 Dize-me teu desejo,

 eu o realizarei,

 mas pagarás um preço, queridinho:

 pagarás o meu preço”.

(WILDE, 2006)

CAPITULO I

DO FÍSICO À PAIXÃO: A EXPLOÇÃO DO CORPUS GEOGRÁFICO

“No exato momento em que o Templo da Razão parecia estar próximo da perfeição, foi plantada uma mina que, ao final, fez com que todo o edifício viesse abaixo”.
(RUSSEL, 2002).

1 Introdução

Neste capítulo nossa proposta é contextualizar os pressupostos teóricos e metodológicos da nossa tese: o mundo ribeirinho como constituído por *culturas desviantes*. Para tal empreitada elegemos quatro motes reflexivos relacionados com a produção e o desenvolvimento do pensamento geográfico.

No primeiro aporte *A produção do conhecimento geográfico* apresentamos como o pensamento geográfico foi agenciado pelas imposições da ciência moderna. A definição do objeto de estudo, os métodos e técnicas de investigações deveriam garantir a objetividade e neutralidade do pesquisador frente aos “objetos” investigados. A geografia obedece a esses ditames num primeiro momento.

Na seção seguinte: *O fazer geográfico e a abordagem cultural: múltiplas possibilidades* pontuamos como o conhecimento geográfico, principalmente pela mediação da geografia humana e da abordagem cultural foi capaz de avançar e romper com os elementos do formalismo e cientificismo. Novos agenciamentos foram elaborados. A amplitude de temas, conceitos e métodos pensados pelos geógrafos humanistas, “seguem a direção dominante na ciência contemporânea, que é a de buscar referências variadas, sem excluir nenhuma via, pois a exclusão é encarada como um risco de limitação e empobrecimento”. (GOMES, 2007, p. 305).

Frente aos novos agenciamentos geográficos, na seção sobre *A favor do espaço, cotidiano e lugar* definimos o conceito interpretativo e categorias de análises. A ideia perseguida é a do espaço social. Este concebido enquanto construção mediada pela cotidianidade vivenciada pelos agrupamentos humanos. A partir das contribuições de Lefebvre (1974, 1983, 1991, 2001, 2008) buscamos realizar uma interpretação de espaço que rompa com o formalismo, separatista da forma e conteúdo.

Conceber, perceber e viver teoriza nossa contribuição metodológica para desenvolvimento e interpretação da pesquisa e, é uma proposta, para sermos coerentes a nossa opção conceitual, de cunho lefebvriano. As dimensões do espaço social podem ser

compreendidas nas vivências, experiências e relações que os grupos sociais estabelecem com a sociedade, natureza e imaginário. Seremos capazes de ver, entender e compreender a magnitude da *cultura desviante* dos ribeirinhos amazônicos por meio da leitura do espaço social é o labirinto que nos propomos a adentrar.

2 A produção geográfica: espelho da cientificidade

A ciência moderna definiu as áreas do conhecimento enquadradas nos auspícios da objetividade e neutralidade. O novo paradigma “aparentemente” rompeu com verdades religiosas credenciadas durante a Idade Média, as quais se pautavam pelos princípios da escolástica e, sua eterna problemática, a relação entre fé e razão.

A ciência se estrutura em meados do século XVII, como resultante das revoluções liberais, entre elas a revolução científica, que provocará a ruptura epistemológica com a concepção teocêntrica e escolástica. A partir de então, homem, sociedade e natureza serão concebidos como objetos de estudos manipulados em prol do desenvolvimento e progressos científicos e sociais.

Diversas áreas do conhecimento foram criadas e criaram seus respectivos objetos de estudo a partir dos novos paradigmas: objetividade e neutralidade científica. A geografia renasce como ciência, recria seu objeto, o espaço geográfico, e, o transforma em realidade geográfica. De acordo com Sodré (1984, p. 30):

Se houvesse necessidade de fixação, para efeitos comemorativos, por exemplo, de uma data assinalando a autonomia da geografia, a sua constituição como área específica de conhecimentos e de sua análise sistematizada, esse ano seria o de 1845, quando Humboldt iniciou a publicação do *Cosmos*. Alexandre de Humboldt, realmente, chegava, com a sua obra, quando as condições haviam amadurecido para uma síntese do conhecimento acumulado.

A definição dos objetos, métodos e técnicas de pesquisas, que cada disciplina deveria apresentar foram postulados como elementos aptos para identificar, descrever, estudar, analisar, definir e constituir uma determinada realidade natural, social ou humana de forma pragmática. Este processo só foi possível, por que segundo Caldas (2001, p. 44):

Existe um pressuposto não-explicito na Ciência: o da existência autônoma de uma natureza, independente das práxis sociais e instaurando-se como a natureza. O mundo seria igual a como nós o descobrimos. Daí a objetividade, o método, as leis. A certeza científica provém da estranha certeza de um mundo mutável, mas absoluto em sua imutabilidade.

Ver em movimento e pensar em contradição são habilidades pouco desenvolvidas pelos nossos sentidos. Ver e pensar de tal forma é viver o caos, a desordem da realidade, natureza, tempo e espaço. Essa ideia é desdobrada por Proust (1992, p. 23): “talvez a imobilidade das coisas ao nosso redor lhe seja imposta pela nossa certeza de que tais coisas são elas mesmas e não outras, pela imobilidade de nosso pensamento em relação a elas”. A inércia do espaço e das coisas é nossa maior ilusão sensitiva. Tudo está em movimento.

O pensamento geográfico também foi solapado pelas exigências da cientificidade. Vários estudiosos se debruçaram em infindas elucubrações teóricas a fim de garantir a geografia um coerente *corpus* de análise científico. As contribuições de Humboldt podem ser consideradas o marco para construção e consolidação do pensamento geográfico moderno. (SODRÉ, 1984; AZEVEDO, 1959).

Humboldt estabeleceu os fundamentos da ciência geográfica: o princípio da analogia, ou seja, todos os fatos geográficos estão entrelaçados e o princípio da causalidade: “um fenômeno leva a outro, remonta as causas e desce as conseqüências mais remotas, inclusive os fatos históricos e políticos”. (AZEVEDO, 1959, p. 71). O princípio da intencionalidade, estabelecido por Ritter, implica em compreender a intencionalidade como elemento mais importante que sua extensão física, assim, este princípio está e vai além das imposições geográficas ou territoriais de um determinado fenômeno (DUBAR, s/d).

Se de um lado Ritter e Humboldt traçaram caminhos diferenciados para a explicação da realidade, por outro, ambos estavam ligados as entranhas do romantismo alemão (idealista e empirista), que contrapunha as idéias do Iluminismo francês (BERNARDES, 1982). A preocupação de Humboldt em afirmar a unidade e harmonia entre os fenômenos da natureza está relacionada com o espírito romântico da época.

O romantismo geográfico, nas vertentes idealistas e empiristas, segundo Capel (1981) deu suporte à tentativa de formação do Estado-Nação da Alemanha em 1871, por meio da unificação da língua, do território e da história. As invasões napoleônicas impuseram a Alemanha, e demais povos europeus, a busca de identidade nacional. As idéias de totalidade, natureza harmônica, as leis imutáveis dos fenômenos naturais, apregoadas por Ritter e Humboldt corresponderam desta forma ao projeto de restauração alemã.

A observação, a descrição e comparação são procedimentos adotados tanto por Ritter quanto por Humboldt. O afã de descobrir leis gerais conduziu a produção de desses geógrafos. Assim, Humboldt considerava a geografia como estudo das conexões entre os fenômenos apreendidos nas individualidades locais (observação), que são manifestações da unidade

(harmonia) da natureza (leis). Ritter compreendia a geografia como ciência síntese (leis), que integra os elementos físicos e humanos (harmonia).

Humboldt e Ritter foram sujeitos históricos, que naquelas condição deram respostas ao modelo epistemológico da época. A notoriedade de ambos se revela por terem sido os primeiros a sistematizar o pensamento geográfico moderno. Historicamente mergulhados no romantismo idealista (Ritter) e no romantismo empirista (Humboldt) não poderiam se livrar das concepções de mundo daquele tempo, como o astucioso senhor Barão de Münchhausen⁹.

Se Humboldt e Ritter lançaram as bases do pensamento moderno geográfico, com o intuito de garantir a unicidade científica, típica do século XVIII, nos meados do século XIX rumores proclamavam a necessidade de se repensar os conhecimentos que foram esquecidos ou negligenciados pela ciência durante seu período gestatório. O espaço, inicialmente concebido de forma biomórfica e antropológica, ultrapassou esta imediação objetificante.

A ciência moderna recriou áreas do conhecimento enquadradas nos auspícios da objetividade e neutralidade. A definição dos objetos, métodos, técnicas e instrumentos de pesquisas, se apresentaram aptos para descrever, estudar, analisar, definir e constituir a “realidade” por meio de leis, paradigmas e sínteses universais.

A nova concepção científicista “aparentemente” rompeu com verdades religiosas credenciadas e defendida no decorrer da Idade Média. Durante o século XVIII a ciência se pautou pela unicidade de seus elementos. Em meados do século XX rumores proclamaram a necessidade de repensar saberes e conhecimentos, que até então foram esquecidos ou negligenciados pelas pesquisas científicas.

As ciências humanas pelo desejo de verdade, garantido pela aplicabilidade da objetividade, neutralidade, método e universalidade apagaram a mobilidade em troca do estático. As práticas cotidianas, os eventos repetitivos, ordenadores do senso comum, inicialmente, considerado repleto de equívocos, ideologias e distorções da realidade foram negados como objetos validos de estudo científicos.

No campo geográfico, a revisão epistemológica trará novos objetos, além dos considerados pela Geografia Clássica¹⁰. Aos poucos, a distinção entre paisagem física,

⁹ Barão de Münchhausen, personagem lendário da literatura alemã. Por meio de peripécias conseguia se livrar de todas as dificuldades encontradas em suas aventuras. A mais famosa delas aconteceu quando o personagem acaba atolado com seu cavalo, num pântano. Vendo que não contava com a ajuda de mais ninguém para salvá-lo, o Barão de Münchhausen se agarrou aos próprios cabelos e, por meio deles, puxou-se para cima, saiu da lama, trazendo também seu cavalo, entre as pernas. Assim, foi retirado do atoleiro sã e salvo. (In: Löwy, 1998).

¹⁰ Para maior aprofundamento sobre a construção do pensamento e do fazer da ciência geográfica ver Gomes (2007), “Geografia e Modernidade”. A obra apresenta o avanço do pensamento geográfico com base em discussões epistemológicas e metodológicas que perpassaram as formulações da Geografia Clássica, a renovação crítica da geografia, a Nova Geografia, a geografia radical marxista, a geografia humanística e a geografia

geografia humana e cultural foi sendo pontuada como resultados da inferência humana sobre meio ambiente. De acordo com Silva (1997, p. 203):

Ao olharmos as encostas vazias, com profundas voçorocas, das velhas regiões cafeeiras; os campos arredondados da Bretanha, com suas elipses em torno de um castelo com caminhos que vão dar nos bosques; as vastas florestas de castanheiras da Amazônia; o fantástico perfil das megalópoles ou os campos de cereais do Meio-Oeste norte-americano, pontilhado de granjas, vemos sempre o resultado da ação do homem.

Essa compreensão do humano como elemento organizador da paisagem e, por conseguinte, da natureza ampliou os chamados “objetos geográficos”. Neste caminho, Milton Santos propõe que a geografia cabe estudar “o conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas objetos e sistema de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá”. (Santos, 2002, p. 63).

Essa proposta aponta questões fundantes ao conhecimento científico: definição do objeto e especificação do método interpretativo. Os sistemas de objetos, materialização e, sistemas de ações, subjetivação como objetos da geografia são compreendidos por meio da descrição e explicação das manifestações humanas para a organização social do espaço geográfico. De acordo com Santos:

Descrição e explicação são inseparáveis. O que deve estar no alicerce da descrição é a vontade de explicação, que supõe a existência prévia de um sistema. Quando este falta, o que resulta cada vez são peças isoladas, distanciando-nos do ideal e coerência próprio a um dado ramo do saber e do objeto de pertinência indispensável. (2002, p. 18).

Com explicação e, mais ainda, com a interpretação proposta pela abordagem cultural, o campo procedimental das análises geográficas é ampliado. O geógrafo intensifica o diálogo com a história, antropologia, sociologia e filosofia no afã de compreender com maior clareza o espaço geográfico, as culturas, as especificidades dos lugares e as espacialidades humanas, vivenciadas de formas diferenciadas pelos sujeitos. Esta diferenciação se relaciona com concepção de mundo que a pessoa carrega consigo como selo de sua existência.

Como descrever, analisar, interpretar e captar a complexidade da vida de um ser humano, de uma comunidade ou de um grupo social? Por maior que seja o nosso desejo de síntese, sempre algo nos escapa, na tentativa de racionalizar a vida humana. Conforme declara Sahr (2008, p. 46):

crítica. Gomes defende que “a geografia é um discurso sobre a ordem do mundo e que a forma deste discurso esclarece também muito sobre esta ordem”. (2007, p. 342).

[...] quando se fala de racionalidade humana na ação nos referimos à „reconstrução social’ dessa ação, nunca à ação por si. Isto vale tanto em situações do cotidiano, como na ciência ou na arte e na política. Assim, não é possível construir uma geografia acadêmica que racionaliza completamente as diferentes ações e, assim, não podemos nos permitir dizer que captamos realmente o mundo vivido autêntico.

O ser humano é indissociável do espaço. Este se constitui por meio da construção social. Assim, as concepções e representações espaciais além de serem apreendidas cognitivamente podem também ser expressas por meio do pensamento e linguagem, das construções arquitetônicas, das festividades e manifestações artísticas, das histórias de vida, das memórias coletivas, dos objetos e práticas cotidianas e do imaginário. De tal forma nos aproximaremos cada vez mais das concepções do *mundo vivido* vivenciadas pelos nossos colaboradores de pesquisa.

Nas pesquisas geográficas por mais de dois séculos têm prevalecido os conceitos e categorias de análises que deram sustentação ao caráter cientificista da geografia. Nesta concepção do fazer geográfico duas correntes de pensamentos estiveram em voga: os teóricos defensores da geografia física e os protetores da geografia humana. Resultante da fragmentação interna da geografia ora as pesquisas privilegiaram os aspectos físicos ora os fatores sociais, culturais e humanos eram favorecidos em detrimento das análises dos aspectos e fenômenos físicos da natureza.

Na atualidade a ciência passa por uma reformulação paradigmática. Os conceitos, categorias, métodos e técnicas, que até meados do século XX eram elementos fidedignos a captação da realidade social, geográfica e humana, são questionados por especialistas de diversas áreas do conhecimento. Essa necessidade de reordenamento epistemológico abrange tanto as ciências exatas quanto as naturais. A geografia não ficou imune a esse processo.

Nesse campo o embate é acirrado entre defensores da geografia física, humana e cultural. Os primeiros consideram a prevalência do ambiente sobre aspectos humanos. Os demais pontuam a interdependência entre natureza, ser humano e cultura. Componente deste segundo grupo Amaral defende: “[...] o saber geográfico não é construído no vazio. Ele se dá num contexto socialmente produzido, ou seja, os modos de pensar a Geografia são resultados direto do contexto histórico-social, político, econômico e cultural” (1994, p. 6). Os modos de pensar a geografia são históricos, assim como a criação da geografia e do espaço geográfico.

Antes da revolução científica os saberes geográficos, históricos, culturais, econômicos, sociais eram os ordenadores da realidade social e dos fenômenos naturais. Estes saberes foram sistematizados pela ciência a fim de ser considerados válidos. Para ter valor científico o

conhecimento deveria ser experienciado, testado, comprovado, demonstrado e aceito pelos doutos da academia.

O espaço geográfico foi transformado em objeto categorizado: relevo, clima, hidrografia, fauna, flora, solo. Elementos dados *a priori* pela natureza. A objetividade no estudo destas categorias será mantida pelos princípios: unidade terrestre, individualidade, atividade, conexão, comparação, extensão, e localização. Estes garantiram a unidade da geografia. Esses axiomas estão sendo questionados. Enquanto procedimentos eles continuam a sustentar muitas das pesquisas geográficas. As ciências exatas, biológicas, humanas ou sociais, não são puramente objetivas, neutras e universais. A ciência, de acordo com Hühne:

É o modelo, muitas vezes deturpado do conhecimento científico. Esse modelo tem a sua razão de ser, exprime um modo de conhecer e dominar racionalmente a realidade, mas não deveria ser a única abordagem. E mais ainda, esse modelo se acha comprometido muitas vezes com os interesses do sistema. (1992, p. 27).

A conjuntura atual se apresenta transitória em relação aos valores, crenças, idéias e percepção de mundo criada pela ciência. As revoluções liberais, fisiocracismo econômico, Revolução Francesa e Revolução Científica corroboraram os propósitos do capital. O capital cria a ciência, que sustenta o capital e vice-versa (CALDAS, 1999a, 1999b, 2001). Depois de séculos da materialização dos princípios liberais assistimos a concentração da terra, dos meios e modos de produção e da renda. O sonho de igualdade, fraternidade e liberdade, como devaneia o poeta: “será sempre uma bandeira desfraldada na alma do povo”¹¹, continua como ideal a ser perseguido.

As revoluções científicas, provocadoras da ruptura epistemológica a favor do pensamento e modo de vida burguês, se orientaram pela objetividade, neutralidade e universalidade. De acordo com Chizzotti (2000, p. 29):

Segundo essa concepção, não existe relação entre os sujeitos que observam e o objeto observado. Os fatos ou os dados são frutos da observação, da experiência e da constatação, e devem ser transformados em quantidades, reproduzidos e reiterados em condições de controle, para serem analisados de modo neutro e objetivo a fim de ser formular leis e teorias explicativas dos fatos observados.

¹¹ MELLO, Thiago de. Estatuto do homem (Ato Institucional Permanente) Santiago do Chile, 1964. In: <http://www.blocosonline.com.br/literatura/poesia/p01/p011101.htm>. Acesso em: 25 jul. 2008. Poema composto durante o período de exílio de Thiago de Mello no Chile.

Muitos pesquisadores realizaram suas pesquisas sobre o espaço geográfico seduzidos pelo imaginário da objetividade e neutralidade científica. O ser humano e os fenômenos da natureza passam a ser estudados como partes autônomas da realidade social. Para Caldas: “a certeza de uma exterioridade organizada como nós a vemos, independente da existência social, é tão somente uma *projeção alienada*”. (1999a, p. 19).

O Pós-Guerra (1950) impôs a necessidade da revisão epistemológica. Se antes o objeto da geografia física (espaço) e geografia humana (inferência humana no espaço) estavam bem definidos esta separação deixou de responder a complexidade da chamada pós-modernidade.

O espaço geográfico e suas interfaces foram agenciados (GUATTARI; ROLNIK, 1986) pelas ciências sociais e humanas. Essa apropriação “indevida” pressionou a Geografia a repensar suas certezas. Qual é o objeto da Geografia? Qual o método de investigação da Geografia? Que procedimentos de pesquisa são próprios da pesquisa geográfica? Que relações pautam entre objeto e sujeito da pesquisa? Do passeio pelas outras arenas das ciências humanas a geografia ampliou seu *locus* metodológico e procedimentais de pesquisa.

As contribuições da geografia cultural e da abordagem cultural em geografia foram materializadas pela mediação de novos agenciamentos geográficos, que passaram a privilegiar em suas análises a compreensão das categorias: paisagem, espaço, lugar, território e região como elementos indissociáveis entre as ações humanas, sociedade, conhecimento, identidade, natureza, saberes e cultura.

Os princípios teóricos da geografia cultural e da abordagem cultural são contribuições de Claval (1999, 2001, 2002a, 2002b, 2008a, 2008b), e Almeida (1993, 2003, 2008a, 2008b, 2009a, 2009b), os quais defendem a abordagem cultural em geografia para além do fato cultural. A preocupação destes teóricos tem sido à busca de compreensão da forma como os territórios revelam as culturas, as etnias, imaginários e os sentimentos que as pessoas estabelecem com o seu lugar de origem. Haesbaert (2008) adentra a este grupo ao afirmar que “toda geografia é geografia cultural” e com isso acaba por defender uma abordagem cultural integradora na geografia.

Pela mediação dos entrecruzamentos discursivos da geografia cultural, da abordagem cultural e dos novos agenciamentos interpretativos: a narrativa, a história de vida, a memória, a cultura popular, a literatura, a biografia, os festejos, a linguagem, as manifestações culturais, as culturas marginalizadas, os *espaços desviantes*, os micro-poderes passam a ser concebidos como possibilidades de estudos para análises interpretativas geográficas.

A incompletude humana se constitui por meio das práticas sociais. Destarte, o espaço além de ser apreendido pelos processos cognitivos pode ser expresso por meio de linguagens.

A geografia como ciência do espaço, o estuda pela manifestação de suas materialidades, presentes nas paisagens, arquiteturas, corpos e, enfim nas formas e conteúdos. Eis o novo arranjo de estudos geográficos. Cabe ao geógrafo que se identifica como analista cultural o desafio de apreendê-los e interpretá-los em suas particularidades e complexidades.

Se o desejo de estabelecimento de leis gerais e sínteses analíticas envolveram os primeiros estudos e pesquisas geográficas, na atualidade existe a consciência de que a construção do conhecimento, a ciência e o ser humano são finitos. A abordagem cultural em geografia, por exemplo, tem como base de interpretação o espaço vivido e processos definidores dos lugares e suas gentes.

Frente à riqueza e complexidade da vida humana, dos grupos sociais e das *culturas desviantes* o captável pela pesquisa é o que aflora como resultante do encontro de mundos diferentes: o do pesquisador e o mundo dos sujeitos da pesquisa. Como desafia Massey: “se em vez de pensar o espaço como superfície concebêssemos um encontro de histórias, o que aconteceria as nossas imaginações implícitas de tempo e espaço?”. (2008, p. 21).

O *sistema de objetos*, de acordo com Santos (2002) permeado pela ação humana e uso da técnica é o aglutinador das categorias espaço e tempo. Na atualidade, sistema de objetos, sistema de ação, espaço e tempo são apresentados como entidades independentes. A antiga lógica das estratégias de poder separar para dominar se faz presente nas configurações espaciais e temporais. Desencaixe e descontrole são os principais companheiros dos tempos atuais. De acordo com Giddens, (1991, p. 12):

A desorientação que se expressa na sensação de que não se pode obter conhecimento sistemático sobre a organização social, devo argumentar, resulta, em primeiro lugar, da sensação de que muitos de nós temos sido apanhados num universo de eventos que não compreendemos plenamente, e que parecem em grande parte estar fora de nosso controle.

A sensação de impotência, de descontrole e de insignificância que rodeia a vida moderna resulta do processo paradigmático instaurado pela modernidade e corroborado pela ciência, história e capital. Eles recriaram o desencaixe entre os elementos fundantes da cultura ocidental cristã: espaço, tempo, sujeito, Deus, corpo, alma.

A ascensão burguesa provocou o fenômeno de desencaixe entre os meios de produção e o trabalho. Os meios e os instrumentos de produção são monopolizados pela burguesia, detentora do capital; o proletariado detém a força de trabalho. Ex-camponês, ex-proletário, o trabalhador moderno é apenas depositário da força de trabalho na engrenagem social. O valor do único bem que o trabalhador possui é determinado pelas leis de mercado.

Separado da terra, dos meios de produção e pseudo possuidor de força de trabalho, o homem comum, o homem simples, o ser ordinário vive o fenômeno desencaixe espaço-tempo (GIDDENS, 1991); e/ou vive a compressão do tempo-espaço (HARVEY, 1993). Como integrar elementos recriados e separados socialmente? Como unir o aparentemente distanciado? Como superar a cultura dos *pareamentos*¹²? (JENKINS, 2001). A reintegração entre representações geográficas, sistemas de objetos, sistema de ação espaço-tempo é o sonho atual e desafio da geografia.

De acordo com Alves (2001, p. 15): “os movimentos necessários à compreensão da vida cotidiana, seriam: i) o sentimento de mundo; ii) virar de ponta cabeça; iii) beber em todas as fontes e iv) narrar à vida e, v) literaturizar a ciência”. Esses movimentos contrários à lógica científicista negam a postura do pesquisador observador. Aquele que do pedestal observa, registra e determinada à verdade dos fenômenos naturais, geográficos e sociais.

Sentir o mundo implica por parte do pesquisador o experimentar das práticas sensitivas - ouvir, falar, cheirar, chorar, ler, andar, tocar, escrever, encontrar e estar junto com e nos lugares vividos pelos seus colaboradores de pesquisa. Enfim, esses são procedimentos que possibilitam a compreensão dos espaços, dos tempos e do cotidiano como narrativas discursivas materializadoras da própria existência humana.

O segundo e terceiro movimentos indicados por Alves (2001) estão intimamente relacionados. Dizem respeito às teorias e fontes de pesquisa. Virar de ponta cabeça é provocar o movimento que Marx impôs às idéias de Hegel. Para os defensores do cotidiano como espaço alienante é preciso inverter a lógica, percebê-lo como *locus* de recriação, de subjetividade e de inventividade humanas.

Beber em todas as fontes, teóricas e metodológicas. Nenhuma teoria ou disciplina abarca a complexidade da vida, pois como produções humanas as ciências são limitadas e limitadoras. Foram criadas na lógica da especialização. Para narrar a vida e literaturizar à ciência seria necessário reinventar a escrita. Segundo Alves:

Há assim, uma outra escritura a aprender: aquela que talvez se expresse com múltiplas linguagens (de sons, de imagens, de toques, de cheiros e etc.) e que, talvez não possa ser chamada mais de “escrita”, que não obedeça a linearidade de exposição, mas que teça, ao ser feita, uma rede de múltiplos, diferentes e diversos fios; que pergunte muito além de dar respostas, que

¹² De acordo com Jenkins os pesquisadores das ciências humanas têm recorrido de forma demasiada aos pareamentos tais como: causa e efeito, continuidade e mudança, semelhança e diferença geralmente tomados de maneira não-problemática como conceitos fundamentais ou “alicerces conceituais”. Segundo Jenkins estes pareamentos são instrumentos analíticos que não garantem a rigorosidade teórica do trabalho científico. Para a superação dos pareamentos o autor propõe ao pesquisador: “um ceticismo positivo e reflexivo” (2001, p. 91) no que tange a produção do conhecimento científico.

duvide no próprio ato de afirmar, que indique, talvez, uma escrita/fala, uma fala/escrita ou uma fala/escrita/fala. (2001, p. 29-30).

Criar e dar materialidade ao cotidiano, por meio de elucubrações teóricas, é desejo da ciência. Enquanto vivido não captável as maneiras de fazer se manifestam nas práticas sociais e nas as *práticas desviantes*, as quais não possuem ponto de partida ou chegada, mas se manifestam nas teias, nas redes, nos emaranhados, nos entrelaçamentos de nós e fios repletos de possibilidades. Segundo Breton (1999, p. 27):

O homem dá sentido a tudo. Ele não pode desfazer da contínua produção de sentido que caracteriza sua palavra, a tal ponto que tem de renunciar ao que constitui o quinhão comum do menor animal: ver, sentir, perceber o real da mesma forma que seu congênere. Chegar a um consenso sobre um mínimo de pontos de vistas comuns implica um gigantesco trabalho de resultados sempre bastante modesto, e sempre prestes a recomeçar.

Nascida no século XIX sob a égide governamental a ciência geográfica foi utilizada de acordo com os pressupostos geopolíticos para justificar a posse territorial e delimitação dos limites e fronteiras nacionais. No campo interno da nação-estado a geografia foi instrumento de ufanismo exacerbado. A descrição de paisagens, a exuberância da fauna e flora, a grandeza territorial, as belezas naturais, no caso específico do Brasil, corroboraram o discurso do país como potência continental.

No que diz respeito à produção do conhecimento geográfico, no primeiro momento, os geógrafos estiveram preocupados em responder aos ditames do cientificismo pautado na objetividade, neutralidade. De tal forma, prevaleceu à valorização da descrição dos ditos aspectos físicos e fenômenos naturais. Das novas exigências de renovação científica a geográfica foi e é ainda a ciência que mais compreendeu e praticou a flexibilidade para novos estudos, objetos, métodos e procedimentos de pesquisa. O espaço ganha abrangência para além do físico objetificado e alcança a compreensão dos sentidos, dos símbolos e desejos.

A ampliação do campo investigativo e a aproximação com as demais ciências provocaram o *boom* dos “objetos de estudos” e instrumentos de análise. A descrição e interpretação passaram a contemplar outras “fontes” geográficas como: monumentos, ruínas, fotografias, vestimentas, festejos, festas, textos, discursos e narrativas. Estes passam a compor os sistemas de objetos, sistemas de ações marcadores de concepções de espaço e da forma como cada grupo cultural promove seus arranjos espaciais.

Somente a partir do atual movimento de renovação geográfica, novos pressupostos e compreensões tais como: “a geografia está em toda parte” (COSGROVE, 2004, p. 93): “a análise geográfica deve examinar o espaço como um texto” (GOMES, 2006, p.38), “sistemas de

objetos e sistemas de ações” (SANTOS, 2002), foi possível pensar o discurso geográfico agenciado pelas demais áreas do conhecimento e vice-versa. A geografia está em toda parte, a geografia é discursiva, do contrario não seria GEO-GRAFIA; terra e escrita, chão e palavras, materialidades e pensamentos, físico e desejos. A geografia sempre foi e sempre será plural, múltipla, pois assim se constituem as espacialidades humanas.

3 A favor do espaço: o caleidoscópio das novas abordagens geográficas

Qual é enfim o objeto de estudo da geografia? Esta resposta não é unânime entre os teóricos. Espaço, território, região, cidade, paisagem, campo, lugar, cultura, natureza, ambiente. A cada movimento de renovação da ciência um novo conceito vem à tona, ou o que era conceito se transforma em categoria e vice-versa. Por exemplo, Bonnemaisom (2002), em seu conhecido texto, “Viagem em torno do território”, propõe que a região deveria se constituir o conceito síntese da geografia. Na atualidade, o território se torna o principal conceito, nas produções geográficas brasileiras, sem, contudo ser um conceito síntese.

O objeto primeiro de estudo da geografia é o espaço. No entanto, como este não é um elemento dado *a priori*, a nossa empreitada maior é a busca da compreensão do espaço enquanto elemento de multiplicidade, tanto de análises como de vivências. Somos partidários das ideias de Massey (2008, p. 29) ao se posicionar a favor do espaço da seguinte forma:

[...] compreendemos o espaço como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea, como a esfera na qual distintas trajetórias coexistem, como a esfera, portanto, da coexistência da heterogeneidade. Sem espaço, não há multiplicidade; sem multiplicidade, não há espaço. Se espaço é, sem dúvida, o produto de inter-relações, então deve estar baseado na existência da pluralidade.

Os pressupostos teóricos contemplados no desenvolvimento desta pesquisa são aqueles que, a exemplo dos apresentados por Massey (2008), consideram a inter-relação entre espaço, natureza, sociedade, cultura, religião, imaginário e representações contidas nas dimensões das espacialidades percebidas, concebidas e vividas.

Nesse grupo selecionamos autores que nos ajudaram a compreender o espaço geográfico como elemento fundante e aglutinador das categorias: espaço e tempo; história e tradição; domínio e apropriação; estratégias e táticas; presença-ausência; significativo e significado; inclusão e exclusão, isotopia e heterotopia; desejo e necessidade; devaneio e realidade; e, forma e conteúdo¹³.

¹³ Dos elementos fundantes vamos apresentar apenas uma discussão mais aprofundada sobre forma e conteúdo e, levantar algumas questões que poderiam ser aplicadas aos demais elementos que aparecem no decorrer do texto,

A ideia do espaço como mediador entre forma e conteúdo foi defendido por Santos (2002). Para ele a forma garante visibilidade ao espaço, o conteúdo, por sua vez, é o aspecto revelador dos usos, significados que corroboram a materialidade. A tese de Santos é uma releitura das proposições de Lefebvre. Segundo este autor:

Não há forma sem conteúdo. Não há conteúdo sem forma. Aquilo que se oferece a análise é sempre uma unidade entre forma e conteúdo. [...] A forma leva assim dupla “existência”. Ela é e não é. Só tem realidade nos conteúdos e, no entanto separa-se deles. Tem uma existência mental e uma existência social. (2001, p. 87).

O espaço não é apriorístico. Ele se materializa pela mediação das disposições das formas. As formas não são vazias, mas repletas de conteúdos, os quais correspondem às espacialidades vivenciadas nas práticas cotidianas e *desviantes* dos grupos sociais. Qualquer proposta de separação da forma e conteúdo, de acordo com Lefebvre, incorre num equívoco epistemológico e analítico, o que redundaria em puro formalismo academicista.

Outros autores ampliaram a compreensão do espaço como *ser para si*. Segundo Gomes: “o espaço se concretiza por meio da: disposição física das coisas e práticas sociais que ali são vivenciadas”. (2006, p. 38). O espaço, destarte, é composto pela indissociabilidade entre a *dimensão física* (elementos naturais), *dimensão social* (práticas constitutivas e constituintes dos arranjos e configurações espaciais) e *dimensão simbólica* (significados, sentidos, significantes, imaginários e representações culturais).

O espaço é o amálgama da dimensão física, social e cultural. Resulta da interdependência entre a natureza humana e natureza física e desta sobre o ser humano, que por meio de significações expressa práticas de espacialidades. Essa relação simbiótica é captada por Almeida (2003), a autora defende a ideia de espaço para além das estruturas físicas e o considera pleno de atributos simbólicos e afetivos.

Com base nessas concepções é inadmissível pensar o humano, o espaço, o tempo, a sociedade e a natureza como realidades distintas. O indivíduo infere, cria, recria e interfere no espaço a partir das relações estabelecidas entre sociedade e natureza. Esta dispõe de condições ao ser humano; possibilidades e, não determinismos, as quais serão superadas ou recriadas por novas necessidades históricas.

O espaço não é apenas “o resultado da inseparabilidade entre sistemas de objetos e sistemas de ações” (SANTOS, 2002, p. 100). Como contingente o espaço passa a ser

como por exemplo, táticas e estratégias. Táticas como instrumentos de apropriação do espaço, utilizadas pelas comunidades de culturas desviantes e estratégias como formas de controle espacial empregadas pelas instituições de poder na definição, organização e domínio territorial.

concebido na materialidade da paisagem e nas ações que os homens e as mulheres estabelecem entre espaço concebido, percebido e vivido. Acrescemos a esta definição um terceiro aspecto, a construção do espaço por meio da prática social.

O espaço é construção social. Tal paradigma implica concebê-lo em múltiplas configurações: econômicas, sociais, físicas, simbólicas, culturais, históricas, sociais, religiosas e imaginárias: sonhos, devires e desejos. Como Lefebvre pontua (1974, p. 198):

[...] o espaço ocupado manifesta em seu próprio plano a organização da sociedade, as relações constitutivas. Essas relações não dão senão um pequeno espaço para a abstração. Elas permanecem no nível do sexo, da idade, do sangue e mentalmente da “imagem” sem conceito: o da palavra.

O espaço enquanto construção social ultrapassa o planejado e determinado pelo poder hegemônico. Para além dessas percepções o espaço é repleto de possibilidades de recriações contidas nas espacialidades humanas. Frémont aponta a “criação” como perspectiva dinâmica de superação das análises simplificadoras do espaço. “Este supõe que ao domínio das limitações matérias se venha juntar o poder de dar vida a uma obra. Esta via difícil tende a substituir o ordenamento do espaço por uma arte do espaço. Pelo menos a acrescentar uma à outra”. (1980, p. 251).

A compreensão do espaço social é contribuição de Lefebvre, no sentido de fazer avançar a teoria marxista que privilegiou as análises lógicas e históricas, nas formulações dos modos de produção. Para Lefebvre o espaço é, assim como o trabalho e capital, também elemento fundante das relações econômicas produzidas historicamente¹⁴ pelos grupos humanos em diferentes tempos e espaços sociais.

O espaço na concepção lefebvriana é constituído em três dimensões: a prática espacial, as representações do espaço e o espaço de representação, “estas três dimensões correspondem ao percebido, ao concebido, ao vivido, numa unidade global. Na e pela prática espacial”. (LEFEBVRE, 1974, p. 223). Estas espacialidades estão interligadas dialeticamente, no entanto cada uma possui seu próprio conjunto de signos e significados historicamente construídos entre os diversos grupos sociais.

¹⁴ Lefebvre elabora sua tese sobre a produção social do espaço nos estudos referentes a sociologia urbana. Além desta área Lefebvre contribuiu para a análise da sociologia rural com a produção de *Du rural à l'urbain* (1970). Nesta obra ele analisa as transformações da comunidade rural francesas durante o século XVIII e, conclui que: “a vida camponesa não tem mais nada de autônoma, hoje. Ela não pode mais evoluir segundo leis distintas; ela relaciona-se, de múltiplas maneiras, à economia geral, à vida urbana, à tecnologia moderna...”. (1986, p.162). Neste sentido, consideramos a apropriação do pensamento lefebvriano como válido para a busca de compreensão da complexidade das espacialidades vividas pelas comunidades ribeirinhas amazônicas. Por mais afastadas que se encontram dos centros urbanos, as comunidades ribeirinhas estão inseridas no contexto da vida moderna. Assim sendo, na produção do espaço ribeirinho é possível perceber a materialidade dos espaços percebidos, concebidos e vividos.

No nível percebido o espaço é o *locus* da negação, da coisificação, da heterotopia e desgaste cotidiano. No espaço percebido as relações são deshumanizadoras. Acorrentado pelas formas do espaço percebido o ser humano nega sua essência. De acordo com Sahr: “*espaço percebido* é vivenciado imediatamente e, às vezes, até fica sem interpretação cognitiva. Forma-se parcialmente contra as vontades dos moradores, baseado em linguagens impostas pelo próprio capitalismo”. (2007, p. 68).

Na cidade a liberdade é vigiada e controlada pelas formas de espacialidades determinantes de espaços percebidos: horários, ritmos e seriações do trabalho, alienado e alienante. No campo, no mundo rural e nas comunidades ribeirinhas o espaço percebido se organiza em torno do cultivo agrícola, do ciclo da natureza e das temporadas de enchentes e vazantes dos rios. Estes elementos influenciam de forma direta as configurações espaciais e as práticas cotidianas.

No segundo nível, mas não separado da lógica do espaço percebido se encontra o espaço concebido. Por meio deste se materializam as práticas de inclusão (isotopia) e de exclusão (heterotopia). As ideologias resignificadas pelos planejadores urbanísticos – arquitetos e paisagistas - convencem os indivíduos sobre os espaços de domínio e espaço “consumidos” coletivamente. De acordo com Lefebvre: “em verdade, o que o urbanismo acaba promovendo e legitimando é uma redução da vida urbana ao mínimo”. (2004, p. 10).

Os planejadores do espaço definem os locais e formas de circulação. Restringem os locais, dias e horas onde se pode ou não entrar. Por meio das passarelas, viadutos, faixa de pedestres, corredores, escadas, tudo planejado em nome da segurança e eficácia do uso do espaço, determinam o caminhar dos transeuntes. Os edifícios, arranha céus, monumentos, praças, bosques, alamedas, jardins e toda e qualquer forma de arranjo espacial são estratégias empregadas pelos grupos sociais hegemônicos no afã de vigiar, controlar e manter a ordenação espacial.

Na Comunidade de Jesus, localizada a margem direita do rio São Miguel do Guaporé, as estratégias implantadas pelos planejadores do espaço são visíveis, por exemplo, na escola, na capela e na farinheira. Estas foram construídas direcionadas para a estrada, enquanto as moradias levantadas pelos moradores da comunidade estão localizadas de frente para o rio. Elemento de maior identificação espacial definido pelos ribeirinhos amazônicos.

O espaço vivido se situa no interstício da prática social. O espaço das pessoas, dos usuários, vivido no cotidiano e no lugar. Ele não é apenas percebido e nem tão pouco concebido, mas concebido, percebido e vivido simultaneamente. O espaço vivido vai além das

reminiscências e lembranças dos tempos idos. É o amálgama de espaços e tempos do presente imediato e dos devires. Segundo Lefebvre:

O espaço do usuário é vivido, não representado (concebido). Em relação ao espaço abstrato das competências (arquitetos, urbanistas, planejadores), o espaço das performances que os usuários efetuam cotidianamente é um espaço concreto. Ou seja, subjetivo. Espaços dos “sujeitos” e não dos cálculos, espaço de representações, ele tem uma origem: a infância e suas experiências, suas aquisições e suas carências. (1974, p. 396).

A análise do espaço percebido, concebido e vivido implica conseqüentemente a compreensão do próprio ser humano. Ao reorganizar o espaço e ser por ele “formado” o sujeito promove a continuidade de sua existência e da espécie, para além dos ditames ordenadores do espaço.

Em contraposição as estratégias espaciais restam aos andantes e caminhantes a utilização de táticas, que invertam a ordem estabelecida para consumo do espaço: rodear a passarela, criar caminhos *desviantes* das calçadas e corporificar espaços proibidos.

O ser humano comum, o pequeno produtor agrícola, o ribeirinho por meio das práticas cotidianas: fazer, andar, falar, caçar, vestir, comer, pescar, conversar, navegar pelos rios reinventa formas de apropriação dos espaços interditos, novos objetos e ações que não foram pensadas e, portanto não podem ser controladas.

Ao andar pelas cidades, caminhar pelas ruas, avenidas, praças, nas trilhas no meio da floresta, ou bulevares, espaços institucionalizados, o caminhante recria traçados espaciais que fogem a lógica disciplinar. Os movimentos corpóreos, dos grupos que se locomovem, criam as espacialidades.

Lances, jogos, fugas, resistências, inventividades e *desvios* resignificam as lógicas das segregações espaciais. Na dialeticidade entre espaço percebido e espaço concebido são recriados os espaços de representações. O espaço vivido se configura, de acordo com Sahr (2007, p. 69) em:

[...] uma linha de fuga, em espaço utópico-agenciador, “imaginado” [...], no qual se encontra a função conscientizadora e um grande potencial de resistência. Trata-se de um tipo de espaço onde os moradores podem desenvolver uma linguagem não-alienadora (analítica ou não) que os permitem exprimir e viver os seus verdadeiros anseios.

Nesse sentido as práticas religiosas, as manifestações culturais e artísticas, as atividades de lazer, as formas de contemplação da natureza, os momentos de ociosidade, as vivências imaginárias, a literatura, as associações, a poesia, as festividades, os festejos, a troca

de saberes e novas aprendizagens constituem os espaços vividos. Nestes espaços a linguagem expressa à busca da completude humana, espaço utópico, idealizado e imaginado como possível materialidade.

A priori, nenhum local pode ser indicado, exclusivamente, como espaço percebido, concebido e vivido. De acordo com Sartre: “as contradições apresentadas sobre o espaço não são excludentes. Não há um espaço puramente isótopo em contraposição a um espaço heterotópico. Essas são manifestações do fenômeno espacial. É a própria essência do espaço”. (1997, p. 17 segundo parágrafo).

O cotidiano e lugar, enquanto conceitos são considerados espacialidades mais próximas ao espaço vivido. Toda experiência individual do espaço é ao mesmo tempo experiência de tempo. (MONNET, 1999). Destarte, lugar (espaço) e cotidiano (tempo) são elementos significativos para compreensão das espacialidades vividas.

O espaço é produção social. Logo, o espaço não se defini por local X ou Y. Mas se caracteriza pela mediação das relações humanas. A fábrica comporta formas e conteúdos interligados aos três níveis de espaço. A escola é simultaneamente espaço de alienação e libertação. A casa, nunca foi espaço exclusivamente harmônico, pois ela comporta relações de aproximação e exclusão.

Nas comunidades ribeirinhas amazônicas o rio é a representação dos espaços concebido, percebido vivido. Ele funciona simultaneamente como elemento de garantia e limitação. No período das enchentes o rio arrasta as casas, plantações e animais. Neste processo fertiliza os beiradões, que serão ocupados pela agricultura de várzea. O rio destrói e mantém a vida da gente ribeirinha.

4 O fazer geográfico e a abordagem cultural: múltiplas possibilidades

O fazer geográfico nos remete a uma discussão de ordem epistemológica. Há os que defendem a Geografia enquanto ciência do geral, outros a vêem como ciência do particular. Outro grupo afirma que a ciência geográfica deve ser realizada por meio do modelo metodológico analítico ou pelo modelo sintético.

Apesar da diversidade do pensamento geográfico, as discussões epistemológicas são propícias para amadurecimento e aprofundamento do pensar e fazer geográficos. Como defende Suertegaray: “acreditamos que aqueles que aprofundam a discussão conceitual e teórica ampliam sua capacitação de investigação e compreensão do mundo e da geografia em particular”. (2005, p. 8).

Somos partidários daqueles que pensam a ciência geográfica como uma possibilidade de interpretar a relação entre sociedade e natureza e, desta forma buscam compreender como os seres humanos estabelecem sentimentos de inclusão e exclusão, isotopia, heterotopia, nas esferas dos espaços concebidos, percebidos e vividos, dimensões reveladores das espacialidades humanas.

A geografia é o conhecimento das formas do espaço. A geografia humana, por sua vez, pela mediação da abordagem cultural, estuda como as vivências espaciais podem conduzir ao entendimento das espacialidades, que recriam possibilidades tanto à manutenção quanto à transformação social, por meio do domínio do espaço e da *práxis espacial*.

As representações cartográficas do espaço, frente essa compreensão, passam a ser uma das formas de criação e apreensão do espaço. As Pirâmides de Gizé, no Egito; os Jardins suspensos da Babilônia; a Estátua de Zeus; o Templo de Diana; o Mausoléu de Halicarnasso; o Colosso de Rodes e, o Farol de Alexandria - “as sete maravilhas do mundo”, mais que obras arquitetônicas e artísticas são formas representativas de concepções de mundo e espaço idealizadas. Como afirma Almeida: “pelas representações também é possível entender a maneira pela qual as pessoas modelam as paisagens e nelas afirmam suas convicções e suas esperanças”. (2003, p. 71).

Construções arquitetônicas, fotografias, vestuários, culinária, festividades, manifestações artísticas, histórias de vida, memórias individuais e coletivas, biografias, literatura, vídeos, documentários, objetos, práticas cotidianas, imaginários, religiosidades são formas de representações que trazem subjacentes à ideia de espaço-tempo, vividos “entre paisagens” (NOGUÉ, 2009).

O imaginário amazônico resulta das espacialidades vividas pelas comunidades ribeirinhas entre o mundo da floresta e o das águas. O imaginário de acordo com Loureiro: “também estabelece a forma de uma ética das relações dos homens entre si e com a natureza”. (1995, p. 79). O espaço é materialização do tempo. A geografia, enquanto forma e fonte de criação da representação do mundo, como afirma Cosgrove (2004), está em toda parte.

Fazer geografia é aventurar-se em terras desconhecidas. Saber olhar o invisível da paisagem, ouvir o inaudível, sentir o inodoro das águas dos rios são desafios para o geógrafo culturalista. A percepção, além do aparato biológico, se constitui de símbolos, significados e representações. A interação imediata do mundo se dá pela percepção que em seguida é transformada em expressões.

O conhecimento científico é forma abstrata de consciência do mundo. O espaço vivido transcende a geometria e mesura academicista. A geografia cultural é a geografia daquilo que

ainda não está posto, do devir, dos desejos e das *espacialidades desviantes*. Como afirma Bonnemaison: “o projeto de toda abordagem geográfica é procurar definir o espaço onde se aloja a cultura. Isto não é simples, pois a cultura não organiza o espaço, mas o penetra”. (2002, p. 105). Como as culturas são múltiplas, também são os caminhos metodológicos apropriados para se captar as relações existentes entre espaço, cultura, tempo e espacialidades.

A busca da compreensão filosófica do método é mais que sua enumeração e especificação. Ela implica na reposta da questão, que o sábio Gato perguntaria antes de qualquer coisa ao pesquisador: “aonde você quer ir?”. Ora se o pesquisador não sabe qual o problema, quais as hipóteses, qual a sua tese, aonde quer chegar, qualquer caminho, método ou metodologia lhe será útil.

Na concepção de Sposito método é: “instrumento intelectual e racional que possibilita a apreensão da realidade objetiva pelo investigador”. (2004, p. 23). Augusto Comte, Hegel, Merleau-Ponty, Husserl, Bachelard, Karl Marx, Lefebvre, Heidegger, Foucault, Barthes, Derrida, Milton Santos, Y Fu Tuan, Humboldt, Ritter, La Blache. Se formos “enquadrá-los” a partir da definição de Sposito diríamos que cada um desses teóricos elaborou um tipo de instrumento intelectual que lhes possibilitou a apreensão da realidade objetiva ou subjetiva que se propuseram a compreender.

O que há de diferente, por exemplo, entre o método de Comte, de Husserl e o de Marx? Segundo Lefebvre:

Uma concepção de mundo não é forçosamente, obra deste ou daquele „pensador’. Trata-se, antes, do produto e da expressão de uma época [...] as grandes concepções de mundo que se nos apresentam hoje são somente três: a concepção cristã, a concepção individualista (idealista) e a concepção marxista (materialista). (1970, p. 10).

Os dogmas, ideologias, teorias, leis, conceitos, categorias são instrumentos eleitos para a explicação ou compreensão da realidade. O que há de comum entre os filósofos e teóricos idealistas e os materialistas? O que os aproxima é o pensamento dedutivo e indutivo. Pois, para Sposito: “indução e dedução são procedimentos da razão e não métodos diferenciados e com identidade própria. [...] os métodos são os seguintes: hipotético-dedutivo, dialético e fenomenológico”. (2004, p.29).

É pela escolha, definição e empregabilidade dos métodos indicados por Sposito (2004) que se pode estabelecer a relação entre os fenômenos, os objetos, os processos e seus significados. Estes são produções dedutivas do sujeito da pesquisa em busca da compreensão das ações realizadas por outros sujeitos. De forma mais eloquente Japiassu afirma:

Se a realidade humana só pode ser apreendida sem sua *produção*, que dizer, em sua efetuação e em seus efeitos, não é a partir dela mesma que compreendemos a ação humana. O sujeito da ação precisa ir ao encontro das ações realizadas por outros sujeitos. O que pode fazer é reconstituir, a partir da sua própria experiência, o sentido presente nas ações de que é testemunha direta ou indireta. (1994, p. 96).

Para o fenomenologista Husserl: “é preciso retornar as coisas mesmas” (1969). Se precisamos voltar as coisas mesmas, não estamos nela, ou perto delas. Não estamos no *lugar*, por exemplo, e vamos a partir do conceito *lugar* construir a compreensão dele. Partimos de idéias formuladas por outros pensadores e munidos de pressupostos teóricos e metodológicos procuramos no estudo de caso, no micro espaço, encontrar o que já foi pensado e será novamente reformulado com novas releituras postas pela mediação das inquietações do espaço e tempo presentes. O movimento é dedutivo. Nas ciências geográficas em especial para geografia cultural o caminho para a construção do pensamento também é a dedução. Como afirma Cosgrove:

Nenhum estudioso que trabalhe nas ciências humanas ou sociais pode desconhecer o argumento fortemente articulado de que todo o conhecimento está ‘situado’, de que ele é matizado, infalivelmente, pelos contextos, normas, significações, parcialidades, experiências e desejos que envolvem sua elaboração. (1999, p. 27).

Voltar às coisas mesmas é retornar ou no mínimo se aproximar o mais perto possível do seu estado bruto, natural. À volta, o retorno é feito pela dedução. De acordo com Sposito: “indução e dedução são procedimentos da razão e não métodos com identidade própria”. (2004, p. 29). Os métodos da ciência são trilhados na dedução.

Por consideramos o espaço como amálgama das dimensões físicas, sociais e culturais nos apropriaremos de pressupostos metodológicos que nos possibilitem realizar a interpretação das complexidades das espacialidades como resultantes da prática espacial. Esta interpretação deve avançar para além da estrutura lógica de análise e priorizar outra forma de descrição, capaz de compreender, segundo Lefebvre (2001, p.47):

[...] o conjunto do espaço, as relações constitutivas da sociedade global. A correspondência exata entre as duas apreensões do espaço implicado - explicado permitiria compreender ao mesmo tempo as transformações operadas pelas partes atuantes no interior do espaço e a sua gênese enquanto conjunto (social e mental e ao mesmo tempo, abstrato e concreto).

Sem a pretensão de estabelecer verdades universais, mas com o intuito de abrir novas possibilidades à compreensão das espacialidades humanas consideramos, que a dimensão

vivencial, espaço das representações, o espaço social pode ser compreendido como um texto, repleto de operações cognitivas como especifica Gomes:

A análise geográfica deve examinar o espaço como um texto, onde formas são portadoras de significados e sentidos. Há, por assim dizer, uma “escrita” nesta distribuição das coisas no espaço. Em outros termos, o arranjo espacial das coisas é uma linguagem. Comunica, revela e organiza sentidos, estrutura ações, muda segundo os contextos, utiliza metáforas, metonímias, anacolutos, elipses e hipérboles. Há como uma linguagem na maneira pela qual as coisas estão postas no espaço, no fluxo de coerência que as une especialmente no sentido que as atravessa nas diferentes seqüências de elementos. (2006, p. 38).

A compreensão do espaço enquanto expressão de linguagens e subjetividades está diretamente relacionado com *espacialidade dialética*, nossa proposta metodológica interpretativa. Pela sua mediação concebemos as configurações espaciais como construções sustentadas em imagens e enunciações carregadas de signos e significados, os quais necessitam ser investigados nas suas dimensões mais profundas interligadas as espacialidades concebidas, percebidas e vividas.

Os discursos e as narrativas, como elementos constituídos de espacialidades são plenos de sentidos recorrentes. O analista cultural busca compreendê-los para além das questões estruturais da lingüística. Ele considera também os aspectos geográficos, históricos, as condições de produção e a posição do sujeito no processo de produção, recepção e reprodução das práxis espaciais, pois como nos ensina Claval (2008, p. 18): “a finalidade do saber geográfico não é o de elaborar um inventário sobre o que se pode observar na superfície da terra. É sim o de explorar os processos que existem para mostrar como eles modelam o espaço para facilitar a ação humana e para dar sentido à vida de todos”.

As narrativas é um dos caminhos profícuos para a compreensão das espacialidades concebidas, percebidas e vividas. Valorar a fala dos colaboradores e sujeitos das nossas pesquisas é uma forma de valorar as relações existentes entre “a geografia, a cultura, os lugares da vida e a vida dos lugares” (ALMEIDA et al. 2008b), pois como afirma Cosgrove: “a geografia está em toda parte” (2004).

5 Geografias desviantes: metodologias possíveis

As pessoas e os grupos sociais, apesar das instâncias e aparelhos controladores das espacialidades humanas, vivenciam no cotidiano *práticas desviantes*. Foi o que constatamos no espaço singular das comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé, por nós consideradas

como portadoras de *espacialidades desviantes*. Qual geografia e método seriam capazes de compreender as *lógicas desviantes*?

Propomos, a partir de releituras De Certeau (1996, 2002), a formulação da *geografia desviante* e, com base nas contribuições de Lefebvre (1974, 1983, 1991, 2001, 2004, 2006, 2008), a aplicabilidade da *espacialidade dialética* enquanto nosso método interpretativo das espacialidades das comunidades ribeirinhas amazônicas.

Em nossa proposta de *geografia desviante*, o exercício geográfico é percebido como fazer duplo entre práticas instituídas e práticas *desviantes*. Neste sentido, geograficizar¹⁵ é sistematizar espacialidades, sintetizar culturas, compreender as lógicas dos espaços percebido, concebido e vivido; é estar atento e predisposto a múltiplos movimentos: pensar dialeticamente, a partir das proposições científicas, envolver-se nas vivências cotidianas e práticas sociais, retomar a análise sistematizada a fim de fazer aflorar a riqueza, complexidade e diversidade das espacialidades humanas, representadas por meio dos arranjos e configurações espaciais, que fogem à lógica homogênea e universalista do capital.

Nas *geografias desviantes*, os saberes e fazeres geográficos valorizam as culturas plurais e espacialidades portadoras de inventividades e criatividades humanas. Tal geografia privilegiará a práxis cotidiana na junção interdisciplinar, pois o espaço é vivência relacional, criadora, inventiva e formadora de concepções de mundo.

Para *geografias desviantes*, o método é instrumento apreendedor da realidade, considerada como unidade entre natureza, sociedade, cultura, espaço e tempo. Esse método se caracteriza como uma das possibilidades de análise geográfica. Caracterizamo-lo como *espacialidade dialética*.

A *espacialidade dialética* é instrumento de apreensão da realidade que se propõe a captar a totalidade dos fenômenos e fatos na sua unidade entre signo, significado e significante, domínio e apropriação, razão e emoção, presença e ausência, e demais dicotomias espaciais pensadas e instituídas pela razão iluminista de forma fragmentada. De acordo com Sahr, fazer geografia expressa, conseqüentemente, uma ação dupla: “a construção de um objeto científico e a compreensão do fazer geográfico cotidiano embutido no sentido comum”. (2007, p. 58).

¹⁵ Compreendemos a ação de geograficizar pela mediação das contribuições de Suertegaray (2005). Segundo a autora, “a dimensão fenomenológica na Geografia se expressa na idéia/conceito de Geograficidade que significa nossas experiências de vida em relação ao espaço e ao tempo. Assim, temos que a Geograficidade é a nossa forma de se relacionar com as coisas e as pessoas que nos rodeiam. A Geograficidade é a dimensão espacial da experiência humana que se revela necessária desde o nascimento. São as respostas que damos às nossas vivências”. (2005, p. 31).

A pesquisa na geografia humana e nas abordagens culturais exige mais que a descrição dos lugares e modo de vida dos grupos culturais. Por isso, a proposta de aplicabilidade metodológica da *espacialidade dialética* se apropria da descrição como ponto de partida, e avança para a realização de leitura e interpretação das espacialidades geográficas de forma radical, crítica e totalizante (SPOSITO, 2004).

Uma análise geográfica *radical* implica em investigar a raiz das espacialidades dos grupos sociais em sua natureza mais profunda, sem restrições ou limites. Uma comunidade ribeirinha, por exemplo, nunca é apenas o resultado dos determinantes físicos e econômicos visíveis na aparência das paisagens geográficas. Por meio da valorização das formas é possível captar os conteúdos, identificar as estruturas fundantes que sustentam e recriam a dinamicidade do grupo pesquisado.

A análise radical se preocupa também em identificar e refletir sobre a forma de produção do espaço. O que prevalece nas *comunidades desviantes* são as imposições do espaço percebido, concebido ou vivido. Defendemos que apesar das determinações do espaço concebido e percebido, os grupos sociais no espaço vivido, cotidiano e lugar, são capazes de formularem *práticas espaciais desviantes* a fim de se libertarem das esquizofrenias da vida moderna e recriarem espaços de liberdade e ludicidade.

A postura *crítica* frente ao desenvolvimento da *pesquisa desviante* não é procedimento simples. Posicionar-se criticamente não significa estabelecer julgamentos de valores dos grupos culturais alheios ao modo de vida do pesquisador. Segundo Sposito a postura crítica implica em: “ter cuidado de saber estabelecer critérios, e ter critérios é possuir uma norma para as tomadas de decisões”. (2004, p. 66).

Quais são os critérios que devem ser estabelecidos para se decidir sobre o que é ou não relevante para a pesquisa junto as comunidades ribeirinhas amazônicas? Qual o tipo de relação a ser estabelecido entre pesquisador e a comunidade pesquisada? O que o pesquisador e o colaboradores da pesquisa esperam um do outro? O que será permitido ou não ser “revelado” pelo pesquisador? *A priori* seria cair em contradição indicarmos a condução destas questões. Elas estão relacionadas com a própria visão, a ética e compreensão de mundo do pesquisador; a ele cabe a decisão de suas escolhas.

Na *geografia desviante*, um pressuposto básico é a ideia de *totalidade*. A parte contém o todo, ou este é constituído pelas partes? Estamos envoltos num dilema ontológico. De qualquer forma, por maior que seja a fragmentação do objeto de estudo é incoerência pensar o espaço como simples forma separada de um conteúdo social, histórico, simbólico e cultural. O espaço não é vazio, neutro, ahistórico ou harmônico. O espaço é totalidade

construída histórica e socialmente. Ele se constitui *entre mundos*: ordenamentos e *desvios*, ordem e desordem; rigidez e flexibilidade; heterotopias e isotopias; inclusão e exclusão; proibições e permissões; rupturas e suturas; continuidade e descontinuidade, necessidades e vontades e de sonhos e desejos.

Querer ver o único, o igual, a parte, a forma, a matéria, o objeto, sem considerar a lei dos contrários é se perder nas brumas da pesquisa. As comunidades, grupos sociais, fenômenos naturais e fatos sociais são múltiplos de significados. Buscamos enxergá-los, percebê-los e compreendê-los pelo caleidoscópio das vivências sociais e, com o auxílio do binóculo da ciência. Uma geografia que segue única e exclusivamente a ordem do caminho cientificista sobrevive de homogeneidades e generalidades. Desviar-se desse caminho é proposta da *geografia desviante*.

6 Conceber, perceber e viver: eis o nosso *desvio metodológico*

O risco da desposseção dos geógrafos, como alertou Bonnemaïson (2002), em relação ao espaço, levaria a exploração de novos campos de pesquisa, procedimentos e metodologias. A nossa proposta não defende o abandono do espaço enquanto conceito analítico, mas procura compreendê-lo pela mediação de novas dimensões: concebidas, percebidas e vividas. Estas podem ser interpretadas por meio das ordenações espaciais, das configurações das paisagens e das narrativas dos sujeitos sociais que vivenciam cotidianamente o espaço em sua complexidade e totalidade.

Especificamos neste item a aplicabilidade de uma *geografia desviante*. O *desvio* enquanto proposta metodológica já foi agenciado há tempos pela antropologia. Segundo Balandier: “el desvío antropológico permite hacer más evidente las características de campo político y del poder que el encerramiento en una sociedad concreta termina por ocultar”. (1988, p. 114). Desta forma, procuramos compreender a dinamicidades das comunidades ribeirinhas guaporeanas.

As comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé (Rondônia) foram capazes de recriar, a partir das vivências espaciais, formas totalizadoras na mediação entre ser humano, espaço, tempo, cultura, sociedade, natureza, territorialidade. Este pressuposto se estabeleceu com elemento fundante para o desenvolvimento da tese das comunidades ribeirinhas como portadoras de *culturas desviantes*.

Optamos por pensar o método enquanto instrumento apreender da realidade, considerada como unidade entre natureza: humana, social, “natural”, cultural, espacial e histórica. Esse método se caracteriza como uma das possibilidades de análise da

complexidade na totalidade. Para tanto, passamos a caracterizá-lo de *espacialidade dialética*, com base nos pressupostos do *desvio antropológico* (BALANDIER, 1988), das releituras de Martins (1996) sobre o retorno a dialética e das contribuições de Lefebvre (1970) sobre *método regressivo-progressivo*.

A *espacialidade dialética* enquanto proposta metodológica se constitui na mediação entre espaços-mundos. Entre a ciência e vida cotidiana, significado e significante, nível material do espaço e nível simbólico, reflexão sobre o espaço e experiência no espaço, liberdade e ação; determinismos e possibilidades, sujeito e objeto, forma e conteúdo, realidade e devaneios; sonhos e utopias. Enfim, entre forma e conteúdo. De acordo com Lefebvre: “conteúdo é feito da interação dos elementos opostos, com o sujeito e o objeto. O exame de tais interações é chamado de dialética. A lógica dialética propõe a mediação entre forma e conteúdo”. (1983, p. 84).

Nesse sentido, para apreendermos os significados das espacialidades das comunidades ribeirinhas, uma *dialética espacial*, nos aparece no horizonte acadêmico como método capaz de auxiliar a busca de compreensão das lógicas espaciais dos grupos organizados por meio de *culturas desviantes*.

A *espacialidade dialética* é uma metodologia elaborada das releituras dos pressupostos de Lefebvre (1970, 1983) definidos no *método regressivo-progressivo*, o qual foi capaz de se *desviar* da imposição das análises das temporalidades em prol das espacialidades. Reelaboramos essa proposta metodológica¹⁶ a partir das especificidades do nosso campo de pesquisa, as comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé. Neste ínterim, recorreremos à contribuição de Martins (1996), para provermos os desdobramentos da *espacialidade dialética*.

De início consideramos que o ato da pesquisa implica uma postura metodológica rigorosa materializada e interligada em dois momentos: o método da pesquisa e o método da exposição. De acordo com Lefebvre: “a pesquisa deve “apropriar-se em pormenor” da matéria, do objeto estudado; deve analisar e descobrir as relações internas dos seus elementos entre si. O método de análise deve convir ao objeto abordado”. (1970, p. 26-27). Os métodos de pesquisa e de exposição constituem as pesquisas de abordagens culturais e a geografia cultural, bem com as *geografias desviantes*.

¹⁶ No método regressivo-progressivo Lefebvre definiu três procedimentos fundamentais: i) a descrição do método, ii) a análise regressiva, e, iii) o histórico-genético (MARTINS, 1996, p. 21-22). Apropriamo-nos dos pressupostos metodológicos destes procedimentos e elaboramos o método definido de Espacialidade dialética, composto de três momentos: i) a descrição horizontal, ii) a desconstrução vertical, e, iii) a reconstrução das espacialidades. No desenrolar desta seção apresentamos os procedimentos da nossa proposta metodológica.

O método de pesquisa é o momento de se adentrar a realidade do grupo pesquisado, a partir daquilo que é aparente a primeira vista. Este processo implica em elaborar o documentário dos elementos sociais pela mediação das etapas de trabalho identificação, separação e descrição. O empírico é desdobrado para o abstrato. A divisão dos aspectos observados é a chave do método de pesquisa, que promove o movimento entre a dedução, indução e abdução. Para Lefebvre: “a análise só divide os elementos para reencontrar as suas conexões, as suas relações internas no todo”. (1970, p. 28).

O método de exposição, no segundo momento, após as constatações empíricas, consiste na releitura desses elementos a fim de reconstruir a realidade vivenciada pelos sujeitos, por meio do movimento dialético entre o real/empírico e abstrato. Quanto a este momento Lefebvre, é incisivo:

[...] mesmo que a exposição dos resultados apresente o ar de uma reconstrução do objeto não passa de aparência; não se trata de construção ou reconstrução artificial, mas do encadeamento de frutos da pesquisa e da análise, a fim de recompor, no seu conjunto, o movimento (a história) do objeto. (1970, p. 29-30).

O método de pesquisa e o método de exposição não acontecem e nem tão pouco poderiam acontecer de forma separada. Eles estão em condição de interdependência. A apresentação deles como distintos obedece apenas a uma exigência didática. Promover a pesquisa como etapas de trabalho numa seqüência linear e ininterrupta fere a lógica do movimento da construção do conhecimento geográfico.

Para *espacialidade dialética*, reelaborada com base no *método regressivo-progressivo*, defendido por Lefebvre, a partir das contribuições marxistas, definimos os seguintes procedimentos metodológicos: i) a descrição horizontal, ii) a desconstrução vertical e, iii) e a reconstrução das espacialidades.

O primeiro momento, a *descrição horizontal* da realidade social é realizada por meio da captura e sistematização dos elementos visíveis em um determinado espaço social. O visível aqui não se restringe a capacidade ocular de ver enxergar as paisagens. Todos os sentidos são postos à espreita na caça incessante dos aspectos aparentes.

O geógrafo cultural investiga com os pés no chão, junto com pessoas. Sempre atento aos movimentos, às linguagens corpóreas, a organizações paisagísticas, a disposição dos objetos, ao dito, ao silenciado, aos cheiros, aos sons, aos olhares, aos gestos, aos comportamentos, as práticas cotidianas e as *práticas desviantes*. No contato direto com nossos

colaboradores de pesquisa apreendemos ouvir o não dito, ver o invisível e a sentir as presenças ausentes.

A *descrição horizontal* estreitamente vincula a teoria, avança para além do exercício de coleta de dados e informações. Os elementos das espacialidades, que aparentemente estão desconectados começam ser interligados pela mediação da análise teórica. Nesse momento, segundo Martins:

Cabe ao pesquisador reconstituir, a partir de um olhar teoricamente informado, a diversidade das relações sociais, identificando e descrevendo o que vê. O pesquisador procede mais como etnólogo. No momento da descrição o tempo de cada relação social ainda não está identificado. (1996, p. 21).

A *descrição horizontal* acontece na pesquisa de campo. Munido dos equipamentos necessários o geógrafo cultural registra as observações sobre as configurações espaciais, a disposição espacial dos objetos e construções, o depoimentos dos colaboradores da pesquisa, o grau de parentesco da comunidade ou grupo social estudado, as relações de trabalho e tudo o mais que considerar importante.

A quantidade de informações levantadas no campo da pesquisa não se resume a um enumerado infindo de dados desconexos, como pode parecer à primeira vista. Os elementos observados indicam a compreensão de mundo que acompanha o pesquisador desde a sua opção por determinada temática até a finalização do seu método de exposição.

No momento da *desconstrução vertical* os elementos que são descritos como aparentes, empíricos e objetivos passam pela desconstrução da normalidade e naturalidade. Nesse ínterim, o geógrafo cultural se adentra nas águas profundas do tempo histórico e capta a singularidade de cada processo. No espaço vivido os sujeitos vivenciam práticas e processos da contemporaneidade; no entanto, eles resultam de combinações espaciais e históricas que fogem a compreensão do imediato.

Nesse sentido, desconstruir é desfazer o que está dado *a priori* como pronto, acabado e naturalizado por meio das práticas sociais ou dos fenômenos da natureza. Na *desconstrução vertical*, cabe ao pesquisador, conforme Martins (1996, p. 21):

[...] adentrar-se na complexidade vertical da vida social, a da coexistência de relações sociais que tem datas desiguais. Nele a realidade é analisada, decomposta. Cada relação social tem sua idade e sua data. O que na descrição aparece simultâneo e contemporâneo é descoberto agora como remanescente de época específica.

A desconstrução vertical implica capturar a profundidade espacial e temporal dos processos e objetos. No entanto, é um equívoco academicista considerar os elementos das espacialidades como pertencentes apenas as horizontalidades e as profundidades referentes às temporalidades. Espaço e tempo são indissociáveis, junto compõem a síntese do devir. Cada momento temporal é vivenciado na totalidade das espacialidades, produtora e reprodutora das relações sociais.

A *reconstrução da espacialidade* é o procedimento metodológico mais interligado ao método da exposição. Neste momento, o geógrafo culturalista procede o retorno do espaço e tempo presentes, mas, destarte, como afirma Martins: “elucidado, compreendido, explicado”. (1996, p. 22). Os elementos descritos inicialmente são apresentados de forma relacional as espacialidades e temporalidades compreendidas nas significações dos espaços vividos de cada grupo social.

As contradições, os conflitos, as diferenças, os acordos, as trajetórias, as negociações, as resistências, os *desvios*, os confrontos, as reivindicações, as lutas, derrotas e conquistas sociais, no momento da *reconstrução signespacial* são apresentadas como resultante da relação que os grupos humanos estabelecem entre si e a natureza, por meio de suas concepções de mundo. De acordo com Lefebvre:

[...] as contradições na consciência e no pensamento subjetivos dos homens têm uma base *objetiva real*. Se há o pro e o contra, o sim e o não, é porque as realidades possuem, não apenas múltiplos aspectos, mas também aspectos mutáveis e antagônicos. E então, o pensamento humano, que não consegue aprender num relance as coisas reais, vê-se forçado a tatear e a caminhar através das suas próprias dificuldades e contradições, a fim de atingir as realidades moveis e as contradições reais. (1970, p. 25).

Dessa forma os processos espaciais e temporais, não se reduzem aos desejos de poder da cultura hegemônica. Antes de tudo compõem as contradições e os movimentos, os quais se manifestam na forma de organizar o espaço, contar o tempo nas relações que os grupos sociais estabelecem com a natureza e demais seres humanos, tanto coletivo, individual, quanto culturalmente.

Na construção do método expositivo o geógrafo cultural reconstrói a interação entre o espaço percebido, concebido e vivido. Nada de determinismo geográfico, histórico ou econômico. De acordo com Martins: “a volta à superfície fenomênica da realidade social elucidada o percebido pelo concebido, teoricamente define as condições e possibilidades do vivido”. (1996, p. 22).

Diante dos pressupostos metodológicos descritos, a *espacialidade dialética* se completa através das dimensões teóricas do espaço percebido, concebido e vivido e da metodologia ternária, materializada dialeticamente na tese, *descrição horizontal*; na antítese, *descrição vertical* e, na síntese, *reconstrução da espacialidade*.

Por consideramos o espaço como a unidade contraditória das dimensões espaciais, temporais, sociais e culturais nos apropriamos de pressupostos metodológicos que, além de priorizar a *descrição horizontal* sejam capazes de realizar a *desconstrução vertical* e a *reconstrução das espacialidades*, no nosso caso, que são vivenciadas pelas comunidades ribeirinhas, e em especial, a Comunidade de Jesus, localizada no Vale do Guaporé.

A pesquisa de campo, que se relaciona diretamente com a *descrição horizontal* foi desenvolvida com o intuito de coletar informações para compor a descrição das práticas de espacialidades vivenciadas pelos moradores da Comunidade de Jesus. No contato direto com este grupo além da observação da organização espacial realizamos entrevistas, gravações de história de vida, registros das conversas informações, a fim de perceber a multiplicidade dessas práticas presentes no espaço vivido.

Escolhemos a Comunidade de Jesus, para o desenvolvimento da nossa pesquisa, porque entendemos que as comunidades ribeirinhas amazônicas se constituem na mediação das *culturas desviantes*. Expressas em espacialidades diferenciadas da lógica do espaço percebido e concebido.

A opção por valorizar as narrativas, os depoimentos e os testemunhos dos nossos colaboradores, como *corpus* de interpretação discursiva, expressa nosso desejo de ampliar a compreensão dessas espacialidades, agenciadas pelos processos maquínicos de corpos. Como apregoam Guattari e Rolnik (1986), a boca cria no seio e a mão na ferramenta cria territórios. Corpos, objetos, desejos, processos e territórios recriam as espacialidades das comunidades ribeirinhas guaporeanas vivenciadas entre *mundos desviantes*.

“Tudo tem seu tempo,
há um momento oportuno
para cada empreendimento
debaixo do céu.

Tempo de nascer,
e tempo de morrer;
tempo de plantar,
e tempo de colher a planta;
Tempo de matar,
e tempo de sarar;
tempo de destruir,
e tempo de construir.
Tempo de chorar,
e tempo para rir;
tempo de gemer,
e tempo de dançar.
Tempo de atirar pedras,
e tempo de juntá-las;
tempo de abraçar,
e tempo de separar.
Tempo de buscar,
e tempo de perder;
tempo de guardar,
e tempo de jogar fora.
Tempo de rasgar,
e tempo de costurar;
tempo de calar,
e tempo de falar.
Tempo de amar,
e tempo de odiar;
Tempo de guerra
e tempo de paz”.

(ECLESIASTES, III aC- Bíblia Sagrada)

CAPÍTULO II

Culturas desviantes: espacialidades dos povos ribeirinhos do Vale do Guaporé

“A coisa em imagem e a coisa em realidade
são uma única e mesma coisa
em dois planos diferentes de existência:
coisa e imagem”. (SARTRE, 1996).

1 Introdução

A compressão espaço-tempo é fenômeno natural? As consequências da modernidade são experiências universais? O cotidiano é tempo da mesmice? O lugar é espaço alienante? Neste capítulo colocamos em xeque tais questões. Existem modos de viver não convenientes e nem convincentes as leis do mercado. Esses modos são encontrados nas cidades, por meio de vivências solitárias de *práticas desviantes*, mas nas comunidades ribeirinhas amazônicas, a *cultura desviante* funda a existência. Caminhantes entre mundos: o mundo das águas e o mundo da floresta, os ribeirinhos do Vale do Guaporé vivenciam espacialidades fugitivas da concepção universal, totalizante e naturalizante da lógica capitalista.

Buscamos compreender a lógica das *culturas desviantes* no diálogo entre cotidiano, lugar, espaço percebido, concebido e vivido. Na lida cotidiana, conjugada com o sentido de pertença ao lugar, indivíduos e grupos culturais se desviam das formas consumistas de espaço/tempo, por meio da utilização de táticas e *práticas desviantes*. Para a compreensão desse processo organizamos este capítulo em três seções: i) Culturas desviantes: novo aporte teórico geográfico, ii) Lugar e cotidiano: espaço e tempo das *culturas desviantes* e, iii) Comunidades ribeirinhas guaporeanas: mensageiras de *culturas desviantes*.

Na primeira seção apresentamos os aportes teóricos do conceito de *culturas desviantes*, o qual tem como fonte inspirado, para a construção de nossa tese as releituras das idéias defendidas por De Certeau (1996, 2002), em a “*retórica do pedestre*”, apresentada na obra “*Invenção do Cotidiano*”. Segundo Certeau, por meio das práticas cotidianas, as pessoas ordinárias se apropriam e recriam o espaço pensado pelas lógicas aprisionantes e controladoras das espacialidades humanas.

Nossa tentativa foi de provocarmos uma reflexão filosófica e um exercício interpretativo da produção do conhecimento científico e, por conseguinte, da ciência geográfica. Partimos da discussão sobre modernidade e pós-modernidade para compreendermos como a ideia de cultura foi recriada no campo das ciências humanas. A

abordagem cultural pode contribuir de forma significativa para a geografia ao repensar tal conceito pela mediação das práticas e *culturas desviantes*.

Para exposição do conceito de *cultura desviante*, apresentamos, na segunda seção as categorias interpretativas: espaço percebido e vivido, lugar e cotidiano. Espaços percebidos e vividos, como a dimensão por excelência das *práticas desviantes* e, cotidiano como tempo da lentidão, da inventividade e criatividade.

O conceito de *cultura desviante* será interpretado por meio da ideia de espacialidade, vista como relação objetiva e subjetiva que os grupos e indivíduos estabelecem com o espaço e suas formas de representá-lo. Segundo Lefebvre: “o espaço se apresenta como coerência e modelo de coerência. Ele articula o social e o mental, o teórico e o prático, o ideal e o real”. (2008, p. 41). A esta forma de articulação acrescentamos o imaginário, o vivido, o simbólico e o real. Destarte, espaço percebido/vivido, lugar/cotidiano e heterotopias/isotopias formam a tríade das espacialidades das *culturas desviantes*.

Na terceira seção, Comunidades *ribeirinhas do Vale do Guaporé: mensageiras de culturas desviantes* consideramos os ribeirinhos do Vale do Guaporé, como exemplo de comunidade portadora da *cultura desviante*. Suas espacialidades, o viver entre mundos: águas e florestas, a forma de apropriação do espaço, a convivência em comunidade, o sentimento de pertencimento ao lugar e a vivência do tempo lento são elementos constituintes de *práticas desviantes*, subversoras do espaço-tempo mercantilizados.

Em outros capítulos teceremos nossa rede, amarraremos os fios, cortaremos os fios desembaraçados. Neste ínterim, conversaremos com vizinhos e simpatizantes. Como no cotidiano das comunidades ribeirinhas, precisaremos esticar a rede, interligar as ideias, fazer a cevada, limpar a canoa, descer, subir e entrar nos *desvios* dos rios, lagos e lagoas e, jogar a rede nas águas. Quiçá, ao ser puxada nos traga muitos peixes.

2 Culturas desviantes: novo aporte teórico geográfico

A modernidade! O grande ideal das revoluções burguesas e liberais teria alcançado o ápice na pós-modernidade? Vivemos o tempo e espaço da fluidez. Viagens cada vez mais velozes e confortáveis. Formas ágeis e variadas de comunicação. Avanços nunca antes imagináveis na medicina, tecnologia e produção econômica. A expectativa de vida aumentou de forma significativa se comparada, por exemplo, ao início do século passado. Os intercâmbios entre culturas e crenças se intensificam notavelmente. Mas, como na Caixa de Pandora, as benéficas da modernidade se espalham junto aos elementos indesejáveis, tais como: guerras, violências, doenças, epidemias, fome, miséria, xenofobia, desemprego,

exploração, crises econômicas, escravidão e analfabetismo são intensificados em diversos espaços e dimensões diferenciados.

Modernidade. Pós-modernidade. Modernidade líquida (BAUMAN, 2006). Pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo, multiculturalismo (DIETZ, 2005) se constituem as concepções de culturas, sociedades, tempos e espaços experienciadas no presente do imediato. Segundo Bhabha: “nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver na fronteira do presente”. (2003, p. 19).

No afã de se compreender os enigmas da nova ordem social são construídos paradigmas interpretativos como o elaborado por Giddens, o *sistema de pós-escassez* (1991). De acordo com o autor: “uma ordem pós-escassez envolveria alterações significativas no modo de vida social” (1991, p. 165), o que resultaria na aplicabilidade de quatro pilares: ordem global coordenada, transcendência da guerra, sistema de cuidado planetário e organização econômica socialista.

As discussões referentes ao fenômeno da globalização, por vez, chamam à baila as questões de identidades, culturas, nacionalidades, interculturalismo, desterritorialização, multiculturalismo, integração e formação de blocos econômicos. Moneta propõe:

[...] la búsqueda, por parte de las elites políticas y de diversos actores sociales, de un modelo de perfiles más endógenos, que procure incorporar y compatibilizar, de manera más equilibrada, la diversidad étnica, las limitaciones de los recursos económicos, los nuevos desafíos para el sistema político. (1991, p. 23).

A proposta de Moneta tem como intuito promover a integração entre América Latina e Caribe, processo incapaz, segundo o autor, de ser gerenciado pelo Estado. Contrário à ideia de enfraquecimento das forças estatais no tangente a política interna e externa, Font (2006) defende uma *re-nacionalização* dos Estados nacionais. Para Damiani: “o lugar permanece a única coisa mensurável, em relação ao mercado mundial, este enorme espaço não mensurável”. (1999, p. 171).

Subjacente às discussões políticas sobre modernidade ou pós-modernidade, está em jogo a funcionalidade dos Estados-Nacionais no atual contexto econômico. Se o capitalismo, em sua fase mercantilista, durante o século XVIII, se expandiu sob a égide do Estado, agora, na fase imperialista, teoricamente, essa instituição é vista como mal (des)necessário. Resultante da globalização surge a formação dos blocos econômicos como garantia da livre negociação. No entanto, ao primeiro sinal de crise, o Estado reaparece como guardião do capital. Aquele nunca esteve desvinculado deste. Para Arroyo: “não se trata, então, de um

Estado ausente, mas sim de um Estado que opta por acentuar a porosidade de suas fronteiras territoriais”. (2006, p. 183).

Essas propostas idealizam a reversão das conseqüências da modernidade, ou da pós-modernidade. O que elas têm em comum? Das macros às micros análises quais são as convergentes? Qual o ponto de partida? As proposições defendem a complexidade da vida moderna como processo homogêneo, natural e universal. Logo, elas seriam aplicáveis aos grupos, povos, comunidades, lugares e culturas dos mais variados espaços e tempos sociais.

Viveríamos todos os seis bilhões de seres humanos do planeta terra no tempo pós-moderno? As benesses, conseqüências e lógicas da pós-modernidade são experiências universais? A compressão tempo-espaço descrita por Harvey (1993), seria um fenômeno vivenciado pelas comunidades indígenas amazônicas? Ou pelas comunidades ribeirinhas? As comunidades extrativistas, do Norte Goiano, estudadas por Almeida (2005), caracterizadas como possuidores de identidades tradicionalistas, se deslocam para Goiânia com a facilidade usufruída pelos freqüentadores da ponte aérea Rio/São Paulo? Ou da ponte Rio/Niterói? As notícias dos conflitos na faixa de Gaza chegam em “tempo real” aos moradores das comunidades do Vale do Guaporé (Rondônia) onde não existe se quer energia elétrica?

Os espaços, os tempos, as culturas são múltiplos como são as formas de significá-los e representá-los. Não se vive apenas o espaço/tempo da pós-modernidade. Este espaço, como defende Almeida (2003, p. 71):

[...] além de ser produto das atividades humanas, tem múltiplas valorizações e caracteriza-se por atributos funcionais, estruturais e afetivos. Espaço pode ser, então, considerado como o lugar onde homens e mulheres, ideologicamente diferentes, procuram impor suas representações, suas práticas e seus interesses. Cada espaço, tornando-se social, está possuído de símbolos e afetividades atribuídos pelas pessoas.

Espaços, territórios, regiões, culturas, paisagem e lugares são espacialidades vivenciadas e experienciadas pelas pessoas e grupos sociais de maneiras diferentes. Estes conceitos são elementos fundantes da cultura e das formas como as pessoas, no cotidiano, se apropriam dos espaços e criam suas narrativas históricas. Segundo Hall (1997), as tentativas de unificação, seja das identidades nacionais, homogeneização de ideias ou massificação cultural resulta, sempre, em processos de conquista violenta. Ao investigar o processo de desterritorialização da comunidade Las Encrobas, situada em A Coruña (Galícia) produzido pela empresa mineradora Limeisa (Lignitos de Meirama S. A.) Herrero Pérez afirma:

La cultura campesina implica una valoración afectiva de las tierras, la casa, los animales y el entorno mucho más acentuada en las persona mayores, adquirida en épocas verdaderamente difíciles, en las que éstos representaban bienes inalcanzables, conquistas de toda una vida. Se nos han relatado y conocemos casos para los que esta ruptura alcanzó tintes verdaderamente dramáticos. (2002, p. 220).

Cultura campesina, cultura popular, cultura tradicional, subcultura e *culturas desviantes*. Eis um conceito complexo, imagético e enigmático. Qual das ciências humanas ou sociais é capaz de ignorá-lo? Há cultura ou culturas? Estas são definidas a partir daquela? O sistema de objetos e sistema de ações, as técnicas e tecnologias seriam categorias geográficas infalíveis captadoras da complexidade dos grupos culturais? Existem culturas tradicionais e modernas? Quais parâmetros devem ser utilizados para definir o nível de cultura de uma sociedade? Que contribuições os geógrafos têm prestado à compreensão desse fenômeno eminentemente humano?

O conceito de cultura foi transformado em categoria analítica para vários campos das ciências humanas: geografia, história, antropologia, psicologia e sociologia. Na proposta que apresentamos, o conceito cultura é pensado além da lógica hegemônica. Esta, na tentativa de impor apenas uma concepção de mundo como verdadeira, universal e natural, condena ao ostracismo a ideia de culturas plurais. Como afirma Chauí (2000a, p. 45):

[...] se considerarmos a cultura como ordem simbólica por cujo intermédio homens determinados exprimem de maneira determinada suas relações com a natureza, entre si e com o poder, bem como a maneira pela qual interpretam essas relações, a própria noção de cultura é avessa à unificação.

A cultura unificada, homogênea, totalizante, naturalizante e universalizante é uma construção ilusória. A cultura se constitui de elementos retransmitidos, recriados e reinterpretados permanentemente. De acordo com Claval: “as entidades culturais do tipo americanas, indígenas, negras, são antes de tudo construções intelectuais”. (2001, p. 51). Os resultados das pesquisas acadêmicas captam apenas uma ínfima parte daquilo que determinado grupo social produz e reproduz culturalmente a despeito da cultura ser vivida em plena efervescência.

A cultura constitui e é constituidora da forma como os agrupamentos humanos internalizam e externalizam, reciprocamente, a própria existência, a relação que estabelecem com a natureza, a sociedade e demais seres humanos. A cultura especifica o humano. Ela compõe o conjunto de ideias, crenças, valores, normas, atitudes, comportamentos, instituições, artefatos, técnicas, simbologias materiais e imateriais, representações que os grupos criam, apropriam e recriam para assegurar a manutenção e preservação da espécie.

As práticas cotidianas como andar, comer, dormir, falar, vestir, lavar, ler, acordar, negociar, escrever, passear, pescar, caçar, navegar, cantar, cuidar da higiene pessoal, trocar informações, ouvir, realizar os ritos de passagens, comprar, nomear coisas, dançar, estudar, reproduzir, descansar, orar, morar e pensar revelam a fundamentabilidade da vida. Qual ciência, conhecimento ou saber seria capaz de retratar a totalidade da complexidade e riqueza das espacialidades humanas?

Nessa tentativa, o conhecimento científico se estrutura, a partir do século XVIII, como resultante das revoluções liberais, entre elas a revolução científica, que provoca a ruptura epistemológica da concepção teocêntrica. Desde então, o ser humano, a sociedade e a natureza são concebidos como objetos de estudos quantificáveis e qualificados, em prol do desenvolvimento e progressos científicos e sociais. O filósofo moderno, segundo Lefebvre:

Se puede decir que Descartes construyó el marco de Logos europeo, las principales representaciones de la naturaleza y de la sociedad: el espacio mental y la eficacia, el orden y la medida, la cuantificación, la lógica matemática [...] el individualismo y el racionalismo (no sin contradicciones) y el logocentrismo, la egología del sujeto „dueño de sí y del universo’ y la ideología correspondiente. (2006, p. 151).

Nesse sentido, os conhecimentos procuraram se encaixar nos novos paradigmas cientificistas. Para as ciências humanas esse foi um processo árduo, tendo em vista a dificuldade de quantificar a subjetividade por meio dos pressupostos das abordagens mecanicistas das ciências naturais. A ciência moderna impôs as áreas do conhecimento a necessidade da definição de seus respectivos objetos de estudos. Esta especificação era condição primeira à garantia de aceitabilidade e reconhecimento do *status* da racionalidade, nos cânones científicos.

A geografia e a história, no afã de se constituírem enquanto disciplinas apostaram nas maiores abstrações da ocidentalidade: espaço e tempo. A história se definiu como a ciência que estuda o tempo e a geografia se consagrou como a ciência que estuda o espaço. Aprovadas no primeiro teste cientificista, ambas se agarram ao “fio de Ariadne” para não se perderem no labirinto da neutralidade e serem devoradas pelo “monstro” da subjetividade.

Dessa forma a história clássica fragmentou seu objeto, o tempo, em: pré-história, antiguidade, idade média, história moderna e contemporânea. A geografia, por seu turno, agenciou para si os conceitos de espaço, de território, de região, de paisagem e de lugar, representados nas diversas escalas: global, mundial, continental, nacional, regional e local. Pela mediação dessas categorias analíticas os geógrafos se lançam a procura de compreender os mistérios do existir humano. Cosgrove afirma que os geógrafos culturais:

[...] compartilham o mesmo objetivo de descrever e entender as relações entre a vida humana coletiva e o mundo natural, as transformações produzidas por nossa existência no mundo da natureza e, sobretudo, os significados que a cultura atribui à sua existência e às relações com o mundo natural. (2000b. p.34).

O desafio proposto por Cosgrove aos geógrafos culturais é corroborado por Claval (2001), por meio da abordagem cultural, própria da geografia humana. Segundo esse autor: “a abordagem cultural [...] conscientiza os geógrafos de que suas atividades fazem parte da esfera cultural e que é impossível construir uma abordagem científica livre de determinação cultural”. (CLAVAL, 2001, p. 52).

A dimensão cultural contempla a forma como os seres humanos criam e recriam signos, significados e significantes. Neste sentido, os grupos estabelecem intrinsecamente com o espaço relações sócio-culturais. Raffestin defende: “é por esses sistemas sócio-culturais que se realizam as objetivações, que são processos sociais”. (1993, p. 144). Tendo em vista que o espaço é relacional, Massey (2000), amplia esta visão ao apresentar as perspectivas da Geografia das Relações Sociais. A autora convida (2000, p. 184):

[...] imagine não apenas todo o movimento físico ou toda comunicação invisível, mas também - e especialmente - todas as relações sociais, as ligações entre as pessoas, as experiências da compressão tempo-espaço, as relações econômicas, políticas e socioculturais, cada qual cheia de poder e com estruturas internas de dominação e subordinação, estendem-se pelo planeta em diferentes níveis, da família à área local e até internacional.

Mais recentemente, a Geografia das Representações busca compreender como as pessoas expressam, por meio das operações e representações cognitivas, suas experiências nas diferentes formas de apropriação do espaço. De acordo com Kozel: “caberia sobretudo à geografia das representações entender os processos que submetem o comportamento humano, tendo como premissa que este é adquirido por meio da experiência”. (2002, p. 215).

A Geografia das Representações (KOZEL, 2002), a Geografia do Poder (RAFFESTIN, 1993), a Geografia das Relações Sociais (MASSEY, 2000) e a Abordagem Cultural (CLAVAL, 2001) ampliaram de forma significativa o campo analítico da geografia referente aos objetos, as técnicas e os métodos de investigação das espacialidades humanas. Com o intuito de também contribuir com tal empresa apresentamos as nossas aproximações teóricas do conceito de *culturas desviantes*.

Desvio, significa, segundo Koogan/Houaiss (1988): “mudança de direção ou de posição”, assim desviar é o ato ou efeito de “mudar a direção, alterar o destino”. Para De

Certeau: são *práticas desviantes* as “criações anônimas e perecíveis que irrompem com vivacidade e não se capitalizam”. (1996, p. 13). Destarte, definimos *práticas, processos, culturas e espacialidades desviantes* como operações táticas que fogem a lógica estabelecida pela sociedade capitalista.

Na análise sociológica, Durkheim (1999) foi o teórico que deu início as formulações sobre o *desvio social*. Ele criou o conceito de irregularidade ou enfraquecimento das normas que asseguram a ordem social, surgidas em consequência às mudanças produzidas pela divisão de trabalho. De tal forma, *desvio social* era caracterizado como todo e qualquer tipo de comportamento desviante das normas sociais. Não constituiria, necessariamente, uma transgressão da lei, mas sim uma não observância das normas.

A preocupação de Durkheim era identificar e analisar comportamentos ou fenômenos que poderiam colocar em desequilíbrio a harmonia social. Do final do século XIX e início do século XX até a atualidade a sociologia avançou na interpretação do desvio social. De acordo com Giddens: “los sociólogos que estudian la desviación pretenden comprender *por qué* ciertos comportamientos se suelen considerar desviados y cómo varía la aplicación de la idea de desviación a diferentes personas dentro de la sociedad”. (2004, p. 268).

As análises sociológicas contribuíram para transposição do foco da desviação do individual para o social, mas não conseguiram provocar a ruptura epistemológica, capaz de compreender o desvio não como um malefício, uma aberração ou um “câncer” social que deveria ser extirpado. Nossa proposta de mudança de direção do conceito de *desvio* implica compreendê-lo como fenômeno não capturado pela sociedade e ou cultura hegemônica. Este é a nossa concepção quando tratamos de *culturas desviantes*.

As *culturas desviantes* são as que se desviam das lógicas hegemônicas de concepções do mundo. Este desvio pode ocorrer em dois sentidos ou condições: i) *desvio ativo*: quando os grupos provocam a mudança de direção em relação ao estabelecido e aceito socialmente como normal, natural e universal, e ii) *desvio passivo*: quando os grupos ou comunidades são afetados pelos desvios provocados em função do apagamento e da invisibilidade históricas de suas presenças em um dado território. De um lado, o *desvio ativo* se manifesta tanto de forma consciente quanto inconsciente pela mediação do uso de *táticas e práticas desviantes*. Por outro lado, o *desvio passivo* resulta de estratégias empregadas pelos detentores do poder a fim de garantir a dominação e controle do espaço e das espacialidades humanas.

As comunidades ribeirinhas, as populações indígenas, os posseiros, os seringueiros, os povos da floresta, as populações “tradicionais”, por nós considerados como portadoras de

cultura desviante, ao longo do processo de ocupação do território amazônico tanto vivenciaram táticas de *desvios ativos*, quanto foram vítimas de estratégias de *desvios passivos*.

Propomos uma releitura do conceito de *desvio* pela mediação do aporte de *cultura desviante*. Para as ciências naturais e para a Sociologia, em específico, que ainda não se livraram totalmente do modelo da natureza como parâmetro de suas análises, o desvio é uma contraversão. Os fenômenos naturais e sociais são classificados de normais, e, os fatos ou comportamentos que fogem a padronização são pontuados com desvios, anomalias.

Na nossa forma de compreender o *desvio* ele se constitui elemento fundante da historicidade humana. A normalidade não é própria da humanização. O *desvio* sim é inerente a existência social humana. Humanizar-se é desviar do determinismo, das leis e das intempéries naturais. O *desvio* marca o movimento histórico dessa luta incessante entre o natural e o cultural. Como afirma Lefebvre (1970, p. 13): “o homem luta contra a natureza; não deve permanecer passivamente ao nível dela, contemplá-la ou imergir romanticamente nela; ao contrário, precisa vencê-la, dominá-la, através do trabalho, da técnica, do conhecimento científico, pois só assim se realiza como homem”.

Esse processo começou quando o primeiro hominídeo conseguiu descer das árvores e passou a ocupar as savanas. Manter-se equilibrado sobre duas patas, andar e correr foram os ritos de passagem de *práticas desviantes* em direção a humanização. Desde então, o humano luta para se diferenciar da sua primeira natureza. Como defende Fromm (1995, p. 16):

Essencial na existência do homem é o fato de que ele emergiu do reino animal, da adaptação instintiva, transcendeu a natureza – embora sem nunca a deixar; é parte dela – e, contudo, uma vez desviado da natureza, não pode voltar a ela; uma vez expulso do paraíso – estado de unidade original com a natureza – um querubim de espada flamejante barra-lhe o caminho, caso tente retornar.

Avanços significativos para compreensão das *culturas desviantes* como defendemos tem sido proporcionados pela filosofia e pela antropologia. Na atualidade, tais ciências ao contrário da sociologia da desviação (GIDDENS, 2004), buscam compreender como, apesar de todos os sistemas de controle e vigilância, os grupos sociais criam e recriam práticas que fogem às lógicas universais. Segundo De Certeau: “é mister ocupar-se com maneiras diferentes de marcar socialmente o desvio operado num dado por uma prática” (1996, p. 15).

O autor Ferrater Mora, em seu “Diccionario de Filosofia” (1994), realiza a análise do conceito de *desviação* ou *desviado* no campo epistemológico. Em contraposição as lógicas

clássicas apresenta as “lógicas desviadas” ou “sistemas lógicos desviados”¹⁷. Ferrater chama atenção para a seguinte questão: “[...] conviene no usar al efecto el término ‘anormal’, porque tiene una connotación que conviene evitar; desde el punto de vista lógico-formal, las lógicas desviadas no son anormales”. (1994, p. 844).

É exatamente como compreendemos as *práticas desviantes*, as *culturas desviantes*, não como fenômenos destoantes do social, como pontuado inicialmente pelas teorias sociológicas, mas como formas de espacialidades que se desviaram, por opção (*desvio ativo*) ou porque não foram captadas pelo poder hegemônico do capital (*desvio passivo*). Assim, a essência das *culturas desviantes* é ser o diferente, o estranho, o distinto e, provocar, por conseguinte o desvio e a ruptura do social.

Num mundo gerido pela globalização e a cultura hegemônica em todos os domínios sociais onde encontrar espaços e lugares de vivências de *práticas desviantes*? Recorremos à antropologia que nos apresenta o conceito: *desvio antropológico*, o qual ultrapassa a análise naturalizante da sociologia clássica. De acordo com Balandier:

La tendencia al recurso antropológico deja su huella. Se concreta, ante todo, en prácticas de investigación dentro de la tradición de la disciplina, aplicadas a medios aún bien preservados (*especie de islas no recubiertas por la marea de la modernidad*), a comunidades, a gestos y actitudes cotidianas, a grupos minoritarios y sus culturas, y a las nuevas formas de ciudad y organización del trabajo. (1988, p. 182).

As *práticas desviacionistas* vivenciadas pelas comunidades não captadas pela modernidade estão em tocaia no mundo moderno e nos espaços urbanos. Ao andar pelas cidades, caminhar pelas ruas, avenidas, praças ou boulevares, espaços institucionalizados, o caminhante recria traçados espaciais que fogem ao desejo disciplinar. A “retórica pedestre” (DE CERTEAU, 1996, p. 201) se encontra revestida de práticas sociais apesar da existência dos espaços disciplinares.

Os movimentos corpóreos recriam novas espacialidades. Como afirma Lefebvre: “nenhuma lei é inteiramente geral é absoluta”. (2001, p. 7). Em contraposição às estratégias espaciais restam aos andarilhos a utilização de táticas que invertam a ordem estabelecida para consumo do espaço. Andar na passarela, na faixa de pedestre é seguro, mas é preciso criar *caminhos desviantes* e corporificar espaços proibidos.

¹⁷ Entre as lógicas não clássicas ou lógicas desviadas podem ser indicadas as seguintes lógicas: lógica temporal, lógica deontica, lógica epistêmica, lógicas das crenças, lógica das ficções, lógicas dos mandatos, lógica presuposicional, lógica do borroso, lógica do inexato, lógica das perguntas, lógica erótica, lógica intuicionista. Para aprofundamento da questão ver Ferrater (1994), Haack (1980) e, Quine (1984).

Essa capacidade *desviante* e *inventiva* dos sujeitos é aprofundada por De Certeau (1996). Apesar das estratégias de controle espacial, o ser ordinário, o homem e a mulher comum, são seres inventivos, criativos e *bricoleiros*. Existem, segundo De Certeau:

[...] mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro, ou seja, o espaço instituído por outros, caracterizam a atividade, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas. Tem que “fazer com”. Nessas estratégias de combatentes existe uma arte de golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras do espaço opressor. (1996, p. 79).

O cotidiano e os espaços vividos são plenos de *práticas desviantes*, o desejo incontido de sublevar o espaço opressor. Mas, podemos encontrar manifestações dessas práticas também nos espaços e discursos competentes (CHAUÍ, 2000a). A História oficial brasileira tem o *desvio geográfico* como mito fundador do país. A esquadra, comandada por Cabral, parte do Porto de Lisboa com o caminho determinado para chegar às Índias. Em 22 de abril de 1500, se desvia para Oeste da rota estabelecida por Vasco da Gama (FERREIRA, 1991). Por meio de *caminhos desviantes*, os navegadores encontram o Brasil. Belo mito fundador!

Durante o período de colonização, os “indígenas”, inicialmente, e, depois, os “negros” africanos foram submetidos à lógica de dominação do conquistador europeu. No entanto, esses marginalizados sociais, seres desviantes, segundo De Certeau se revelaram capazes de: “metaforizarem a ‘ordem dominante’. Eles fizeram funcionar as suas leis e suas representações ‘num outro registro’, no quadro de sua própria tradição”. (1996, p. 18). Os índios fugiram para a floresta, se desviaram dos espaços constituídos pelo colonizador, as missões. Os escravos africanos fugiram do cativeiro e se refugiaram nos *espaços desviantes* dos quilombos, no meio das matas.

Presentemente, o cotidiano está pleno de práticas desviantes. Alunos “gazeteiros” se jogam em *aventuras desviantes* para além dos muros escolares. Outra *prática desviante* no cotidiano educacional é a “cola” - *processo desviante* no qual os alunos são especialistas. Escritas enigmáticas espalhadas pelas carteiras, tetos e quadro-giz; minúsculos manuscritos escondidos nas roupas, bolsas, cabelos, pernas, sapatos; códigos indecifráveis; gestos combinatórios; quando o professor descobre uma das táticas os alunos já estão há ano-luz de uma nova bricolagem (SANTOS, 2007b).

Nos *campi* universitários, como em qualquer espaço controlado, as passarelas indicam o caminho a ser percorrido. Como é instigante ver entre elas os desvios construídos por meio das práticas caminhanter, silenciosas, incansáveis. Passarelas, desejo de controle dos corpos transeuntes. Desvios, práticas caminhanter daqueles, que consciente ou inconscientemente,

negam a ordem estabelecida. Em nome do “conforto” e da “segurança”, os planejadores dos espaços concebidos determinam “siga o modelo”. Como afirma De Certeau: “os jogos dos passos moldam espaços”. (1996, p. 176).

Como desdobramento do conceito *desvio social*, propomos a busca da compreensão dos grupos sociais por meio do conceito *desvio cultural*, práticas subversoras da ordem legitimadora dos espaços concebidos. O conjunto dessas práticas permite a construção do conceito *culturas desviantes*. Recorremos aos pressupostos apresentado por Milton Santos (2003) para a formulação do conceito *comunidades desviantes*. Nas comunidades que fogem à lógica do mercado capitalista, as relações entre setores da vida social são vivenciadas de forma mais direta, sem interferência constante dos objetos. Existe, nas práticas cotidianas, uma *territorialidade genuína*:

Isto cria um sentido de identidade entre as pessoas e o seu espaço geográfico, que lhes atribui, em função da produção necessária a sobrevivência do grupo, uma noção particular de limites, acarretando, paralelamente, uma compartimentação do espaço, o que também produzia uma idéia de domínio. [...] A política do território tinha as mesmas bases que a política da economia, da cultura, da linguagem, formando um conjunto indissociável. (SANTOS, 2003, p. 62).

As relações econômicas, sociais e políticas nas *comunidades desviantes* são definidas com base no sentimento de pertença ao território. Mais que porção física, o território resulta das relações que os indivíduos estabelecem entre si, a natureza e a cultura. De acordo com Santos: “o território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence”. (2003, p. 96).

Na atualidade, os sistemas midiáticos organizam e controlam as formas de comunicação e socialização, as quais se tornaram tanto virtuais quanto reais. É quase impossível imaginar o mundo sem computador, internet, e-mail, celular, e outras parafernálias tecnológicas. Nas *comunidades desviantes*, a informação sobre os acontecimentos tem por base a interação presencial, assim, de acordo com Santos: “o testemunho das pessoas que vinculam o que aconteceu pode ser cotejado como o testemunho do vizinho”. (2003, p. 40).

O sentimento de pertença e laços identitários são elementos fundadores e fundantes da comunicação estabelecida entre grupos culturais. Nas comunidades virtuais ela se constitui por meio do suporte da internet. Nas culturas desviantes a comunicação é formada muito mais pelo testemunho, ver, ouvir, tocar, falar, caminhar junto e com o outro, práticas que remetem a percepção e cognição humanas.

Consideramos as culturas definidas de tradicionais, por Santos (2003), como *culturas desviantes*. Nestas a lógica da vizinhança e pertencimento se sobrepõe à lógica do capital. As espacialidades são vividas por meio da apropriação e uso do espaço. Neste contexto: “as pessoas não se subordinam de forma permanente à racionalidade hegemônica e, por isso, com frequência podem se entregar às manifestações que são a contraface do pragmatismo”. (SANTOS, 2003, p. 114).

As *práticas desviantes* constituem contra-racionalidade e racionalidades paralelas classificadas como irracionalidades. No entanto, as comunidades desviantes não são desprovidas de racionalidades, mas suas concepções de mundo fogem às racionalidades ditadas pelas lógicas *capitalísticas* (GUATARRI; ROLNIK, 1986).

As práticas e *culturas desviantes* são espacialidades não capitalizadas pela lógica do mercado, próprias do consumo e dominação espaciais. Cabe ao analista cultural compreender e interpretar as *culturas desviantes*. Para tanto, como nos ensina Geertz: “cada análise cultural séria começa com um desvio inicial e termina onde consegue chegar antes de exaurir seu impulso intelectual”. (2008, p. 18). “*Alea jact est*”¹⁸.

3 Lugar e cotidiano: espaço e tempo das *culturas desviantes*

O espaço urbano é espectro da compartimentação. Nas comunidades ribeirinhas de forma contrária, o espaço é vivencial, relacional, envolve pessoas, bichos, plantas, águas, terra, ar, e astros. O espaço é vida. Ele é valorativamente mais que continente, país, região, território ou estado. Estas são elucubrações teóricas. O lugar é o espaço nas espacialidades vividas. “Eu quero uma casa no campo, onde eu possa guardar meus amigos, meus discos e livros e nada mais”¹⁹. Assim, se caracteriza o lugar, o ínfimo espaço do universo onde as inquietações humanas são menos sufocantes.

O lugar é idílico sedutor dos poetas, filósofos, apaixonados e sonhadores. Cantado em prosas e versos, ele se constituiu no elemento de maior identificação e pertencimentos entre as pessoas. Nos encontros cotidianos, relações ordinárias, nos contatos com as comunidades ribeirinhas, as populações “tradicionais” saber o lugar de onde o outro vem é a segunda,

¹⁸ *Alea jacta est* significa, em português, “os dados estão lançados”, mas traduzido comumente como “a sorte está lançada”. Na linguagem popular, é uma expressão utilizada quando os fatores determinantes de um resultado já foram realizados, restando apenas revelá-los ou descobri-los. Foi a frase supostamente proferida por Júlio César ao tomar a decisão de cruzar com suas legiões o rio Rubicão, que delimitava a divisa entre a Gália Cisalpina (Gália ao sul dos Alpes, que hoje corresponde ao território do norte da Península Itálica) e o território da Itália. In: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Alea_jact_est>. Acesso em: 13 mai. 2010.

¹⁹ Trecho da música “Casa no campo”, composta em 1971, por Zé Rodrix e Tavito Moura e interpretada na voz de Elis Regina, no VI Festival Internacional da Canção (TV Globo). In: <<http://juniverso.blogspot.com/2009/05/casa-no-campo.html>>. Acesso em: 20 mai. 2010.

quando não a primeira informação requerida. O lugar tem conduzido os seres humanos rumo à “terra prometida”. Os desterritorializados, definidos por Haesbaert (2002) como *excluídos sociais*, são os que perderam a referência do lugar, do seu pedaço de chão, e vagam a ermo, guiados pelo sonho de retorno à terra natal.

A busca, a conquista e a manutenção do lugar têm guiado os indivíduos em suas intermináveis aventuras migratórias e disputas territoriais. A geografia também buscou seu lugar no panteão das ciências. Para conquistá-lo, como exposto alhures, a produção geográfica considerou as categorias espaço, território, região e paisagem como objetos de estudo geográficos. A atitude de aceitação dessas categorias em detrimento do lugar e cotidiano foi justificada pela imposição do cientificismo, que elegera as macroestruturas como objetos dignos de pesquisas científicas e, únicos referenciais capazes de captar a realidade social ou fenômenos naturais.

O lugar, para a geografia humana, geografia cultural e abordagem cultural, literatura e a poesia é um conceito apaixonante. Pela sua mediação os geógrafos compreendem as espacialidades dos indivíduos reais e se tornam sujeitos reais para aqueles que imaginam os geógrafos apenas trancados nos laboratórios. A subjetividade, a identidade e sentimento de pertencimento são categorias que indicam se X espaço é ou não lugar, pois, como defende Tuan: “os lugares humanos variam grandemente em tamanho. Uma poltrona perto da lareira é um lugar, mas também o é um estado-nação. Pequenos lugares podem ser conhecidos através da experiência direta, incluindo o sentido íntimo de cheirar e tocar”. (1982, p. 149).

Pensar o lugar e o cotidiano em Geografia implica a consciência da existência do outro. A pessoa vive no e do lugar, a vida acontece no lugar. A compreensão do outro sem conhecimento do lugar e cotidiano por ele constituído é algo incompreensível na geografia cultural e na abordagem cultural. O lugar na perspectiva humanista será representado pela emoção, seguridade, estabilidade emocional, harmonia, encontro e equilíbrio; pelas relações afetivas estabelecidas no espaço e tempo. Nesta lógica, Tuan afirma: “o espaço transforma-se em lugar a medida que adquire definição e significado”. (1983, p. 151).

Para Lefebvre: “o cotidiano torna-se objeto de todos os cuidados: domínio da organização, espaço-tempo da auto-regulação voluntária e planejada”. (1991, p. 82). É no tempo do cotidiano e no lugar, que as espacialidades se materializam pela mediação de práticas, saberes e processos cognitivos de determinado grupo cultural.

Espaço vivido, cotidiano, lugar, espacialidades são os elementos-chaves da nossa abordagem sobre as *culturas desviantes*. Expor a interdependência e indissociabilidade desses elementos na busca da compreensão de como a produção e reprodução das relações sociais se

processam nas comunidades ribeirinhas amazônicas, representantes mor da cultura desviante é nosso desejo interpretativo.

Onde os geógrafos humanistas e culturais encontrariam o lugar? Onde ele está? No campo? Na fazenda? Nas comunidades “tradicionais”? Na metrópole? No subúrbio? Nas ribeiras dos rios amazônicos? Nas favelas? “Ou numa casinha de sapé”? Indagada sobre onde fica o lugar Carlos responde: “é o bairro, é a praça, é a rua, e nesse sentido poderíamos afirmar que não seria a metrópole”. (1996, p. 20).

Nos pressupostos marxistas dificilmente se encontra alguma referência ao lugar, ou seja, no materialismo não cabe a pessoa. De acordo com Muraro e Boff: “ser pessoa é estar em si e para si; mas simultaneamente é também num estar para os outros. Pessoa é um ser de relações, um nó de relações em todas as direções”. (2002, p. 277). O marxismo, pelo menos seus fundadores, não tinha preocupações com o pessoal, o singular, o subjetivo, mas com a objetividade histórica. Pensar o pessoal e o individual, a singularidade, a identidade são preocupações do presente que vivemos.

O ser humano para Marx é pensado por meio do conceito de sujeito ou ser social, visto pela ótica historicista. Os sujeitos sociais são concebidos a partir das condições materiais de existência. São elas que determinam como os sujeitos em diferentes épocas se organizam socialmente. Como afirma Marx: “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”. (2008, p. 19).

Na sociedade capitalista, objeto de estudo de Marx, essa organização se processa por meio dos modos de produção. No capitalismo os donos dos instrumentos e meio de produção se apropriam da força de trabalho do proletariado pelo processo da mais-valia. Os mecanismos e instrumentos da superestrutura são postos em funcionamento para legitimar e escamotear as ideologias da classe dominante (MARX, 1988).

As contribuições marxistas vão influenciar decisivamente o pensamento geográfico sob a matriz da Geografia Crítica. Segundo Gomes: “a geografia radical, sob influência direta do marxismo propõe um novo modelo de análise espacial que pretende, ao mesmo tempo, ser rigorosamente científico e revolucionário”. (2007, p. 292). Com o marxismo se intensifica a idéia de espaço geográfico. A geografia agencia as contribuições da teoria marxista a partir da análise e compreensão da produção e organização do espaço urbano.

Na geografia brasileira a referência para leitura marxista do espaço será proposta por Milton Santos (2002, 2003, 2007), que a partir do conceito de formação socioeconômica de Marx, elabora o conceito de *formação sócio-espacial*. Este abarca a totalidade e

complexidade da formação do espaço, estudado pelas categorias: estrutura, processo, função e forma espacial, as quais serão utilizadas para corroborar a predominância dos fatores econômicos na organização da vida social e do espaço geográfico. Assim, para Milton Santos:

[...] o modo como o espaço se organiza não é somente o resultado de uma escolha política e econômica. Ele se torna posteriormente um elemento fundamental da reprodução das relações econômicas e sociais, assim como da ideologia dominante e pode representar um importante obstáculo à mudança. (2007, p. 158).

Enfim, no marxismo a pessoa, o indivíduo com vontade própria é uma entidade atópica. Ele não está em lugar nenhum, pois sua presença se esvazia nos ditames sociais, históricos e econômicos. A subjetividade, os sonhos, os desejos, as aspirações individuais são desconsideradas. O importante são as condições objetivas, a produção das relações sociais e a luta de classe com vista à superação do capitalismo.

O fim do sistema capitalista, a implantação do socialismo, via ditadura do proletariado, e, o alcance do comunismo marca o fim de todas as desigualdades sociais, das injustiças e o fim da própria história. A influência do marxismo no pensamento geográfico brasileiro vai perdurar de forma incisiva aproximadamente até a década de 1980. Na atualidade, num processo de “máxima culpa” os geógrafos buscam a reconciliação com as pessoas e os lugares e a subjetividade. A título de exemplo a obra de Almeida et al.: “Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares”. (2008b).

As perspectivas humanísticas e humanas da geografia vão procurar subsídios para a compreensão do lugar na fenomenologia. Os pensadores fenomenológicos não estão preocupados com o estabelecimento de leis gerais ou com explicação dos fenômenos dados naturalmente e universalmente. O projeto fenomenológico visa à singularidade, a identificação, a interpretação, a significação e dos sentidos das coisas em si mesmas. O método fenomenológico de acordo com Sposito: “consiste numa forma de pensar, na qual a intencionalidade da consciência é considerada chave porque a consideração da percepção advinda das experiências vividas é, assim, considerada etapa metodológica importante e fundamental”. (2004, p. 37).

A partir desses princípios teóricos metodológicos a fenomenologia na geografia vai ser apreendida e agenciada por meio do conceito de *mundo vivido*, que é a releitura de conceito heideggeriano de *espaço habitado*. De acordo com Buttimer:

Cada pessoa está rodeada por “camadas” concêntricas de espaço vivido, da sala para o lar, para a vizinhança, cidade, região e para a nação. Além disso,

pode haver lugares privilegiados, qualitativamente diferentes de todos os outros, tais como o lugar de nascimento do homem, ou as cenas do seu primeiro amor, ou certos lugares da primeira cidade estrangeira que visitou quando jovem. (1982, p. 178).

A citação remete a compreensão mecanicista do lugar, como algo que vai aos poucos, sistematicamente moldando o ser humano. O lugar é apresentado por Buttimer como somatório de experiências vividas. O lugar, da forma como defendemos, ao contrário, é composição relacional, que implica na compreensão múltipla das espacialidades (re)construídas nos espaços concebidos, percebidos e vividos.

O lugar é o espaço dos conflitos, da fraternidade, das tensões, dos sonhos, da liberdade, da prisão, da morte, do desejo, do medo, da esperança. O lugar é antes de tudo uma ilha cercada de fronteiras. Segundo Maia (2008), as fronteiras legitimam os limites a fim de manter a pseudo harmonia do lugar.

Conforme Tuan (1983) lugar é o *locus* das relações harmoniosas, mas também conflituosas. Simultaneamente o lugar se materializa em espaço topofólico e isotópico. O lugar possui vários caracteres: dialético, diverso, contraditório, rotineiro, histórico, simbólico, dinâmico, alienante e poético. O lugar é lugares, sempre múltiplo, plural, pleno de espacialidades permitidas e *desviantes*.

A nova geração de geógrafos é impossível ignorar o conceito de lugar, que proporciona as pessoas o sentimento de pertença. Distante da sua “terra natal”, em geral, o indivíduo se sente desterritorializado. Como confessa Castro, “não se morre apenas de enfarte ou de glomerulonefrite crônica, mas também de saudade²⁰”.

De acordo com Almeida, geógrafa cultural, que nos últimos anos tem se dedicado a compreender o fenômeno da migração e migração brasileira: “tornar-se um imigrante, mormente um ato voluntário, suscita também um angustiante sentimento de desorientação, ou melhor de desterritorialização”. (ALMEIDA, 2009b, p. 214). No viver entre mundos a saudade do lugar configura no não-lugar, na presença-ausência. Desta forma o lugar também abarca a dimensão de negação do lugar, o não-lugar. Espaço indefinido e indecifrável das primeiras vivências.

Consideramos o lugar como espaço relacional e vivencial. Para um jovem ou adolescente quem nasceu na metrópole, passou a infância nos playground, parques temáticos, vivenciou a adolescência nos shoppings, cinemas, teatros, *shows*, exposições, *lan-houses*,

²⁰ Declaração prestada por Josué de Castro durante seu período de exílio em Paris, onde faleceu em 1973. In: <<http://www.josuedecastro.org.br/jc/jc.html>>. Acesso em: 29 jun. 2009.

excursões, praças de alimentação, banhos de praias, boates, baladas noturnas, viagens de férias ao exterior, a possibilidade de viver num lugarejo onde inexitem esses locais, seria percebido como uma grande aventura.

A “selva de pedra” é o lugar para os “bichos” da cidade, pessoas que estabelecem com o espaço urbano o sentimento de pertença. Na perspectiva do lugar enquanto espaço relacional somos adeptos da *interpretação alternativa do lugar*, proposta por Massey (2000, p. 184). Para ela, o lugar, passa ser imaginado:

[...] como momentos articulados em redes de relações e entendimentos sociais, mas onde uma grande proporção dessas relações, experiências e entendimentos sociais se constroem numa escala muito maior do que costumávamos definir para esse momento como o lugar em si, seja uma rua, uma região ou um continente. Isso, por sua vez, permite um sentido do lugar que é extrovertido, que inclui uma consciência de suas ligações com o mundo mais amplo, que integra de forma positiva o global e o local.

O lugar é relação, vivência, sentimento, significação. A consciência individual ou coletiva de determinado grupo cultural define em que espaços as relações de pertença serão estabelecidas. Como afirma Frémont: “todo o lugar tem significado [...] Os lugares revelam também uma enorme riqueza de expressão na multiplicidade das formas, das práticas e das suas significações”. (1980, p. 139).

Essa multiplicidade das formas recria possibilidades de inventividade e *desvio* do lugar, implica na vivencia de um tempo para além dos ditames da objetividade. Este tempo é o cotidiano, analisado pelo cientificismo e historicismo como aprisionante do ser humano. Compreendemos o cotidiano como a vitória da subjetividade, que ultrapassa a barreira das práticas repetitiva, se instala na *práxis espacial* e alcança a cotidianidade. Martins afirma:

Na cotidianidade, e não na vida cotidiana, há um alargamento do imaginário em detrimento da imaginação. A vida se torna um modo de vida marcado por uma sociabilidade teatral, pela representação (por fazer presente o ausente) e pela fabulação. (2000, p. 104).

Cotidianidade/tempo e espaço vivido/lugar não se configuram num conjunto alienado de saberes e práticas destituídas de lógica, ao contrário, estão repletos de *significados* que exigem complexos deciframentos: *espacialidade dialética*, a fim de se estabelecer às resignificações das espacialidades vividas pelas *comunidades desviantes*.

A cotidianidade: vivencia da totalidade no espaço vivido, comporta representações, complexos, símbolos, fabulações, significados, teatros, narrativas, imaginários, arquétipos, ficções, histórias, realidades e sonhos. Segundo Martins:

Cotidianidade não é nem pode ser, vaga substantivação de um adjetivo da moda. “Ela é substantivamente a consciência do lugar das contradições na era do cotidiano. Ela é o momento da história que parece dominado pelo repetitivo e pelo que não tem sentido”. (2000, p. 108).

Cotidianidade e espacialidades são práticas sociais. Seus significados se materializam nas formas, repletas de conteúdos: símbolos, imaginários, devires, desejos, signos, significados e *poiésis*. Os conteúdos e formas inferem dialeticamente nas configurações espaciais. Como pode, por exemplo, o desejo inferir no espaço? Para Lefebvre (1983, p. 33):

Aquilo que o desejo trama interfere e se entrelaça com as grades dos lugares e das palavras: o desejo de um com o desejo do outro, o desejo de ser desejado ou de se desejar e o desejo do desejo – as tramas do desejo com os lugares e os não-lugares, com o dito e o não-dito, com o impossível de dizer. O espaço está semeado de signos do permitido e do proibido.

O lugar, enquanto *locus* privilegiado das vivências espaciais está repleto de significações. Assim bem como os espaços percebidos, concebidos e vividos. Signo, significado e significante são conteúdos do espaço, construídos socialmente. De acordo com Sahr: “a produção dos sentidos se concretiza na mediação social”. (2007, p. 2008).

A busca do entendimento das práticas vivenciadas nos lugares e na cotidianidade passa pela compreensão de que o espaço e tempo não são transcendências, mas construções sociais, e, portanto geográfico, histórico e humano. O espaço traz na sua manifestação primeira o selo da objetividade. Mas subjacente a forma se encontra a subjetividade, própria dos desejos, decisões e escolhas vivenciadas pelas pessoas cotidianamente. Cotidianidade e cotidiano são construções sociais. Os significados do cotidiano não são dados *a priori* do mundo interior. O cotidiano é produto social. Como afirma Bakhtin (2000) às percepções cotidianas são mais dinâmicas e sensíveis que idéias oficiais e as configurações dos espaços concebidos.

As implicações espaciais no cotidiano também foram pensadas por Foucault (1979) na teoria espaço-corpo, elemento do esquema social. O corpo sofre as forças da repressão, socialização, disciplina, vigilância e punição. Os *espaços disciplinares*: escolas, instituições carcerárias, hospitais, igrejas, hospícios, fábricas, e redes de segurança, com câmeras de vigilâncias, cumprem a função de enquadrar o corpo nos aparelhos sociais. Como afirma Muraro: “o nosso corpo é o instrumento – a máquina – que faz o sistema funcionar. A nossa sexualidade é o seu combustível”. (2002, p. 223).

As práticas cotidianas, apesar de presas a estes espaços disciplinares, traçados, segundo Caldas (2001) feitos dentro do espaço disciplinar e disciplinado; também se espacializam nos movimentos corpóreos: caminhar, vir, correr, voltar, andar e ir criam e

recriam novas espacialidades, *práticas desviantes*, dentro do modelo espacial designado para controle dos corpos e mentes.

As representações espaciais e temporais são criações discursivas das práticas sociais. Práticas cotidianas de espaço-tempo são vividas segundo representações formuladas socialmente para dar conta das complexidades humanas. De acordo com Muraro: “o ser humano se comunica com o real pelos sentidos e pela capacidade de simbolizar – falar e pensar – e é por meio desta última que ele transforma a natureza e faz história” (2002, p. 121). O modelo (re)criado das representações das espacialidades passa simultaneamente de instituído a instituinte da realidade social.

Para Bachelard (2003) o espaço é criação poética não captada pelas estimativas dos tecnocratas que sonham com o controle espacial. O espaço é o indexador das lembranças. O espaço fundamental da memória é a casa. A memória não é estrutura mental armazenadora das vivências passadas. Ela é elemento que garante existência no presente. As formas de organização espacial são representações vivas da memória. A casa como primeira experiência espacial cria o modelo de espaço negado pelo espaço concebido dos planejadores do espaço.

A compreensão social das espacialidades implica a captação das relações espaciais por meio das práticas vivenciadas no grupo em determinado espaço (lugar) e tempo (cotidiano). Como afirma Guítiérrez: “somos nossa vida cotidiana e ela é o lugar do sentido e das práticas de aprendizagem produtiva”. (2002, p. 60). É no cotidiano e no lugar que a vida se manifesta repleta de possibilidades: manutenção, resistências, fugas, transformações, desvios, reformas, devaneios e devires sociais.

O cotidiano está repleto de maneiras de fazer, pegar, olhar, andar, viver, comer, cheirar, morar, passear, nascer e morrer, práticas vividas nos lugares. O conhecimento científico, por si só capta apenas uma ínfima parte da riqueza do lugar e da vida cotidiana, Segundo Penin (1995, p. 120):

Nossa crença básica é de que o cotidiano, apesar de programado, é também nascedouro de mudanças sociais. Todavia, acreditamos que o poder do cotidiano na orientação de transformações sociais depende da conquista de sua situação de cotidianidade ou programação pelos sujeitos que o vivenciam e, sobretudo, da vontade desses grupos em transformá-lo.

Cotidianidade e lugar possibilitam a materialização da vida. Nela o indivíduo, a pessoa é ser ativo, apesar das disposições contrárias, do espaço concebido. Cotidiano é dimensão da vida cotidiana. A cotidianidade é o espaço-tempo das possibilidades de vivências subjetivas, criativas, inventivas e *práticas desviantes* do poder disciplinador de corpos, mentes e vidas.

Definimos o *locus* sobre o lugar com intuito de reafirmar que nas *culturas desviantes*, vivenciadas principalmente pelas comunidades ribeirinhas amazônicas, as espacialidades ultrapassam o espaço coisificado e o tempo alienado. Desta forma, compreendemos cotidiano como espaço/tempo da cotidianidade.

Na cotidianidade, compreendida no interstício entre lugar e cotidiano, as *culturas desviantes* vivenciam a totalidade das espacialidades, pois este espaço/tempo comporta complexos, materialidades, símbolos, fabulações, embates, significados, teatros, narrativas, imaginários, arquétipos, ficções, histórias, conflitos, desejos, realidades e sonhos. Qual pesquisador, com o seu método na algibeira, se considera apto à caça destas belezas voadoras da vida humana?

4 Comunidades ribeirinhas guaporeanas: mensageiras de *culturas desviantes*

A preocupação em compreender o espaço para além de objetificação nos acompanha em nossa trajetória acadêmica. No artigo, “Seringueiros da Amazônia: sonhadores da floresta” (SANTOS, 2007a) apresentamos como a força imaginativa dos seringueiros é recriada por meio de suas lendas, mitos, causos, histórias e devaneios vivenciados na relação que eles estabelecem entre o mundo da floresta e o mundo das águas. Essa capacidade inventiva pode ser constatada nas espacialidades vivenciadas pelos ribeirinhos, também sobreviventes entre mundos das águas e terra firme.

Pensamos espacialidades como as relações reais e ideais que indivíduos e grupos estabelecem com o espaço. As espacialidades se relacionam tanto as questões de ordem objetivas: economia, política, história, geografia; quanto subjetivas, signo, significado, significante, cotidianidade, imaginário e devaneio. Partilhamos do pensamento de Sahr: “o mundo é construído por signos. No entanto, qualquer tipo de espaço geográfico é embutido em representações e interpretações”. (2007, p. 57).

Com o propósito de compreender a complexidades do imaginário, das representações e vivências sociais que constituem o mundo ribeirinho do Vale do Guaporé²¹, elegemos a

²¹ As comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé são as seguintes: Remanso, Tanguinha, Surpresa, Sagarana, Boca do Azul, Ricardo Franco, Baía das Onças, Porto Acre, Forte Príncipe da Beira, Lamego, Santa Fé, Santa Isabel, Santa Luiza, Santa Rosa, Porto Murtinho, Comunidade de Jesus, Santo Antonio, Pau d'Olho, Porto Federico, Pedras Negras, Matrinchá, Mateguá, Ilha das flores, Rolim de Moura do Guaporé, As Cruz, Laranjeiras, Cafetal, Santa Cruz, Carlinhos, Bela Vista, Piso Firme.
In: <<http://divinodoguapore.blogspot.com/>>. Acesso em: 21 nov. 2009.

Infelizmente não se tem dados estatísticos sobre estas comunidades. O censo demográfico do IBGE não tem preocupação com registros das especificidades desses povoados. No Estado de Rondônia as informações demográficas referentes às comunidades ribeirinhas estão inseridas nas estatísticas populacional da zona rural, o que reforça o apagamento e/ou a invisibilidades geográfica, histórica e social das comunidades ribeirinhas.

Comunidade de Jesus, localizada na margem direita do Rio São Miguel do Guaporé (Rondônia). No quinto capítulo intitulado: *Comunidade de Jesus: mil e uma histórias, uma etnogeografia* apresentaremos uma descrição mais abrangente do modo de vida dos nossos colaboradores de pesquisa.

Nesta seção apresentamos a caracterização das comunidades ribeirinhas, pela mediação dos elementos que podem ser encontrados numa comunidade do Rio Guaporé ou de outros rios amazônicos. Estas comunidades são portadoras de culturas singulares. No entanto, as espacialidades vividas no interstício do mundo das águas e no mundo das florestas mantém entre as comunidades ribeirinhas formas comuns de culturas.

A formação dos agrupamentos humanos denominados de ribeirinhos está diretamente relacionada à história da colonização da Amazônia, no transcorrer do século XIX (Ver abordagem apresentada no capítulo 3). Em 1877, levas de migrantes nordestinos foram “recrutadas” por seringalistas para áreas de seringais às margens dos rios amazônicos: Negro, Madeira, Abunã, Ji-Paraná, Acre, Mamoré, Purus e São Miguel do Guaporé. Do entrecruzamento do nordestino e as populações locais surge o ribeirinho. Na tentativa de construir uma análise antropológica, este é caracterizado da seguinte forma por Corrêa:

A maioria é predominantemente de ascendência indígena, pois o tipo físico se associa a sua tez de pele, cabelos, olhos. Porém, alguns são miscigenados com nordestinos vindo, principalmente, dos Estados do Maranhão e do Ceará, por ocasião do ciclo da borracha. Além disso, o vocabulário comum assemelha-se à língua Tupi, às crenças nos “encantados” (panema, cobra-grande, mapinguari, o uruá-peará), contado pelos antepassados, são encontradas praticamente em toda comunidade ribeirinha, influenciando também os cidadãos amazonenses. (2003, p. 2).

O grupo cultural caracterizado em Rondônia como ribeirinho apresenta características comum com a identificação formulada por Loureiro sobre as comunidades cablocas, que surgem do entrecruzamento e intercambio cultural entre os brancos colonizadores e os indígenas da região. Segundo Loureiro é preciso considerar:

[...] na constituição cultural da Amazônia – a predominância de índio sobre o negro e o branco. E evidentemente, dos caboclos, isto é, mestiços descendentes de índios e brancos. O caboclo desenvolveu uma vida na Amazônia que caracterizará a Cultura e o modo de vida dessa região. O caboclo é fundamental na compreensão da formação do espaço amazônico, com suas relações construídas e consolidadas caracterizam cada lugar da região amazônica. (1995, p. 24).

Para o desenvolvimento da nossa tese concebemos as comunidades ribeirinhas como portadoras de culturas desviantes. Estas, meio de espacialidades vividas nos interstícios entre

o mundo das águas e o mundo da floresta, conseguiram criar e recriar lógicas desviantes das concepções hegemônicas de espaço e tempo apregoadas pelas concepções capitalísticas.

As culturas desviantes vivenciam as relações entre espaço, tempo, sociedade e natureza de forma simbiótica e mais integradora que as espacialidades concebidas e percebidas nas sociedades regidas pela lógica da produção para o consumo. As sociedades extrativistas, os grupos indígenas e as comunidades ribeirinhas compõem o grupo das comunidades portadoras de *culturas desviantes*, pois como afirma Diegues:

Muitas delas ainda não foram totalmente incorporadas à lógica do lucro e do mercado, organizando parcela considerável de sua produção em torno da auto-subsistência. Sua relação com a natureza, em muitos casos, é verdadeira simbiose, e o uso dos recursos naturais só pode ser entendido dentro de uma lógica mais ampla de reprodução social e cultural distinta da existente na sociedade capitalista. (2008, p. 81).

Destarte, o ser ribeirinho e a cultura ribeirinha serão definidos tendo como ponto de entendimento as espacialidades materializadas nos espaços concebidos, percebidos e vividos. Nas vivências dos espaços percebidos o rio e a mata são elementos aglutinadores das culturas ribeirinhas. Os rios também foram concebidos pelos programas como espaços privilegiados para início da colonização na Amazônia.

Em vários momentos a ocupação dessa região será organizada das margens dos rios, para em seguida, se direcionar rumo à floresta. Este procedimento também foi seguido pelo INCRA, durante a colonização rondoniense. De acordo com Oliveira: “o INCRA procurava sempre se instalar nas margens de algum curso d’água, pois deste dependia na fase de acampamento até a construção de poços, da sede administrativa, dos alojamentos e das residências dos funcionários, etc”. (2010, p. 53).

Esse movimento de ocupação da margem do rio rumo ao centro da floresta foi motivado pela presença de comunidades indígenas consideradas como “hostis”, que ainda não haviam sido aculturadas, o que futuramente ocorreria pelo processo promovido pelas ordens religiosas, e, posteriormente pelas instituições: Serviço de Proteção ao Índio - SPI, fundada em 1910 e, a partir de 1967 pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

As colocações dos seringais, os barracões, parte central do seringal também foram implantadas, preferencialmente, ao longo das margens dos rios, em pontos estratégicos para ocupação e controle do espaço. Os nordestinos que migraram para a Amazônia para extração do latex no primeiro e segundo ciclo do extrativismo vegetal, foram aos poucos se integrando

com as populações locais, principalmente indígenas, cablocos e mestiços. Deste encontro de culturas se constitui o modo de vida ribeirinho.

Esquecidos em plena floresta amazônica depois da crise da borracha os nordestinos e extrativistas em geral se apropriaram dos espaços antes destinados aos antigos seringais. Os novos processos de ocupação da Amazônia doravante privilegiaram a implantação de vilas, agrovilas e cidades. As questões relacionadas aos processos de ocupação, colonização, territorialização dos espaços amazônicos serão abordadas no próximo capítulo “As imaginações espaciais concebidas para Rondônia”.

No decorrer de um século de apropriação espacial entre as margens dos rios e a labiríntica floresta amazônica o ribeirinho recriou novas espacialidades, caracterizadas pela apropriação do espaço e a simbiose entre ser humano e natureza. Koogan/Houaiss (1998), definem ribeirinho como: “que anda ou vive pelos rios, que se encontra ou mora próximo de um rio ou ribeiro”. Para Ribeiro: “ser ribeirinho significa ir além da concepção de morada na beira do rio, representa viver e reconhecer-se como tal, uma vida marcada pela relação homem, rio e mata, uma interação sócio-cultural refletida nas representações ribeirinhas sociais e culturais”. (2010, p. 154).

O rio é o elemento fundante das espacialidades na vida ribeirinha. Ele é fonte de sobrevivência. O rio é o espaço socializado e socializante. O lugar de todos e para todos. Dele os ribeirinhos retiram o principal alimento. As pessoas moradoras das comunidades ribeirinhas: homens, mulheres, jovens, idosos, crianças praticam a atividade da pesca. A plantação (roçado) e criação de animais são atividades econômicas secundárias. O pescado pode ser comercializado ou utilizado na troca direta de mercadorias de primeira necessidade.

Além da sobrevivência o rio garante a mobilidade do grupo. Pelo rio, o pescado é levado à cidade; as mercadorias chegam à comunidade; pessoas se deslocam cotidianamente. Pelas “estradas” dos rios os visitantes chegam às comunidades. No período colonial o rio era considerado a “estrada do monarca”.

Ao estudar a geograficidade dos comandantes e práticos das embarcações do Amazonas Nogueira (2006) indica as “*estradas aquáticas*” como percursos construídos pela mediação da vivência entre o ser humano e o movimento das águas das amazônicas. Mais que espaço de limite entre a água e terra firme, o rio promove uniões, separações e encontros. Ele se constitui em fonte socializadora entre as gerações e como espaço fundante das *culturas desviantes*, presentes no espaço vivido.

O rio se caracteriza como espaço/lugar do devaneio, sonhos e significados da vida. O rio é o elemento poético. Dele surgem as lendas, mitos, os seres encantados, os causos, os

testemunhos. Ao pesquisar sobre processo de constituição do imaginário das comunidades ribeirinhas Ribeiro identifica os seres encantados como elemento fundante da cultura ribeira. De acordo com autora:

[...] as narrativas dos seres encantados perduram na vida dos homens e mulheres ribeirinhos caracterizando a cultura desse grupo social. Estão ligados ao rio e a mata por fazerem parte deste meio, a maneira como desenvolverá a existência desses seres é particular por dependerem da experiência vivida de cada sujeito com os encantados. A eles são atribuídos explicações, valores e significações, tem lugar na vida e no espaço ribeirinho e são mecanismos culturais de preservação, continuação e sobrevivência das comunidades. (RIBEIRO, 2010, p. 140)

As leituras de imagens, mitos, devaneios e *poïseis* são significativas para compreensão do espaço vivido. Em relação ao imaginário Bachelard (2002, 2003, 2006) nos guia nesse mundo encantado onde tanto o sonho, quanto a realidade são frutos da imaginação criadora. Segundo Bachelard (2003) o espaço é uma criação poética. Esta não é captada pelas medidas e estimativas dos planejadores urbanísticos ou pesquisadores imbuídos de cientificismo. O espaço é o indexador das lembranças e devaneios vivenciados na contemplação das águas, do fogo, do ar e da terra.

Dos quatros elementares, o mais propício aos devaneios é a água. Das águas, a maior inspiradora, de acordo com Bachelard é a do rio. O rio é matéria poética. A vivência com o rio, com as águas cria o sonhador. Assim recorda Bachelard (2002, p. 8):

Nasci numa região de riachos e rios, num canto da Champagne povoado de várzeas, no Vallage, assim chamado por causa do grande número de seus vales. A mais bela das moradas estaria para mim na cavidade de um pequeno vale, as margens da água corrente, a sombra curta do salgueiro e dos vimeiros. E quando outubro chegasse, com suas brumas sobre o rio.

As margens dos rios criam os poetas. As grandes civilizações surgiram às margens dos rios: Nilo, Mediterrâneo, Mississipi, Grijalva, Reno. Várias cidades no Estado de Rondônia se desenvolvem a partir do caminho das águas: Porto Velho, Ji-paraná, Pimenta Bueno, Costa Marques, Guajará-Mirim, Rolim de Moura. Dos quatros elementares estudados pelo filósofo a terra e a água são mais presentes no imaginário das comunidades ribeirinhas. As águas dos rios, lagoas, lagos e igarapés e a terra, composta pela porção ocupada pela floresta de várzea, a mata, constituem a matéria do imaginário ribeirinho. De acordo com Nascimento Silva:

A construção interpretativa do mundo ribeirinho está carregada de sentidos, significados e símbolos nascidos dos conhecimentos acumulados na vivência cotidiana com o ambiente. Os mitos e as narrações míticas são elementos aos quais os indivíduos atribuem um significado e que por sua vez, orienta-os no

mundo. Para as populações ribeirinhas, as codificações estão distribuídas em dois universos distintos: o universo das águas e o universo das matas, cada um contendo suas especificidades simbólicas. (2003, p. 231).

Para as comunidades ribeirinhas o rio, de águas multicoloridas, é o elemento unificador entre os mundos: real e sonhos. O rio, o igarapé, o poço, a lagoa, a cachoeira são fontes de subsistência, material e imagética, que sustenta a cotidianidade e sociabilidade dessas comunidades. Segundo Loureiro:

Os rios na Amazônia constituem uma realidade labiríntica e assumem uma importância fisiográfica e humanas excepcionais. O rio é o fator dominante, confere um ethos e um ritmo à vida da região. Dele depende a vida e a morte, a fertilidade e a carência, a formação e destruição da terra, a inundação e a seca, a circulação humana e de bens simbólicos, a política e a economia, o comércio e a sociabilidade. O rio está em tudo. (1995, p. 121).

As águas dos rios amazônicos povoam o imaginário do mundo ribeirinho. Elas criam e recriam significados dos entre mundos: vida, morte e renascimento. A matéria água é uma. Segundo Bachelard (2002, p. 17): “os regatos e os rios sonorizam com estranha fidelidade as paisagens mudas, que as águas ruidosas ensinam os pássaros e os homens a cantar, a falar, a repetir, que há, em suma, uma continuidade entre a palavra da água e a palavra humana”.

O rio é espaço pleno de significados, devaneios, realidades, sonhos e poíeses. O rio é, como devaneia Loureiro: “o lugar onde a água é água por excelência. O rio é de água. O rio está vestido com a pele das águas”. (1995, p. 202). Ele inspira as lendas, mitos e causos da comunidade. O Boto (elemento do amor proibido), a Cobra-Grande (mito regulador do espaço). O rio se constitui fonte socializadora entre as gerações.

Viver entre mundos: espaço da terra e espaços da águas é ter a existência marcada de destruição, encontro, descontro, sonhos, pertencimentos e espacialidades que fogem a lógica da cultura dominante. Como afirma Loureiro: “é dessa dimensão de uma realidade mágica, que emergem para a superfície dos rios e do devaneio, os botos, as iaras, a boiúna, a mãe do rio, as entidades do fundo das águas e do tempo”. (2008, p. 8).

Nas comunidades ribeirinhas o espaço, o tempo, o trabalho, o lazer, a religiosidade e os saberes significam e são significados pela *cultura desviante*. Para além da lógica capitalística transformadora de objetos e pessoas em mercadorias, os espaços-tempos para os ribeirinhos são apropriados em prol da vida coletiva. Nesse sentido, o rio é o espaço *desviante* entre a cidade, constituída de tempos-espacos rápidos, e a comunidade ribeira, composta de tempos-espacos divagares. No cotidiano dos ribeiros “o rio comanda a vida” (TOCANTINS, 2000).

A água, o rio, a mata, a floresta de várzea, são elementos fundantes *da e na* vida ribeirinha. Sobreviventes de entre mundos: das águas e da várzea, as comunidades ribeirinhas se constituem em *cultura desviante*. Por meio das práticas de apropriação do espaço os caminantes recriam lógicas que se desviam ao controle imposto pelos grupos sociais dominantes. As culturas desviantes são organizadas por meios das *táticas* de apropriação espacial. Segundo Sahr:

Essas táticas representam “golpes” estabelecidos na teia material e relacional do sistema, ou de acordo com o autor (De Certeau), “movimentar-se no campo do inimigo”, que representa as fugas a normalidade imposta e a produção de agregações e territórios, no qual as afetividades desviantes possam ser estabelecidas em comunidades. (2007, p. 82).

As comunidades ribeirinhas expressam *culturas desviantes*, recriam, reconfiguram, remodelam, redesenham o espaço a partir de espacialidades que se desviam da lógica do espaço capitalista, materializado em projetos de colonização, que historicamente ignoraram e eliminaram a existência das comunidades “tradicionais”.

Para os ribeirinhos, que dividem o cotidiano entre o mundo da terra firme e o mundo das águas a capacidade de criar e recriar o imaginário por meio destas espacialidades é algo que atrai e desafia a imaginação. A água é fonte de sonhos e da vida, o rio, por sua vez, inspira a imaginação. A água sempre povoou o imaginário humano. Ela representa os significados possíveis entre os extremos da vida, da morte e da ressurreição.

Na organização social das sociedades capitalistas o espaço, tempo e natureza são concebidos como elementos de controle e dominação (domina - Ação). Eles são fragmentados, calculados, valorados, comercializados em função do valor de troca que lhes foram embutidos historicamente, desde a primeira vez que um ser humano cercou um pedaço de terra e o designou como propriedade privada. Nas organizações sociais, regidas pela lógica capitalista, espaço, tempo e natureza são recriados e criados em função da *plusvalia*. Esses elementos se transformam em produção, trabalho, lazer, turismo, festas, produção e reprodução das relações sociais.

Nas *culturas desviantes* a relação entre espaço, tempo e natureza se estabelece não pela dominação e, mas pela apropriação. A apropriação espacial e a posse da terra são definidas pela capacidade da família em trabalhar a terra e fazê-la produzir. O direito ao território é garantido pelas “terras apalavradas”, ou pelas “divisas cantadas”, como aconteceu com a personagem Mariadiná ao encontrar o lugar que os pássaros da noite haviam lhe

mostrado, para a implantação da comunidade, ali no grande vale ela cantou as Divisas de Javé²²: “no rumo do cruzeiro do céu até onde a vista alcança, há de ser terra nossa; nesse contrário de rumo até onde o homem possa andar o dia inteiro de marcha, há de ser terra nossa, nesse rumo onde acaba o vale isto é Javé. Aqui criaremos nossos filhos com a dureza da pedra”.

No modo de vida ribeirinha os elementos: espaço, tempo, humano e natureza são concebidos na totalidade. A natureza no seu conjunto, florestas, rios, animais, terra, fauna e a vegetação, é a grande provedora dos meios de subsistência. O ser ribeirinho se percebe como um elemento a mais dentro desse sistema. O sentimento de pertença, ao lugar, a comunidade e ao grupo se expressa na atitude de apropriação e uso comum dos espaços sociais e de produção. De acordo com Diegues (2008, p.68):

Essas formas de apropriação comum de espaços e recursos naturais renováveis se caracterizam pela utilização comunal (comum, comunitária) de determinados espaços e recursos por meio do extrativismo vegetal (cipós, fibras, ervas medicinais da floresta), do extrativismo animal (caça e pesca), e da pequena agricultura itinerante.

O uso e apropriação da terra, a produção e o produto do trabalho são bens coletivos. O fruto do trabalho, propiciado pelo extrativismo e a agricultura de várzea ou agricultura itinerante é apropriado pelos moradores das comunidades ribeirinhas amazônicas de acordo com suas respectivas necessidades. A priori, não existe a tendência a exploração exacerbada, ao acúmulo e lucro exorbitantes. As culturas tradicionais, entre elas as ribeirinhas, estão associadas, segundo Diegues:

[...] ao modo de produção pré-capitalista, próprios de sociedades em que o trabalho ainda não se tornou mercadoria, onde há grande dependência dos recursos naturais e dos ciclos da natureza, em que a dependência do mercado já existe, mas não é total. Essas sociedades desenvolveram formas particulares de manejo dos recursos naturais que não visam diretamente o lucro, mas a reprodução social e cultural; e também, percepção e representações em relação ao mundo natural marcadas pela idéia de associação com a natureza e dependência se seus ciclos. Culturas tradicionais, nessa perspectiva, são as que se desenvolvem dentro do modo de produção da pequena produção mercantil. (2008, p. 84).

²² O filme, “Narradores de Javé”, dirigido por Eliane Caffé (2003), retrata a realidade de uma comunidade de ribeirinhos, cujo povoado estava localizad no caminho das águas, e por isso seria inundado para a construção de uma represa. O enredo se desenrola por meio da tentativa inusitada dos moradores em escrever a história do povoado, a fim de transformá-la em patrimônio cultural. A única forma de a comunidade garantir a posse das terras e não ser expulsa do povoado. O território de origem pertencente a cada morador da comunidade foi marcado, delimitado e passado de pai para filho por meio das “terras apalavradas”, das “divisas cantadas”. Cada pessoa só podia cantar apenas a porção de terra que tinha condições de cultivar. Ver sinopse do filme in: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Narradores_de_Jav%C3%A9#Sinopse>. Acesso em: 10 mai. 2009.

O tempo é vivencial, infragmentável. Os ciclos da natureza marcam a dinâmica temporal. A posição do sol define as horas e a rotina. As atividades domésticas executadas na beira do rio são momentos de socialização entre as mulheres, crianças e a jovens. A atividade da pesca é seguida de brincadeiras dentro d'água. A ida e volta do roçado ou da cidade para troca ou venda da farinha, do peixe, da banana e do açaí é cercada de cantigas, causos, novidades. Os festejos realizados nas comunidades ribeirinhas em homenagem aos santos, ou santas, padroeiros são acompanhados de quermesses e forró. Em síntese, trabalho, lazer, religiosidade são momentos e atividades interligadas.

Nas comunidades ribeirinhas o espaço, o tempo, o trabalho, o lazer, a religiosidade e os saberes significam e são significados pela *cultura desviante*. Para além da lógica capitalística, coificadora do modo de produção e da reprodução das relações sociais, os espaços-tempos para os ribeirinhos são apropriados em prol da vida coletiva. Nesse sentido, o rio é o espaço *desviante* dos tempos-espaços rápidos. Nas águas cálidas dos rios amazônicos o tempo se desenrola na lentidão, percebida pelo incesante murmúrio das águas, o calor do sol e o frescor das chuvas. O tempo e o espaço fluem na plenitude da vida e morte ribeirinha.

Os ciclos da natureza, representados pelos movimentos das águas: enchentes e vazantes interferem diretamente na dinâmica das espacialidades ribeirinhas. Um espaço, um rio; dois mundos totalmente diferentes, o tempo das cheias e das secas. (Ver fotografias na página 77). A cada período das cheias, de setembro a março, o desbarrancamento das margens do rio faz com que as pessoas da comunidade reorganizem o espaço doméstico e do cultivo. As casas de palafitas vão sendo recuadas das margens na vã tentativa de se vencer o fenômeno das águas, narrado poeticamente por Castro (2009, p. 131):

Subiam mais, subiam sempre, engolindo raizedos nus, galhuças ribeirinhas e estendendo-se por baixo das barracas dos indígenas. A terra encharcava então. O manto aluvial, descendente do bíblico, invadia lentamente, soturnamente, a selva arrepiada. Entra pela boca dos igarapés, pelas gretas das margens, sobe, sobe, avança, transborda, mil linguas que se bipartiam aqui para se unirem de novo além, numa surda persistência de extermínio. Hoje, um palmo; um metro, amanhã; um quilômetro depois e, por fim, léguas sem conta – toda a gleba traspassadinha, como se a selva não fosse mais do que floresta submarina, trazida por artes mágicas à superfície de nunca visto oceano.

A reorganização espacial de casas, plantações e criações no período da seca se realiza como forma da comunidade se prevenir para o tempo das épicas e torrenciais cheias, que inundam os igarapés, lagos, lagoas e rios. É água sobre águas. Nessa temporada, dependendo da força das águas, o rio leva tudo que encontra pela frente, planta, bicho e gente. A vida entre

mundos se transforma num só mundo, o mundo das águas. Para os ribeirinhos, o rio é repleto de significados. Lugar de garantia da vida, destruição, encontro, desencontro, sonhos e vivências, medos e alegrias.

Se no tempo das chuvas as águas dos rios transbordam e alagam lagos, lagoas, igarapés e as estradas, no tempo da estiagem os vários igarapés que formam as vazantes do rio São Miguel do Guaporé se encontram praticamente secos. As praias de areia formam a nova paisagem em toda extensão do rio. Em certos trechos é possível cruzar o rio andando. No tempo das chuvas as águas transbordam os rios, lagos, lagoas, igarapés e nascentes. No período da estiagem, na Amazônia, os caudalosos rios se transformam em riachos e os igarapés se evaporam. Esta contradição entre tempos das enchentes e secam constituem a dinâmica da vida e morte amazônica. (Veja figura 01. Fotografias do Rio São Miguel do Guaporé no período das cheias e estiagens).

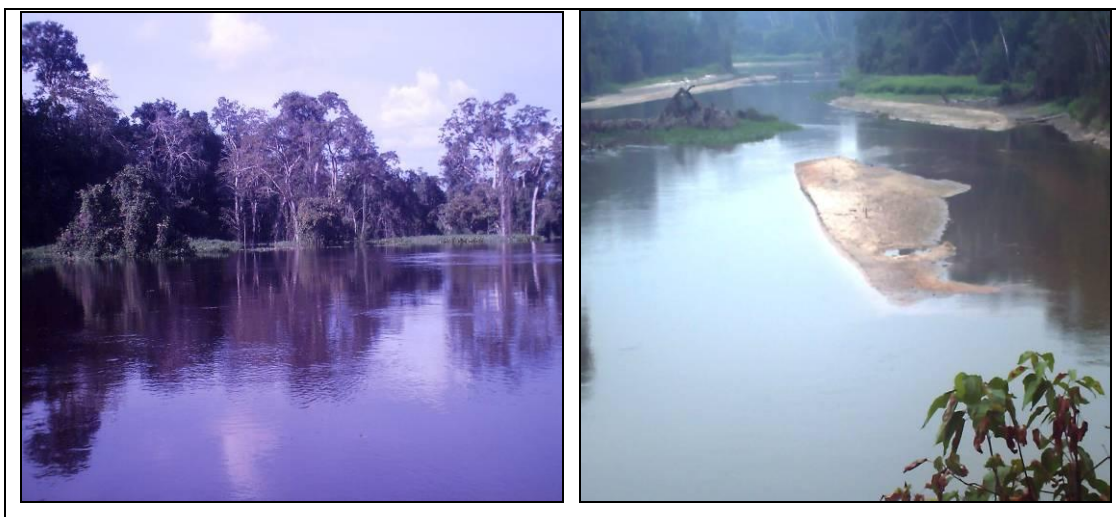


Figura 01. À esquerda fotografia do Rio São Miguel do Guaporé nos períodos das cheias, e à direita, fotografia do rio no período das estiagens.
Fonte: Santos/2009.

No Vale do Guaporé paisagem do rio São Miguel do Guaporé com suas inúmeras praias, de areia branca, bancos de areia no meio do rio, nos tempos das estiagens difere daquele rio do tempo das chuvas. As frondosas árvores que durante as cheias ficam encobertas pelas águas, agora têm à mostra suas enormes raízes. Aliás, tudo, nesta época das secas, salta aos olhos do visitante. Os peixes, os animais e aves percorrem as parcas águas dos rios e igarapés a procura de alimentos.

Em vários trechos das beiras dos rios imensos os troncos que foram derrubados pela força das águas, na última cheia, os bancos de areia, as gigantescas árvores, os pequenos galhos e as incontáveis folhagens se juntam e formam verdadeiras ilhas no meio dos rios, que

dificultam a passagem dos barcos e canoas, o encontro das gentes da ribeira se torna mais difícil pelo caminho das águas.

O Vale do Guaporé, banhado pelo rio São Miguel do Guaporé se constitui numa planície composta de águas, plantas, bichos, árvores e gentes. Nos interstícios dos rios, igarapés, poços, lagos, lagoas e cachoeiras os povos ribeirinhos vivem a aventura do mundo imaginário em caminhos desviantes. Sonham com a chegada do próximo barco, sonham e, muitas vezes, sofrem com a chegada das chuvas e das enchentes. O rio é meio de subsistência e fonte imaginária que sustenta a cotidianidade e o sentimento de pertença ao lugar.

O rio Guaporé e o território do Vale do Guaporé eram ocupados pela nação indígena os Moré, exímios canoeiros, navegavam por toda a extensão do vale e pelo território boliviano. Segundo Meireles: “a palavra „Guaporé’ é de origem indígena. Provavelmente a palavra varia de „Uaraporé’ ou „Guaraporé’, que aparece em algumas crônicas como o nome de „uma nação’ que vivia nas suas margens”. (1989, p. 14). Fora isso, segundo Meireles não sabe a origem de tal topônimo.

O Vale do Guaporé é formado de florestas de várzea e tropical, árvores gigantescas e matas de igapó quase intransponíveis. O principal rio da bacia é o Guaporé, que dá nome ao vale. Como descreve Meireles:

No seu longo percurso, o Guaporé via delineando florestas e planícies. “A floresta é um estado de alma” – definiu Bachelard na sua fenomenologia do espaço – e os poetas sabem disso”. A planície “o sentimento que nos engrandece” – da definição de Rilke. O sentimento simbólico dessas paisagens se manifesta na produção do imaginário onde a imensidão conduz ao devaneio. (1989, p. 20).

Andar pela floresta do Vale do Guaporé, ou em qualquer parte da floresta amazônica, não é fácil para um cidadão, mas o é para o ribeirinho acostumado com o tamanho e emaranhado das árvores, a diversidade de bichos, o calor amazônico, a beleza das plantas, o cheiro do mato, o vôo dos pássaros, o som e a força incontável das águas. A floresta é o mundo que encanta, mas que pode apavorar quem vive fora desse lugar. Florestas e rios se formam em amálgamas desviantes nas paisagens guaporeanas.

O rio Guaporé²³ nasce no estado de Mato Grosso e percorre as terras deste estado e de Rondônia e, determina parte da fronteira com a Bolívia, onde recebe o nome de Itenez. Sua

²³ O rio Guaporé nasce nos contrafortes da Serra dos Parecis, em Mato Grosso. Em seu percurso de 1.716km corre inicialmente para o sul, a seguir para o oeste e, depois da cidade de Vila Bela, toma a direção norte-oeste. A 12ª de latitude sul recebe as águas do Mamoré, que vem dos Andes. Nesse encontro, suas águas límpidas e claras estabelecem um nítido contraste com as do Mamoré, carregadas de sedimentos. In: Meireles (1989, p. 15).

importância é incontestável no campo das questões econômicas, sociais, culturais, ambientais e etno-históricas. Sua extensão, em conjunto com o rio Mamoré é superior a 1.700 km. Ao longo de suas margens foram implantadas as primeiras estruturas ocidentais que viriam a definir as bases da ocupação colonial das terras de Rondônia e do Mato Grosso.

O Vale do Guaporé é um território localizado na porção sul/sudoeste do Estado de Rondônia, abrangendo os municípios de Costa Marques, São Francisco do Guaporé, Alta Floresta, Alvorada d'Oeste, Primavera, Cerejeiras, Rolim de Moura, São Felipe, Alto Alegre, Pimenteiras, São Miguel do Guaporé, Parecis, Seringueiras e Cabixi.

No conjunto desses municípios reside uma população estimada em mais de 250.00 pessoas. O maior contingente é formado por migrantes e seus descendentes que vieram para Rondônia entre os anos 1970 a 1990, durante as migrações para a formação das fronteiras agro-pastoris. Uma parte da população é constituída pelos caboclos ribeirinhos, descendentes de amazônidas e nordestinos, estes que chegaram ao território durante os ciclos da borracha. Também compõe a população os negros de origem quilombola que têm sua ancestralidade ligada aos projetos de ocupação colonial da região por portugueses e espanhóis, indígenas de diversas etnias e seus descendentes, e por fim as populações bolivianas e seus descendentes.

O estado de Rondônia até 1970 era um território completamente de base extrativista. Sua economia girava em torno de quatro produtos: borracha, castanha, ouro e cassiterita, cuja produção fora liderada pela borracha na década de 50 e pela cassiterita, na de 60, sem nenhuma representação mais significativa para o mercado nacional na área da agricultura, pecuária ou indústria.

No século passado, na década de 1980, com a abertura da rodovia BR-429, a região do Vale do Guaporé passou a receber um considerável contingente demográfico. A economia local, que até então tinha sua base de sustentação vinculada, principalmente, ao extrativismo de produtos da floresta e dos rios, é alterada para estrutura de base agropecuária e agroindustrial. As organizações espaciais dos extensos seringais e castanhais foram substituídas pelos projetos de propriedades rurais.

A nova reestruturação espacial de pequeno e médio porte objetivou atender, inicialmente, as necessidades das famílias de colonos que se instalavam na região, subsidiadas pelo INCRA. As grandes extensões de terra destinadas às fazendas de gado, ao longo do Rio São Miguel do Guaporé resultam da opção política do governo brasileiro na reorganização do território rondoniense, ao privilegiar a monocultura e a pecuária em detrimento da economia extrativista, realizada pelas “populações tradicionais”. A paisagem, como afirma Nogué (2007, 2008, 2009) é um produto social.

Atualmente o Vale do Guaporé abriga um importante acervo natural, constituindo-se em uma área de preservação ambiental e um corredor ecológico, conforme consta no Zoneamento Socioambiental e Ecológico do Estado de Rondônia. Suas terras compreendem a sub-bacia do Guaporé, que abrange um território com uma diversidade de ecossistemas que vai desde as grandes florestas ombrófilas aos campos alagadiços, floresta várzea, floresta tropical. Tanto a fauna quanto a flora refletem a transição de preciosos ecossistemas como a floresta amazônica, os cerrados e o pantanal. A preservação e conservação da natureza situam o Vale do Guaporé como uma das mais importantes regiões rondonienses no tocante à biodiversidade, à ecologia e às questões socioambientais.

No território do Vale do Guaporé se encontram reminiscências da ocupação colonial portuguesa das terras que formam na atualidade o Estado de Rondônia, como as ruínas do Real Forte Príncipe da Beira e do Fortim da Conceição. Na região estão situados importantes sítios arqueológicos, fator que favorece a compreensão da formação dos povos ameríndios. Na atualidade, o Vale do Guaporé é um forte produtor de gado bovino e gêneros agrícolas diversos, tais como: café, inhame, arroz, mandioca, feijão, arroz, além de possuir um intenso fluxo de atividades extrativistas, voltadas para a castanha e outros produtos da floresta. A pesca abastece a região e os mercados de Porto Velho e Guajará-Mirim.

A cultura local é marcada por uma intensa tradição afro-indígena e católica. Festejos seculares como a Festa do Divino²⁴, fluvial e binacional têm importância cultural e étnica indiscutível. No contexto das populações “tradicionais” é possível identificar traços culturais específicos tais como as práticas do teatro jesuítico na comunidade quilombola de Santo Antônio do Guaporé. Esta região se constitui em um mosaico de populações “tradicionais”: indígenas, caboclas, ribeirinhas, bolivianas e quilombolas se amalgamam na criação e recriação de modos de vida característico do território guaporeano.

A diversidade de agrupamentos humanos nas planícies do Vale do Guaporé constitui a multiplicidade e singularidade das culturas locais, sua maior riqueza, é marcada pelo entrecruzamento étnico e intercâmbio cultural entre índios, negros, brancos, mulatos, caboclos, migrantes de toda a parte do Brasil e povos bolivianos. No contexto social essa diversidade de grupos estabelece entre si relações de reciprocidade, conflitos, desavenças, brigas, encontros, desencontros, negociações, massacres, tréguas e ataques, fenômenos humanos característicos das disputas territoriais.

²⁴ A Festa do Divino tem sua origem em Portugal e foi estabelecida pela rainha D^a. Isabel, casada com o Rei D. Diniz, por volta das Primeiras décadas do século XIV. Em Rondônia, a festa do Divino tem expressividade no Vale do Guaporé, onde a população ribeirinha, procura manter viva a tradição do festejo. In: <<http://www.pakaas.net/dil.htm>>. Acesso em: 26 nov. 2009.

Na efervescência dos espaços amazônicos, as comunidades que vivem das e nas florestas e ribeiras, na criação e reprodução do seu *modo de vida*, experienciam processos de alteridades e entrecruzamentos. As culturas são intercambiadas, se mesclam, se superpõem, morrem, renascem e se revigoram constantemente. A vivência entre mundos das águas e o mundo das florestas; entre os processos de desterritorializações, entre povos e culturas constituem a simplicidade e complexidade do Vale do Guaporé.

Ao sobrevoar o espaço amazônico se visualiza um enorme tapete verde musgo, recortado pelos filetes das águas dos rios, tudo parado, homogêneo, imóvel. O olhar de cima, ou olhar daquele que vem de fora e vê apenas aquilo que os olhos foram programados para consumir, não captam a efervescência da vida na floresta. Para tanto, é preciso adentrá-la, por terra, pelos rios, sentir a diversidade de plantas e bichos; conviver com ribeirinhos, quilombolas, índios, caboclos, seringueiros; ouvir os sons e ruídos da floresta; navegar e nadar nos rios, lagos, igapós, lagoas, igarapés. “A vida portentosa da selva”. (CASTRO, 2009, p.160,). Tudo em movimento efervescente a sugar e renovar a vida e morte amazônica.

“Pensava nesta substancia como algo
 não sujeito a decadência
ou a desgaste ou à variação e, portanto,
melhor do que qualquer que estivesse sujeito
a corrupção, ao dano ou à mudança.
Raciocinava desta forma porque
 se tentasse imaginar algo
sem as dimensões do espaço,
 parecia-me que nada,
 absolutamente nada,
 permanecia,
 nem mesmo o vazio.
Porque se um corpo fosse retirado
 do espaço que ocupava e
se esse espaço permanecesse vazio
 de qualquer corpo,
fosse ele do céu, da terra, da água ou do ar,
 mesmo assim
permaneceria um espaço vazio!
 Nada estaria ali,
mas ainda assim haveria
 um espaço”.

(AGOSTINHO, 2008)

CAPÍTULO III

RONDÔNIA: OS AGENCIAMENTOS DO ESPAÇO CONCEBIDO

“Quando nosso sol se faz moldura,
para engalar a natureza, nós os
bandeirantes de Rondônia,
nos orgulhamos de tanta
beleza”²⁵.

1 Introdução

Neste capítulo apresentamos como o espaço rondoniense foi desde muito tempo concebido e configurado de acordo com os interesses do modo de produção vigente de cada momento histórico. Este é o aporte temático, pensado a partir das contribuições da tese lefebvriana da produção social do espaço interligada aos conceitos de espaço percebido, concebido e vivido, representações do espaço e espaço de representações.

O processo colonizatório de Rondônia redundou em maneiras variadas de apropriação do espaço geográfico e em formas singulares de espacialidades. A riqueza e diversidade dessas concepções são interpretadas a fim de se compreender como diferentes grupos sociais foram, paulatinamente, excluídos e incluídos *da e na* terra.

Relacionados à questão da desterritorialização organizamos as discussões nas seguintes seções: i) Marechal Rondon: mito fundador do Estado de Rondônia; ii) As concepções literárias do espaço amazônico; iii) Os que os olhos (não)viram no espelho das águas: concepções midiáticas sobre Rondônia; iv) A colonização das terras rondoniense: materialização do espaços do espaços concebidos; v) Espaços de preservação *versus* conservação: espaços concebidos de natureza.

Na busca de compreensão das espacialidades concebidas e percebidas partimos da ideia do espaço enquanto *produto social*, criado e recriado pelos sujeitos de acordo com suas concepções de natureza e sociedade. Como recurso metodológico realizamos o momento da *desconstrução vertical*. (Ver aspectos da *espacialidade dialética*, apresentados no capítulo 1). Os elementos inicialmente descritos como aparentes, empíricos e objetivos, neste caso as concepções elaborados sobre a Amazônia, são destituídos da imagem de normalidade e naturalidade para ser apresentadas como espacialidades historicamente construídas.

Compreender a organização do espaço como constitutivo das relações sociais que os

²⁵ Primeiro verso do Hino do Estado de Rondônia, letra de Joaquim Araújo Lima e música de José de Melo e Silva. In: <<http://letras.terra.com.br/hinos-de-estados/126619/>>. Acesso em: 06 mai. 2010.

grupos humanos estabelecem entre natureza e sociedade possibilita a constatação e confirmação de que nenhuma estrutura enunciativa espacial é neutra, objetiva, ahistórica e apolítica. O espaço é o invólucro da existência humana, a Caixa de Pandora que nos amedronta e fascina diuturnamente.

2 Marechal Rondon: o mito fundador do Estado de Rondônia

Existente em várias culturas, a imagem do mito fundador, retratada por um ou mais personagens, tem a função social de garantir a compreensão e legitimação da gênese da comunidade ou sociedade. De acordo com Nancy (2001, p. 97):

“El mito comunica lo común, el *ser-común* de lo que revela o relata. Al mismo tiempo, en consecuencia, que cada una de sus revelaciones, revela la comunidad a sí misma, y la funda. Es siempre mito de la comunidad, es decir, que es siempre mito de la comunión – voz única de varios – capaz de inventar y de compartir el mito. No hay un mito que no presuponga al menos (cuando no lo enuncia él mismo) el mito de la revelación comunitaria (o popular) de los mitos”.

O Brasil tem o seu mito fundador transmitido pela história oficial, por meio da “Carta do Descobrimento do Brasil”. Aliás, o brasileiro, é o único povo que tem um “registro de nascimento” datado, assinado e editado pelo colonizador. Nas sociedades modernas, por meio do discurso competente, transmitidos pelos meios instituídos, entre eles a escola, as histórias dos heróis, dos predestinados, dos messias, do salvador da pátria são articuladas em nome de uma nacionalidade (CHAUÍ 2000a, 2000b).

Em Rondônia, o mito fundador tem como *persona* principal o Marechal Cândido da Silva Rondon. O nome do Estado é criado para homenageá-lo. O mito fundador é corroborado na imagem do herói. Segundo Da Mata (1990), a história do Brasil se organizou na dualidade entre a figura do herói e do malandro, da ordem e da desordem, ou da ordem e do *desvio*, o personagem messiânico e o bandido, o bem e o mal.

O herói da ordem não nasce do coração do povo. Ele é criado em torno de todo um aparato institucional na tentativa de torná-lo amado. Esse foi o caso de Rondon. Sua personagem foi organizada pelos intelectuais da época e preservado por meio de diversos mecanismos políticos e governamentais, presentes tanto na história do Brasil, quanto na história do Estado de Rondônia.

No início do século XX o Marechal Rondon foi encarregado de implantar as linhas telegráficas - denominada pelos populares de “a estrada de Rondon”. Esta empreitada objetivava estabelecer a interligação entre a região Norte com o Sudoeste do país. O traçado

geográfico por onde deveriam ser fixados os postos dos telégrafos marca uma linha do Sul ao Norte do Estado de Rondônia, os primeiros pólos urbanos seguiram o caminho que foi aberto na floresta pelos expedicionários telegráficos (Veja figura 2. mapa das linhas telegráficas).

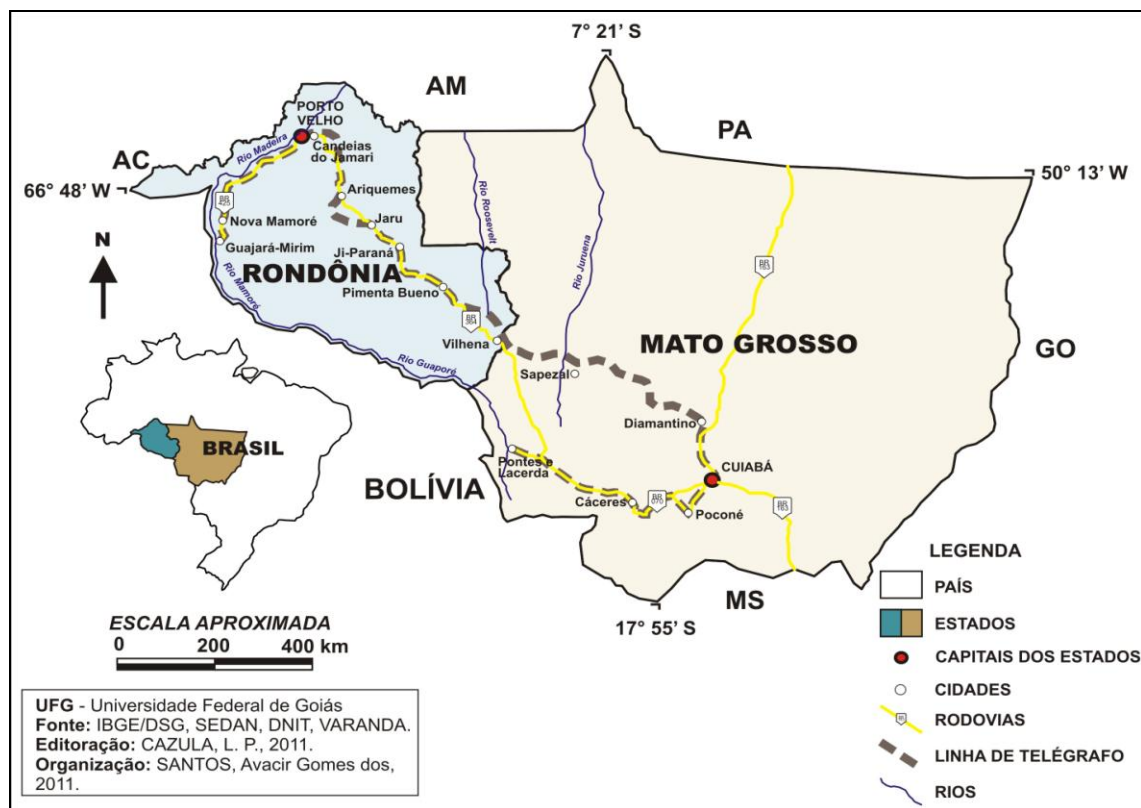


Figura 2. Mapa do Traçado das Linhas Telegráficas (1907-1915).

Dentre os inúmeros desafios para a implantação das linhas telegráficas, o maior deles foi o choque cultural entre as populações indígenas e os expedicionários. O Marechal Rondon tem seu nome registrado na História oficial com o “Pacificador dos Índios”. Para convencer os trabalhadores que estavam sob seu comando e a população da época sobre a necessidade da aculturação dos indígenas brasileiros Rondon criou o seguinte lema: “morrer se preciso for, matar nunca”. Segundo Gagliardi, os positivistas e Rondon era um deles, acreditavam que:

[...] esses povo “fetichistas” ainda viviam no período da infância da evolução do espírito humano, merecendo, portanto, um tratamento adequado, para que pudessem evoluir do estagio em que se encontravam para o atual, com a ajuda dos missionários positivistas [...]. Ao governo federal caberia a proteção desses povos e dos seus territórios, a fim de evitar que fosse praticado contra eles qualquer tipo de violência. (1989, p. 55-56).

Entre as forças que apregoavam a aculturação do índio brasileiro e as forças de expansão econômica, esta acabou por prevalecer na configuração geográfica rondoniense. A

“estrada do Rondon” adentrou os espaços antes ocupados pelas comunidades indígenas. Para além dos discursos protecionistas, os conflitos provocados em defesa do território, o contágio de doenças infecciosas, a exploração do trabalho e a imposição de estratégias de aculturação resultaram no processo de aceleração de extermínio dos povos indígenas rondonienses²⁶.

A construção das Linhas Telegráficas determinou o marco da nova estratégia de ocupação territorial rondoniense no início do século XIX. A invasão do espaço passa a contar além da já mencionada “estrada do monarca” (o rio Amazonas), com a “estrada do Rondon” (a atual BR-364). Com o primeiro traçado definido, as portas da floresta amazônica foram abertas para a chegada da *frente de expansão* e a *frente pioneira* (MARTINS, 2009).

3 As concepções literárias do espaço amazônico

Para ampliar a compreensão das formas de inclusões e exclusões vivenciadas no Estado de Rondônia pensamos o espaço enquanto *construção social*. A lógica da produção espacial pode ser compreendida nas materialidades de práticas sociais engendradas pela mediação do espaço percebido, vivido e concebido. Essas dimensões estão interligadas, no entanto cada uma possui seu próprio conjunto de significados. Vejamos quais sentidos e significados que foram construídos sobre a Amazônia, pela mediação do espaço concebido.

Agenciamos as contribuições de Lefebvre sobre espaço concebido a tese defendida por Gondim (1994). Segundo a autora, muito antes de todos os projetos de colonização e sua pseudo “descoberta”, a Amazônia foi um espaço inventado. A Amazônia, primeiramente, foi inventada, diríamos, (re)inventada. Os sentidos de paraíso e inferno foram os primeiros construídos a respeito da região amazônica.

A lógica do espaço concebido no campo da literatura, da mitologia, dos relatos de viagens, das teorias científicas e geográficas contribuiu para disseminar as concepções, as imagens, representações e discursos do espaço conhecido como Amazônia. Este foi criado no

²⁶ O foco principal da nossa pesquisa são as comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé rondonienses. No entanto, somos cômicos dos processos de extermínio sofrido pelas populações indígenas durante a colonização do estado. Desde as primeiras tentativas de ocupação territorial, com a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, a exploração do extrativismo vegetal, principalmente da extração dos seringais, a instalação das Linhas Telegráficas, a abertura da BR-364, os projetos e programas de colonização, a exploração garimpeira de ouro, cassiterita e madeira, são empreendimentos governamentais, que vem ao longo dos anos provocando a expulsão dos territórios e ultima instância o extermínio por completo das populações indígenas. Antropólogos, historiadores, linguistas, geógrafos e instituições têm desenvolvidos e promovido uma vasta e importantíssima bibliografia nesta área. (Ver, por exemplo, a obra organizada por Silva e Grupioni (1995). Por outro lado, o registro, análise e interpretação do modo de vida ribeirinho ainda é incipiente na produção acadêmica rondoniense e frente à ameaça de extermínio dessa cultura, provocada pela nova configuração econômica rondoniense elegemos como mote do nosso estudo as comunidades ribeirinhas. No entanto, os povos indígenas e as comunidades ribeirinhas, historicamente, foram proteladas em nome do desenvolvimento e do progresso do estado de Rondônia.

lôcus enunciativo literário, desde os primeiros mitos, como “O Eldorado” e “As Amazonas”, passando pelos diários de viagens dos primeiros exploradores, até chegar à produção literária: “A jangada”²⁷, de Julio Verne (2003). “A selva”, de Ferreira de Castro (2009) e, “O rio da dúvida”, de Millard Candice (2006).

A Geografia tem agenciado nas últimas décadas as contribuições da produção literária, como reveladora das concepções e formas espaciais. Almeida nos apresenta em “Geografia e literatura” (2009a), “Em busca do poético no sertão” (2003) e, em “Uma leitura etnográfica do Brasil sertanejo” (2008a) as discussões sobre como os olhares daqueles que vem de fora e das pessoas que vivem certa espacialidade, constitui representações espaciais que indicam concepções de mundo instituídas por uma determinada cultura. Como afirma Martins: “a nossa sociabilidade dominante é demarcada e bloqueada por enormes dificuldades no reconhecimento do outro, sua aceitação como outro, isto é, diferente e igual”. (1993, p. 11).

As ciências humanas, a geografia cultural e a literatura exploram as temáticas referentes às espacialidades humanas. A ciência objetifica seu objeto de estudo, a literatura, por sua vez, o transforma em poesia e devir. Essas referências estabelecem as relações entre literatura e a construção do pensamento geográfico, formulado na dimensão do espaço concebido, tanto idealizados quanto o que são materializados por meio da implantação de projetos e programas de ordenamentos espaciais.

A ciência, a literatura, a mídia, a academia, a igreja, as instituições governamentais, as Organizações não-governamentais (ONGs) e o senso comum têm construído e reconstruído imagens, discursos e representações sobre a Amazônia. O interesse por este espaço geográfico vem de muito tempo atrás. De acordo com Reis:

Nenhum recanto do Globo, seguramente, já foi objecto de maior curiosidade, como a Amazônia. Revelada no cyclo de mais intenso interesse pelo exótico do Oriente, da Africa e da América, - cyclo que em XVI, XVII e XVIII deu às literaturas europeas seos mais saborosos, mais procurados especimens, nos livros de viagem, nas relações de missionários, nos depoimentos de autoridades, nos motivos que, finalmente, aproveitaram para sua obra de impressionismo ou de criação sensacional, os ethnologos, os pensadores, os pitorescos creadores de ideologias politica-sociaes. (sic) (1993, p. 81).

No que diz respeito aos espaços concebidos sobre a Amazônia eles podem ser agrupados em três grandes suportes textuais: os mitos do oriente, os relatos de viagens e as teorias científicas. De uma forma ou de outra eles “forjaram” uma visão unilateral do espaço

²⁷ O romance de Verne foi publicado pela primeira vez na França em 1881. O autor jamais esteve no Brasil, e muito menos na Amazônia, suas descrições sobre a natureza amazônica tiveram por base o relato de viajantes e de outros romancistas da época.

amazônico. O primeiro grupo produzido na Europa, antes do advento das grandes navegações, corresponde ao imaginário mitológico, por meio da releitura do mito do Eldorado, que induzia a muitos aventureiros a busca da terra banhada de ouro.

O mito do Eldorado retrata a lenda sobre uma cidade repleta de ouro, perdida nas matas da América do Sul²⁸. Tanto os espanhóis quanto os portugueses, acreditando que poderiam encontrá-la, entusiasmar-se em explorar o continente recém-descoberto, afastando-se cada vez mais do litoral. O mito foi intensificado pela admiração dos europeus diante do esplendor das cidades incas. As Amazonas eram as guardiãs do Eldorado, viviam isoladas no interior da floresta. De acordo com Gondim (1994, p. 84):

Ao todo haviam setenta aldeias, construídas em pedra e com portas. Os caminhos que as ligavam eram guardados por sentinelas que cobravam a entrada. As celibatas só coabitavam quando sentiam desejo e com homens de um povo vizinho com os quais guerreavam. Levando-os à força. Ficam com eles o tempo que quisessem até engravidar. Depois deixavam-nos ir embora. Ao parirem um filho, mandavam-no morto ao pai, mas, se fosse filha, era bem criada educada na arte da guerra.

No final do século XVI, início do XVII, são elaborados novos discursos sobre a Amazônia. Contudo, a visão inaugural se manteve presente na mentalidade européia. O velho mundo vivencia as transformações ocorridas em função do movimento cultural renascentista.

Para os europeus, o tamanho dos rios e exuberância da fauna retratavam o novo mundo de forma imatura. Vivendo sob clima adverso, sem vontade própria, sem organização social, sem base econômica e estrutura religiosa cristã os povos indígenas eram considerados como algo intermediário entre o vegetal e o réptil.

A representação da Amazônia como espaço exótico, maravilhoso e inusitado será corroborada pelas concepções da fauna, flora, natureza e da presença indígena. Os povos indígenas foram apresentados, por meio de análises generalistas. O conceito de *tribo* associou à definição do índio como selvagem. O índio deveria alcançar a civilização pelo processo de aculturação. Esta premissa do evolucionismo, segundo Da Matta: “tem como base o colonialismo vitoriano, baseado em idéias racistas e de superioridade cultural e no desejo de verdade totalizante”. (1981, p. 89).

Desde a revolução científica, ocorrida em meados do século XVIII entra em cena a contribuição da produção teórica embasada nos pressupostos do determinismo geográfico. A

²⁸ Localizar o Eldorado foi um dos objetivos das expedições de Vasco Nunes de Balboa (1511), Sebastian Cabot (1526), Francisco Pizarro (1524 e 1529), Martim Afonso de Sousa (1530) e Cabeza de Vaca (1541). In: <Enciclopédia Microsoft® Encarta®. © 1993-2001 Microsoft Corporation>. Todos os direitos reservados. Acesso em: 22 out. 2009.

pseudo inferioridade racial dos povos amazônidas passa a ser justificada pelas intempéries naturais. O elemento comum dessas concepções é o reducionismo mantido pela análise unilateral do espaço amazônico (CASTRO, 2009). As fraquezas, os vícios e as limitações humanas dos habitantes do “novo mundo” passam a ser justificadas em função do meio natural e suas intempéries.

A concepção do espaço amazônico enquanto região natural vai ser agenciada à imagem da Amazônia como terra exótica e de aventuras. Esta representação, na sua gênese, foi composta pelos aventureiros, viajantes e expedicionários. Entre eles o mais famoso, para o pensamento geográfico, se encontrava Humboldt (Discussão apresentada no capítulo I). Durante sua viagem exploratória ao Rio Amazonas em 1880 cria o termo *hiléia amazônica* para retratar a paisagem singular da natureza amazônica.

Novo grupo, somado aos religiosos e expedicionários, os militares, ajudaram a construir o discurso que caracterizou a Amazônia durante o século XVIII. Essa passou a ser vista como fonte inesgotável de riquezas naturais. Neste bojo discursivo as preocupações se voltaram as observações geopolíticas, econômicas, etnográficas e culturais, comprovadas pelos dos relatos e relatórios descritivos.

No discurso basicamente mercantilista o espaço do rio se transforma no eixo das narrativas. A nascente do rio, as vastas e populosas regiões por ele atravessadas são descritas com métodos e técnicas apropriadas. A natureza é apresentada com vias ao seu valor monetário. Abrem-se as portas da Amazônia para o conquistador e o pastor das almas. As missões se espalham pelo território. Os primeiros estudos etnográficos confirmam e formalizam a diferença entre nativo e conquistador. De acordo com Gondim (1994), os nativos passaram a ser classificados, nesse momento, de selvagens e semi civilizados em relação ao homem branco, católico e civilizado.

O maravilhoso Mundo Novo é uma das representações da Amazônia criada, principalmente pelo mote discursivo da literatura. “A jangada”, por exemplo, recria uma das imagens mais exóticas do território amazônico. As descrições dos rios, da fauna e da flora são elaboradas de forma poética por Verne (2003).

A exuberância da floresta, a grandiosidade do rio Amazonas, a riqueza dos recursos hídricos e naturais, tudo ganha uma beleza magnífica na aventura empreitada por João Garral. Personagem principal, um próspero fazendeiro, que manda construir uma imensa jangada, replica de uma aldeia flutuante, para deslocar sua família, de Iquitos (Peru), até a cidade de Belém do Pará. A jangada, a singrar as águas dos rios, percorre as localidades e aldeias

indígenas da região amazônica. É a imagem representativa do imenso farol, pleno de luz, a clarear a escuridão da selva, com seus raios civilizatórios.

A Obra “A Selva” de Ferreira de Castro (2009) retrata as reminiscências do próprio autor entre o período de 1911 a 1914, quando viveu na floresta amazônica, no seringal Paraíso, localizados as margens do Rio Madeira. Por meio do personagem principal Alberto, o autor narra as aventuras de um jovem idealista, que pelas imposições da vida acabou levado à selva amazônica, como tantos outros nordestinos e portugueses para, trabalhar nos seringais.

Alberto é o representante máximo da civilidade na selva. Ex-aluno de direito, ele é o único conhecedor das letras em meio a um bando de caborés, ignorantes, rudes e violentos. Os conhecimentos, as roupas, a postura e moral marcam a passagem de Alberto na floresta. Ele está na selva, mas não pertence a aquele tipo de gente e modo de vida. Somente o personagem é capaz expressar juízo de valor coerente com os conflitos vividos naquele espaço.

Quando em certas ocasiões os desejos e instintos de Alberto afloram em consequência da racionalidade as justificativas são dadas em função do meio adverso que o influencia. “Era certo que os homens são bons ou maus conforme a posição em que se encontram perante nós e nós perante eles; é falso o indivíduo-bloco, o indivíduo sem nenhuma contradição, sempre, sempre igual no seu procedimento”. (CASTRO, 2009, p. 221).

Quanto às imagens corroboradas sobre a região amazônica o título poderia ser “A Muralha”, em vez de “A Selva”. Esta é a imagem motriz da obra. A imensidão sem fim da floresta, o tamanho descomunal das árvores e a resistência destruidora dos arbustos, que não deixavam brechas nem para penetração da luz solar. As chuvas torrenciais e infíndas, a selvageria dos índios, que brincavam com as cabeças cortadas dos civilizados, as devastadoras enchentes dos rios, que destruíam tudo que o braço humano fora capaz de construir, a legião incontável de tipos de insetos, os animais selvagens da floresta e os répteis das águas, o verde musgo uniforme espalhado por toda a paisagem formavam o cenário da grande muralha, da prisão e do cárcere verde.

Nessa muralha inextricável da selva amazônica, de acordo com Castro (2009) as pessoas estavam condenadas a uma existência miserável, indolente e indigna. Os poucos retirantes que se arriscavam a fugir da escravidão dos seringais descobriam com a própria vida que esta era uma missão impossível. A imensidade da floresta deturpava qualquer sentido de direção. Se conseguisse se guiar pelo labirinto selvático o fugitivo seria engolido na travessia dos rios com suas revoltosas cachoeiras, caso se livrasse das intempéries naturais cairia nas mãos dos índios que praticavam o canibalismo.

Os homens que se aventuravam pela selva amazônica chegavam cheios de esperanças, que se desvaneciam nos primeiros contatos com a terrível realidade do cárcere verde sem portas visíveis, no qual estavam condenados a passarem o resto das suas vidas. Isolados nas entranhas da grande muralha em defesa da vida não havia diferença entre matar ou morrer.

O livro “O rio da dúvida” relata a expedição na Amazônia do Marechal Rondon, militar e expedicionário brasileiro e Roosevelt, ex-presidente americano. Dessa expedição resulta a mudança do nome do “Rio da dúvida”, para Rio Roosevelt, numa homenagem prestada por Rondon ao amigo americano. Além de uma extraordinária aventura, o romance retrata os entraves da expedição, que tinha por intuito realizar a coleta de informações precisas da fauna, da flora e dos recursos hídricos e minerais da região amazônica²⁹.

As informações detalhadas sobre a fauna, a flora e os povos indígenas dão ao romance o clima do drama e a ideia da capacidade de superação do homem branco civilizado frente às intempéries da natureza. “O rio da dúvida” pode ser compreendido como uma das metáforas do assimilacionismo (GONZÁLEZ, 2001), as diferenças culturais entre índios e brancos por um lado e, brasileiros e americanos por outro, tem como imagem central a figura do ex-presidente americano, representante máximo da civilização humana, que com sua força, determinação, coragem, inteligência, liderança consegue garantir aos expedicionários a sobrevivência do grupo e a realização da façanha de descobrimento do rio amazônico.

A diferença entre brancos civilizados e indígenas “selvagens” é respaldada cientificamente com as teses evolucionistas. Segundo releituras destas teorias as sociedades humanas evoluíram de acordo com os estágios: selvageria (estágio em que se encontrava o indígena), à barbárie e à civilização, plenitude humana (estágio do colonizador). No discurso científico, intensificado no transcorrer do século XX, a aculturação das “tribos” indígenas foi defendida pelo vies assossacionista (DIETZ, 2005) como estratégia capaz de modificar o caráter selvagem dos homens dos trópicos.

Uma das contribuições teóricas que rompe com os sentidos naturalistas, no referente ao espaço concebido sobre a região é a de Gondim em, “A invenção da Amazônia” (1994). Segundo a tese defendida pela autora a Amazônia é uma invenção. Neste sentido, a simbologia paraíso e inferno foram os primeiros significados construídos a respeito das espacialidades amazônicas.

²⁹ No posfácio do “Rio da Dúvida”, Amoroso (2006) declara, o caráter científico da expedição de 1913-4, a qual intensifica a aproximação crescente com os Estados Unidos e Brasil no campo das descobertas científicas, “figurando ambos como nações responsáveis pela descrição da região do continente considerada a menos conhecida do mundo: a Amazônia”. (2006, p. 337). Segundo Teixeira e Fonseca: “a expedição Roosevelt-Rondon desenvolveu estudos zoobotânicos, geográficos, etnológicos e promoveu a exploração de vasta extensão de territórios que hoje integram o Estado de Rondônia”. (1998, p. 150).

As representações de “inferno vermelho” e “paraíso verde” são empregadas, ainda hoje, para caracterizar a Amazônia tanto pelos defensores, quanto por aqueles desejosos de sua exploração. Como afirma Bakhtin (2000), uma única enunciação poderá aparecer nos discursos dos mais variados campos, a de um ou outro predominância vai depender do contexto e da formação ideológica, sustentadora do discurso em voga.

No campo do pensamento geográfico, a partir das contribuições de La Blache, Humboldt e Ritter, se entende que os seres humanos não são totalmente modelados, física e moralmente, pelo determinismo ambiental (AZEVEDO, 1959). O planeta terra é o solo do ser humano. A cultura é a forma dele se relacionar com esse espaço.

Na Geografia Humana por meio da abordagem totalizadora do mundo, do *mundo vivido*, e da concepção “holística”, se percebe as diferenças humanas culturais e regionais como indicadores das riquezas das vivências humanas. Esta vertente do mundo vivido pensada por Heidegger hoje é largamente difundida pela abordagem da geografia cultural.

Os estudos mais recentes nas ciências humanas e exatas consideram que os agrupamentos humanos apresentam especificidades no processo de humanização. Essas diferenças indicam a capacidade dos grupos humanos de encontrar soluções diversas aos problemas existenciais comuns, a partir das relações estabelecidas entre sociedade, natureza e cultura (Demangeon, 1982).

A diversidade cultural resulta da inferência humana sobre a dimensão física espacial e desta sobre o gênero humano, que por meio de práticas, saberes e espacialidades segue interferindo e sendo influenciado pela lógica e força da natureza, num movimento ininterrupto. Como afirma Almeida: “cada espaço, tornando-se social, está possuído de símbolos e afetividades atribuídos pelas pessoas”. (2003, p. 71).

A relação singular que cada grupo, comunidade ou sociedade estabelece com espaço garante a diversidade, a beleza e a riqueza dos espaços de representações. De uma forma reducionista os aparelhos midiáticos, por exemplo, promovem a naturalização e homogeneização das espacialidades vividas pelos povos amazonidas.

4 Os que os olhos (não)viram no espelho das águas: as concepções midiáticas sobre Rondônia

A mídia é considerada na atualidade o quarto poder. A abordagem cultural em geografia humana tem se debruçado também, em interpretar esse fenômeno. A concepção que a maioria das pessoas possui sobre os estados e regiões, geografia, história e cultura do povo brasileiro, em geral, é transmitida pelos meios de comunicação de massa, nos noticiários e

programas televisivos e radiofônicos. Nas comunidades mais longínquas o rádio ainda é o principal, quando não o único, meio de comunicação.

A abordagem cultural em geografia enfatiza a importância da comunicação para a compreensão da cultura e da identidade de determinado grupo social. Para Claval (2001), a dimensão simbólica da comunicação é o elemento fundante do sentimento de pertencimento e da identidade. Os planejadores de estratégias de controle e dominação do espaço na dimensão concebida recorrem as diversas suportes: literários, midiáticos³⁰, institucionais, mitológicos, simbólicos e imaginários para naturalizar e universalizar uma ou várias concepções de espaço necessárias para a legitimação das formas de valor de troca e consumo do espaço.

As estratégias espaciais concebidas para Rondônia formam um hipertexto, um hiperdiscurso, uma cartografia que interliga as espacialidades atuais com os espaços de representações antigas. Para compreendermos o funcionamento dos sentidos desses discursos construídos, proliferados e agenciados por diversos *lôcus* enunciativo, segundo Caldas: “devemos buscar não uma simples *análise de palavras*, mas encontro e choque de imagens, ideias, emoções, memórias, planos de existência, sonhos, desejos”. (2001, p. 55).

O espaço geográfico de Rondônia simultaneamente a implantação dos projetos de colonização foi imaginado por meio de vários suportes mediáticos. A imaginação, considerada nesse contexto, se caracteriza como uma forma de conceber o espaço. Como afirma Massey: é preciso “imaginar o espaço com sempre em processo, nunca como um sistema fechado” (2008, p. 13). As imaginações concebidas sobre o Estado de Rondônia estão relacionados com essa perspectiva processual do espaço.

Os discursos institucionalizados e institucionalizantes, construídos sobre meio ambiente e Amazônia disseminadas na mídia ganham *status* de veracidade. Essas mensagens legitimam os interesses econômicos na forma de representar as regiões. Assim, pensar o processo de construção das imagens identitárias de Rondônia possibilita compreender como os enunciados criam, recriam e legitimam o que será aceito como científico, senso comum, realidade, ficção, religião, mito, barbárie, civilização, por meio do desejo de verdade presente nas estruturas anunciativas formadoras de espacialidades.

Os meios de comunicação de massa, principalmente de maior alcance das aglomerações afastadas, em relação aos grandes centros urbanos, são instrumentos infalíveis,

³⁰ Em nosso artigo, “Rondônia, quem te viu, não te veja: as representações rondonienses no meio midiático - caso da revista veja” (SANTOS; ALMEIDA, 2008), realizamos uma análise sobre as ideias e concepções subjacentes ao Estado de Rondônia, publicados pela Revista Veja, no período de janeiro a dezembro de 2007. Este artigo está publicado nos Anais do XV Encontro Nacional de Geógrafos, promovido pela ABG em 2008.

empregados pelos governos e grupos dominantes para incutir na população aceitação ou rejeição de determinadas idéias. As diversas redes midiáticas formadoras de opinião se associam ao Estado, à Igreja, aos sindicatos, aos partidos políticos para produzirem o conjunto de explicações e representações sobre dada “realidade”.

Qual o conhecimento que os brasileiros têm do país? Quais regiões são mais conhecidas? Quais imagens criadas pela mídia televisiva e escrita são representativas das regiões brasileiras? O quanto essas imagens se afastam ou se aproximam de suas respectivas realidades? As ideias perpassadas pelos meios de comunicação de massa possuem relevância tanto pelo poder de dissiminação quanto pelo caráter verídico do fato ou informação transmitida. Pois como afirma Rasffestin: “a linguagem é um instrumento de poder da mesma forma que qualquer outro”. (1993, p.107).

Da interpretação da linguagem discursiva da mídia a primeira constação é do apagamento histórico sobre Rondônia. As especificidades e peculiaridades dos lugares são negligenciadas. Rondônia em sua diversidade cultural, social e humana é enquadrada nas representações amazônicas. No entanto, esse olhar retrata uma concepção etnocêntrica, universalizante e naturalizante, como se o espaço amazônico fosse totalmente homogêneo, geográfica, histórico e culturalmente.

Em 1981, o antigo Território do Guaporé passa ser concebido por meio de outra configuração espacial, avança a condição de Estado de Rondônia. De acordo com Texeira e Fonseca, (1988), a criação do estado resultou do arranjo territorial brasileiro, necessário à garantia do equilíbrio social do país. Os conflitos sociais, na região sul do Brasil, foram amenizados com a criação do novo estado e a distribuição das terras, divididas em linhas e glebas, pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Desde então, o Estado de Rondônia foi anexado, literalmente, à Amazônia. Sua diversidade cultural e social são amalgamadas nas representações amazônicas. Os apagamentos, esquecimentos e lacunas correspondem à ideia da Amazônia como *região*, um espaço único. O discurso regional é revalorizado pela mídia em defesa das especificidades físicas. Segundo Haesbaert: definir “a região apenas do ponto de vista da diferença *stricto sensu* (diferença de natureza) seria uma temeridade e, de certa forma, um retorno as visões empiristas que mais criticamos”. (1999, p. 30).

O emprego do conceito de região, entendida a partir dos aspectos naturais, é contribuição da Geografia Regional. Para Lencioni: “a região nessa perspectiva, possui uma realidade objetiva e cabe ao pesquisador distinguir as homogeneidades existentes na superfície terrestre e reconhecer as individualidades regionais”. (2003, p. 100).

A lógica do apagamento discursivo, revestido pelo conceito de região, não compreende apenas o estado de Rondônia, Com a confusão que paira entre o Amazonas (o Estado), a Amazônia (a região) e Amazonas (o rio) todos os estados do norte são retratados a partir da visão do que seja a Amazônia. Como defende Raffestin: “todo poder que se estabelece unifica, centraliza, concentra, homogeneíza, comprime, esmaga de maneira a só trabalhar com uma massa isotrópica”. (1993, p. 118). Na impossibilidade de retratar o diferente este é apagado em detrimento do homogêneo.

Outro aspecto a ser considerado sobre as imagens midiáticas elaboradas sobre a região diz respeito ao seu *locus enunciativo*. Os governos, a literatura, os aventureiros, a religião, o senso comum, os viajantes, a mídia, os militares e a ciência, como foi apresentado alhures criaram e recriam as representações “naturalizantes” e “universalizantes” caracterizadoras do espaço amazônico. Como afirma Nogueira (2007), as concepções sobre a Amazonia são mais exteriores que internas. O olhar de fora vai sendo retroatualizado permanentemente.

Os espaços concebidos sobre a Amazônia são proclamados, em muitos casos, por aqueles que não a vivenciam. O olhar tem sido em geral, o olhar daquele que vem de fora: o colonizador, o catequizador, o expedicionário, o naturalista, o aventureiro, o viajante, o pesquisador, em suma o estranho (MARTINS, 1993). Das representações propagadas sobre a região amazônica, raríssimas foram pensadas a partir da lógica interna. O olhar tem sido sempre etnocêntrico, universalizante e naturalizante. Como ressalta Nogueira (2007) urge se pensar a Amazônia a partir da visão daqueles que vivem *a* e *na* cotidianidade as concretudes e possibilidades do espaço amazônico.

Na íntegra as imagens recorrentes sobre a região amazônica estão intrinsecamente interligadas por meio de temáticas e questões ambientais, econômicas e sociais. Este discurso é o reflexo dos jogos de interesses políticos e econômicos em voga, diversas combinações de imagens e matizes diferenciadas, formam a visão caleidoscópica amazônica. Em geral, a mídia opta pelo ecletismo que vai desde região, bioma, estado, fronteira, cidade até ecossistema para localização do espaço geográfico. O referente à escala amazônica sofre variações: local, regional, nacional, internacional, global, mundial e o planetário de acordo com os interesses em voga.

As concepções midiáticas em relação à Amazônia são formuladas na mediação conceitual de grande escala. O tamanho da floresta é comparado com a extensão dos estados brasileiros ou com países da Europa. A escala é mais que mera categorização. Na sua acepção subjaz a compreensão de espaço. Segundo Castro: “a escala é a escolha de uma forma de dividir o espaço, definindo uma realidade percebida/concebida, é uma forma de dar-lhe uma

figuração, uma representação, um ponto de vista que modifica a percepção mesma da natureza deste espaço”. (2007, p. 136).

Afinal o que é Amazônia? Região, floresta, fronteira, estado, nação, reserva. Qual sua extensão? A mídia cria uma ideia nebulosa sobre o que é a Amazônia. Sem definição precisa o espaço amazônico se abre as múltiplas possibilidades de ocupação, uso, apropriação e domínio. Estas novas aberturas se relacionam as imagens da Amazônia como terra exótica, fonte inesgotável de recursos naturais, espaço vazio, terra de riquezas, refugio dos últimos povos autóctones (o elo perdido), “pulmão do mundo” e espaço descontrolado. Imagens concebidas desde os primeiros “desbravadores”.

Frente à invisibilidade e ou apagamento do Estado de Rondônia promovido pela mídia reafirmamos, os espaços concebidos, por um lado, são formados pelas características físicas geográficas, que lhe impõe um agenciamento a região amazônica; por outro lado, nesses espaços se encontram as pessoas, que no mundo das vivências criam e recriam as subjetividades, sonhos, esperanças, descrenças, medos, decepções, devaneios, angústias, amores e desencontros e de tal forma interferem constantemente nos arranjos espaciais.

As comunidades indígenas, os caboclos, os migrantes nordestinos os migrantes sulistas, quilombolas, extrativistas, ribeirinhos e interioranos enfim, as populações que foram desterritorializadas e reterritorializadas possuem formas peculiares de perceber e de se relacionarem com a natureza. Os discursos, dentre eles os midiáticos, institucionalizados e institucionalizantes de concepções do espaço rondoniense são socialmente organizados para legitimar os interesses do *status quo* em função do domínio e controle espacial.

Sigamos com a nossa interpretação. Na próxima seção desdobraremos como estas diversas concepções que tem suas origens na mitologia e na literatura, revistadas na atualidade pelos meios de comunicação de massa, foram e estão sendo implantadas no Estado de Rondônia por meio dos diversos projetos de colonização, idealizados pelo INCRA, a fim de promover a ocupação e colonização territorial.

5 A colonização das terras rondoniense: a materialização do espaço concebido

A academia de tempos em tempos é convocada pelo sistema governamental com o propósito de negar ou corroborar determinadas ideias que necessitam ser disseminadas no senso comum como verdades absolutas, ditas em nome da ciência. Quanto à temática sobre a colonização amazônica e, em especial do Estado Rondônia, os agenciamentos acadêmicos legitimaram as “ideologias” do “Integrar para não entregar” e da “Marcha para o Oeste”.

A produção acadêmica sobre a colonização rondoniense foi desencadeada em duas vertentes. Por um lado, estudiosos, que seduzidos pelo imaginário da objetividade e

neutralidade científica, produziram análises fragmentadas e descontextualizadas, como se o ser humano e a natureza constituíssem partes autônomas em vista da compreensão das realidades amazônicas. De outro lado, temos os autores que se preocuparam em desenvolver uma interpretação mais integradora entre os elementos geográficos, sociais, simbólicos, históricos, religiosos e culturais formadores das espacialidades humanas.

Os vários ramos da ciência humana, na atualidade, buscam a superação daqueles discursos reducionistas e etnocêntricos perpetuadores do olhar vil sob o espaço amazônico. A geografia humana, pela mediação da abordagem cultural, concebe as diferenças humanas, culturais e regionais como fruto das relações estabelecidas entre seres humanos, a sociedade e natureza. Neste sentido, pensar a Amazônia implica a compreensão dos significados espaciais historicamente a ela remetidos.

Dentre essas contribuições sobre o espaço amazônico, em especial o rondoniense, nos embasamos na abordagem realizada por Amaral (1994), que por meio das representações da floresta como “terra virgem, terra prostituta”, presentes no imaginário dos seringueiros e colonos, analisa como essas pessoas recriaram e criaram essas imagens sobre o espaço rondoniense e o uso e ocupação da terra.

Nessa linha de construção teórica, Nascimento Silva (2003) analisa como as principais correntes migratórias foram dirigidas para a Amazônia e especificamente em Rondônia. Os contingentes populacionais de indígenas, ribeirinhos, colonos, seringueiros e seringalistas, com visões diferenciadas da floresta foram aglomeradas no único espaço geográfico.

Essas abordagens apontam à existência de múltiplas culturas rondonianas, (re)significadas nas imagens coletivas reconstruídas no decorrer da história por colonos, soldados da borracha, pequenos agricultores, seringueiros, garimpeiros, seringalistas, agropecuaristas, extrativistas, comerciantes, sem-terra, aventureiros e trabalhadores, com pensamentos, concepções e significações diferenciados da floresta amazônica e de espaço geográfico. Acima das especificidades culturais este contingente representava o migrante, o de fora, o estranho (MARTINS, 2009), irmanados pelo mesmo sonho: o enriquecimento fácil e o retorno para a terra natal.

O processo migratório rondoniense foi desencadeado por meio dos projetos institucionais de colonização, os quais recriaram e criam novas imagens, concepções e representações sobre o espaço geográfico de Rondônia presentes no imaginário social. Além da reconfiguração espacial aos projetos estava subjacente um ideal de sujeito que deveria dominar os espaços concebidos para ocupação e desenvolvimento de Rondônia.

A concentração da terra é fenômeno social que se estende da formação do território brasileiro até os dias atuais. A divisão das capitanias hereditárias marca a gênese desse processo. Da Colônia à República a lógica de concentração da terra continua sendo imposta. Levas e mais levas de despossuídos são expulsos do campo para cidade, do Nordeste para o Sudeste, do Sudeste para o Norte, e vice-versa de acordo com interesses do capital vigente.

No processo de ocupação de Rondônia, a função de concepção, ordenação e configuração espacial foi quase que exclusivamente posta em prática pelo INCRA. Como defende Oliveira: “o INCRA, sem dúvida foi o grande timoneiro do processo de ordenamento da estrutura fundiária de Rondônia”. (2010, p. 31). Em que contextos foram pensados e implantados os projetos e programas de colonização em Rondônia? Para responder tal questão adotamos a seguinte tese: as espacialidades rondonienses foram concebidas com base no controle espacial, instituído pelos mecanismos reorganizadores do território brasileiro em prol dos interesses econômicos.

Ao analisar a dinâmica espacial e populacional de Rondônia, Paraguaçu-Chaves (2002) caracteriza três períodos de colonização. O primeiro, remonta ao século XVII, quando Espanha e Portugal se digladiavam pela posse da região amazônica. Entram em cena os tratados: Tordesilhas (1494), Madri, (1750) e Santo Ildefonso (1777) e as construções das fortificações: Presépio e Forte Príncipe da Beira (1750).

A partir do final do século XIX e início do século XX, a econômica da região amazônica foi majoritariamente extrativista, tendo o látex como seu produto principal. Sem delimitação precisa das fronteiras nacionais os brasileiros adentraram o território boliviano. O conflito litigioso entre Brasil, Peru e Bolívia foi apaziguado pelo Tratado de Petrópolis (1903). Em troca da incorporação do Acre ao país, o governo brasileiro se obriga a construir a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, que iria permitir o escoamento da produção de borracha pela saída do pacífico.

Em 1920 ocorreu o primeiro período de povoamento, com ênfase na extração do látex. Esse momento é marcado com a descoberta de outras vias de penetração do território brasileiro, como o traçado marcado pela instalação das Linhas Telegráficas, para interligar o Mato Grosso e o Amazonas; o povoamento do Vale do Guaporé-Mamoré e, a corrente migratória vinda do sul adentrando a região via o Rio Guaporé.

Os projetos e os programas de colonização do Estado de Rondônia, desde a formação do Território Federal do Guaporé, até os dias atuais, com a implantação das hidrelétricas do Rio Madeira e do Rio Jirau, conceberam o espaço e idealizaram os sujeitos que ocupariam este espaço. As concepções de natureza e a exploração dos recursos naturais, ao longo do

processo de ocupação territorial, se modificaram em função dos interesses do poder vigente. Os povos amazônidas também foram concebidos de formas diferenciadas. Em tempos idos eram considerados como os “guardiões” da fronteira e, hoje são tratados como empecilho ao desenvolvimento da região³¹.

O modelo desenvolvimentista, pensado por meio da ótica colonizadora, que privilegia o espaço concebido em detrimento aos espaços percebidos e vividos, implantou a ocupação territorial rondoniense. A primeira forma de configuração espacial foi à criação do Território Federal do Guaporé³², constituído pelo desmembramento das terras Mato Grosso e do Amazonas (Ver figura 3. mapa das terras desmembradas do Estado do Amazonas e de Mato Grosso para formação do Território Federal do Guaporé em 1943, na página 117).

No segundo período da ocupação territorial, que tem como marco histórico a implantação do Território do Guaporé, entre o período de 1928 a 1959, o governo brasileiro investiu na região nas primeiras experiências de colônias agrícolas e, na intensificação da exploração da borracha e da cassiterita. Como resultante dessas estratégias governamentais o contingente populacional do território duplica.

Durante três décadas, para avançar a ocupação territorial foram empreendidos recursos do governo federal para construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, com o propósito de realizar a abertura da saída para o Pacífico e escoamento da produção da borracha. A “ferrovia do diabo”, como era conhecida pelos trabalhadores, promoveu o aumento da migração interna e externa do país.

A instalação das Linhas Telegráficas - “estrada de Rondon” -, comandada pelo Marechal Rondon durante o período de 1907 a 1915, foram implantadas com objetivo interligar, via terrestre à região amazônica ao restante do país. Para a execução dos trabalhos Rondon empregou como mão-de-obra soldados, a sua disposição, contingente indígena e, homens considerados, na época, como indigentes sociais. Segundo Morel (1986, p. 161):

³¹ Apresentamos as primeiras discussões da temática referente à colonização de Rondônia no 53º Congresso Internacional de Americanistas: Inclusão e Exclusão Sociais e Múltiplas territorialidades nas Américas, na Ciudad del México (SANTOS; ALMEIDA, 2009a).

³² A criação do Território Federal do Guaporé foi registrada no dia 13 de setembro de 1943. Em 17 de fevereiro de 1965 o antigo território passa a ser denominado de Território Federal de Rondônia, o qual é elevado a categoria de estado pela Lei Complementar nº 41, de 22 de dezembro de 1981. O Estado de Rondônia foi instalado em 04 de Janeiro de 1982. (OLIVEIRA, 2010).



Figura 3. Mapa das terras desmembradas do Estado do Amazonas e de Mato Grosso para a formação do Território Federal do Guaporé em 1943.

Duzentos e noventa e três homens foram retirados da Casa de Detenção e jogados no porão, todos com destino a Santo Antonio do Madeira e Linha Telegráfica, em construção em plena selva amazônica, pela Comissão Cândido Rondon. Muitos eram modestos operários e servidores públicos, simpatizantes da revolta de João Cândido.

Fronteira a ser expandida e conquistada. Está era a imagem propagada para a ocupação do Território Federal do Guaporé, formado apenas de dois municípios: Porto Velho e Guajará-Mirim (Ver figura 4. mapa do Território Federal do Guaporé - 1945 a 1976, na página 101). Neste momento a concepção do espaço enquanto fronteira além de caracterizar a divisão geográfica entre o norte e demais regiões brasileiras define a condição humana daqueles que por escolha pessoal ou imposição das condições sociais adentraram as plagas amazônicas. As fronteiras, de acordo com Lefebvre (1974, p. 327):

[...] distinguem as zonas onde as pessoas devem se reduzir “a sua mais simples expressão”, ao seu “menor denominador comum”, para sobreviver - e as zonas onde as pessoas podem se espalhar, onde elas têm tempo e

espaço, esses luxos essenciais. Fronteiras? Essa palavra demasiado frágil esconde o essencial. Linhas de fratura na homogeneidade.

A falta de mão-de-obra para dar cabo simultaneamente da construção da estrada de ferro e da instalação das linhas telegráficas se transformou num problema para o governo brasileiro. A execução dessas obras exigia a presença de homens fortes, bravios, rudes, destemidos, valentes, com muita disposição para o trabalho e acostumados a enfrentar os desafios e dificuldades da vida.

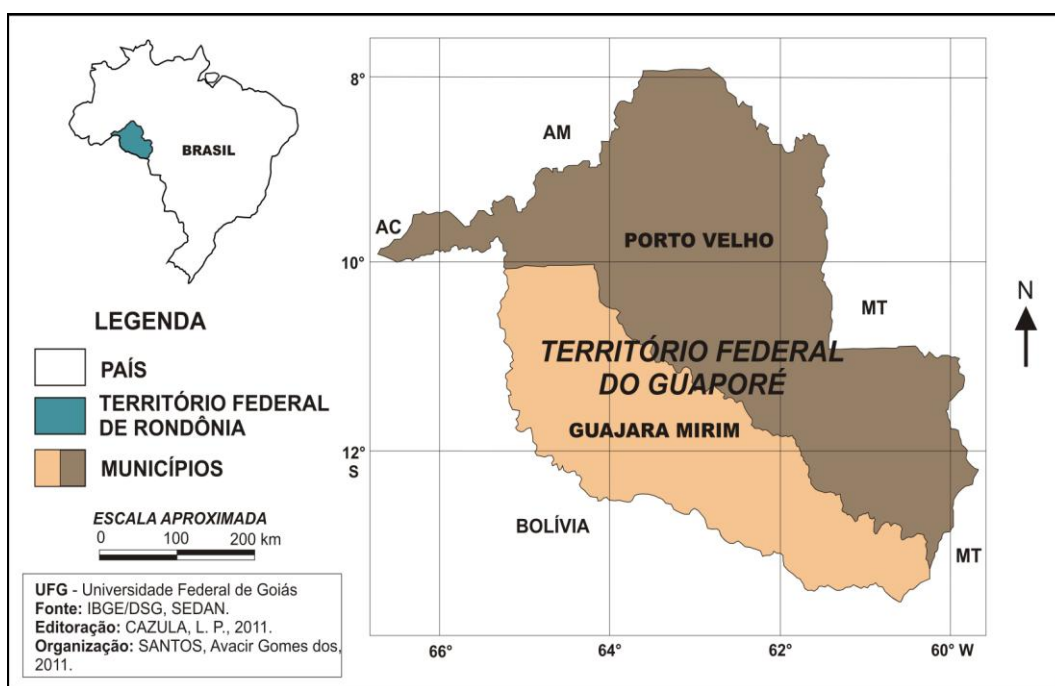


Figura 4. Mapa do Território Federal do Guaporé - 1945 a 1976.

Esse era o retrato fiel do povo nordestino, calejados pela seca do sertão; de um dia para o outro foram desterritorializados do mundo sem água e reterritorializados no mundo das águas. A saga dos retirantes nordestinos, entre o mundo da caatinga e o mundo da floresta das chuvas, é ilustrada por Castro:

Cada nuvem que se formava era uma promessa, um castelo de esperanças irisadas lá no alto. Mas logo as ameias se desfaziam e o céu voltava a ficar límpido, muito límpido, sem que um só pinga de chuva caísse daquele azul tão puro sobre a terra tão incandescida. De novo desiludidos, os retirantes, vergados ao drama intenso, esfarrapados, sedentos, famintos, alcançavam, um dia a capital do Estado [...]; e dali partiam, ainda uma vez, para outra odisséia [...] quase todos, cabeça voltada ao Amazonas esperando que a selva fosse mais generosa para eles do que havia sido para tantos dos seus vizinhos. Era a conquista da fonte que o sertão lhes negava. Era a troca da terra que matava por falta de água, pela terra que matava por ter água em excesso. (2009, p. 136).

Os nordestinos eram destacados para três frentes de trabalho: i) a extração do látex, nos seringais amazônicos; ii) a construção da ferrovia Madeira-Mamoré; e, iii) a implantação das linhas telegráficas. O contingente encaminhado para os trabalhos das linhas telegráficas foi insuficiente. O Exército contribuiu para o aumento do grupo. Os militares retiravam os presidiários das casas de detenções, do Rio de Janeiro, e enviavam-os a Comissão Rondon. O terceiro grupo de trabalhadores da comissão formado pelo Ministério da Guerra foi composto pelos considerados, na época, indigentes sociais. Os homens considerados bêbados, ladrões, e malfeitores foram recrutados para o “Inferno Verde” (HARDMAN, 1988).

O espaço rondoniense se transformava num celeiro de almas. Juntos aos caboclos amazonenses acostumados à dinâmica e lide com a mata foram acrescentados os retirantes nordestinos, com o sonho de melhores condições de vida e, os colonos em busca da terra prometida. Segundo Oliveira: “o fato é que os ciclos da borracha e a construção da ferrovia trouxeram expressiva população para Rondônia, tanto para trabalharem nos seringais, desenvolverem a agricultura, como para atuarem na construção da ferrovia”. (2010, 301).

Enquanto levadas de migrantes adentravam o espaço rondoniense as populações indígenas foram cada vez mais empurradas para os confins da floresta. Novas e velhas concepções sobre natureza vão fervilhar os conflitos em prol da conquista territorial.

Espacialidades diferenciadas, por exemplo, serão vivenciadas entre os seringueiros. De acordo com Nascimento Silva:

[...] a primeira idéia que se tem é a de considerar que os seringueiros são todos iguais enquanto categoria [...]. O seringueiro amazônida e o soldado da borracha são diferentes na maneira de trabalhar, nas concepções de ambiente e na maneira de como organizam-se enquanto comunidade. (2003, p. 74).

Para o primeiro a floresta é o ethos da existência. Para o segundo a mata representou o não-lugar, o espaço da desterritorialização, o desencontro entre o ser humano e a natureza. O caos a ser primeiramente ordenado e, em seguida explorado.

A disputa pela conquista territorial também marcou as espacialidades entre os de fora e os de dentro. Estes representados pelos caboclos amazônidas e aqueles pelos colonos migrantes. De acordo com Loureiro (1995) o caboclo, representante máximo da cultura amazônica, concebia a floresta como mantenedora da própria existência, diferentemente o colono que migrou para Rondônia, já havia assimilado, por meio de práticas de exploração da terra a compreensão do espaço ditada pela lógica do capital, destarte percebia a floresta como obstáculo a ser vencido.

Essas diferentes espacialidades vividas por sujeitos com diferentes concepções de natureza corroboram a ideia de que a colonização na Amazônia foi processada de forma heterogênea nos seus respectivos estados. Os interesses econômicos ditaram as configurações espaciais. As peculiaridades da região são apontadas por Loureiro:

Desde o fim da década de 60, têm-se assistido na Amazônia a uma progressiva quebra da “bela harmonia” das relações dos homens entre si e com a natureza [...]. O Estado do Amapá, de Roraima e do Acre, vivem ainda no campo cultural representativo da predominância dessa prática do devaneio. O Estado de Rondônia, entretanto, já estaria quase comprometido, face à incidência do processo de devastação das matas pelas madeireiras e à intensa migração das pessoas vindas do Sul do Brasil. Os primeiros mantêm-se, ainda, como exemplos de uma cultura marcada pela dominante de um imaginário poético, estetizador. (1995, p. 107).

O processo de ocupação do território rondoniense realizado na sua maioria pelo contingente de sulista interferiu para a quebra do imaginário amazônico (LOUREIRO, 1985) substituído por novas espacialidades. O espaço passa a ser concebido como elemento a ser dominado em vez de apropriado, em consequência a natureza é percebida com empecilho ao desenvolvimento, assim, deveria ser derrubada para abrir espaço para a ocupação humana, a produção agrícola e a criação de gado.

As levas de migrantes conduzidas para a ocupação territorial do Estado de Rondônia foram distribuídas em três núcleos: i) os núcleos tradicionais, formados pelos municípios de Porto Velho e Guajará-Mirim; ii) os núcleos pioneiros, localizados no trecho da BR-364 e PIC de Ji-Paraná, Pimenta Bueno e Vilhena e, iii) os eixos secundários, formados pelas áreas de assentamento mais recentes, a exemplo do setor Rolim de Moura³³, localizados fora do eixo central da rodovia federal.

Nos núcleos tradicionais, predominou a economia extrativista, representada pela coleta das “drogas do sertão”. As demais áreas de colonização foram implantadas a partir da ideia de desenvolvimento econômico sustentado pela exploração mineral, pela produção agrícola e, mais recente, pela agropecuária.

Populações “tradicionais” e imigrantes com origens diferenciadas pela mediação cultural contribuíram para a formação da população rondoniense. Os interesses econômicos e políticos subjacentes aos projetos e programas de colonização recriaram formas diversificadas

³³ Para maior aprofundamento sobre os projetos e programas de colonização de Rondônia, consultar a obra de Oliveira (2010). O autor, ex-funcionário do INCRA, com o afã de homenagear o referido instituto em comemoração aos 40 anos de sua instalação, organizou uma análise detalhada dos projetos e programas que foram implantados pelo INCRA em Rondônia. O Estado de Rondônia, estruturado pelo INCRA, segundo Oliveira (2010) possui o mais justo modelo de distribuição de terras do território brasileiro.

de apropriação e controle espacial de Rondônia. Estas formas foram pontuadas por Loureiro (1985) e, mais recentemente interpretadas, no novo contexto por Paraguaçu-Chaves:

1ª - Os imigrantes, que levam mais de 20 anos no Estado têm incorporado a cultura amazônica sem deixar seus hábitos e costumes regionais. Aqueles que chegaram há menos de 10 anos sentem certo repúdio por parte da cultura local, ou seja, a cultura amazônica. Uma situação que chama atenção é o fato de que 25% das pessoas têm o hábito de consumir alimentação típica de sua região de origem, e 38% apreciam as comidas típicas da Amazônia. 2ª - Nos espaços mais antigos, existe um predomínio da cultura regional, e nos de ocupação mais recente predomina uma manifestação cultural imposta pela população imigrante. É reflexo deles, o acento e o uso de palavras diferentes e a frequência de restaurantes de carne de gado bovino “churrascarias”, originárias do sul do país. (2002, p. 158).

Os migrantes que chegaram a Porto Velho, a Costa Marques e a Guajará-Mirim entre as décadas de 1940 a 1970 incorporaram as suas antigas espacialidades os aspectos da cultura amazônica. No entanto, os grupos destinados a ocuparem o interior do Estado, a partir de Ariquemes a Vilhena, no eixo da BR-364, independente do tempo de permanência na região, não assimilaram aspectos da cultura regional, mas formaram grupos culturais diferenciados, cultuadores do modo de vida sulista.

O elemento fundamental para essa diferenciação de espacialidades se justifica em função das trocas e intercâmbios culturais. Os considerados núcleos “tradicionais” eram povoados desde o século XVIII. Nas demais áreas a ocupação e colonização se deram em meio ao “espaço vazio”, em total descon sideração aos territórios e as comunidades indígenas. Como afirma Martins:

Além das situações de conflitos com as populações indígenas que procuraram resistir a esse avanço, há também a situação de fuga dos mesmos indígenas, que se deslocam mais e mais para o interior à procura de novos espaços, geralmente à custa de graves conflitos entre as próprias populações indígenas, de tribos diferentes ou até do mesmo grupo indígena (como tem ocorrido entre facções da grande nação Kayapó). (2009, p. 151).

As populações indígenas foram expulsas de seus territórios e, para sobreviverem fugiram para o mais longe possível da presença dos “pioneiros”. Assim, a predominância do modo de vida sulista se perpetua naquelas áreas devido à ausência de grupos humanos com cultura diferenciada. O migrante se reterritorializou sem a presença do outro, o diferente, o estranho. O homem sem terra dominou a “terra sem homens” (OLIVEIRA, 2010).

A exploração madeireira apontada por Loureiro (1985) como aspecto diferenciador entre os Estados da região norte, se intensifica no terceiro momento com a implantação da colonização agrícola técnico-territorial, a qual teve como política espacial fundante a

construção dos eixos viários: a BR-364 de Cuiabá/Porto Velho/Manaus, e a BR-425 de Porto Velho/Guajará-Mirim. O marco dessa nova configuração espacial foi à implantação em 1965 do Território Federal de Rondônia (Veja figura 5. mapa do Estado de Rondônia de 1977 a 1981). As terras do antigo território, formado por Guajará-Mirim e Porto Velho, foram divididas para a implantação de cinco novos municípios de Ariquemes, Ji-Paraná, Cacoal, Pimenta Bueno e Vilhena.

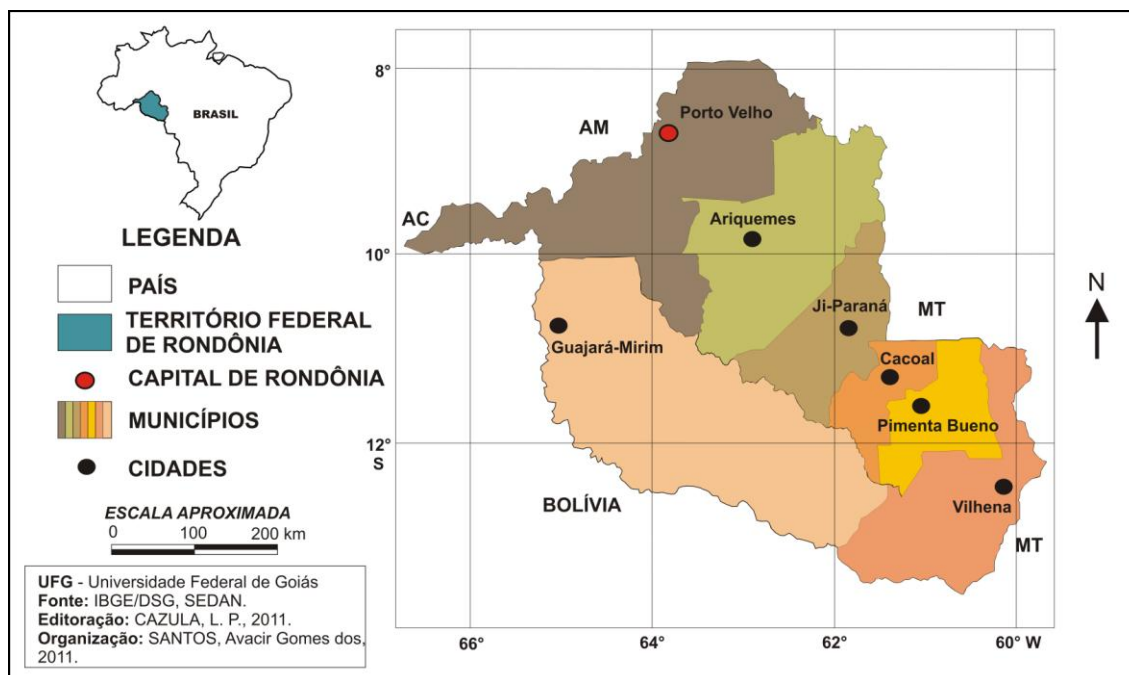


Figura 05. Mapa do Território Federal de Rondônia de 1977 a 1981.

Em “Terra virgem, terra prostituta”, Amaral (1994) analisa como os projetos implantados no decorrer da década de 70 do século passado, o Projeto Integrado de Colonização (PIC) e o Projeto de Assentamento Dirigido (PAD), que faziam parte do Programa de Integração Nacional (PIN)³⁴, redundaram na demanda por serviços de apoio aos agricultores rurais. O Polonoroeste (Programa de Desenvolvimento Integrado para o Noroeste do Brasil) inaugurava nova forma de ocupação espacial - os Núcleos Urbanos de Apoio Rural (NUAR's). De acordo com Santos (2001, p. 81):

³⁴ O PIN foi aprovado em 1970 como parte do Plano Nacional de Desenvolvimento. De acordo com Mello (2006) estes programas e planos foram mecanismos financeiros implantados para viabilizar a ocupação territorial e, por conseguinte, geraram alterações nas paisagens amazônicas, marcadas pelo processo migratório, pelas atividades econômicas e pelo desmatamento. Para maior aprofundamento sobre os programas e planos implantados na Amazônia para promover a integração regional e assegurar o controle do espaço e das fronteiras amazônicas, consultar Mello (2006). Sobre os programas e projetos implantados no Estado de Rondônia ver Oliveira (2010).

A criação do programa, patrocinado, então, pelo polonoroeste, visando ao pequeno produtor, promoveu a interiorização dos serviços de apoio à produção e comercialização dos produtos agrícolas, além da construção de unidades educacionais e postos de saúde. Tais equipamentos formaram os Núcleos Urbanos de Apoio Rural (NUAR), cuja meta seria implantar até 1985 cerca de 93 unidades na área de influências da Br-364, junto aos projetos já instalados.

Os NUAR's formavam uma nova configuração espacial com vista a expansão de manutenção dos mecanismos de colonização implantados no Estado. Além dos lotes individuais, o INCRA, segundo Mello: “projetou também agrovilas, agropolis [...] e rurópolis, os núcleos urbanos mais importantes que assumiram a função de centros regionais, elementos básicos para a consolidação dos assentamentos”. (2006, p. 29).

Vencida a segunda etapa de desenvolvimento uma nova configuração espacial é redesenhada para o Território de Rondônia, que avança administrativa e politicamente para a categoria de Estado. Assim em 1981 é implantado o Estado de Rondônia, com o total de 13 municípios, tendo o município de Porto Velho como capital. (Ver figura 6. mapa administrativo do Estado de Rondônia - 1981, na página 107). O novo estado recebeu o nome de Rondônia homenagem ao Marechal Rondon, considerado pela história oficial como o desbravador das terras rondoniense.

O Estado de Rondônia foi implantado em vista das transformações sociais e econômicas brasileiras ocorridas durante os meados dos anos 70, do século passado. A migração se intensifica com a abertura da BR 364 e o aumento da produção agrícola no sul do país. De acordo com Oliveira (2010, p. 45):

[...] a modernização da agricultura no sul e sudeste do país em consequência do fenômeno denominado “revolução verde”, desempregadora de mão de obra rural, estimulando ainda mais a procura por terra na Amazônia, território este praticamente desabitado, particular que preocupava o então governador federal, temente da incipiente defesa desse vasto território para garantia da soberania nacional.

Em consequência da chamada “revolução verde” levadas e mais levadas de trabalhadores rurais foram expulsos do campo. Organizados em sindicatos, cooperativas e associações os pequenos e médios produtores rurais passaram a exigir dos governos a implantação da tão sonhada reforma agrária.

Homens sem terra no Sul e terras no Norte sem homens, eis a formulação discursiva elaborada para aplacar a efervescência e os conflitos pela posse da terra no sul e sudeste brasileiro. O Sul migra para o Norte. Sem consideração as comunidades “tradicionais”,

índios, ribeirinhos, caboclos, seringueiros, extrativistas que foram transformados em deterritorializados dentro do próprio território.

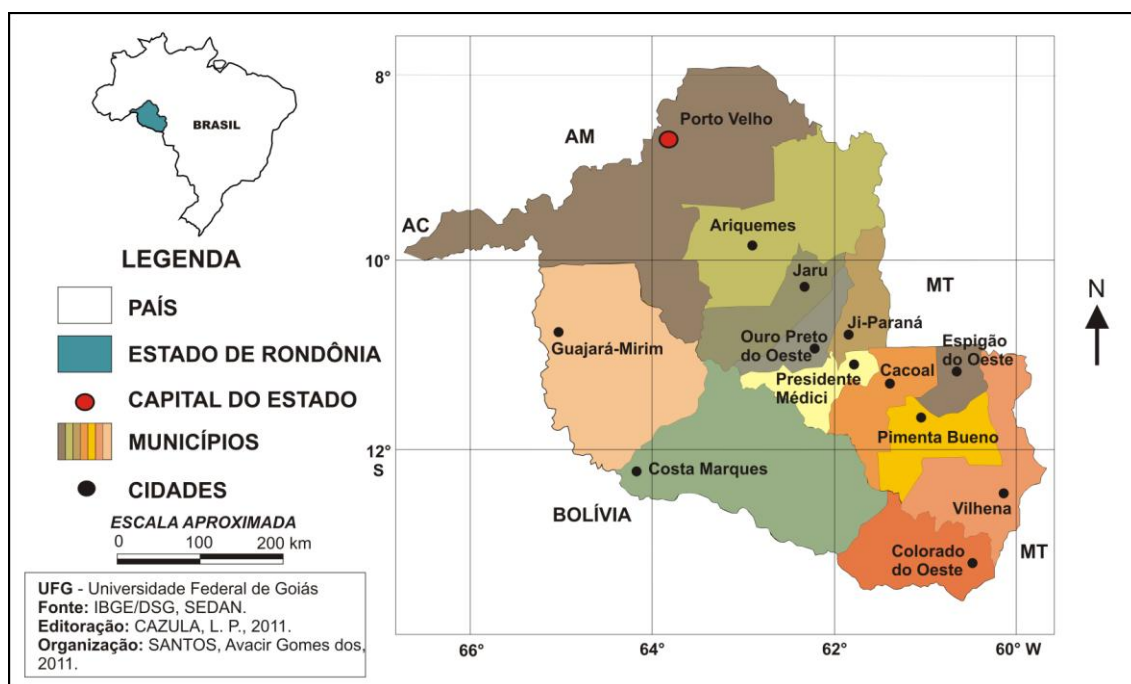


Figura 06. Mapa Administrativo do Estado de Rondônia - 1981.

O governo, por meio do INCRA, promove sabiamente um *desvio* histórico. Ao invés de promover a reforma agrária nos estados do Sul, o que afetaria a hegemonia capitalista latifundiária, implanta o Estado de Rondônia e passa a “oferecer” terras para os produtores insatisfeitos. Como afirma Martins:

Diversamente ou, ao menos, com muito maior intensidade do que aconteceu em outras sociedades capitalistas, entre nós o capital depende acentuadamente da mediação da renda da terra para assegurar a sua reprodução ampliada. Por meio dela, recria mecanismos de acumulação primitiva, confisca terras e territórios, justamente por esse meio atingindo violentamente as populações indígenas e, também, as populações camponesas. (2009, p. 26).

Antes da criação oficial do estado foi definido o ideal de indivíduos que deveriam ocupar o mais novo estado brasileiro. Médios produtores rurais, gente acostumada com o trabalho da lavoura, gente que sabia fazer a terra produzir, nas condições mais adversas. Segundo Mello: “em três anos a política do INCRA foi profundamente alterada, priorizando o incentivo aos médios produtores para consolidar médios estabelecimentos agrícolas, facilitando-lhes o acesso aos mecanismos de financiamento”. (2006, p. 54). Produtores com conhecimento técnico em produção agrícola e pecuária e financiamento bancário. Eis o retrato

dos novos “desbravadores”, que chegaram a Rondônia, incumbidos de transformar a floresta em campos agricultáveis.

O processo de colonização no último período da década de 1980 foi intensificado pela migração de pequenos agricultores, os quais, expulsos da terra devido à concentração latifundiária no Sul do país, foram conduzidos ao Estado de Rondônia, em busca da Canaã Prometida. Como afirma Mello:

[...] “a Amazônia foi vista como solução para as pressões sociais internas advindas da expulsão de pequenos produtores do Nordeste e do Sudeste pela modernização da agricultura, mas sobretudo, a possibilidade de o Brasil perder sua influência no coração do continente, colocando-a na órbita do Caribe e do Pacífico, reforçou o projeto geopolítico. (2006, p. 26).

Com o propósito de amenizar os conflitos pela terra na região Nordeste e Sudeste e assegurar a influência política por meio do controle espacial a Amazônia, em específico o território rondoniense, passa por nova configuração. O INCRA implantou no Estado vários projetos de colonização e assentamentos, nas décadas de 1970 e 1980 do século passado; e, mais recentemente, entre final da década de 90 e início de 2000, os projetos de assentamentos, a fim de fixar e consolidar o projeto geopolítico de integração nacional.

Com a propagação do processo migratório para a ocupação do espaço rondoniense se intensificaram a derrubada da floresta e as queimadas em favor da economia voltada para o agronegócio. Nessa etapa da colonização, o *boom* da migração rondoniense, formada pela vinda de sulistas, outras concepções e representações espaciais serão reconstruídas em relação à natureza. De acordo com Amaral (1994, p. 86):

As relações entre os diferentes sujeitos, no caso o seringueiro e o colono, com relação à natureza, obviamente vão ser diferentes. Isto porque o sistema de classificar e valorizar a natureza é própria de cada sujeito ou grupo presente no processo. Para o primeiro, o fundamental é a floresta virgem, o “mato”, já o segundo vai priorizar o campo, a terra “limpa”.

O POLONOROESTE³⁵, programa de cunho altamente desenvolvimentista foi elaborado pelos tecnocratas governamentais na década do 1980 (século XX), a fim de promover a colonização do Estado de Rondônia. A percepção de que terra boa era terra “limpa”, defendida pelo colono encontrava respaldo nas concepções desenvolvimentistas financiadas pelo referido programa. Segundo Mello:

³⁵ Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (POLONOROESTE) foi executado durante os anos 1980, com recursos do Governo brasileiro e do Banco Mundial, sob a coordenação da Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO). O programa abrangeu a área de influência da rodovia BR-364, entre Cuiabá (MT) e Porto Velho (RO).

In: <<http://www.machadinho.cnpm.embrapa.br/conteudo/polono.html>>. Acesso em: 16 mai. 2009.

Na verdade, o Banco Mundial havia dado grande contribuição ao desmatamento da Amazonia, com o asfaltamento da BR-364, viabilizado por meio do financiamento do Polonoroeste, iniciado em 1982. Quase quinze anos depois, entre 1996 e 1997, o presidente do Banco fez publicamente sua *mea culpa*. (2006, p. 107).

Após a demarcação do lote realizada pelos técnicos do INCRA, a primeira tarefa era queimar as árvores, derrubar a floresta, caso contrário a propriedade seria invadida. Desta forma, segundo Oliveira (2010, p. 48): “a questão da derrubada, portanto, não era uma condição exclusiva do INCRA era uma necessidade do assentado para se garantir contra terceiros que almejavam um lote, a posse da terra. Se não derrubasse perderia a terra em decorrência da pressão dos sem terra por terra”.

A cada novo contexto sócio-econômico a máquina administrativa rondoniense foi reestruturada para atender as expectativas dos grupos concentradores dos meios de produção e de capital financeiro. Quanto a esta questão Santos denuncia:

[...] a legislação induzia o desmatamento para a obtenção de registro e titulação da terra. Como também, incentivava práticas agrícolas insustentáveis, como a pecuária de fachada, meia dúzia de cabeça de gado só para indício de uso), pela criação de incentivos fiscais e créditos subsidiados. Praticamente não havia uma legislação de proteção florestal. (2001, p. 88).

Quando interessou aos grupos majoritários a abertura, a derrubada das árvores e a queimada da floresta, o INCRA impôs essa condição de abertura da floresta ao pequeno agricultor, para que esse pudesse receber o título da terra³⁶. No início do século XIX, quando as concepções da natureza amazônica passam a ser revestidas pelo discurso ambientalista, o governo implanta mecanismos de controle para salvaguardar a exploração exacerbada da região, a exemplo da Medida Provisória 1511-1³⁷.

A Constituição Brasileira de 1988 buscou atender as pressões sociais quanto às questões ecológicas. Assim, frente às severas críticas em relação ao POLONOROESTE o governo de Rondônia implantou o PLANAFLORO³⁸, que contemplava a filosofia da

³⁶ Em conversas informais com os primeiros moradores de Rolim de Moura eles nos relataram que o financiamento do Banco da Amazônia era somente liberado se os colonos apresentassem a nota fiscal da compra do motosserra, que seria utilizada para a derrubada das árvores.

³⁷ A Medida Provisória nº 1511-4, de 13 de novembro de 1996, dá nova redação ao art., 44 da Lei nº 4 771, de 15 de setembro de 1995, e dispõe sobre a proibição do incremento da conversão de áreas florestais em áreas agrícolas na região Norte e na parte Norte da região Centro Oeste. No art. 44 define que, a exploração à corte raso só é permitida desde que permaneça com cobertura arbórea de, no mínimo, cinquenta por cento de cada propriedade.

³⁸ Em 1992 foi aprovado pela Câmara do Senado Federal o PLANAFLORO (Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia) sua efetivação ocorreu em janeiro de 1993. O início do plano foi marcado com a fase de Assistência Técnica Preparatória, ocorrida no período de julho de 1993 a dezembro de 1994, com o objetivo de implantar

democracia participativa. Destarte, procurava desenvolver nas comunidades, caracterizadas de populações “tradicionais”, formas organizativas em prol da luta e defesa da terra conquistada e do desenvolvimento sustentável.

Os programas de projetos de colonização PAR, PIC, PAD's, PA e NUAR'S, implantados pelo INCRA e financiados pelo Polonoroeste e o Planafloro, desenharam a configuração espacial do Estado de Rondônia (Ver figura 7. quadro dos Municípios de Rondônia implantados pelo INCRA, na página 111). No entanto, o traçado do espaço concebido pelos tecnocratas desenhistas, engenheiros, topógrafos e cartógrafos avançou para além do desenho das pranchetas. Pela mediação da *prática desviante* de apropriação do espaço, o migrante que não recebia o lote demarcado pelo INCRA, marcava e se apossava da terra por conta própria. Como revela Oliveira:

Onde o INCRA parava com sua demarcação, encerrava suas picadas, vinham outros aspirantes por terra, prolongavam as picadas, mediam as terras repetindo as dimensões dos loteamentos do INCRA e tomavam posse, na esperança que um dia o INCRA fosse expandir suas ações e os regularizar. Esse foi o modelo dominante de ocupação de Rondônia no ciclo da agricultura. Havia um processo de iniciativa coletiva, privado, que caminhava paralelo aos esforços estatais, aos assentamentos promovidos pelo INCRA. (2010, p. 91).

De um lado, era a ocupação territorial planejada pela lógica do espaço concebido por outro lado, eram, as *práticas de espacialidades desviantes*, que fogem ou superaram as lógicas concebidas e recriam os próprios espaços. Esta prática da ocupação foi constatada por Martins (1980, p. 162):

Depois que termina a linha do INCRA, você descobre que, mal disfarçadamente, ela continua, meio-torta, pela selva adentro. É a linha dos colonos que não pediram licença para o INCRA e que tem uns 40 kms. Eles próprios estão organizados, abrem a linha, continuam a do INCRA, dividem de acordo com os criterios desse órgão - 500 m de frente -, eles próprios distribuem as terras. Quer dizer, eles estão organizados de modo que um não entra na terra do outro. É como se houvesse um INCRA popular na selva. Você entra então pela mata, e a encontra povoada de posseiros, os que causa, aliás, grande irritação aos funcionários do INCRA, porque estão furando o esquema deles: não são colonos selecionados e a maioria são pessoas que vem do Paraná e da antiga região do contestado de Minas e Espírito Santo.

Um Estado, um território, várias espacialidades. Uma ocupação espacial planejada, concebida. Outra marginalizada, que se utilizou da lógica institucional e marcou o seu próprio território. Gente não qualificada pelos critérios do INCRA. Homens e mulheres esquecidos

uma concepção ambientalista mais voltada e aperfeiçoada para o manejo, a conservação e o desenvolvimento dos recursos naturais do Estado de Rondônia (MENEZES, 1998).

pelo estado e pela história oficial. O homem ordinário (De CERTEAU, 1996, 2002), que cumpre a ordem em desobediência. Desta forma, a cartografia do Estado de Rondonia foi composta de estratégias oficiais e *táticas desviantes*, o que pode ser observado nos relatos e testemunhos descritos neste estudo.

Projetos	Municípios rondonienses
Projeto de Assentamento Rápido (PAR)	Nova Brasilândia d'Oeste, São Miguel do Guaporé, Vale do Anari.
Projeto Integrado de Colonização (PIC)	Ouro Preto do Oeste, Ji-Paraná, Presidente Médici, Rolim de Moura, Nova Mamoré, Cacoal, Espigão d'Oeste, Pimenta Bueno, Primavera de Rondônia, Santa Luiza d'Oeste, Colorado d'Oeste, Corumbiara, Cerejeiras, Pimenteiras d'Oeste e Cabixi.
Projeto de Assentamento Dirigido (PAD's)	Ariquemes, Jarú.
Projeto de Assentamento (PA)	Machadinho, Urupá, Cujubim, Buritis, Alvorada d'Oeste, Seringueiras, São Felipe.
Núcleos Urbanos de Apoio Rural (NUAR's)	Vale do Paraíso, Nova União, Teixeirópolis, Novo Horizonte, Castanheiras, Ministro Andreazza, Theobroma, Governador Jorge Teixeira, Alto Paraíso, Rio Crespo, Caucaulândia, Monte Negro.

Figura 7. Quadro dos Municípios de Rondônia implantados pelo INCRA em Rondônia.

Fonte: Informações sistematizadas a partir da obra de Oliveira (2010).

Os mecanismos de colonização, projetos e programas implantados em Rondonia materializaram historicamente por meio dos princípios legais estipulados: Estatuto da Terra (1966)³⁹ e a Lei da Terra de (1850)⁴⁰, esta promulgada como estratégia de reduzir o acesso a terra, garantindo-o apenas aos homens de posse. O estatuto, por sua vez, pensado no auge da ditadura militar, abriu as portas da Amazônia ao capital agroindustrial nacional e internacional. Como afirma Martins (2009, p. 74):

O lema da ditadura era “integrar” (a Amazônia ao Brasil) “para não entregar” (a supostas e gananciosas potências estrangeiras). Os militares falavam em “ocupação dos espaços vazios”, embora a região estivesse ocupada por dezenas de tribos indígenas, muitas delas jamais contatadas pelo

³⁹ In: <http://www.dji.com.br/decretos/1966-059566-retda/retda_011a015.htm>. Acesso em: 20 mai. 2008.

⁴⁰ <In: <http://www.klepsidra.net/klepsidra5/lei1850.html>>. Acesso em: 20 mai. 2008.

homem branco, e ocupada também, ainda que dispersamente por uma população camponesa já presente na área desde o século XVIII pelo menos.

A mentalidade coletiva da população rondoniense, influenciada pelas propagandas midiáticas, ou pelos discursos institucionais que disseminam idéias de desenvolvimento como vetor para o progresso local, contribui para aceitação dos programas e projetos de reorganização territorial. Desejosos do capital, a maioria da população não analisa as consequências sociais e ambientais provocadas a médio e longo prazo pelos modelos desenvolvimentistas, implantados e sustentados com base na exploração humana e na degradação dos recursos naturais. Perdem as comunidades locais, com os processos de desterritorialização, tanto espacial quanto cultural, morre a florestas e os rios.

Por outro lado, o sonho do enriquecimento fácil e da volta à terra natal moveu e continua movendo os migrantes que chegam ao atual Estado de Rondônia (Ver figura 8. mapa político-administrativo do Estado de Rondônia em 2009, na pagina 113). Nesse sentido, a floresta, espaço característico por excelência da região amazônica, passa a ser percebida como o não-lugar a espera do colonizador, do desbravador ou do pioneiro apto para explorar, dominar e domesticá-la.

Essas formas imaginárias da floresta, vivenciadas pelos de dentro e experienciadas pelos de fora, são reveladoras das culturas dos diversos contingentes humanos “trazidos” para o Estado, em vários momentos de ocupação territorial. Esse “caldeirão” humano constituiu em Rondônia múltiplas culturas rondonianas: a amazônica, a indígena, a sulista, a nordestina, a quilombola, a cabocla, a gaucha, a ribeirinha, e tantas outras mais. Como afirma Silva:

Ao olharmos para a Amazônia, encontraremos várias “Amazônias”, “povos amazônicos”, “culturas amazônicas” que também vão se diferenciar por sua trajetória histórica, por suas interrelações étnicas e pela definição de suas estratégias de sobrevivência (modo de produção). (2007, p. 232).

Recentemente, programas como a construção das Hidrelétricas do Rio Madeira e do Rio Jaru, metas do Programa de Crescimento Acelerado (PAC), e o financiamento do agronegócio, agricultura da soja e a criação bovina na região sul do Estado, são projetos institucionalizados pelo poder público e justificados pela retórica do desenvolvimento econômico, social e sustentável da região, em nome de todos, mas em benefício de poucos.

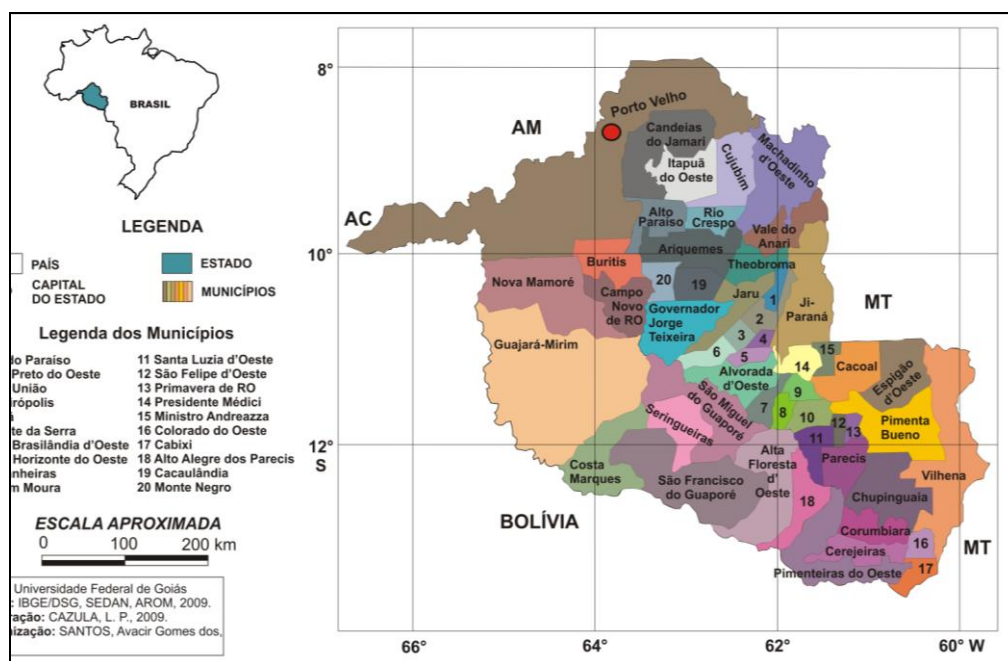


Figura 8. Mapa político-administrativo do Estado de Rondônia em 2009.

Na ótica desenvolvimentista a floresta e as comunidades “tradicionais” que vivem na e da floresta são tratadas como empecilho a ser vencido em prol do desenvolvimento e progresso do país. Para Loureiro: “a devastação da floresta constitui-se num dos mais graves prenúncios de modificação nesse ethos cultural”. (1995, p. 107).

Em Rondônia as diferentes formas de ocupação territorial se constituíram em múltiplas espacialidades. Nesse sentido procuramos compreender como as comunidades “tradicionais” da Amazônia, frente ao emaranhado de concepções de mundo, resignificam, recriam, reorganizam e reconfiguram as espacialidades por meio das representações do espaço: percebido, vivido e concebido.

Rondônia foi terra conquistada, invadida e inventada, por meio das concepções do espaço concebido materializadas nas leis, nos programas e nos projetos de colonização. Se inicialmente, esses mecanismos institucionais ensaiaram um processo de democratização do acesso a terra, ao longo da história apenas intensificaram a apropriação e controle da posse do espaço rondoniense em benefício dos latifundiários, da produção agrícola extensiva e das grandes empresas, constituidoras das frentes pioneiras em detrimento às frentes de expansão. As diferenciações entre as duas frentes são especificadas por Martins:

A designação frentes de expansão [...] expressa a concepção de ocupação do espaço de quem tem como referência as populações indígenas, enquanto a concepção frente pioneria não leva em conta os índios e tem como referência o empresário, o fazendeiro, o comerciante e o pequeno agricultor moderno e

empreendedor [...]. A frente pioneira é também a situação espacial e social que convida ou induz à modernização. (2009, p. 134-5).

O contingente humano formado pelas frentes pioneiras e frente de expansão, acrescentamos a este grupo, além das comunidades indígenas apontadas por Martins (1980, 1993, 2009), as comunidades ribeirinhas, as comunidades quilombolas, os seringueiros, os extrativistas e as comunidades cablocas, que vão recriar outras espacializações frente ao espaço concebido pelo tecnocratas da colonização. As formas espaciais pensadas por meio da produção teórica e idealizadas pelos planejadores são reconfiguradas na dinâmica dos espaços vividos.

A busca do entendimento das práticas vivenciadas nos lugares passa pela compreensão de que o espaço não é transcendência, mas construção social, e, portanto histórica, humana, objetiva e subjetiva. O espaço traz na sua manifestação primeira o selo da objetividade. Porém, subjacente à forma se encontra a subjetividade, própria dos desejos, decisões e escolhas humanas, que influenciam e são influenciadas pela ordenação espacial.

Compreendemos o espaço vivido como revelador dos significados construídos nas práticas de apropriação e dominação e espaciais. Assim, os diferentes contingentes humanos “trazidos” para Rondônia, estabeleceram formas diferenciadas de se relacionarem com a natureza e, conseqüentemente, contribuíram para formação de várias culturas rondonianas.

Os povos que vivem na Amazônia há séculos: os ribeirinhos, os extrativistas, os pequenos agricultores, as catadeiras de coco, os pescadores, os indígenas, os quilombolas e os caboclos foram capazes de, por meio de um modo de vida que foge a lógica do capital, estabelecer em com a natureza uma relação simbiótica. Se para o capital a floresta é mercadoria, para seus habitantes ela é a própria vida, que garante a perpetuação da espécie humana na terra.

A caracterização dos povos da floresta, pelos atuais programas desenvolvimentistas, como empecilho ao crescimento de Rondônia, tem como propósito a implantação de um novo projeto espacial para a Amazônia, baseado na defesa do esgotamento da fronteira. Esta concepção é combatida, desde a década de 1980, por Martins (1980, p. 18), que afirma:

A tese do esgotamento da fronteira só é legítima do ponto de vista da classe dominante, da legitimação do seu direito de propriedade. É curiosamente um ponto de vista defendido, de um outro modo, pelos capitalistas da Amazônia. Quando, porém, se vê a questão a partir do direito construído na prática dos oprimidos do campo, o que se descobre é que não há esgotamento da fronteira e estamos muito longe disso; o que há é o esgotamento do povo.

As concepções de “espaço vazio” e *fronteira móvel* (BECKER, 2007) que promoveram a migração para os estados amazônicos passam a ser negadas como forma de legitimar a ocupação da região. Agora é preciso promover a retirada do empecilho humano, derrubar e queimar floresta para que o espaço fique livre para criação do gado, a produção da soja, a implantação de usinas hidrelétricas, a ampliação das rodovias e construção hidrovias, necessárias à circulação da produção em grande escala ou de energia para abastecer os mercados no centro sul do país e o mercado internacional.

O processo de colonização ocorrido em Rondônia implica inúmeros questionamentos, negações e afirmações dos modelos de programas e projetos instituídos pelos mecanismos governamentais. As espacialidades concebidas e vividas durante o processo de colonização de Rondônia resultaram em múltiplas formas de compreensão e relacionamento entre o ser humano, o espaço e sociedade.

Pensar a formação das espacialidades amazônicas é possibilitar espaços de convivências e experiências dos povos amazônidas, constituído pelo aglomerado dos filhos da terra e dos filhos sem terra, de outras terras, possuidores em comum das vivências de desterritorialização e reterritorialização.

6 Preservação versus conservação: espaços concebidos de natureza

Atualmente, as espacialidades vivenciadas na Amazônia enfrentam o enigma entre a preservação *versus* exploração da natureza. Esta é estudada com diferentes propósitos. Os resultados das pesquisas são ditados de acordo com os interesses econômicos, presente na cena do jogo político, representativos dos interesses das classes sociais. Nesse contexto foram criados, direto e indiretamente, os seguintes enunciados a respeito da Amazônia: “efeito estufa”; aquecimento global; Amazônia: “pulmão do mundo”; “biodiversidade”; “planetarização e internacionalização da Amazônia”; desensolvimento autosustentável.

O meio físico natural se transformou em capital rentável. A fauna e flora amazônicas são percebidas como valioso material genético. A Amazônia ganha *status* de fonte inesgotável de riquezas minerais, naturais e hídricas. A região vista inicialmente como jardim do Éden, é transformada em guardiã e curadora da biodiversidade e, na última fronteira de aventura e exploração econômica. Neste contexto, os povos da floresta são desterritorializados no seu próprio território.

A Amazônia foi o último espaço de exploração sistemática e institucionalizada, que teve início no segundo quartel do século XX. Os programas e projetos de colonização foram

implantados com vista à exploração exacerbada dos recursos naturais, por meio do extrativismo vegetal e mineral e do desmatamento e queimadas.

Hoje, apesar de ainda ser vista como maior fonte de recursos naturais do planeta, as representações discursivas sobre o espaço amazônico são elaboradas na metáfora do movimento pendular: *explorar X preservar* a natureza, proposta embutida no discurso do desenvolvimento sustentável. Desenvolvimento na acepção capitalista implica exploração tanto da natureza quanto das forças de trabalho. De acordo com Oliveira: “no processo de separação dos trabalhadores dos meios de produção, ou seja, os trabalhadores devem aparecer no mercado como trabalhadores livres de toda propriedade, exceto de sua própria força de trabalho”. (1990, p. 59).

Desenvolvimento sustentável remonta a idéia de equilíbrio entre progresso, tecnologia e recursos naturais. Segundo Brunacci e Philipp Jr.: “sustentável é o desenvolvimento que satisfaz as necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazer as suas próprias necessidades”. (2005, p. 260). Ideários contraditórios são unificados para legitimação da apropriação, dominação e exploração da natureza.

A representação da Amazônia como fonte inesgotável de recursos foi construída desde as primeiras tentativas de colonização da Coroa Portuguesa, antes da política “reacionária” de Marques de Pombal expulsar os jesuítas no Brasil em 1759. As portas da Amazônia foram abertas ao conquistador e ao pastor das almas. Segundo Gondim (1994), as missões e monções se espalham por todo território. Os indígenas amazônidas que não se moldaram pelo poder da cruz foram apanhados pelo poder da espada.

No final do século XVIII e início do XIX a Amazônia é concebida como fonte inesgotável de riquezas naturais (discussão apresentada alhures). Esta imagem foi criada e mantida, principalmente, pelos militares. Eles ajudaram a reconstruí-la, por meio da ocupação da região. O Marechal Cândido Rondon durante a implantação Linhas Telegráficas, organizou um acervo etnográfico riquíssimo sobre a Amazônia.

Era preciso conhecer a região amazônica a fim de garantir a eficácia da ocupação e exploração. De acordo com Lencioni: “o conhecimento dos lugares não se constituía, assim, em motivação apenas para viajantes, explorados e cientistas. Era de interesse prioritário para o poder público e econômico do Estado-nação”. (2003, p. 74).

No decorrer do século XX as visões mercantilistas sobre o espaço amazônico ultrapassam as teorias econômicas. A representação da Amazônia como fonte inesgotável de recursos é disseminada nos campos sociais e no imaginário brasileiro. Empresários, industriais, governos e até ecologistas utilizam nos discursos os pressupostos mercantilistas

em defesa dos seus interesses. Subjacentes as questões ambientais, está em jogo o modelo civilizatório, de acordo com Porto-Gonçalves:

[...] aquilo o que o ambiental apresentará como desafio é, exatamente, o que o projeto civilizatório, nas suas mais diferentes visões hegemônicas, acredita ser a solução: *a idéia de dominação da natureza*. O ambientalismo coloca-nos diante da questão de que *há limites para a dominação da natureza*. Assim, além de um desafio técnico, estamos diante de um desafio político e, mesmo civilizatório. (2004, p. 24).

Entre o preservar e o explorar, historicamente, nos projeto de colonização e nos programas desenvolvimentistas atuais tem prevalecido a idéia de dominação da natureza. A própria política ambiental brasileira, atua nas margens dos problemas ambientais. Como afirma Mello (2006, p. 7):

[...] a política ambiental continuou sendo uma política setorial, restrita, ou seja, continuou tratando de aumentar a quantidade de áreas preservadas, mantendo ações marginais do controle sobre atividades potencialmente poluidoras, e de monitoramento dos padrões de qualidade do ar, água e solo, apesar do esforço no sentido de convencer setores produtivos e econômicos das mudanças necessárias nas formas de produção.

A exploração dos recursos naturais, do potencial hídrico, das riquezas minerais e da biodiversidade embargam qualquer outra ideia, política ou projeto de valorização do modo de vida e das culturas das populações amazônicas. Estas são deslocadas dos seus territórios de origem a fim de que o crescimento e o progresso ocupem o espaço “vazio”, em prol do desenvolvimento do país.

O meio físico natural se transformou em mercadoria de alto preço. Como afirma Becker (2007), fauna e flora amazônicas passam a constituir valioso material biotecnológico. O potencial hídrico (os rios encachoeirados) virou fonte de cobiça internacional. Entra em cena as relações geopolíticas do Brasil, tanto internacionalmente quanto internamente com os países que fazem divisa com a Amazonia brasileira⁴¹.

No contexto geopolítico prevalece atualmente a concepção da Amazônia enquanto espaço (des)controlado. Esta ideia é uma releitura da representação “espaço vazio”, utilizada para justificar os programas e projetos de ocupação e exploração nas décadas de 1970 e 1980. Em pleno século XXI a Amazônia continua sendo considerada “terra de ninguém”. Assim, a região deve ser ocupada, pelos que se intitulam capazes de promover o seu desenvolvimento e de garantir a conservação de suas riquezas naturais às futuras gerações.

⁴¹ Países da América do Sul, os quais junto com o Brasil formam o espaço geográfico da Amazônia: Bolívia, Venezuela, Peru, Guiana Francesa, Guiana Inglesa e Colômbia.

Nas relações geopolíticas as visões sobre a Amazônia também resultam de um mosaico de concepções. Quais os elementos que marcam sua essência? É a Amazônia: região, fronteira, departamento, limite, território? Onde começa e onde são determinados seus limites territoriais? Quais estratégias e acordos foram firmados entre os países vizinhos para definição de seus limites e fronteiras? O que a especifica é a hidrografia, a fauna, os recursos naturais ou as populações “tradicionais”? O que é Amazônia Legal, Ocidental, Oriental e Continental? Frente às essas novas reconfigurações espaciais promovidas pela produção em grande escala Nogueira pergunta: “uma área da Amazônia selvática que perdeu sua cobertura vegetal para dar lugar a pecuária ou a agricultura continua sendo Amazônia?”. (2007, p. 17).

No senso comum, influenciado pela mídia, paira a ideia da grandiosidade da região amazônica. Assim, é direito do Estado nacional decidir de forma autônoma o seu destino. Ora, se na Amazônia se concentra a maior parte dos recursos hídricos (Estado do Amazonas), não cabe apenas ao Brasil decidir sobre a exploração das águas, pois, “as nascentes não apenas do rio Amazonas como de outros rios que são importantes tributários não estão em seu território”. (NOGUEIRA, 2007, p. 25).

Além dos recursos hídricos a Amazônia Continental é depositária da mais extensa floresta equatorial úmida. De acordo com Nogueira: “a forte relação existente entre a vegetação - fenômeno natural [...] e o clima - fenômeno natural de dimensão global - põe em xeque a questão amazônica”. (2007, p. 27). Assim, as alterações provocadas na reconfiguração da vegetação “nativa” irão modificar o clima do planeta.

Condições climáticas, recursos hídricos, recursos naturais, combate ao tráfico de drogas e de pessoas, cabe ao Brasil a supremacia das resoluções destas questões? Ou somente os países amazônicos devem decidir? Ou decidem as grandes potências⁴², tendo em vista que são as maiores responsáveis pela emissão de poluentes, as primeiras beneficiárias da exploração dos recursos naturais da Amazônia e as maiores consumidoras das drogas produzidas clandestinamente nas selvas amazônicas? Ou o mundo inteiro deve legislar como desejam os defensores da internacionalização do espaço amazônico?

Brasil, Bolívia, Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname, Guiana Francesa e Peru possuem, de acordo com a tese apresentada por Nogueira: “peculiaridades que os tornam importantes diante de determinadas conjunturas internacionais”. (2007, p. 43-4). Assim, os

⁴² Os países desenvolvidos que mais emitiram gás carbônico em 2004 foram nesta ordem: EUA, Japão, Alemanha, Canadá, Reino Unido, Austrália, Itália, França, Espanha e Polônia. Os dados são do documento oficial da Convenção de Clima das Nações Unidas (UNFCCC), 2006.

In: <<http://www.natureba.com.br/aquecimento-global.htm>>. Acesso em: 19 jan. de 2011.

programas e projetos direcionados à região, implicam em decisões geopolíticas que devem ser pensadas na esfera regional, nacional, internacional e global.

Na atualidade, tanto na esfera regional quanto nacional, as concepções sobre os povos “tradicionais” pouco se diferenciam dos demais períodos históricos. O ser humano continua, nessas representações, retratado em segundo plano. Ele é o elemento destoante da natureza. Pouco se discursa sobre a diversidade social e cultural constituída pelos valores do povo amazônida: índios, negros, brancos, caboclos e mestiços que convivem no espaço geográfico amazônico há séculos de forma simbiótica e poética.

Os discursos institucionalizados e institucionalizantes, construídos sobre meio ambiente e Amazônia são organizados para legitimar os interesses do capital, colocados em práticas por meio das estratégias do desenvolvimento econômico. O desenvolvimento neste sentido, de acordo com Porto-Gonçalves implica em des-envolver, ou seja:

[...] tirar o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo matem com seu espaço, com seu território; é subverter o modo como cada povo matem suas próprias relações de homens (e mulheres) entre si, individualizando-os. [...] é uma mudança radical [...]. Varias foram as técnicas sociais e políticas empregadas para promover esse des-envolvimento: [...] o cercamento dos campos, ou melhor a privatização das terras comuns [...]; os massacres que expulsaram camponeses e indígenas de suas terras; a guerra biológica (vírus lançado sob comunidades indígenas); as migrações forçadas de africanos para todo o mundo; e hoje bem se pode ser a criação de uma unidade de conservação ambiental com a expulsão de populações que tradicionalmente habitam essas áreas. (2004, p. 39).

As populações indígenas, as comunidades ribeirinhas, os grupos dos sem-terra transformam o viver *da e na* floresta, que foge a lógica do capital. O modo de vida ribeirinha caracteriza o viver amazônico e as *culturas desviantes*. Loureiro (1995) aborda de forma poética a lógica das culturas amazônicas, representada pelo modo de vida ribeirinha e cabocla. Para o capital a floresta é mercadoria, para aqueles que a habitam, há séculos, existe uma relação de inseparabilidade entre o ser humano e a natureza, a floresta é a provedora da vida.

Apesar do arcabouço teórico, legal e institucional, elaborados para legitimar o processo de ocupação e colonização da Amazônia, conter nuances de democratização do acesso a terra podemos aferir que esses não foram idealizados com o propósito maior de beneficiar os despossuídos de terra. Como afirma Martins:

Tradicionalmente, o posseiro operou como desbravador do território, como amansador da terra. A verdade é que, pressionado pelas empresas capitalistas, foi frequentemente utilizado para deslocar os grupos indígenas, para avançar sobre as terras deles, desalojando o índio, porque desalojado

pelo capital. No caso mais recente e atual da ocupação das novas regiões, como se dá na Amazônia, a verdade é que o capital amplamente estimulado pelo Estado, já avança, ao mesmo tempo, sobre terras de posseiros e terras indígenas. (1980, p. 74).

Os mecanismos postos em prática no processo de ocupação da Amazônia e de Rondonia, em especial, foram pensados desde suas gêneses para atender os interesses do capital, legítimos representantes das frentes pioneiras.

O pequeno agricultor, o trabalhador das linhas telegráficas, o seringueiro, o ribeirinho, o soldado da borracha, o burareiro, o cacaieiro, foram obrigados a derrubar a floresta, a abrir picadas e estradas, levantar suas cabanas de pau à pique, a construir pontes de madeiras e, acabaram por contrair as doenças endêmicas, principalmente a malária, sofreram com as intempéries da natureza, mataram foram mortos pelos índios. Eles cupriram e ainda cumprem a sina da vida e morte amazônica, como “destemidos pioneiros, que dessas paragens do poente, gritam com força somos brasileiros⁴³”.

⁴³ Continuação do Hino do Estado de Rondônia, letra de Joaquim Araújo Lima e música de José de Melo e Silva. In: <<http://letras.terra.com.br/hinos-de-estados/126619/>>. Acesso em: 06 mai. 2010.

“Meu marido saiu mais o pai dele para trabalhar na fazenda. De tarde fui pescar, consegui pegar um tucunaré com anzol de tambaqui. Depois levei os meninos de volta para beira do rio pra tomar banho. A casa tinha caído um lado da parede, assoalho alto. Escutamos aquele barulho medonho. “A senhora escutou ai como o negócio fez? Não é porco não!”. Não! Eu não queria falar que era onça. Ai, os meninos: “Vamos cagar?” Levei os meninos tudo na beira do rio, quando um pedaço a onça meteu a boca pra esse lado ali, parece que ela tava aqui, aquilo tremeu parece que o bicho ficou assim em cima da terra. Ai com um pedaço eu deitei, aos pouquinhos os meninos ia ficando tudo quietinho. “Ei, não toque em mim não, que eu tô toda mijada”. Ai eu falei: “vala me deus, só Jesus na causa mesmo, fique pensado”. Com um pedaço eu escutei a capivara, riiiiipeeeeeehhhhhh. Foi a onça que caiu na água e veio pra cá, ela subiu degrau por degrau, veio debaixo do assoalho e matou os fiotinhos de cachorro. A cozinha era aberta e a cachorra dormia em cima do assoalho. Ai eu levanto com uma lamparinona de vidro, fiquei alumando assim, o terreiro afora. Não foi meia hora, ai começou de novo a fazer zuada, eu levantei, era ela nos cachorrinhos, ai pus a cachorra de novo nela. Menina!, ai quando a cachorra pulou de volta ela voou em cima, esta bicha rodeava por aqui com essa cachorra, e partiu assim neste canto por ai afora, e na mata ali eu vi, a lua tava clara, eu falei: “ela vai entrar ali eu marco o lugar”, a bicha corria assim, prock, prock, prock, com a cachorra dependurada assim. Era onze hora da noite, quando ela começou com essa agonia. Eu não dormi não, passava a mão nos meninos, pra vê se tava tudo na cama, menina passei uma noite de tristeza, “será que a onça não vai voltar pra pegar os meus meninos?”. Ai quando foi umas horas da madrugada só ouvia os porco se espalhando por meio destes matos, e a porca gritando e a onça esturrando. Ai eu fique paradinha. O dia clareou peguei meu radim, juntei meus meninos joguei na canoa e parti. Cheguei lá no meu cunhado ele perguntou: “o que foi?”. Eu falei; “A onça foi lá em casa e fez o maior estrago, comeu os cachorros e ainda levou a porca”. O Raimundo veio comigo, nos ia chegando, escutamos o tiro, o velho Jesus e os meninos já tavam aqui, eles mataram uma capivara. Levei eles no lugar e eles montaram uma armadilha, quando foi onze horas ela caiu na armadilha. Uma onça enorme, só o rabo dela era mais grosso que este braço meu, tiveram que matar ela no outro dia, tinha um cinco metros de farpa. Foi preciso dá três tiros pra poder matar, era grande a bicha. Também destes tempos pra cá acabou, nunca mais vi onça, não”.

(História contada por Beatriz Rosa dos Santos, moradora da localidade de São José, durante a segunda etapa do trabalho de campo, realizado na Comunidade de Jesus, em 10/10/2010).

CAPITULO IV

Comunidade de Jesus: mil e uma histórias, uma etnogeografia

“O homem que se desloca modifica as formas que o circundam”. (BORGES, 1970).

1 Introdução

Neste capítulo desenvolvemos uma abordagem cultural para compreensão das espacialidades vivenciadas pelos ribeirinhos da Comunidade de Jesus. Vinculado a este propósito está a nossa tese principal, as *culturas desviantes* como elemento fundante do modo de vida dos povos ribeirinhos amazônicos já referida nos capítulos anteriores.

Pensar em *culturas desviantes* e hegemônica, não significa visualizar dois pólos contraditórios, a primeira em oposição a segunda. O poder se apropria de *práticas desviantes* e as transformam em cultura de massa; por sua vez, a cultura desviante pode se constituir de elementos assimilados da cultura hegemônica. Este processo revela a dinamicidade das culturas. No caso da Comunidade de Jesus as espacialidades são vividas no interstício dos espaços percebidos, concebidos e vividos, entre as práticas *culturais desviantes* e a reprodução no cotidiano das práticas hegemônicas.

Para a realização dos agenciamentos e espacialidades relacionados à Comunidade de Jesus, organizamos este capítulo nas seguintes seções: i) Jesus Gomes de Oliveira: o mito fundador da comunidade; ii) *parceiros desviantes*: os ribeirinhos da Comunidade de Jesus; iii) espaços percebidos: o fio de Ariadne nas trilhas da comunidade; iv) as condições sociais da Comunidade de Jesus: a vida na ribeira e, v) espaços vividos: o mundo entre os mundos.

Esses elementos serão descritos pela mediação das observações e registros realizados durante as três etapas da pesquisa de campo que ocorreram na Comunidade de Jesus. Dentre os registros utilizados nos apropriamos, em especial neste capítulo, de trechos da narrativa do Sr. Jesus Gomes de Oliveira. (Ver Apêndice B na página 220).

A descrição etnográfica foi efetuada por meio da aplicabilidade do procedimento, a descrição horizontal, especificado na metodologia *Dialética da espacialidade* (ver capítulo I). A intenção foi realizar a descrição dos processos cognitivos sensoriais e das práticas cotidianas que se articulam na Comunidade de Jesus por meio dos saberes e fazeres dos moradores, pois como afirma Lefebvre: “o espaço social é um produto da sociedade,

constatável e dependente, antes de tudo, da constatação, portanto, da descrição empírica antes de qualquer teorização”. (2008, p. 43).

Para apresentação dos elementos etnogeográficos realizamos a releitura das indicações metodológicas propostas por König (1971), que podem ser agrupadas em dois sistemas: sistema organizacional e sistema social. No primeiro se descreve as seguintes caracterizações do grupo: localização geográfica, organização do parentesco, demografia, configuração espacial, espaços permitidos, práticas de intercâmbios, aproveitamento do solo, serviços e postos de trabalho e, nível de formação. O sistema social compreende: meios de comunicação, formação dos grupos, forma de controle social, tensões internas e externas, estratificação do poder, tradições culturais, mitos, espaços proibidos, questões de gênero e, espaços simbólicos.

A descrição do sistema social se relaciona com o procedimento da *desconstrução vertical*, momento em que os elementos etnogeográficos são apresentados de forma interligada as concepções vivenciadas pelos colaboradores da pesquisa. Como defende Almeida (2008c, p. 332): “a etnogeografia busca penetrar na intimidade dos grupos culturais, o vivido pelos homens, concretizados em crenças, valores e visão de mundo. Esta cultura vivida é, ademais, o objeto de estudo da etnogeografia [...]”.

A etnogeografia representa a busca da compreensão em profundidade das espacialidades vivenciadas pelos diferentes grupos sociais. Apresentar a riqueza, a complexidade, os conflitos e as belezas do viver da gente da Comunidade de Jesus, os colaboradores da nossa pesquisa, são os nossos desejos. Começamos então pelo elemento social que marca a gênese da comunidade.

2 - Jesus Gomes de Oliveira: o mito fundador da comunidade

O mito compõe uma narrativa que legitima a existência do grupo. Segundo Cosgrove: “todas as culturas humanas têm mitos sobre suas origens”. (2000, p. 45). Na segunda seção do segundo capítulo, “As imaginações espaciais concebidas para Rondônia” realizamos a interpretação do mito fundador do Estado de Rondônia, o Marechal Rondon. Como a representação do mito, por mais hegemônica que possa parecer, não abrange todas as realidades, as comunidades e grupos locais reconstroem seus próprios mitos e narrativas fundadoras por meio de uma *narrativa desviante*.

Na Comunidade de Jesus, o patriarca, Jesus Gomes de Oliveira se constitui o mito fundador em pessoa⁴⁴. A sua história de vida funda a comunidade e, simultaneamente, é ele o

⁴⁴ Neste capítulo, e no seguinte, serão empregados trechos da narrativa do Sr. Jesus Gomes de Oliveira. A narrativa, na íntegra, está apresentada no (Apêndice b, na página 286).

seu narrador pleno. Segundo Nancy: “el mito es ante todo un habla plena, original, ya reveladora, ya fundadora del ser íntimo de una comunidad [...]. En el mito, el mundo se da a conocer y se da a conocer a través de una declaración o de una revelación completa y decisiva. (2001, p. 93).

A narrativa de seu Jesus se desenrola como no conto, “Funes, o memorioso” (BORGES, 1970). Ele é o guardião da comunidade, auto instituído do grupo. Enumera os acontecimentos mais significativos, relembra os encontros e desentendimentos que marcaram a união dele com a Sra. Luiza Assunção, os difíceis momentos quando os dois foram obrigados a ocupar cada um o seu espaço social, ele sozinho nas estradas do seringal, ela solitária, reclusa ao espaço da casa, indefesa, fechada no meio da floresta.

Seu Jesus recorda a data de nascimento e a idade exata dos filhos, noras, cunhados, netos e bisnetos, do mais velho até as crianças mais novas. Considera-se a única pessoa na comunidade capaz de tal habilidade:

Eu fiz as contas, eram 46. Os que estão morando aqui está na base de 32 pessoas. O filho mais novo vai fazer 30 anos. Eu tenho 76 anos, vou fazer 77 em maio. Ela fez 72, agora no dia 31 de janeiro. Também sou o único que sabe desses filhos, desde o primeiro até o derradeiro, dia que nasceu, hora, tudo, coitada! Ela não sabe.

O nosso narrador retrata os fatos históricos, as intrigas, os causos, as preocupações da comunidade, a própria história de vida, a histórias de outras pessoas. Emociona-se, ri ao relatar as próprias peripécias vividas nos tempos dos seringais. No desenrolar da narrativa amarra o tempo passado ao tempo presente. Traz na voz as amarguras e as tristezas dos injustiçados, ao lembrar das violações sofridas pelos membros da comunidade nos tempos de dificuldades e na luta pela defesa da terra.

Jesus é o senhor do espaço da comunidade. Descreve os espaços concebidos, por meio de suas espacialidades errantes, elege os seus lugares preferidos, indica na comunidade a sua divisão espacial, os espaços de trabalho, a divisão social entre homens e mulheres, os espaços e momentos do lazer, determina o espaço de moradia das pessoas da comunidade. Como faria o *Pater-Rex*, “não submete o mundo: ele o maneja segundo seu poder e seu direito, a Propriedade e o Patrimônio [...] limitados não pelo ser dos outros, mas pelo direito daqueles entre os outros que partilham o mesmo poder”. (LEFEBVRE, 1970, p. 219).

O elemento mais recorrente na narrativa é o poder de autoridade agregado a personagem de seu Jesus. Dele nasce à narrativa. Para o nosso narrador o respeito e consideração que as pessoas da comunidade lhe dedicam legítima a autoridade dele. Ninguém

se atreveria a contestar suas decisões. Ele é o grande chefe, ajuda os mais necessitados. Conversa, aconselha, põe fim às desavenças, acoberta ou pune de forma autoritária as atitudes erradas, de acordo com seu código moral.

Seu Jesus fala *da* e *pela* comunidade. Ele é o seu porta-voz oficial, apesar da representatividade ultrapassar os espaços internos da comunidade (questão a ser abordada no próximo capítulo). Mas no povoado é ele quem fala, recebe as pessoas, permite ou não a elas o acesso pelos espaços da comunidade. Mesmo nos momentos em que se afasta do grupo, o seu olhar panótico tudo vê, tudo acompanha, nada escapa a sua ausência-presença. Como todo personagem mitológico sua imagem é marcada tanto pela presença quanto pela ausência.

Ao organizar o estilo da narrativa o seu Jesus constrói a história fundante da comunidade, lhe proporciona a legitimidade e reconhecimento social. Esta é a função assumida pelo narrador. Aos visitantes e moradores ele vive a lhes contar histórias. O narrador, segundo Nancy (2001, p. 84):

“Les narra la historia de ellos, o la suya propia, una historia que todos saben, pero que sólo él tiene el don, el derecho o el deber de relatar. Es la historia de su origen: de dónde provienen, o cómo provienen del Origen mismo - ellos, o sus mujeres, o sus nombres, o la autoridad entre ellos.

Na narrativa, apesar do personagem Jesus ser a figura central na condução dos rumos da comunidade seu Jesus interliga o desenrolar da narrativa com a presença de outros personagens. Nisto, pontuamos um dos elementos da *cultura desviante*. Se a historiografia institucionalizada aposta no personagem do escolhido, do eleito, do herói, do messias, a história das comunidades ribeirinhas se constitui na coletividade, nos laços de parentescos, nas relações de compadrios e de vizinhança, o que forma no grupo uma grande rede social, firmada nas práticas e linguagens, todos são envolvidos como personagens, narradores, autores, co-atores, ouvintes e críticos.

A narrativa do seu Jesus é constituída de hipertextos e de discurso polifônico singular; outras vozes, outros personagens são convidados a fazer parte da grande narrativa da trajetória histórica da comunidade. Os irmãos, os patrões, as esposas e os filhos, os amigos, os parentes que foram expulsos da terra, as irmãs que moram em Guajará-Mirim, a filhas que foram viver em Porto Murinho, a filhinha que morreu prematura, as irmãs, a mãe e avó no tempo e espaço de convivência com os índios, os visitantes, os da rua, o padre, os prefeitos, Deus, os fazendeiros vizinhos, a todos seu Jesus vai pescando com a grande rede, tece os fios, amarrar as pontas e lança a rede ao rio das vivências; segue a narrar histórias e a pescar gente, corações e mentes.

Por que valorizar a narrativa de um único homem, “perdido” ou “encontrado” na imensidão da floresta amazônica? Borges responde: “o que faz um homem é como se todos os homens o fizessem”. (1970, p. 103). A forma como seu Jesus constrói a narrativa da história de vida é um dos elementos garantidores da conquista da posse do território em benefício dos moradores da comunidade. Destarte, as histórias por ele contadas não são simplesmente reminiscências quixotescas de um velho ancião, mas a essência da vida emanada pela voz do profeta, as margens do grande rio, ecoando pelos espaços multidimensionais da hiléia.

3 *Parceiros desviantes: os ribeirinhos da Comunidade de Jesus*

As pessoas da Comunidade de Jesus: Jesus, Luiza, Cleonice, José, Lurdes, Maria, Edvaldo, Tereza, Regina, Luis, Juliano, Lidiane, Antonia, Carlos, Francisco, as crianças, os jovens, adultos, os idosos são os nossos parceiros de caminhadas vividas nas trilhas e *desvios* da produção acadêmica. (Veja na figura 9. fotografias das pessoas da Comunidade de Jesus).

Cabe ressaltar que o termo povos ribeirinhos, foi empregado quando nos referirmos às comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé, ou demais povos ribeirinhos amazônicos e, Comunidade de Jesus, para especificar elementos vivenciados pelos colaboradores da pesquisa. Assim, a nossa interpretação navega entre os procedimentos dedutivos e indutivos, entre as vivências locais e a práticas comuns a vida e morte ribeirinha.



Figura 9: À esquerda, moradores reunidos na parte central da comunidade. À direita, mulheres da comunidade trabalhando no porto às margens do Rio São Miguel.

Fonte: OLIVEIRA, 2010; SANTOS, 2010.

A Comunidade de Jesus ocupa uma área aproximada de 5.920 hectares, demarcada pelo INCRA em função do reconhecimento e titulação das terras pertencentes às comunidades quilombolas (Esta questão será abordada próximo capítulo). Desse total somente 10% compõe

a porção de terra firme o restante são áreas de florestas de várzea, que ficam alagadas durante o período das cheias dos rios. (Veja a figura 10).

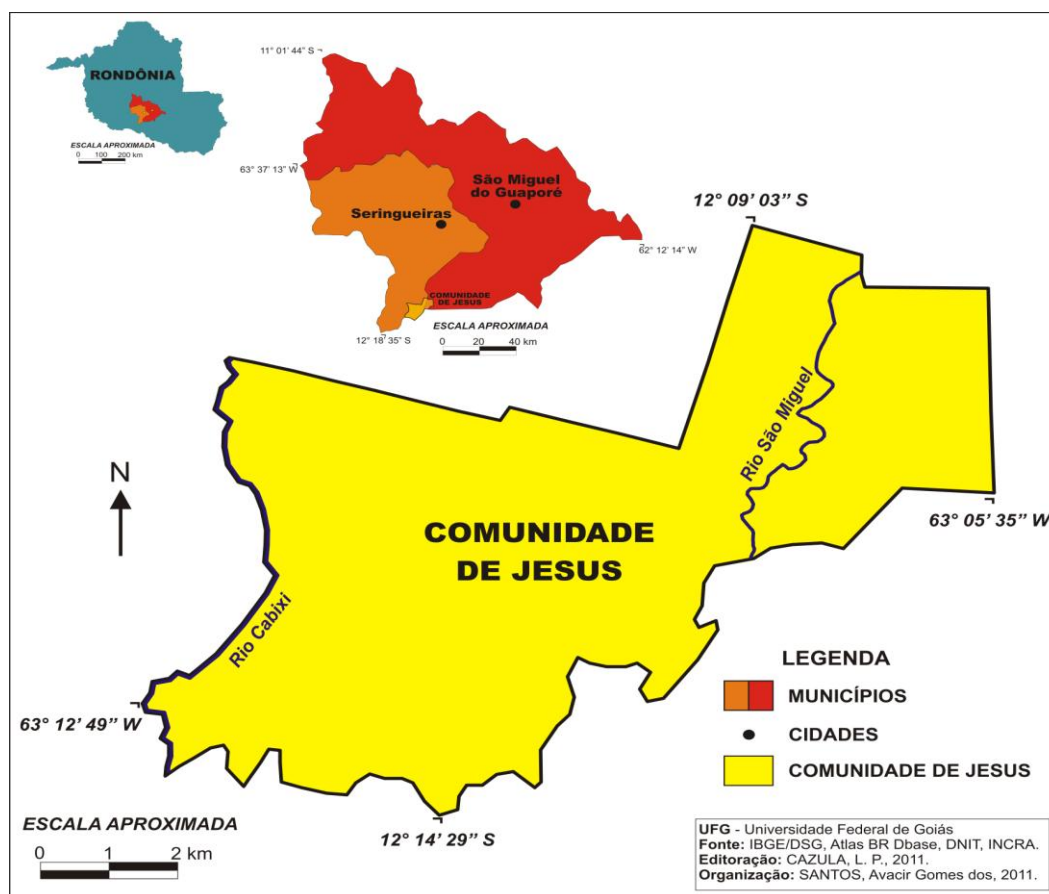


Figura 10. Mapa de localização da Comunidade de Jesus.

A denominação “Comunidade de Jesus” é utilizada como elemento identitário externo. Apropriamo-nos dessa designação em função de dois motivos. Primeiro, “comunidade” é um termo presente no imaginário coletivo rondoniense para designar os grupos que vivem a beira rio. Segundo, as práticas que constituem as *culturas desviantes* são mais observáveis nas organizações comunitárias. De acordo com Nancy:

[...] la comunidad se tejía con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles, y em que sobre todo se daba a si misma, en sus instituciones, em sus ritos y en sus símbolos, la representación, o mejor, la ofrenda viva de su propia unidad, de su intimidad y de su autonomía inmanentes. Tan distinta de la sociedad (que es una simple asociación y repartición de la fuerzas y de las necesidades). (2001, p. 26).

Por outro lado, para escapar da visão nostálgica ou romantizada do conceito de comunidade entendemos que os ideais propostos por Nancy (2001) dificilmente serão encontrados na totalidade numa comunidade real. As espacialidades vivenciadas na

Comunidade de Jesus estão relacionadas a elementos culturais que retratam tanto a ideia de comunidade quanto de sociedade.

Neste sentido, para além da diferenciação entre comunidade e sociedade o conceito de *comunidade local* nos parece mais apropriado para entendimento das espacialidades concebidas, percebidas e vividas pelos moradores Comunidade de Jesus. Para König:

Comunidad es, primeramente, una sociedad global del tipo de una unidad local que encierra en si una cantidad indeterminada de esferas de funciones, de grupos sociales y de otros fenómenos sociales que condicionan innumerables formas de interacciones sociales y de relaciones comunes, así como de valores; además, junto a numerosas formas de relaciones internas que pueden darse en las partes mencionadas, posee lógicamente un aspecto exterior institucional-organizador muy palpable. (1971, p. 48).

Essa compreensão mais ampla se aproxima do conceito de *cultura desviante* que reconstruímos para caracterizar a Comunidade de Jesus. Viventes entre o mundo das águas e das terras, o mundo das cheias e das secas a comunidade se encontra nos interstícios do local (a comunidade) e da sociedade (global). A prevalência de um determinado espaço vai ser definida de acordo com grau de interesses relacionados às negociações das territorialidades identitárias (MASSEY, 2000).

A Comunidade de Jesus recebe essa denominação em homenagem ao seu patriarca, Jesus Gomes do Oliveira. Na atualidade ele tem 79 anos de idade. Casado com Luiza Assunção, desde 1956. Na época ele com 21 e ela com 16 anos de idade. A partir deste enlace matrimonial é formada a comunidade. Da união de Jesus e Luiza nasceram 12 filhos. Número pleno de simbologias: as doze tribos de Israel, os dozes meses do ano, os dozes apóstolos, as dozes chagas de Cristos, os dozes trabalho de Hercules, os dozes filhos de Luiza e Jesus, os Assunções de Oliveira (Ver figura 27. Apêndice C - quadro dados gerais dos moradores da Comunidade de Jesus, na página 237).

A família de dona Luiza procede do povoado de Limoeiro, localizado no município de São Francisco do Guaporé as margens do rio São Miguel do Guaporé. O pai de seu Jesus também advém desse povoado, no entanto, avó materna e a mãe pertenciam à comunidade dos índios do Rio Branco do Guaporé⁴⁵.

⁴⁵ O Sr Jesus não se lembra a que grupo indígena pertencia sua família. Os Tapari, Makurap e Jatobi compõem as comunidades indígenas que na atualidade vivem nos Postos Indígenas do Rio Branco e do Rio Guaporé, são poucos os remanescentes destas nações que tiveram próxima a extinção vítimas dos conflitos espaciais com os seringalistas. In: <http://yousahist.blogspot.com/2008_06_01_archive.html>. Acesso em: 02 set. 2010.

Na atualidade a comunidade é composta por 11 (onze) famílias, as quais organizamos nos seguintes grupos: i) modelo tradicional composta de pai, mãe e filhos; ii) família formada pelo casal de marido e mulher sem filhos e, iii) famílias formadas pelas mães solteiras. (Ver figura 15. árvore genealógica da Comunidade de Jesus, página 138).

No primeiro grupo se encontram três famílias. A primeira delas é a formada por seu Jesus e dona Luiza, com seus 12 filhos. A segunda família se compõe por Beatriz Rosa dos Santos e Luís Assunção de Oliveira, os quais tiveram 09 filhos, os chamados Santos de Oliveira. A terceira família, também de 09 filhos, os de sobrenome Oliveira Santos, foi constituída por meio do enlace entre Maria Assunção de Oliveira (apelido de Maroca), e Manoel Francisco dos Santos.

As famílias compostas pelos casais Regina e Donizete, Ana Lucia e Aldevanir, Aldina e Jorge, Luciana e Andre Silva, Oneide e Jose Silva ainda não tiveram filhos. O terceiro grupo é formado por Luciana e Vanilda, ambas com uma filha e, Tereza com dois filhos. As mães solteiras vivem nas residências dos seus respectivos pais. Dona Tereza para escapar do preconceito se apresenta aos visitantes como viúva.

A história entre Jesus e Luiza começa a partir das espacialidades vivenciadas nos velhos seringais. Neste espaço, a partir da puberdade a menina era considerada hábil para o casamento. O rapaz podia constituir família no momento que fosse capaz de trabalhar por conta própria. Uma das preocupações dos pais era o roubo das filhas; ora praticado pelos índios ora pelos seringueiros ou qualquer homem que desejasse casar e não tinha a permissão do pai da moça. O fato é lembrado pelo seu Jesus:

Mas ai eu imaginei: “vou falar com ela”. Ai fui um dia e conversei: “Luiza eu vou trabalhar assim, assim, assim, você”... Correu a notícia que eu ia carregar ela. O pai dela ficou bravo. Disse: “não João, não é carregar, se você é homem eu também, então é uma coisa de homem pra homem. Eu vim pedir a sua filha ... não vou carregar ela e nem vou fazer um papel desse”. Conversamos, acertamos tudo.

A realização do casamento ocorreu pelo jogo de interesses entre o pretense noivo e o pai da noiva. Seu João preocupado em garantir uma união financeiramente segura para a filha previa o casamento para dezembro. Desta forma, teria ideia de quantos saldos o jovem Jesus era capaz de ganhar com a extração da borracha. Ao futuro noivo lhe interessa o matrimônio antes disso. Não queria enfrentar sozinho, pela floresta adentro a lide de seringueiro, sem mulher, sem companhia. Castro narra a reação dos homens frente à ausência feminina:

Alguma mulher que há, é de seringueiro com saldo, que a mandou vir com licença de seu Juca. Mas são mulheres sérias e, se não fossem, o homem lhe metia logo uma bala no corpo e outra no atrevido. Aqui é assim, se aparecesse uma mulher sozinha, todos nós nos matávamos uns aos outros por causa dela. Mas não aparece... Qual é a mulher sozinha que tem coragem de vir para estas brenhas? Aqui há tempos morreu no Laguinho o João Fernandes [...] a viúva não quis viver com outro homem, nem fazer o seu favor aos que lhe iam bater à porta... Um dia todos os seringueiros [...] pegaram a velha e levaram ela para o mato e ali foi o que se sabe... Quando a deixaram, estava morta, porque o primeiro lhe tinha apertado o pescoço para lhe tirar a resistência. (2009, p. 111).

As mulheres, com raríssimas exceções, não faziam parte da configuração espacial dos seringais. Este era eminentemente um espaço masculino. O seringalista contratava apenas homens solteiros, que seguiam para os confins amazônicos, iludidos pela sorte grande e com a esperança de um dia retornar a terra natal para constituir sua família com o saldo ganho na extração do ouro branco.

Seu Jesus somente montou a própria colocação depois que conseguiu oficializar o casamento com Luiza Assunção. Este fato é apresentado pelo narrador da seguinte forma: “[...] vou completar agora dia 20 de junho, 56 anos de casado. Ela é mãe de 12 filhos, hoje estamos com 22 netos e duas bisnetas. Entre tudo, neto e bisnetos é 24”. (Veja a figura 11).

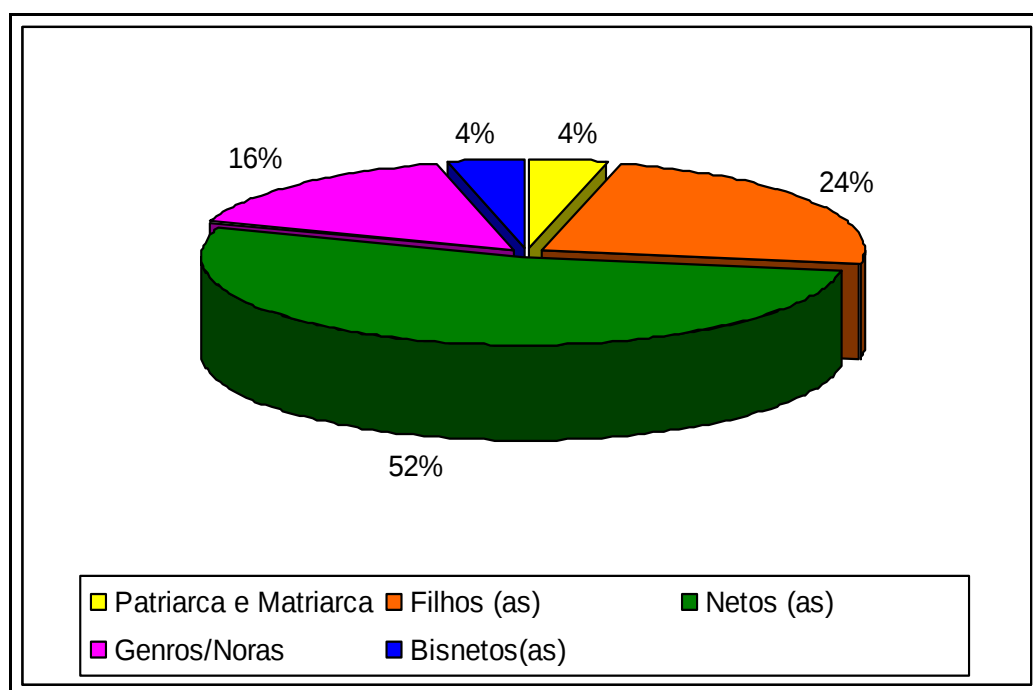


Figura 11. Gráfico da Formação Familiar da Comunidade de Jesus.
Fonte: Trabalhos de campo 2009, 2010 e 2011.

A partir dessa questão uma surgiu uma peculiaridade da Comunidade de Jesus. A maioria das comunidades ribeirinhas foi constituída por grupos de ex-seringueiros, esquecidos

na floresta depois da crise da borracha. Sem condições de retorno ao estado de origem permaneceram nos antigos barracões ou nas velhas colocações, localizadas nas proximidades dos rios. A partir daí começam a surgir os primeiros aglomerados denominados ribeirinhos.

A Comunidade de Jesus se *desvia* desse padrão, a sua gênese começa a ser tramada muito antes da chegada das primeiras levas de nordestinos, convocados no período da Segunda Guerra, como os “Soldados da Borracha” a trabalhar na extração do látex nas plagas amazônicas. A comunidade surge pelo intercâmbio de quatros famílias, que já viviam na região dos antigos seringais do Vale do Guaporé. Primeiro entre a família de Jesus e de Luiza; depois com a relação matrimonial dos filhos deles com os filhos de seu Francisco Domingos dos Santos. Este processo foi marcado de acordo com seu Jesus pelo rapto das mulheres:

Lá um dia, essa que é hoje mulher do Luis, a Lourdes, Beatriz, o nome dela, mas nos só chamamos ela de Lurdes. Ficou mocinha lá, 14 anos, um dia ... afiverou o facho, fugiu ... meu filho vai carrega ela de lá pra casa, passados 8 dias o filho dele vai lá e carrega essa Maria, que hoje esta com ele também. Então, por esse jogo começou a comunidade. Os filhos dele ... meu e da minha esposa, e dele e da esposa dele, juntaram com aos filhos deles ... ai que se formou essa comunidade.

Por meio da união matrimonial entre duas grandes famílias patrilineares é formada a Comunidade de Jesus. Nos dias atuais vivem na localidade, 43 pessoas, com exceção de 06 genros e uma nora, os demais são todos descendentes diretos de Jesus e Luzia: filhos, filhas, netos, netas, e bisnetas. A comunidade de modo de produção patriarcal segundo Lefebvre se caracteriza por uma: “forma específica e propriedade (propriedade da família num sentido muito amplo), por uma diferenciação de funções e de classe (domínio dos homens, autoridade do patriarca, do pai de família, etc.)”. (1974, p. 62).

Ao estudar as funções de gêneros na sociedade tradicional espanhola Herrera (2002), define quatro tipos de organização familiar: nuclear, patrilineal, matrilineal e matrimônio de visita⁴⁶. Podemos relacionar suas conclusões com a organização e funções sociais da Comunidade de Jesus por meio da especificação da família patrilineal. Segundo Herrera: “a *familia patrilineal* da mayor importancia a los lazos de parentesco por línea paterna y la

⁴⁶ Esses modelos se organizariam das seguintes formas: 1) *familia nuclear*: [...] “en ella cuentan por igual los parientes de ambos cónyuges. Del mismo modo, la herencia se divide en partes iguales entre todos los hijos, que heredan tanto de su padre como de su madre. Y cuando se casan pueden vivir donde quieran”; 2) *Familia matrilineal*: [...] “da mayor importancia a la familia materna, o que provoca una residencia matrilocal del nuevo matrimonio, así como la transmisión de casi toda la herencia a una sola hija; e, 3) *matrimonio de visita*: cuanto a herencia procede como en la familia nuclear. “Tras la boda, cada uno continuaba viviendo y trabajando en casa de sus padres, vivéndose solamente de noche, en casa de la mujer. [...] Geralmente comenzaban la vida juntos al cabo de un año, o a la muerte de los padres, mientras conseguían medios para dotar a su hogar de una posibilidad de salir adelante. (HERRERA, 2002, p. 55-57).

herancia casi íntegra a un solo hijo varón, lo que obliga al nuevo matrimonio a residir en el lugar donde vive el padre del varón”. (2002, p. 55).

O fantasma da despolação caminha entre os moradores da Comunidade de Jesus. Isolada nos confins da floresta, cercada por fazendas de gado, pela Reserva Biológica do Vale do Guaporé e pelas águas do rio São Miguel do Guaporé os moradores vivem praticamente ilhados. A ausência de parceiros é um elemento de entrave para a constituição de novas famílias. Na comunidade a quantidade de pessoas solteiras é predominante em relação ao numero de pessoas casadas (Conforme gráfico da esquerda apresentado na figura 12).

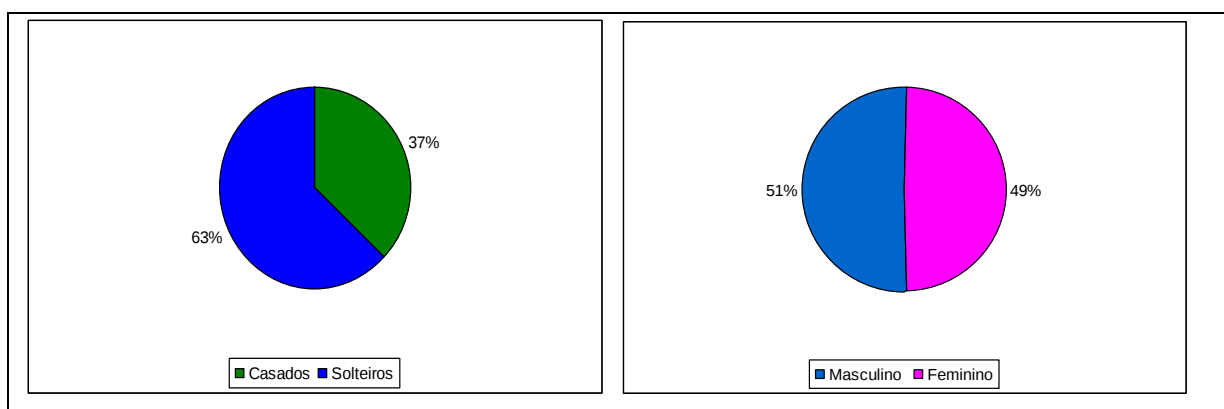


Figura 12. Esquerda: Gráfico do estado civil dos moradores da Comunidade de Jesus. Direita: Gráfico por sexo dos moradores da Comunidade de Jesus.

Fonte: Trabalhos de campo 2009, 2010, 2011.

O casamento com alguém do povoado, filho, neto e bisneto do casal Jesus e Luiza é o único meio para ser aceito como membro da comunidade. Depois de receber o aval do namorado, ou namorada, a pessoa é avaliado pelos moradores. Numa reunião geral, na presença de ambos, a comunidade decide ou não pela permanência do pretendente na comunidade. Quanto maior for o grau de simpatia, estabelecido entre a pessoa e o patriarca, maior a possibilidade de inserção social.

Os jovens das famílias dos fazendeiros, os vizinhos mais próximos, que poderiam representar uma oportunidade de casamento, vivem na cidade. Se morassem próximos se estabeleceriam entre eles, provavelmente, uma fronteira invisível e quase intransponível. Filhos de fazendeiros, socialmente abastados não se casam com filhos de ribeirinhos, sem perspectivas de futuro. Devido à distância e as dificuldades de acesso os jovens da comunidade não se deslocam para os municípios vizinhos com frequência. Por outro lado, os rapazes e moças da cidade não vêm nas comunidades ribeirinhas espaços de entrosamentos ou de encontros para pretensos namoros.

Esses fatores têm contribuído para um decréscimo da quantidade de moradores. Na Comunidade de Jesus a possibilidade maior de casamento é da mulher. Na divisão social dos espaços que devem ser ocupados por homens e mulheres a floresta continua sendo um espaço preferencial para os homens, os aventureiros. Assim, é mais fácil chegar à comunidade um homem solteiro que uma mulher solteira. Conseqüentemente, o controle social em relação a namoro e casamento acontece de forma mais incisiva com as mulheres.

O envelhecimento populacional, aliado a ausência de parceiros, é outro problema crucial vivenciado na Comunidade de Jesus. As pessoas enfrentam dificuldades para constituírem famílias, a taxa de natalidade é baixa. Logo, a população tende a envelhecer. As mães solteiras ainda não são completamente aceitas nas comunidades ribeirinhas. Em função destes fatores a quantidade de idosos⁴⁷ é superior a quantidade de crianças e adolescentes⁴⁸. (Ver gráfico da figura 13).

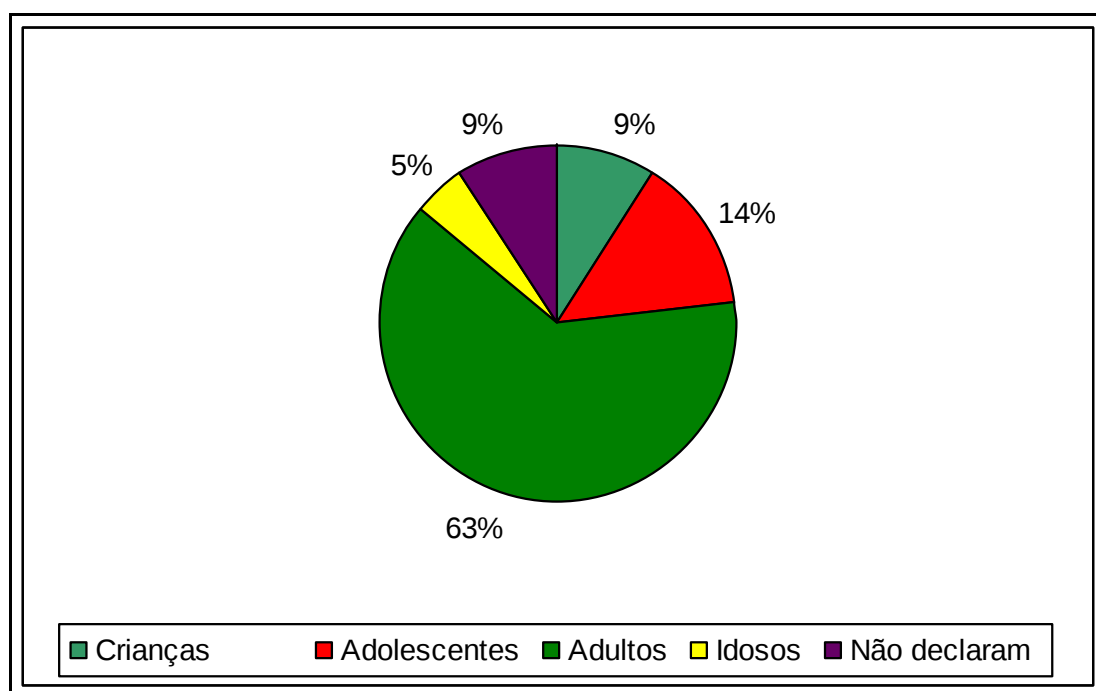


Figura 13. Gráfico da faixa etária da Comunidade de Jesus.
Fonte. Trabalhos de campo 2009, 2010 e 2011.

⁴⁷ De acordo com Estatuto do Idoso, Lei Nº 10.741, de 1º de outubro de 2003 considera-se idoso a pessoa com idade igual ou superior a 60 anos. In: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.741.htm>. Acesso em: 21 jan. 2011.

⁴⁸ O Estatuto da Criança e do Adolescente, a Lei Nº 8.069, de 13 de julho de 1990, no Art. 2º define criança como a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade. In: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8069.htm>. Acesso em: 21 jan. 2011.

A ausência de parceiros e o envelhecimento populacional, somada a emigração são fatores que tem provocado o desequilíbrio populacional na Comunidade de Jesus. Em 2008, havia na comunidade, de acordo com levantamento realizado por Amaral (2008), o total de 56 pessoas, organizadas em quatro grandes famílias. Em 2009, constatamos o total de 43 pessoas. Isso significa que em menos de um ano ocorreu 23.2% de déficit populacional na comunidade (Ver Apêndice C - idade dos moradores da Comunidade de Jesus, página 237).

A maioria daquelas pessoas migrou para o povoado ribeirinho de Porto Murtinho, pertencente ao município de São Francisco do Guaporé, localizado as margens do rio São Miguel do Guaporé. Este povoado se constitui um pólo importante de intercambio pessoal e familiar para a comunidade. A possibilidade de formação familiar é maior com as pessoas de Porto Murtinho, do que com as pessoas das fazendas vizinhas ou dos municípios de São Miguel do Guaporé e ou de Seringueiras.

4. As condições sociais da Comunidade de Jesus: a vida na ribeira

A Comunidade de Jesus, distante 92 km do município de São Miguel do Guaporé e afastada por 687 km de Porto Velho, a capital do Estado de Rondônia, apresenta, em geral, as condições sociais características das comunidades ribeirinhas rondonienses. Longe dos centros urbanos, sem pleno acesso aos bens, direitos e serviços públicos os ribeirinhos sobrevivem às intempéries da vida ribeira.

O acesso a Comunidade de Jesus é realizado pela Linha 78, estrada de chão, que começa na BR-429, no município de São Miguel do Guaporé. No tempo das cheias amazônicas este caminho fica intransponível. A única opção é seguir viagem até o município de Seringueiras pela BR-429, adentrar a Linha 108 rumo a “Fazenda Reunidas” (sic). Na proximidade da fazenda tem uma ponte de madeira, que marca o início da partida pelo rio São Miguel do Guaporé rumo a Comunidade de Jesus⁴⁹. (Ver figura 14. mapa da rota percorrida na descida do rio São Miguel do Guaporé, de Seringueiras até a localidade da Comunidade de Jesus - fevereiro de 2009, na página 152).

A linha 78, desde seu início demarcado na BR-429, até a Comunidade de Jesus, numa extensão de 92 km ocupada exclusivamente pela pecuária. Até os primeiros anos de 1990, o marco de entrada da linha 78, era uma pequena construção em madeira de dois pisos, vigiada por jagunços. A estrada era fechada por um cabo de aço. A entrada somente era permitida

⁴⁹ A duração da viagem pelo rio vai depender da potência do motor e da maior ou menor intensidade das chuvas. Para a realização da primeira etapa da pesquisa de campo fizemos o percurso pela descida do rio São Miguel do Guaporé. A viagem durou 10 horas, aproximadamente. Na segunda e terceira ida a campo seguimos viagem pela Linha 78 (estrada vicinal) em torno de três horas chegamos à Comunidade de Jesus.

com a autorização dos fazendeiros. Resta como lembrança, desses tempos em que o autoritarismo impunha suas leis nas terras amazônicas, muito mais que hoje, a pequena casa abandonada na beira da estrada.

Na comunidade com exceção da farinha de mandioca, milho, frutas, verduras, peixe e carne de caça, advindos na localidade os demais gêneros alimentícios: arroz, óleo, açúcar, feijão, macarrão, café e outros são comprados na cidade. As famílias que moram na localidade de São José adquirem os produtos quando vão comercializar a produção de farinha no comércio de São Miguel. No 70 de cima, no dia em que seu Jesus vai a cidade para receber a aposentadoria ele aproveita e faz a compra do mês. Francisco, que mora sozinho, no 70 de baixo, trabalha na fazenda entrega para o fazendeiro a lista de suas compras.

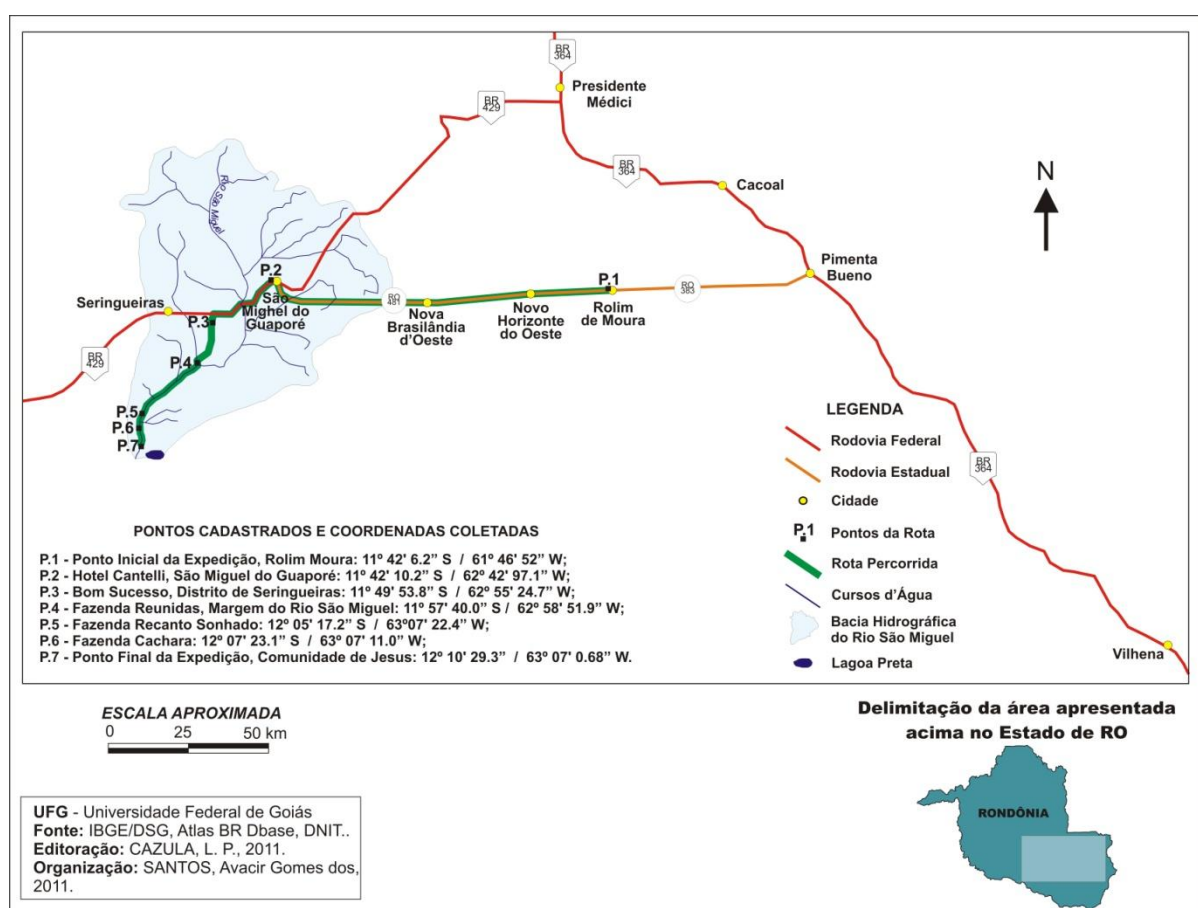


Figura 14. Mapa da rota percorrida na descida do rio São Miguel do Guaporé, de Seringueiras até a localidade da Comunidade de Jesus - Fevereiro de 2009.

O peixe, a farinha e o feijão foram citados pelos moradores da comunidade como os alimentos básicos. A farinha produzida na localidade é a fonte principal de renda das famílias que residem na localidade de São José. O feijão é uma cultura de produção alternativa. A carne vermelha é adquirida por meio da caça: porcão (catete), paca, anta, capivara, veado,

cutia, veado matreiro. A carne é indicada como alimento preferido. Faz parte do cardápio a carne de galinha e de porco, criados pelos quintais.

O peixe é o alimento do dia-a-dia, a dádiva do rio São Miguel do Guaporé, Antes das refeições qualquer pessoa homens, mulheres, crianças, jovens adultos, vai até o rio e pesca o alimento que será servido para todos. O tracajá pode ser caçado ou pescado. Inexiste a preocupação de pescar ou caçar para armazenar o alimento.

O chamado peixe muxo é cortado de modo mantido ou retalhado, posto no sol durante dois dias, pode ser servido assado na palha da bananeira, frito ou cozido. Matrinchá e o tucunaré foram eleitos como peixes preferidos pelos moradores da Comunidade de Jesus. Além desses, são consumidos o mandim, a traira e o pintado.

A caça é uma atividade exclusiva dos homens. Este sai sozinho para caçar. Caso consiga pegar um bicho grande, ele marca o local onde o animal foi abatido. Depois disso, de acordo com Jorge, um dos caçadores habilidosos da comunidade, o homem retorna e convida mais quatro pessoas para ajudá-lo a “puxar o bicho pra casa”. Então aquele que caçou o animal realiza a divisão do alimento entre o grupo de forma igualitária. Como os moradores não dispõem de tecnologia apropriada para armazenar a carne, não adianta um querer ficar com a parte maior do que o outro.

A pesca é uma atividade coletiva, promovedora de momentos de socialização entre os homens, mulheres e crianças. A pesca pode ser realizada por meio de várias técnicas: arpão⁵⁰, arco e fecha, linhada⁵¹, rede⁵², espinel⁵³, vara e anzol e a zagaia⁵⁴. O uso do arco/fecha e o arpão foram aprendidas pelas comunidades em contatos com grupos indígenas. As técnicas de pescaria foram especificadas pelo Sr Luis, considerado melhor pescador da comunidade. Ele também fabrica os instrumentos de pesca. O IBAMA proibiu o emprego de redes e tarrafas⁵⁵ como forma de coibir a pesca predatória por parte dos moradores da comunidade.

⁵⁰ O arpão é formado por uma única ponta, quando lançado na direção do peixe a sua ponta se desprende da longa vara onde estava fixada.

⁵¹ Uma linha com anzol fixado numa ponta se tem uma linhada. Uma lata, uma garrafa, um carretel, um pedaço de pau podem ser utilizado para enrolar a linha. O pescador segura a linha com uma das mãos a certa distancia do anzol, em seguida gira-se a linha rapidamente a fim de impulsioná-la para arremessar no rio. Quando o peixe é fígado a linha deve ser rapidamente puxada.

⁵² A rede pode ser lançada, puxada por dois ou mais pescadores ou colocada numa área estratégica e retirada horas depois.

⁵³ O espinel ou espinhel é um tipo de artefato de pesca, a linha formada por uma extensa corda, ou linha principal, forte e comprida, onde se prendem outras linhas secundárias mais curtas e em grande número, a intervalos regulares, cada linha termina num anzol.

⁵⁴ A zagaia é uma grande lança fabricada de madeira, composta mais ou menos por cinco pontas de ferro.

⁵⁵ A rede e tarrafa são objetos de pesca produzidos do mesmo material, a linha de nylon. A rede possui a forma retangular e a tarrafa tem a forma oval, que é lançada e retirada do rio em movimentos seqüenciais, a rede por sua vez pode ser fixada num determinado ponto, onde for maior a incidência de peixes, ou ser arrastada, por dois ou mais pescadores.

A pesca é proibida pelo IBAMA⁵⁶, exceção feita aos moradores, desde que seja para o consumo e não para a comercialização do produto. Esta é uma questão que divide a opinião dos membros da Comunidade de Jesus. Uns consideram que a pesca pode ser liberada para quem queira; outros têm posicionamento contrário, a pesca deve ser exclusiva para os moradores; outros defendem a comercialização da pesca como forma de geração de renda para a comunidade.

Sabedores das divergências de opiniões entre os moradores da comunidade e de que o IBAMA, não tem como fazer valer a força da lei, ou por carência de pessoal para a fiscalização da reserva ou de compromisso político em garantir os direitos das comunidades ribeirinhas, algumas pessoas tentam negociar gêneros alimentícios com os moradores em troca da permissão da pesca. Em outro extremo, fazendeiros da vizinhança, sem nenhuma preocupação realizam a caça e a pesca predatória, por puro divertimento, matam animais da floresta a tiros e os peixes com explosivos.

Na Comunidade de Jesus a iluminação em geral é produzida pelo consumo de velas ou baterias. No 70 do meio o gerador é utilizado entre as 19 e 22 horas. Para o funcionamento da escola no período noturno a Prefeitura Municipal de São Miguel do Guaporé disponibiliza, mensalmente, 130 litros de óleo diesel. Caso o consumo passe desta quantia o combustível é comprado por seu Jesus.

Nas noites que passamos na localidade, durante a realização dos trabalhos de campos, do meio do rio São Miguel do Guaporé por distração ou por demarcação territorial os fazendeiros caçaram. Os faróis dos barcos rasgavam a escuridão e, o barulho ensurdecedor dos tiros de espingardas quebrava o silêncio da noite. Ao longe mais um animal fora abatido.

Uma das fontes de sustento das comunidades ribeirinhas é a agricultura de várzea ou agricultura itinerante (DIEGUES, 2008). Essa prática agrícola se realiza numa área alagadiça, na parte da terra que reaparece depois das chuvas, nos barrancos ou beiras dos rios. No intervalo de dezembro a março acontece a fertilização do solo pelos milhares de microorganismos trazidos pelas águas dos rios. No final de março a terra está pronta para ser revolvida e receber as sementes dos frutos ou mudas de hortaliças, bananas, abacaxis, melancias e as manivas de mandioca.

Na Comunidade de Jesus a agricultura de várzea tem se tornado uma prática reduzida em função de fatores externos como a interferência do IBAMA; este define, por meio do

⁵⁶ A pesca é proibida pelo IBAMA/SEDAM, por meio do decreto N° 4.887/2003. Na entrada da comunidade, acesso pelo rio, tem fixada numa árvore um placa com essa advertência.

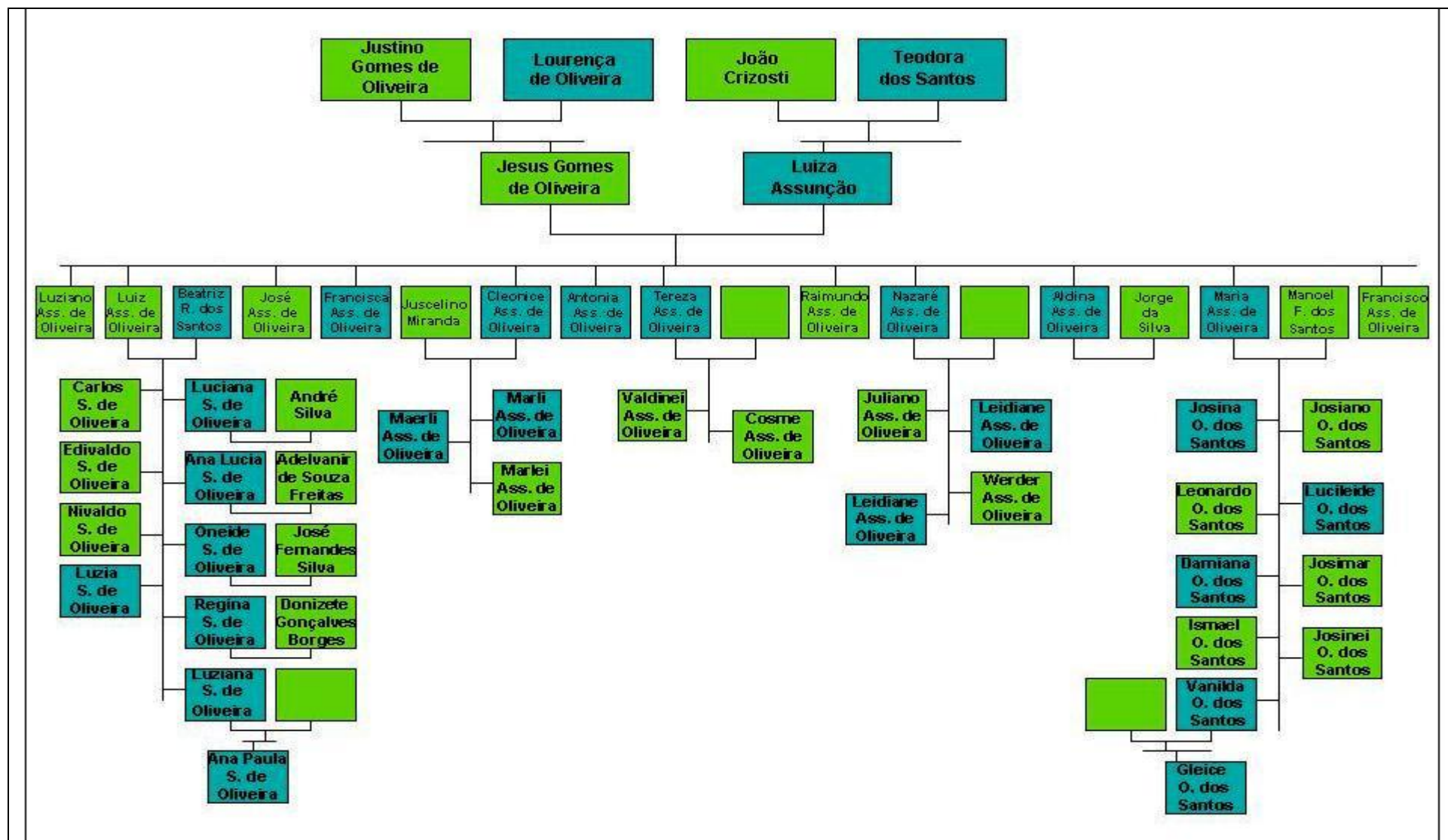


Figura 15. Árvore genealógica da Comunidade de Jesus.

Fonte: Trabalho de campo 2009/2010/2011.

plano de manejo, o que a comunidade pode ou não plantar ou quais recursos naturais podem ou não ser explorado.

O desinteresse dos mais jovens pelos fazeres tradicionais da comunidade, as intempéries naturais como as pragas de insetos, o preço elevado de sementes, adubos e inseticidas agrícolas, além das coivaras praticadas todos os anos pelos fazendeiros para abertura de novas pastagens; essa técnica provoca incêndios inesperados e incontroláveis da lavoura; tudo isso tem desestimulado o envolvimento com a lida agrícola. A cada temporada de chuvas se torna maior o consumo que a produção. Conforme declara o Seu Jesus:

Nós temos umas roças, bastante milho, mas a gente está tendo dificuldade, por que tem uma tal de cigarrinha. O ano passado e retrasado não colhemos nenhum caroço de arroz. O milho tem que estar com veneno em cima, se não, não colhe nada. Até que imaginei: “um fardo de arroz custa 50, 60 reais, é preferível comprar que plantar”.

A falta de interesse dos mais jovens pela agricultura, por eles concebida com uma prática retrógrada, se junta à demanda de oferta do subemprego, realizado por homens e mulheres nas fazendas vizinhas a comunidade. As mulheres como empregadas domésticas e os homens como peões ou diaristas. Seu Jesus fala com orgulho do filho que trabalha de tratorista, arando a terra:

Os filhos são empregados, esse que estou falando, tem possibilidade de fazer habilitação, trabalha no caminhão, as terras deles é tudo arada com trator. Tem aquele carrinho do Remá, uma parati, ele trabalha mais de 4 anos lutando. Outro trabalha ali com o Renato. Trabalham todos aqui.

Na comunidade de Jesus existe uma nítida divisão social do trabalho, porém flexível, realizado por homens e mulheres; outra característica da *cultura desviante* vivenciada pelas comunidades ribeirinhas. O trabalho é fonte de subsistência, não elemento de exploração e usurpação humanas. Ele se realiza pela mediação espacial e temporal necessária para garantir a sobrevivência do grupo.

Os meninos ajudam os pais no trabalho da roça e nas atividades de caça e pesca. As meninas auxiliam as mães nos afazeres domésticos: cuidam das crianças mais novas, lavam roupas e vasilhas, preparam as refeições, cortam lenha, varrem o terreiro e pescam. As mulheres da comunidade se dividem para realizar os serviços domésticos dos homens solteiros que trabalham nas fazendas vizinhas.

Outra opção de trabalho para as mulheres da Comunidade de Jesus é o de empregada doméstica ou de diarista nas fazendas do entorno. Beatriz, além de ajudar o esposo na produção de farinha, prepara pão-de-queijo do polvilho da macaxeira. A farinha, o polvilho e

a iguaria são comercializados diretamente em São Miguel do Guaporé. Em média, na localidade de São José se produz, mensalmente, 10 sacas de farinha, de 65 quilos. A saca de farinha é vendida por \$97,00 reais.

Os homens que permanecem na comunidade se encarregam das atividades relacionadas à produção agrícola: preparo da terra por meio da capina, arado ou queimadas; o plantio e o cultivo de mandioca, café, milho, abacaxi, banana; a produção de farinha de mandioca; a confecção de artesanatos, principalmente artefatos de pesca. Eles, quando necessário, auxiliam as mulheres nos afazeres domésticos.

Nas residências mais afastadas do rio, no tempo da estiagem os poços secam nos três meses de estiagem mais acentuada: agosto, setembro e outubro. Neste período a água para o consumo e preparo dos alimentos é transportada do rio até as casas numa distância de 100 até 400 metros. Esta função fica a cargo das mulheres, dos filhos mais velhos ou dos maridos, quando estão em casa.

Diferentemente da caça, a pesca é uma atividade muito mais socializadora, realizada por homens, mulheres, jovens, crianças e idosos. As mulheres e as jovens auxiliam no trabalho da lavoura. Os homens, com exceção dos serviços executados no porto, ajudam nos trabalhos domésticos, varrem o terreiro, buscam água no rio, fazem a comida. Seu Luis é agricultor, ajuda nos afazeres domésticos e ainda encontra tempo para a fabricação de canoa, remos e artefatos de pesca.

Os homens contratados pelos fazendeiros, em geral atuam como diaristas, executam nas fazendas as seguintes atividades: reparos de cerca, plantação de capim, roçagem e vacinação do gado. Sr Manoel, Jorge, Luziano, Francisco e Luis especificaram as atividades realizadas nas fazendas. O salgador é o responsável em jogar o sal no coxo para o gado. O vaqueiro, também chamado de peão cuida do rebanho. O gerente ou caseiro, encarregado geral, é o serviço mais importante, em casos de ausência ele assume as funções do fazendeiro.

O gerente percebe um salário de 800 a \$1000 reais. O vaqueiro recebe em torno de \$550 reais; este montante é definido de acordo com o total de cabeça de gado existente no pasto. O valor das diárias varia de \$22 a \$30 reais, para se trabalhar de 08 até doze horas por dia. Dos serviços prestados nas fazendas somente o gerente tem a carteira assinada. Os diaristas, homens e mulheres, não possuem vínculo empregatício.

Além da exploração vivenciada pelos moradores da Comunidade de Jesus muitos deles, depois de anos de serviços prestados simplesmente são dispensados pelos patrões sem garantida de nenhum direito trabalhista. Uma das mulheres, dispensada do serviço

doméstico, para recolher os pertences pessoais teve que fazer aos poucos, nos períodos de ausência do fazendeiro, pois este a proibiu de entrar na residência.

Os benefícios sociais como aposentadoria e bolsa família são fontes de renda importantes para a comunidade. Seu Jesus e dona Luiza são aposentados como trabalhadores rurais. A filha mais velha entrou com a solicitação de aposentadoria. O total do valor da aposentadoria é de 1200 reais, o valor de um salário mínimo, 510 reais para cada um. As duas famílias, de Beatriz e Luis e de Maria Assunção e Manoel, que tem filhos em idade escolar recebem o benefício Bolsa Família.

5 Espaços percebidos: o fio de Ariadne nas trilhas da comunidade

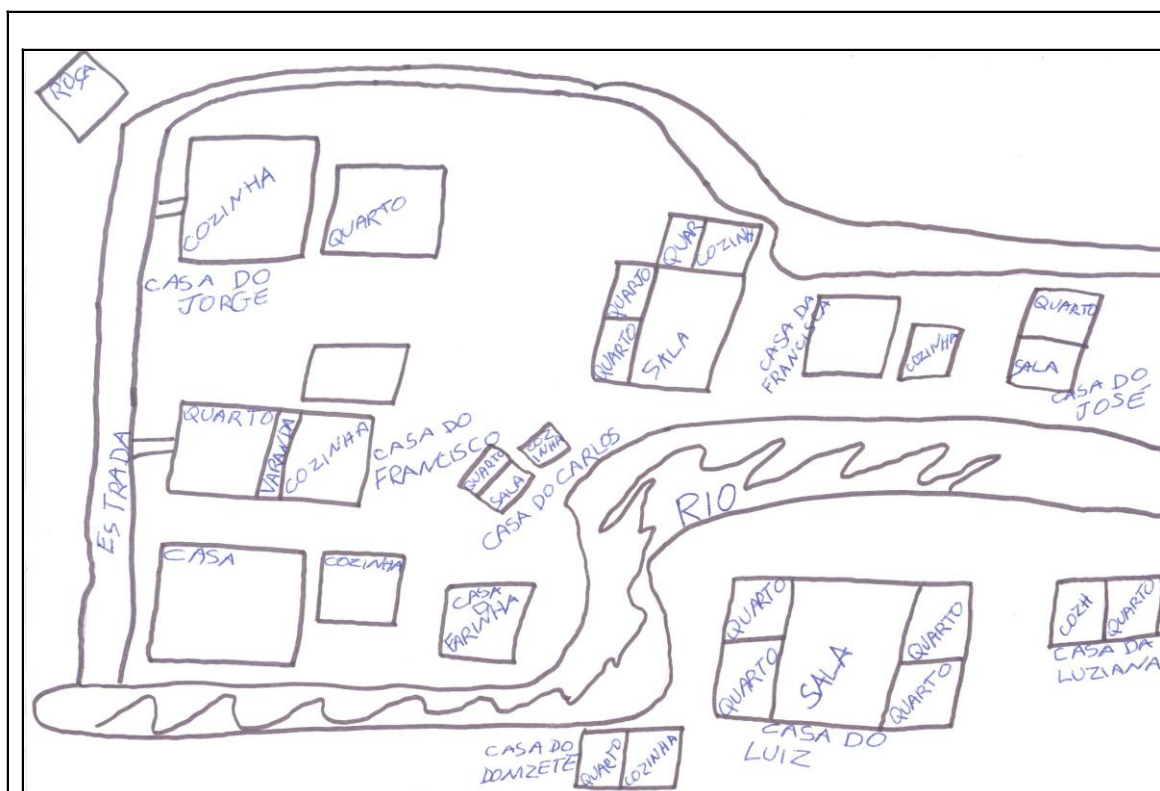
O estudo etnográfico proposto por König (1971) entre sistema de organização e sistema social serve como orientação metodológica para a pesquisa de campo. No entanto, na prática social, nos espaços vividos, concebidos e percebidos, a vida acontece em turbilhão. Os meios de transportes não indicam apenas condições de mobilidade do grupo, a distribuição de moradias é mais que simples arranjo espacial.

Agregados ao andar e morar, práticas de espacialidades, estão às concepções de espaços vivenciadas pelos grupos sociais e pelo geógrafo que se predispõe a compreender tais espacialidades. Como pontua Frémont (1980, p. 242):

[...] o espaço ‘vivido’ pode ser oposto ao espaço ‘alienado’. [...] A alienação esvazia progressivamente o espaço dos seus valores, para reduzir a uma soma de lugares regulados pelos mecanismos da apropriação, do condicionamento e da reprodução social. O homem, estranho a si próprio e aos outros, torna-se também estranho ao espaço onde vive. O espaço vivido, ao contrário, deveria participar na promoção dessa ideia sempre nova: a felicidade.

Na Comunidade de Jesus os elementos que compõem as organizações e os sistemas sociais resultam da imbricação entre os espaços concebido, percebido e vivido. (Ver figura 16. desenhos da organização espacial da Comunidade de Jesus, na pagina 142). O primeiro destes sistemas diz respeito à designação e distribuição espacial das moradias, que seguem *critérios desviantes* da lógica espacial concebida. Prevalece destarte, as vivencias e identidades sociais. As oito famílias da comunidade estão espacialmente distribuídas em três localidades: i) São José, 05 famílias; no 70 de cima 01; e, no 70 de baixo 02 famílias.

Esta peculiar designação de 70 é utilizada somente entre os moradores da comunidade, para identificar o local das moradias. Ela surgiu de uma velha história. Contam as pessoas mais antigas da comunidade que nos tempos idos dos seringais um agricultor, produtor de



Desenho 01.



Desenho 02.

Figura 16. Desenho da organização espacial da Comunidade de Jesus. Desenho 01: Valdinei Assunção de Oliveira, 19 anos morador da parte central da comunidade. Desenho 02: Ismael dos Santos, 11 anos, morador do 70 de Baixo.

farinha, tinha embarcado 70 sacas da produção para comercializá-la na rua. Cada saca contém 65k, então eram 4.550 quilos de farinha. Esta quantia correspondia à produção anual. Enfim, o homem estava navegando pelas mediações da comunidade, quando de repente sua canoa começou a afundar. Ao longo dos trechos do rio São Miguel do Guaporé, onde hoje se localiza a comunidade ele perdeu, em questão de segundos o trabalho de um ano inteiro. Relatos da vida e morte amazônica; o rio traz, o rio leva. Este acontecimento ficou marcado na memória coletiva do grupo, que se apropriou da história como marca da definição espacial.

Com exceção da residência de Francisco, Aldina e Jorge, localizadas no 70 de baixo, as demais casas são construídas a beira do rio (Veja figura 17. fotografias das moradias da Comunidade de Jesus na beira do Rio São Miguel do Guaporé). O espaço da moradia é dividido entre a casa, o pomar, a horta e a roça. Na maioria das casas, as tipicamente ribeirinhas, o espaço da cozinha é separado do quarto. Esta divisão pode ser feita por um pequeno corredor que une os dois espaços ou uma construção separada da outra entre um ou dois metros de distância no máximo. O cômodo em primeiro plano fica o quarto de dormir, construído de palafitas e no segundo plano a cozinha. A construção de casas de palafitas, que pode ser um cômodo ou toda a casa é uma tática empregada pelos ribeirinhos a fim de evitar a alagação das casas no período das cheias.

A cozinha, de piso de chão, é composta por um fogão de lenha, mesa, bancos e prateleiras tábuas, fabricadas na própria comunidade. Nas prateleiras são distribuídos os utensílios domésticos; um pote ou filtro de barro para o depósito d' água, completa a mobília do ambiente. O banheiro, de paredes e cobertura de palhas, geralmente é construído próximo da barranca do rio. Parte da higiene pessoal, como o banho é realizado no porto.



Figura 17. Esquerda: moradias da parte Central da Comunidade de Jesus. Direita: moradias da localidade de São José as margens do Rio São Miguel do Guaporé.

Fonte: SANTOS, 2011 e ALEXANDRE, 2011.

O quarto de dormir contém uma cama e uma ou mais redes. A cama é utilizada raras vezes, a rede sempre é preferida pelos ribeirinhos. As roupas ficam dependuradas num arame pregado e estendido num dos cantos do cômodo, caixas ou prateleiras de madeiras também são usadas para guardar roupas ou mantimentos.

O quintal é o espaço que compreende ao redor da casa. O pomar pode estar localizado tanto na frente quanto atrás da casa. No pomar se cultivam plantas frutíferas tais como: laranjeira, abacateiro, cajuzeiro, jambeiro, cacaueiro, pitangueira, ingazeiro, bananeira. O terreiro é utilizado também para a criação dos animais domésticos: galinhas, porcos, cachorros, gatos e animais de grande porte: cavalo e gado; são criados livremente, sem galinheiros, chiqueiros ou currais.

A horta, para o cultivo hortaliças e ou plantas medicinais, compreende uma área cercada por tela, na parte lateral da casa ou em canteiros suspensos, a fim de evitar o ataque dos animais domésticos ou as alagações do rio. A roça é um espaço mais afastado da casa, onde se planta e são cultivadas: mandioca, melancia, abóbora, cana, milho, arroz, feijão. A agricultura de várzea é produzida na beira ou barrancos dos rios.

Na parte central da comunidade, no 70 de cima, estão localizadas a capela, a escola, o salão comunitário, a farinheira, obra em construção, e a maior quantidade de moradia. Este espaço se caracteriza pela centralidade. Ele é o ponto de chegada e saída dos visitantes. Dos parques projetos sociais colocados em prática, por exemplo, a “hora trator⁵⁷”, ficam reduzidos a área do 70 de cima. Aquele que não conhece a divisão espacial interna da comunidade tende a ilusão de conceber o todo pela parte.

A ordenação das espacialidades, as formas de comunicação, a linguagem, são elementos que corroboram a definição das comunidades ribeirinhas como portadores da *cultura desviante*. Nestas localidades, em geral, as tecnologias de ponta no referente às formas de comunicação são o sonho de consumo da juventude. Afastados dos centros urbanos, os moradores das comunidades do Vale do Guaporé dispõem quase que exclusivamente do exercício da linguagem oral como forma de comunicação. Um dos elementos de agenciamento comunitário é a preponderância da linguagem falada e das narrativas para expressividades das espacialidades do grupo.

⁵⁷ Serviço prestado pela Associação de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Rondônia – EMATER, por meio do Programa Mecanização Agrícola, até 05 horas/trabalho o trator é disponibilizado para os agricultores que não possuem tal recurso. O trator é utilizado no preparo da área para lavoura, melhoria da pastagem, silagem, distribuição de calcário e recuperação de áreas degradadas ao processo produtivo. In: <<http://www.rondonoticias.com.br/?noticia,78989,tratores-vo-acelerar-programa-de-mecanizacao-em-ro>>. Acesso: em: 20 ago. 2010.

Na Comunidade de Jesus existe uma escola, formada por uma sala de aula, com duas janelas de vidro, um quadro de giz branco, dois ventiladores de tetos, umas 15 carteiras, uma prateleira com livros didáticos novos e velhos e, um mimeógrafo a tinta; espalhados pelas paredes cartazes de datas comemorativas ou com frase de educação ambiental. Devido ao calor do ambiente, a maioria das atividades escolares é realizada fora da sala de aula. Uma cozinha, uma pequena despensa, um banheiro coletivo e um corredor em forma de L completam a construção da escola. O espaço da escola é multifuncional, nos fins de semana e feriados, a escola se transforma em alojamento para os visitantes.

A sala de aula é multisseriada. A educação escolar é oferecida do 1º até o 4º ano, do Ensino Fundamental. Alunos em diferentes níveis de aprendizagem estudam todos juntos, no mesmo espaço e tempo de aula. Dentre os moradores da Comunidade de Jesus se encontram pessoas alfabetizadas, que sabem ler e escrever, as semi-analfabetas, as que conhecem alguns símbolos lingüísticos, pessoas analfabetas e, aquelas não declararam o grau de escolaridade. (Conforme podemos conferir na figura 18. gráfico do grau de escolaridade dos moradores da Comunidade de Jesus.) A variante do número de analfabetos pode sofrer alterações para mais, tendo em vista que as pessoas por não sabem ler nem escrever, se sentem envergonhadas e, em geral escondem este fato.

A assistência educacional e a regularização dos estudos são serviços prestados pelos técnicos da Secretaria Municipal de Educação de São Miguel do Guaporé-SEMED/SMG, que visitam a comunidade no máximo duas vezes por ano, preferencialmente antes de começar e depois de terminar a temporada das chuvas.

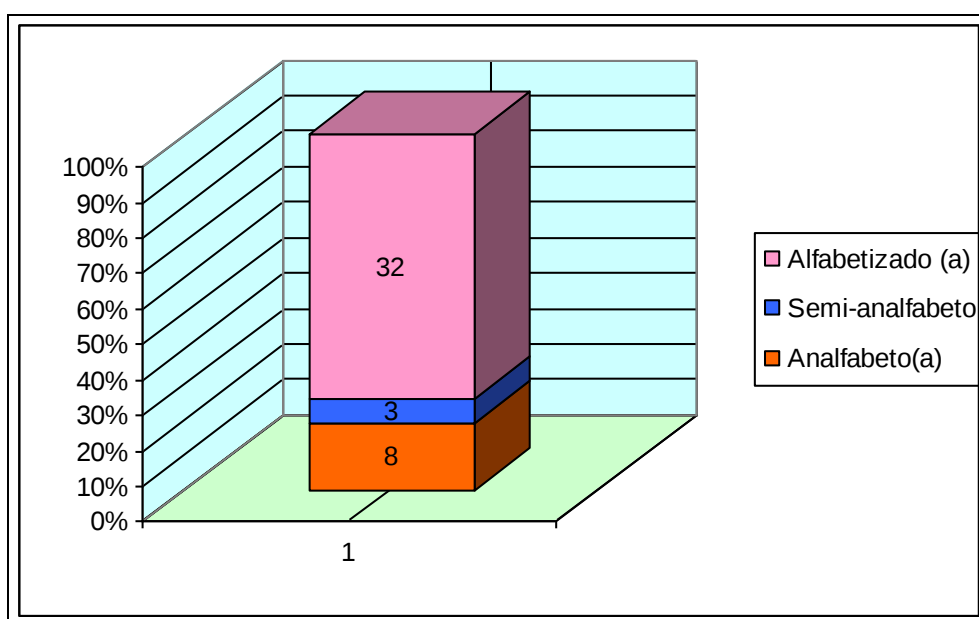


Figura 18. Gráfico do grau de escolaridade dos moradores da Comunidade de Jesus.
Fonte: Trabalhos de campo 2009, 2010 e 2011.

Inaugurada em 2006 a escola, “Paula Gomes de Oliveira”, que atende as crianças, jovens e adultos da Comunidade de Jesus, recebeu este nome em homenagem a uma das irmãs de seu Jesus, que exercia o magistério. A modalidade de Educação de Jovens e Adultos - EJA, é oferecida por meio do Telensino Modular do 5^a ao 9^o ano⁵⁸, (horário noturno). As aulas ocorrem de forma concentradas nas sextas-feiras e nos sábados. De segunda a quartas-feiras são realizadas as aulas para os alunos do Ensino Fundamental, da 1^a a 4^a séries⁵⁹, nos seguintes períodos: 07h30min até as 10h00min ou 11 horas, depois intervalo do almoço, o retorno das atividades é marcado para 13horas e encerramento às 16 ou 17 horas, o que perfaz em média 06 horas/aulas por dia e, 18 horas semanais. Um déficit de duas horas/aulas em relação o tempo escolar desenvolvido na zona urbana.

A forma de distribuição dos dias letivos e horários de aula é apresentada pelos adultos como entrave, pois não conseguem conciliar os tempos da escola com trabalho da roça ou das fazendas. Os problemas de saúde, principalmente de visão, o gasto com o combustível, do barco ou moto, para os que residem longe da escola, o cansaço da lide cotidiana, a distância 16 ou mais km entre a casa e o local de trabalho, percorridos de bicicleta incrementam a lista de dificuldades para o acesso e permanência na escola. Apesar destes empecilhos os adultos manifestam o desejo em aprender a ler e escrever. As crianças moradoras do 70 de baixo e na localidade de São José vão para a escola de canoa. Os adultos, que estudam a noite utilizam moto, bicicleta ou canoa.

A organização espacial e temporal das atividades escolares acaba mais por atender as necessidades e comodidades dos professores que os interesses da comunidade. O ideal seria a SEMED/SMG, ouvir os moradores e juntos pensar um modelo de alternância⁶⁰ de dias e horários mais apropriados, para os adultos e crianças terem garantidos os direitos de acesso, permanência e sucesso escolar.

Parte dos moradores da Comunidade de Jesus sabe ler e escrever, outros decifram poucas letras, suficiente para assinar o próprio nome. Advém daí o fascínio que eles possuem em relação à palavra escrita, principalmente os idosos. Seu Jesus e dona Luiza corroboram suas histórias de vida com a apresentação de documentos pessoais: registro de nascimento,

⁵⁸ O professor do EJA, Jean Carlos Franco de Moraes, tem o contrato emergencial pelo Estado e recebe uma gratificação da Prefeitura de São Miguel por trabalhar na localidade.

⁵⁹ O professor Ivo Souza é contratado pela prefeitura de São Miguel do Guaporé. A referida prefeitura fornece por mês 10 litros de combustível, para auxiliar o transporte de barco dos alunos até a escola, localizada na parte central da comunidade.

⁶⁰ O modelo de alternância, por exemplo, do empregado nas escolas do campo, realiza a adequação do calendário escolar respeitando às fases do ciclo agrícola e condições climáticas. Para maiores esclarecimentos consultar “Diretrizes operacionais para a educação básica nas escolas do campo”. In: Resolução CNE/CEB Nº 1 de 3 de abril de 2002. MEC, 2002.

carteira de identidade, CPF, título eleitoral, cartão da Previdência Social. Além destes, o seu Jesus fez questão de nos mostrar o documento de delimitação das terras da comunidade emitido pelo INCRA. O término da entrevista realizada com o seu Jesus é marcado com a leitura de um livro solicitada pelo nosso narrador.

Frente a essa realidade a educação formal pouco contribui para transmissão ou produção de conhecimentos. Nas *culturas desviantes* a socialização do conhecimento ocorre por outras mediações. Os moradores da Comunidade de Jesus expressam a sua cultura, seu modo de vida, na mediação das espacialidades vividas, materializadas na linguagem, na história, nos afazeres, nos objetos, na organização do espaço, na organização social. Pelo predomínio da linguagem oral, os saberes adquiridos pelo grupo são socializados diretamente com os mais jovens, por meio das práticas cotidianas e vivências espaciais.

Difícilmente numa comunidade ribeirinha de Rondônia se encontra um posto de saúde, muito menos um hospital. Os serviços de saúde são prestados por equipe de médicos itinerantes, que visitam as localidades a cada um ou dois bimestres. A Comunidade de Jesus é assistida pela Secretaria Municipal de Saúde de São Miguel do Guaporé - SEMSAU/SMG. O médico responsável vai até a comunidade, realiza as consultas e coleta de exames, segue para o consultório na cidade de onde emite o receituário e encaminha, por terceiros, os medicamentos para seus pacientes.

No decorrer do ano de 2010 o médico ainda não compareceu na Comunidade de Jesus. Em compensação, dona Maroca declara: “é difícil alguém adoecer”. Quando isso ocorre, sem acesso a posto de saúde e farmácias, as comunidades ribeirinhas recorrem à prática milenar dos remédios caseiros. A dor aparece, as mulheres, imediatamente, recomendam, de acordo com a situação o chá de óleo de coco, tirado da palmeira, chá de broto de manga, de assa-flo, de folha de laranja, xarope de cajá, de raiz de amora, de mão-de-vaca, de olho de boi, de melão caetano, de coitê, de olho de pião, de óleo de bacuri, açafraão. Na falta do pó-de-café é servido o chá do abacateiro ou da alfavaca⁶¹.

As crianças e os jovens estão presentes em todos os espaços e momentos de trabalho, lazer e reuniões da Comunidade. A entrevista que realizamos com seu Jesus, na sala de aula, com as portas fechadas com o intuito de garantir a maior concentração possível por parte do narrador fora interrompida várias vezes pela chegada dos parentes do nosso colaborador, que

⁶¹ Em pesquisa de campo realizada na Comunidade de Jesus, Amaral (2008) organizou uma tabela minuciosa com a especificação das plantas medicinais, contendo nome científico, uso medicinal e parte das plantas utilizadas para fins medicinais. (Ver Amaral, 2008, p. 89-91).

adentravam a sala, sem nenhuma cerimônia, para cumprimentá-lo. Ele atendia a todos, os incluíam na narrativa.

Assistimos uma das reuniões realizadas pelos técnicos da SEMED/SMG. Técnicos, moradores, alunos, crianças, todos estavam presentes e participavam, atentos ao que era decidido. O pequeno Juliano e a prima Ana Paula nos acompanharam em nossas andanças pela comunidade e nas idas e vindas pelo rio São Miguel do Guaporé, durante a realização das pesquisas de campo (Veja figura 19. fotografias de crianças da comunidade em canoas utilizada como meio de transporte).



Figura 19. À esquerda: fotografia de Juliano Santos de Oliveira. À direita: fotografia de Ana Paula dos Santos, em passeio pelo leito do rio São Miguel do Guaporé que interliga as localidades da Comunidade de Jesus.

Fonte: SANTOS, 2010 e OLIVEIRA, 2010.

A capela, além da escola é outro espaço institucionalizado na Comunidade de Jesus. Ela compreende a construção de um cômodo de 6,5m de comprimento e 5m de largura. A parte interna contém um altar localizado no lado direito da entrada da capela, com um quadro, e duas imagens da padroeira, Nossa Senhora da Conceição. A menor delas foi passada ao seu Jesus pelas mãos da própria mãe; o quadro foi comprado por ele. O altar é ornamentado com velas e flores de plásticos. O espaço da capela tem múltiplas funções, é o espaço da oração, de reuniões e também de alojamento.

Como meio de transporte a Comunidade de Jesus recorre ao uso de bicicletas e motos para o percurso de terras e de canoas para o rio. A canoa é utilizada para se chegar as casas mais distantes da comunidade e para atividades de pesca. Na localidade de São José só é possível se chegar pelo rio. A comunidade também dispõe de uma camionete, doação da Prefeitura de São Miguel do Guaporé. Em geral o veículo é utilizado uma vez por mês, para

ir até esta cidade, onde mensalmente, seu Jesus, acompanhado por um dos filhos, recebe a aposentadoria e faz as compras de mercadorias e produtos para abastecimento do mês.

As atividades de lazer são momentos de socialização. Homens, mulheres, crianças e jovens jogam futebol e vôlei juntos. Na comunidade tem um campo reservado para as peladas de futebol, a área para o vôlei é improvisada. Os únicos aparelhos eletroeletrônicos: uma televisão, um aparelho de som e uma geladeira ficam no salão comunitário. Devido à distância o sinal de transmissão televisa é captado pela antena parabólica. Durante a noite os moradores, do 70 de cima, se reúnem no salão e, sentados em cadeiras, bancos ou pelo chão assistem televisão até as 20:00 horas.

Nos dias de festas, sábados à noite, os moradores da Comunidade de Jesus, se divertem ao som do forró que acontece no salão comunitário. Os poucos dançarinos se revezam entre si, as mulheres dançam uma com as outras. O ritmo musical preferido pelos dançantes é o forró moderno, combinação do ritmo tradicional com a techomusic⁶². Às vezes aparecem os vizinhos para ajudar animar a festa. As crianças acompanham estes momentos e ensaiam seus primeiros passos de danças, formando par com outras crianças ou com os adultos.

Nos fins de semana os moradores da comunidade se concentram na parte central, onde está localizado o salão comunitário, a escola, a capela e algumas moradias, entre elas a casa do seu Jesus e dona Luiza. Nestes momentos de encontros, os afazeres domésticos são compartilhados entre os homens e mulheres. A alimentação, o pescado ou a carne de caça são preparados na cozinha anexa ao salão e compartilhada entre todos.

As moradias são construídas de madeira e cobertas de palha de palmeira (Ver figura 21. fotografias de moradias da Comunidade de Jesus, na página 149), construção típica das comunidades ribeirinhas, as quais podem ser de palafitas, dependendo da distância entre rio e as casas. A escola e a capela seguem outro formato de construção, são feitas de madeira, mas cobertas com telhas de cimento amianto. As portas de entrada da capela e da escola estão direcionadas para a estrada. As portas das moradias e do salão comunitário, que são construções mais antigas do lugarejo têm o rio como direção.

14 O forró tradicional é animado pelo sanfoneiro, junto com os tocadores de pandeiro zabumba e agogô. O ritmo dançante se populariza a partir do nordeste com os festejos juninos. Os temas recorrentes nas composições tradicionais eram: devastação, solo rachado, gado magro, seca no nordeste, a migração, sofrimento e lamentação. Na atualidade, em consequência de uma cultura de consumo o forró moderno passa a ser constituído por baterista, guitarrista, baixista e outros equipamentos eletrônicos. O resultado é um novo estilo de dança mais alegre, sensual e carismática que permite às bandas de forró a disputa do mercado musical com outros ritmos musicais. In:< <http://xepero1.sites.uol.com.br/>>. Acesso em: 11 jun. 2010.

A escola, a capela e as moradias são construções que retratam concepções do espaço. As primeiras, organizadas a partir da lógica do espaço concebido tem como referência a estrada, indicação do rumo ao futuro e progresso da comunidade. As casas dos moradores se voltam para a lógica do espaço vivido. A referência das moradias é o rio, organizador de espaços e tempos idos.

A rotina das comunidades ribeirinhas segue uma dinâmica diferente do tempo da cidade, esta marcada pela incessante findar das horas e o trânsito acelerado. Na Comunidade de Jesus, por exemplo, o dia começa bem cedo. As pessoas que trabalham com a agricultura, levantam às 04h30min da madrugada, tomam o café-da-manhã às 05h00min e às 05h30min no máximo já estão na labuta do roçado. Este ritmo é estabelecido em função do calor do sol. Quanto mais cedo se começa esse serviço melhor, a temperatura escaldante das 10 horas da manhã, nas plagas amazônicas, torna quase insuportável o trabalho na roça.



Figura 20. À esquerda moradias do 70 de cima e, à direita moradias da localidade de São José, na Comunidade de Jesus.

Fonte: SANTOS, 2010.

Entre as 8 e 9 horas os agricultores voltam para casa. Em torno das 10h00min horas o almoço é servido. Depois, um descanso na rede pendurada no quarto ou debaixo de uma árvore. No restante da manhã até a tardinha os homens se ocupam da fabricação de artesanato, da produção de farinha, da caça ou da pesca. As crianças em idade escolar estão desde as 07h00min na escola, de onde retornam às 17h00min e as demais acompanham os pais na lida cotidiana. As mulheres que trabalham nas fazendas vizinhas retornam para a localidade nos dias de domingo. Os peões se deslocam com maior frequência, podem retornar diariamente ou pernoitar nos barracões das fazendas.

Durante o período das secas os homens descem pelo rio, igarapés e lagos para retirada da mata de igapó. Abrem os caminhos, que nos tempos das cheias, provocadas pelas chuvas torrenciais, serão utilizados pelos moradores como *desvios* para facilitar a navegação. Para os que descem o rio ser conhecer esses *desvios* chegar até a comunidade se transforma numa tarefa herculana. Navegar pelos *desvios* dos rios e lagos, andar pelas trilhas *desviantes* na mata são as estratégias da vida amazônica para não se perder no imenso labirinto formando pela floresta das chuvas.

A caça é praticada, preferencialmente, durante o período noturno, não existe um horário fixo para esta atividade. A pesca pode ser efetuada desde as primeiras horas da manhã até altas horas da noite. As mulheres pescam em geral, antes do almoço ou à tardinha para garantir o alimento para o jantar. Os homens pescam em outros momentos, definidos pelo ritmo das águas do rio e o tipo de peixe a ser pescado.

Às 16 ou no máximo às 17 é hora de voltar para o trabalho da roça, que segue até o fim da tarde. O jantar é servido entre 18 e 19 horas, em seguida a conversa com a família se estende um pouco mais na cozinha ou no terreiro. No máximo às 20h00min as pessoas se recolhem para dormir. No 70 do meio, depois do jantar as pessoas se reúnem no salão comunitário para assistir televisão, que funciona por meio do gerador, movido à gasolina. O gerador é ligado ao escurecer é desligado impreterivelmente às 22 horas. Nos dias de festa este horário se estende no máximo até a meia noite. Assim, entre as 20 e 20h30min os moradores da Comunidade de Jesus se encontram no mundo dos sonhos.

Essa rotina é seguida semanalmente. Os que trabalham nas fazendas descansam depois do sábado a tarde e no domingo. Os que cuidam da lavoura repousam nos domingos. Os afazeres de pesca, da caça e da produção artesanal são compreendidos como meios de subsistências e, não atividades obrigatórias com horário de início e término. Para a *cultura desviante*, do modo de vida ribeirinho, os serviços que implicam a aquisição dos alimentos são realizados no tempo e na medida exata para saciar as necessidades do momento.

No período das 17 às 18 horas os moradores do centro da comunidade começam a se reunir na beira do rio, numa cabana, apenas coberta de palha de palmeira, com uma mesa ao meio e bancos de madeira ao redor. Neste espaço, os moradores se acomodam para esperar os visitantes que chegam pelo rio. É o espaço de encontro da comunidade, de conversas, chegadas e despedidas. Dentre os acenos visíveis de despedidas, ainda perto da margem do rio, se vê ao longe um vulto. É dona Luiza que se movimenta imperceptivelmente entre o mundo da floresta e o mundo das águas.

6 Espaços vividos: o mundo entre os mundos

Nas comunidades ribeirinhas as práticas desviantes pululam as espacialidades vivenciadas entre o espaço percebido, o concebido e o vivido. O conceito de espaço vivido é o mais enigmático da teoria lefebvriana, em geral confundido com a experiência imediata vivida no espaço proximal e no cotidiano. Apesar de existir uma relação dialética entre essas dimensões, o espaço vivido ultrapassa a perspectiva do tempo e espaço presentes.

Os espaços vividos são os espaços das representações, recriados e criados pela mediação imagética e simbólica. Nos espaços vividos estão todos os lugares sagrados e malditos; lugares de presenças-ausentes; dos deuses, das forças ocultas; os espaços políticos e religiosos; a magia e feitiçaria; os espaços lúdicos: consagrados à dança, à música, à poesia e à arte. Caracterizam-se como espaços reservados, misteriosos, espaços benéficos e malditos, contem os lugares da paixão e da ação humana, das situações vividas, são espaços essencialmente qualitativos, fluidos, subjetivos e, dinamizado.

Na Comunidade de Jesus se vive a experiência entre os mundos, o espaço concebido e o espaço percebido. Este marcado pelo rio como referência. As habitações têm as portas de entrada voltadas para a direção do rio, os moradores se sentam na beira do rio para receber e se despedir dos visitantes. Ao contrário, a capela e a escola, como elementos do espaço concebido, têm as portas de entrada direcionadas para a estrada, o que marca a cidade como referência. Duas espacialidades, o espaço da cidade como direção de futuro e progresso a ser percorrido e, o rio como elemento espacial do passado, algo a ser esquecido.

O salão, a escola, a capela, são espaços comunitários, utilizados sem nenhuma forma de restrição pelos moradores e pelos visitantes desde que autorizados por seu Jesus. Na parte central da comunidade, o espaço individualizado é o cômodo reservado ao dormitório dos casais. O único que tivemos acesso foi o de Dona Luiza, que nos recebeu em seu quarto gentilmente. Os demais espaços são socializados nos momentos de encontros, reuniões, orações, trabalhos ou lazer da comunidade.

A distribuição do espaço da comunidade para a construção das moradias representa uma divisão social estabelecida a partir do critério de hierarquia criado pelo patriarca. O lugar que o indivíduo ocupa no espaço defini o espaço ocupado pelo sujeito na escala social do seu grupo. Assim se procede na Comunidade de Jesus. As casas dos dois filhos mais velhos e casados foram construídas estrategicamente para garantir a posse do território da comunidade. Um dos filhos mora na localidade de São José, e a filha mais velha no 70 de baixo. São as duas famílias com o maior número de filhos, coincidentemente, nove filhos cada uma dela.

Esta distribuição demarca o ponto central e os pontos extremos do povoado, ou seja, as fronteiras, assim como o centro estão protegidas pela ocupação territorial.

As pessoas que vivem na parte central da comunidade são aquelas que necessitam de uma forma ou de outra da assistência do patriarca: os filhos e netos solteiros, a mãe solteira, o neto desamparado pela família, os adultos desempregados. Destarte, o 70 de cima, é o espaço vivido de múltiplas espacialidades: simultaneamente centralidade e marginalidade. O espaço de encontro no centro dos que socialmente vivem a margem da comunidade.

Nas espacialidades vivenciadas pelos moradores da Comunidade de Jesus na demarcação dos espaços internos prevalece à noção do espaço percebido entre: acima, abaixo e meio, especificada pelo narrador mor, da seguinte forma:

Na outra localidade só tem uma casa, lá em cima e lá embaixo. A casa do outro que mora logo aqui fica nessa estrada que vem de São Miguel, vem direto, lá pra beira do rio. Tem esse ramal que a comunidade faz divisa. O INCRA resolveu e botou ordem. Tem outro tanto que tem casa, só que esse aí não tem. Só o meu outro filho que mora lá embaixo. É a única morada que vem do lado de lá, o resto todinho é daqui desse lado.

Em cima, no meio e abaixo são espaços percebidos, criados e recriados na experiência corpórea do espaço, nas idas e vindas, nas caminhadas feitas à pé pelas estradas, ramais, desvios e ou de canoas pelos rios, igarapés, lagoas, igapós, espaços de vivências que simultaneamente separa os moradores entre “os de baixo” e “os de meio”, mas que os unem no espaço “de cima”. Espaços vividos, em contraposição ao espaço ordenado pelo INCRA, espaço representado cartograficamente, que não tem por desejo unir as pessoas, mas somente controlá-las por meio da implantação da precarização e minituarização espaciais.

Os moradores da Comunidade de Jesus se reúnem nos fins de semana, normalmente no sábado à tarde até o entardecer do domingo, o 70 de cima se transforma em ponto de encontro dos moradores e visitantes. Este espaço se metamorfoseia no espaço da ludicidade: o encontro entre amigos, parentes e visitantes; o jogo de “pelada” entre os homens, a partida de vôlei das mulheres contra o homens; o banho de rio das crianças; a roda de conversa das mulheres; o bate papo entre os homens adultos; mini espaços sociais agenciados no espaço enunciador, a beira do rio São Miguel do Guaporé.

As datas especiais inesquecíveis para os moradores da Comunidade de Jesus são 08 de dezembro, dia da Imaculada Conceição e, 13 de dezembro, dia de Santa Luzia. Estes dias são comemorados com festas e alegrias. A comunidade se prepara para receber os visitantes. Parte da família que vive em Porto Murtinho e demais convidados, se encontram no 70 de

cima para festejar. Durante o dia preparam um churrasco comunitário e, à noite realizam o forró no salão social.

Os espaços de representações são muito mais vividos que concebidos. Jamais sem sujeitam a coerência instrumental, mas que a coesão. Penetrados pelo imaginário e simbolismo, os espaços vividos tem por origem a história do povo e a de cada indivíduo pertencente e este povo. Por isso é o espaço reservado. Aquele não apresentado ao turista, ao chegante, ao estranho, aos de fora, aos pesquisadores de fim de semana, aos aventureiros, com os olhares consumistas e apressados, à busca do exótico. Para captar e compreender os espaços de representações é preciso o encontro vivenciado no tempo sem pressa; tempo lento, muito lento, que marca a dinâmica espacial e espacial das comunidades ribeirinhas.

A história de vida de seu Jesus e de dona Luiza, fundadores da comunidade exemplifica claramente a tese lefebreviana. Entre eles homem e mulher da ribeira as espacialidades vividas se configuram em lugares de presenças-ausentes; das forças ocultas; os espaços políticos, os espaços de poder. Em relação à divisão social do trabalho que ocorre no espaço da Comunidade de Jesus entre os 51% dos homens e os 49% das mulheres, o espaço feminino é configurado na narrativa do Sr Jesus como algo secundário: “as mulheres cuidam mais de negócio de campina de roça, de terreiro. Os homens trabalham nas fazendas”.

O narrador estabelece uma diferenciação entre funções femininas e masculinas. *Negócio* das mulheres e *trabalho* dos homens. A presença das mulheres nas comunidades ribeirinhas é o elemento chave da organização social (CALDAS, 1999a; NASCIMENTO SILVA, 2003). Muitas famílias se constituem a partir do predomínio matriarcal. As decisões familiares são tomadas pelo aval da matrona. São elas as guardiãs dos saberes tradicionais, da gênese histórica e da memória da comunidade. As mulheres são possuidoras de segredos milenares, como os efeitos das ervas, dos óleos, dos extratos e raízes das plantas medicinais e do ciclo da lua, que vai influenciar a produção agrícola, a reprodução dos animais e nos comportamentos femininos. As mulheres atuam como parteiras, bezendeiras, conselheiras, rezadeiras de terços e novenas. A vida ribeirinha gira em redor do poderio feminino.

Entre as mulheres das comunidades ribeirinhas se forma uma rede de comadre tão intrincada, que poderíamos criar o termo *madrinhamento* em paráfrase ao apadrinhamento. Elas são madrinha de umbigo, de batizado, da primeira comunhão, de crisma, de casamento e de fogueira uma das outras. O batizado de fogueira ocorre durante os festejos juninos, o ritual acontece da seguinte forma: a pessoa pega um lenço e segura uma das pontas e oferece a outra pessoa a quem deseja ter como madrinha ou padrinho. Os dois dão três voltas em torno da fogueira enquanto o afilhado pronuncia a prece: “São João, São Pedro e Santo Antonio e

todos os demais santos da Corte do Céu sirvam de testemunha que dona fulana é minha madrinha”. (CASTRO, 2009).

As ribeirinhas acertam o namoro e casamentos dos filhos, põem fim ou dão início às intrigas matrimoniais. Para a maioria das dificuldades existenciais conhecem uma simpatia, uma reza, uma novena ou uma promessa. Recebem a vida e presenteiam a morte; são elas que recebem nas mãos experientes as crianças quando nascem para o mundo e são elas que no leito de morte preparam o corpo para o último ritual. As mulheres nas comunidades ribeirinhas são as protetoras da vida e morte amazônica.

Seu Jesus conhecedor do poderio feminino constrói a narrativa com o objetivo, consciente ou inconsciente, de descaracterizar a importância das mulheres na organização da vida da comunidade. Ele tenta, como afirma Muraro: “tomar no plano simbólico, o poder reprodutivo da mulher [...]”. (2002, p. 173). Seu Jesus toma para si todas as funções de responsabilidades das mulheres ribeirinhas. Sua palavra e ordem não são contestadas. A exposição de autoridade e mando que o seu Jesus possui em relação aos moradores da comunidade dá início a narrativa,

Essa comunidade é o seguinte, tenho filhos e netos, mas se eu disser: “isso aqui não é uma mão é tábua, é uma tabua”. Então, o prazer que tenho é ver tanta gente, mas todos me respeitam, se eu abrir a boca todo mundo fica quieto, ninguém responde nada.

As decisões que determinaram a vida da comunidade sempre foram de iniciativa de seu Jesus. O casamento com dona Luiza acontece a partir das condições que ele impõe ao pai da moça. Foi ele quem escolheu a área para fundação da comunidade. Pelo fato de não ter abandonado a localidade conseguiu manter a posse da terra à favor do grupo. A comunidade tem sua gênese marcada com resultante do trabalho de seu Jesus. Foi à labuta dele sozinho nas estradas de seringais que garantiu a sobrevivência da família e o prestígio social frente ao grupo dos seringalistas.

Os espaços são organizados a partir da autoridade do Sr Jesus. Ele cria e recria os espaços sociais ao longo de toda a narrativa. Aos 13 anos de idade abandona a família e vai trabalhar por conta própria no corte de seringa. Depois do casamento com dona Luiza ele determina definitivamente qual o espaço deve ser ocupado por sua esposa e quais suas obrigações no espaço da casa. A ideia do espaço interno como espaço feminino é representado na seguinte fala de seu Jesus:

No ano que me casei, 20 de junho de 1953, fomos pra colocação. Dava um de bravo dentro do mato. Coitada da mulher, às vezes chegava num lugar, olhava pra trás ela estava junto. “Não, eu não fico aqui”. Eu dizia: “não você vai ficar, seu serviço é aqui. A mata é minha, o seu é em casa. No dia em que você pegar uma parte da seringa e eu outra, quando chegar, não vai pra cozinha, quem vai sou eu, por que o mesmo dever que você tem de ir pra cozinha eu tenho também. Agora, o dia que eu chegar você não tiver feito a comida, aí o bicho pega”. Toda a vida tive essa opinião.

Os seringais não eram espaços para as mulheres. O barracão, as colocações, as estradas eram ocupadas eminentemente pela presença masculina. A procura de uma boa estrada, o corte da seringa, a extração e defumação do látex exigiam forças e robustez masculinas. As mulheres, as poucas casadas, que viviam nos seringais eram designadas às funções do lar: o preparo dos alimentos, o cuidado com filhos e a arrumação e limpeza da casa. Elas estavam circunscritas ao espaço da casa e seus afazeres. Qualquer uma delas que ousasse romper este contrato social era severamente punida pelo seu marido.

Nascimento Silva (2003) apresenta em sua obra histórias inéditas de mulheres que acompanharam os maridos ou assumiram o trabalho de extração do látex no tempo da viuvez. Raríssimas exceções do espaço-macho. A história das mulheres é a história da luta pela conquista e ocupação do espaço de fora.

O discurso de igualdade entre homens e mulheres presente na narrativa de seu Jesus está relacionado com as experiências atuais. Em plena década de 1950, nos confins da floresta e rios amazônicos as questões de gêneros não eram cogitadas, porque não faziam parte das preocupações sociais da época, do tempo e do espaço amazônico nos quais a floresta, a mata, a selva, eram concebidas como uma virgem indomável (AMARAL, 1994), a espera de homens valentes, bravios, corajosos, viris, fortes capazes de explorá-la e dominá-la, com suas facas, terçados, espingardas, foices, machados e rifles. Representação do poderio fálico frente à virgem indefesa. De acordo com Lefebvre: “o fálico se erige privilegiando a verticalidade. Ele proclama a falocracia, sentido do espaço, termo do processo (duplo: metafórico e metonímico) que engendrou essa prática social”. (1974, p.286).

Seu Jesus é o guardião da memória e o narrador pleno da comunidade (temática desenvolvida na primeira seção deste capítulo). A comunidade não apenas nasce como fruto do seu trabalho, mas também é mantida pela capacidade dele de administrar bem as finanças, habilidade que falta por parte de dona Luiza. As pessoas da comunidade recorrem ao patriarca nos momentos de dificuldades financeiras. Seu Jesus relata:

Tem dia que chega 20, 30 e aquilo tudo na costa do velho. Meu salário é pouquinho, mas dá pra fazer tudo e sobra sempre alguma coisa. O salário é

415, estou recebendo 337, fiz o empréstimo no banco. Mas ela recebe os 415 e não dá pra fazer o que ela quer. Teve um genro, pediu pra compra um saco de açúcar, uma caixa de óleo e um saco de arroz. Comprou 200 e poucos reais.

Se nas sociedades “tradicionais” há uma nítida divisão das funções sociais entre espaço masculino e espaço feminino, na Comunidade de Jesus essa separação inexistente. Seu Jesus concentra a responsabilidade de homem, adulto provedor do grupo, mas também as obrigações que nas comunidades ribeirinhas são atividades eminentemente femininas. Ele organiza os momentos de orações, promove a realização de novenas para o Divino Espírito Santo, São Miguel e a Imaculada Conceição, recebe o padre na localidade, lê a palavra de Deus, aconselha espiritualmente os membros da comunidade, cuida da limpeza e ornamentação da capela.

Diferentemente de outras comunidades ribeirinhas, não é dona Luiza, mas o seu Jesus que possui o conhecimento das ervas, chás e remédios caseiros. Ele enumera as plantas medicinais e indica para cada moléstia corporal qual erva ou raiz deve ser utilizada e de que maneira. Quanto a mais antiga função social feminina, de parteira, conhecimento “tradicional”, milenar repassado de mãe para filha, na Comunidade de Jesus esta lógica é *desviada*. Os trabalhos de parto eram realizados pela mãe de dona Luiza. Nas localidades ribeirinhas, a mãe inicia a filha nesta prática desde mocinha. Mas este saber também é apropriado por seu Jesus, que recorda:

Quando minha sogra estava aqui era ela que fazia o parto, mas quando não estava, até fui parteiro muitas vezes. Eu cortava, mas às vezes dizia: “você pode chamar outra pessoa”. A pessoa que corta o umbigo é madrinha de umbigo da criança. Eu fazia tudo tranqüilo, nunca deu problema graças a Deus.

Seu Jesus adota o protótipo da *Grande Mãe*, a provedora da vida. Protege os necessitados, cura a outros de doenças com os remédios caseiros, dá conselhos para todos, é o guardião espiritual do grupo, põe fim as desavenças, brigas e confusões, recebe a todos os visitantes com hospitalidade, é o protetor dos mais humildes, assume a função de parteiro, ajuda os que não têm condições financeiras. Enfim, a comunidade se constitui da pessoa, palavra, atos e testemunhos do narrador. Na Comunidade de Jesus o poder emana de seu Jesus e por ele é emanado.

Em vista das funções sociais assumidas pelo seu Jesus, que nas demais comunidades ribeirinhas são direcionadas para as mulheres, nos perguntamos: por que esta necessidade explicita do nosso narrador de se sobrepor frente a sua esposa? Quando chegamos à

comunidade e apresentamos nossa proposta de pesquisa, seu Jesus nos advertiu para que não conversássemos com a dona Luiza, pois devido à velhice, de acordo com o patriarca, ela já tinha perdido a noção das coisas.

Na comunidade, é imposto a dona Luiza o isolamento social, praticado principalmente pela influencia de seu Jesus. Ela não se faz presente nos momentos de socialização do grupo, não participa das reuniões ou das atividades de lazer. Está sempre afastada. Quando conseguimos furar o cerco de seu Jesus ela nos recebeu em seu quarto, ornamentado de flores e imagens de santos. Contou-nos suas histórias, a relação conflituosa com o esposo, a indiferença dos filhos, filhas, netos e netas.

Dona Luiza nos pareceu uma pessoa inteiramente lúcida, fora os queixumes de dores por todo o corpo, discurso recorrente das pessoas idosas. As informações repassadas pelo seu Jesus em relação à esposa se dissiparam. Por que, então, dona Luiza carrega dentro da própria comunidade que ajudou a construir com sua vida e trabalho o peso do esquecimento histórico da exclusão social? Se buscássemos uma resposta nas teorias edipianas seu Jesus nos daria a explicação:

No seringal é uma coisa que converso, mas não gosto de lembrar por que só foi sofrimento. Tem um sofrimento tão grande na minha infância, fui obrigado a me separar da minha família com a idade de 13 anos de tão judiado que eu era. Aparecia um mal feito, logo ia queixa para nossa casa. Minha mãe se chamava dona Lorenza. “Dona Lorenza, Jesus fez isso assim, assim.” “Mamãe, não fui eu, não fui eu”. Isso até converso, mas não gosto de relembrar não, por que o meu passado só foi sofrimento.

A atitude de seu Jesus em relação à esposa vai além dos traumas sofridos por uma criança que não conheceu o pai e foi judiado pela mãe. A esta questão subjaz as relações de poder travadas entre o patriarca e a matriarca. Como afirma Lefebvre: “todas as sociedades históricas diminuíram a importância das mulheres e limitaram a influencia a feminilidade” (1974, p. 226). Seu Jesus assume as funções e espaços de dona Luiza, lhe impõe o isolamento social devido à ameaça que ela representa frente sua imagem de “predestinado” herói da comunidade. Como pontua Muraro: “não espanta que na cultura patriarcal os homens, - inclusive Freud - tenham um medo terrível do feminino”. (2002, p. 166).

Na comunidade dona Luiza é a proscrita, uma desterritorializada no próprio lugar. Sobrevivente do espaço proibido, o silêncio imposto a dona Luiza exprime o que os moradores da comunidade pretendem silenciar: suas desavenças, intrigas, diferenças, acordos, mentiras, fingimentos, conflitos, artimanhas, tudo é captado pelos sentidos de dona Luiza; um ser fantasmagórico que vagueia nos espaços interditos da comunidade.

Os espaços vividos são plenos de subjetividades, criadas e recriadas pela mediação do fazer humanos e as espacialidades percebidas e concebidas. Os espaços das representações são carregados de heterotopias e isotopias. Para as comunidades ribeirinhas, o encantamento das águas dos rios e a magia da mata constituem elementos imprescindíveis dos espaços vividos. A relação dessas comunidades com o mundo das águas e o mundo da mata forma o ethos poético e estetizante da vida ribeirinha (LOUREIRO, 1995). (Ver a abordagem apresentada no capítulo II sobre comunidades ribeirinhas amazônicas).

Como exemplo do modo de vida ribeirinha na Comunidade de Jesus os espaços vividos são constituídos por meio da relação que os moradores estabelecem com os espaços da natureza e os espaços sociais. Os espaços vividos não são paisagens para serem completas pelo olhar desatento. As águas dos rios povoam de encantamentos os espaços vividos ribeirinhos. Nas memórias de seu Jesus esta é uma das lembranças da mais tenra idade:

Tenho certa lembrança. Eu era bem miudinho, menino, criancinha, mesmo, mas lembro o dia que fui batizado. Nós víamos subindo de Guajará pra cá no Limoeiro. No barco arrumaram aquele altar, celebravam a missa, dentro do barco, eu era tão criancinha! Queria, por que queria, passar entre um barco e outro, eu olhava via aquela água bonita correndo, eu queria descer ali.

Se o jovem Narciso passou anos para vivenciar o encantamento provocado pela própria beleza refletida no espelho d'água, seu Jesus teve que ser segurando pelas mãos da mãe e da irmã para não se lançar, aos 5 anos de idade, nos braços sedutores de Yemanjá, a rainha das águas. A paisagem dos rios nas mitologias e a paisagem dos rios amazônicos são imagens recorrentes dos sonhos humanos. Frentes as paisagens aquáticas o ser humano se entrega ao ato de admirar-se. Como nos lembra Bachelard: “A admiração é a forma primária e ardente de conhecimento, é um conhecimento que enaltece o seu objeto, que o valoriza. Um valor, no primeiro encontro, não se avalia: admira-se” (2003, p. 36).

Os espaços vividos, por serem reservados, são apresentados nas entrelinhas das narrativas, das falas, das conversas e depoimentos dos nossos colaboradores. Desta forma captamos a presença do lugar misterioso na Comunidade de Jesus, a Lagoa Preta. Para os moradores da Comunidade de Jesus perto da Lagoa Preta existe uma ilha andante. Ela anda pelo rio. “Um dia você vai pescar ela está num rumo, no outro você chega ela já está em outro canto, se num tiver atenção você se perde”. Assim, os pescadores mais experientes da comunidade nos falaram sobre a Lagoa Preta. Uma ilha a navegar pelas águas do Rio São Miguel do Guaporé.

Esta é uma imagem dual: o parado em movimento. Retrata o modo de vida ribeirinho, o viver entre mundos: o mundo das águas, ininterruptamente em movimento e, o mundo da terra firme, aparentemente parado. Nada mais lógico no espaço vivido, uma ilha que anda. Os espaços das lendas, mitos, florestas, lagos e rios formados pelas vivências sensíveis se rivalizam com o espaço burocrático e político constituído pela instrumentalidade.

O fenômeno da ilha andante narrada pelos moradores da Comunidade de Jesus é descrita por Castro (2009), como “ilhas canaranas”, formadas pela vegetação de capim subaquáticos, enraizadas ou flutuantes, chegam a atingir mais de 2m de altura, em pouco tempo ocupam largas extensões dos rios e lagoas, até cobri-los inteiramente. Com a movimentação e força das águas a vegetação se desprende das margens e, assim formam imensas e fortificadas ilhas flutuantes, que se movem por todo o caminho dos rios amazônicos. A visualização dessa paisagem provoca simultaneamente encantamento e medo, o mundo em movimento.

O espaço vivido na Comunidade de Jesus também pode ser compreendido por meios das espacialidades religiosas. No mundo ribeirinho pululam arcanjos, santos e padroeiros católicos e entidades protetoras das águas, da floresta e dos bichos: curupira, iara, mãe d’água, boto, boiúna, Matinta Pereira, mapinguari, mãe-do-mato, pé de bode, caboclinho⁶³. Assim é o mundo ribeirinho: o mundo entre os mundos. No sincretismo entre o permitido oficialmente e o *desviado* deixa as marcas da sua existência.

A toponímia das comunidades ribeirinhas é marcada, em sua maioria, pelos nomes santos. Em cada comunidade além do padroeiro local existe também o padroeiro da capela. A Comunidade de Jesus, localizada nas margens do rio São Miguel do Guaporé, tem como padroeira Nossa Senhora da Imaculada Conceição. A comunidade está carregada de simbologias: Jesus, o redentor da humanidade; São Miguel, o guerreiro que derrota o demônio e, Conceição, a virgem sem pecado.

A maior festa, ou festejo, realizado pelos ribeirinhos é consagrada a comemoração do dia do padroeiro ou padroeira, a santidade local. Nesse dia o profano e o sagrado caminham de braços dados nos espaços da ribeira. Os festejos têm início com a celebração realizada pelo padre, seguida da quermesse, e completada com o forró, animado ao som da sanfona e do pandeiro, até madrugada adentro. Se entrar no salão um dançarino muito bonito, todo vestido

⁶³ Ribeiro em “No espelho das águas: um lugar ribeirinho no rio madeira” (2010) desenvolveu uma abordagem cultural dos seres encantados que povoa o imaginário do mundo vivido por três comunidades ribeirinhas do Rio Madeira. Dentre as narrativas as mais recorrentes foram: cobra grande, boto, Matita-Pereira, e cupira. Estas e demais existências de seres encantados compõem elementos indispensáveis para a compreensão do modo de vida ribeirinho amazônico.

de branco, com um chapéu na cabeça, ninguém se espanta, é o boto, a procura de moças que se deixam seduzir.

Na Comunidade de Jesus a religiosidade agenciada ao espaço vivido ocorre na mediação das práticas de sincretismo entre as religiões católica, protestante e de matizes afro-descentes. Esta prática é um elemento da *cultura desviante*, percebida não apenas na comunidade, mas na própria formação do povo brasileiro. O indivíduo oficialmente professa uma X religião, mas nos momentos de dificuldades ele recorre às práticas de outra religião. Em geral, esta segunda opção se vincula a alguma crença não aceita socialmente, o espaço religioso interdito.

De forma recorrente em vários momentos seu Jesus procura reafirmar a sua condição de católico praticante. Relembra o dia do seu batizado, no tempo em que no Vale do Guaporé as missas eram realizadas nos ornamentados barcos as margens dos rios. Na localidade, na ausência do padre, o que é comum nas comunidades ribeirinhas, seu Jesus assume as funções religiosas, organiza as novenas, os momentos de orações, lê a bíblia e testemunha: “Deus tem uma palavra em 365 vezes”, fala uma vez por dia. “Não tema por que estarei do seu lado”. Comecei a ler, fui lendo, acabou o medo. Sempre falo pro meus filhos: “leiam a palavra de Deus”.

Essa preocupação constante em busca da reafirmação da religião católica é uma estratégia discursiva, um jogo de esconde-esconde utilizado pelo narrador para escamotear as práticas religiosas realizadas na comunidade que não podem ser ditas, a qualquer pessoa, em qualquer momento, em qualquer lugar, ou em qualquer circunstância (FOUCAULT, 2000). O mundo do oculto, da feitiçaria, da magia, do misterioso, da bruxaria é o espaço da ausência-presença. Não existe, mas está presente no submundo dos espaços das representações.

Por meio da peleja religiosa entre o sagrado e profano; o Deus e os deuses, seu Jesus contrapõe duas práticas e duas personagens, a dele e da esposa. A eterna luta do ser humano entre o bem e o mal. De um lado Jesus, católico fervoroso. De outro lado, Luiza, a bruxa, a feiticeira, a personificação viva da Moura Torta⁶⁴. Ele como bom cristão, num ato de fé acusa e perdoa; na sua fala incisiva decreta:

Às vezes as pessoas são muito ingênuas nessas coisas. Digo pro meus filhos: “quem faz a ruína da gente é a gente mesmo”. As pessoas dizem: “mas fulano está fazendo coisa, está fazendo macumba”. Isso não existe, se a

⁶⁴ - Moura Torta é um conto da literatura infantil, de origem espanhola. Relata a história de uma mulher muito feia e toda torta, que recorrer aos artifícios de bruxaria, amaldiçoa uma linda jovem a viver no corpo de uma ave, e casa-se com príncipe no lugar da jovem. O mito Narciso e o conto Moura Torta se ligam pela mesma imagem recorrente, o encantamento das águas.

In: <<http://www.jangadabrasil.com.br/setembro/im10900a.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

peessoas faz o bem, então recebe o bem, se fizer mal. Ela nunca fez o mal, mas era meio cruel com pai e mãe.

Ora, para os princípios cristãos a crueldade praticada contra os pais é um ato inaceitável tanto que se configura como o quarto mandamento da lei: “honrar pai e mãe”. De acordo com seu Jesus somente as pessoas ingênuas acreditam em macumba. Para vencer as dificuldades da vida é preciso se apegar a outra forma de crença, a aquilo que é permitido. Assim se comporta o narrador:

Peguei com o Divino Espírito Santo, com a Imaculada Conceição, que é a padroeira dessa igreja, São Miguel, que é padroeiro do rio. Todo dia fazia minha devoção, peguei uma oração pela família. Comecei a usar e fui levando [...]”.

O tema do sincretismo religioso aparece interligado com as questões de saúde tanto em situações vividas pelo se Jesus, quanto por dona Luiza. Ele para recuperar a saúde abandona os remédios indicados pelos médicos. Dona Luiza insiste em recorrer ao médico, não obtendo resultados acredita que lhe jogaram algum feitiço. Então, seu Jesus nas entrelinhas do não-dito, deixar escapar seu sincretismo:

O problema de saúde, já levei ela no médico, pra Bolívia, pra tudo o que é canto, num centro de trabalho. A doença dela não é doença de médico. Você viu aquela mocinha, minha neta que estava aqui? Até falaram que ela estava com problema nos pulmões. Sem eu nem saber quem era, o cara, chegou e disse: “Seu Jesus, aquela sua neta, a doença dela não é doença de médico”. O pai dela levou pra Porto Velho, está aí.

Mais uma vez, seu Jesus recorre ao uso da interdição discursiva. Afirma que a doença da mulher não pode ser detectada e nem tratada pela medicina, também não especifica qual o mal que aflige dona Luiza. Mas, revela que recorreu a vários meios, desde médicos até os “centros de trabalhos”. Destarte, seu Jesus segue a vida e morte amazônica, vida entre mundos. Assim, vivem os moradores da Comunidade de Jesus entre religiosidades permitidas e escondidas. É no locus do espaço vivido que o patriarca da comunidade busca forças para a conquista de uma vida melhor para todos. No embate político para defesa do território ele apresenta a única arma que lhe resta: “estou mudando a comunidade, a feito de oração”.

No espaço vivido da religiosidade seu Jesus deposita as esperanças contra as injustiças sociais e todos os conflitos que assola a comunidade. O seu último refúgio é o espaço e tempo do devir. Assim, Rousseau, iluminista do século XVIII e Jesus, homem comum de três séculos depois, por meio da resignação, esperam pela recompensa dos sofrimentos vividos. Rousseau confessa:

A minha resignação provém [...] do Ser perfeito que adoro. Deus é justo; quer que eu sofra, e sabe que estou inocente. É esse o motivo da minha confiança; o meu coração e a minha razão dizem-me que ela não me enganará. Deixemos, pois, agir os homens e o destino; aprendemos a sofrer sem um murmúrio; no fim, tudo deve reencontrar na ordem e a minha vez chegará, mais cedo ou mais tarde. (2007, p. 28).

Quando encerramos a gravação da entrevista seu Jesus pediu que esperássemos. Foi até sua casa e retornou com um livro de orações, que segurava com muito cuidado, o pequeno livro não tinha mais capa e as pontas das primeiras folhas estavam reviradas. Disse que tinha uma oração “muito bonita”, abriu o livro, procurou a página e pediu que eu a lesse: “o último julgamento”⁶⁵:

“Senta aqui neste banco, pertinho de mim vamos conversar,
Será que você tem coragem de olhar nos meus olhos e me encarar,
Agora chegou sua hora, chegou sua vez você vai pagar
Eu sou a própria verdade, chegou o momento eu vou te julgar
Pedi pra você não matar nem para roubar, roubou e matou.
Pedi para você agasalhar a quem tinha frio você não agasalhou
Pedi para não levantar falsos testemunhos você levantou
A vida de muitos coitados você destruiu, você arrasou

Meu Pai te deu inteligência para salvar vidas você não salvou,
Em vez de curar os enfermos, armas nucleares você fabricou
Usando sua capacidade você destruiu você se condenou
A sua ganância foi tanta que a você mesmo você exterminou.
O avião que você fabricou foi para levar a paz e a esperança,
Não para matar seu irmão nem para jogar bombas nas minhas crianças
Foi você que causou esta guerra destruiu a terra e seus ancestrais
Você é chamado de homem, mas é o pior dos animais

Agora que está acabado para sempre, vou ver se você é culpado ou inocente
Você é um monstro covarde e profano é um grão de areia frente ao oceano
Seu ouro falou alto, você tudo comprou
Pisou nos mandamentos que a lei santa ensinou
A mim você não compra com o dinheiro seu
Eu sou Jesus Cristo, o filho de Deus!”.

⁶⁵ “O último julgamento” é uma composição musical da dupla sertaneja Léo Canhoto e Robertinho. A música foi apropriada pelo hinário da igreja católica em função da mensagem religiosa relacionada com um dos seus discursos enunciativos, o tempo do advento. In: <<http://letras.terra.com.br/chitaozinho-e-xororo/265662/>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

“Estavam os habitantes nas suas casas ou a trabalhar nos cultivos, quando de súbito se ouviu soar o sino da igreja. Naqueles piedosos tempos os sinos tocavam várias vezes ao longo do dia, porém aquele sino dobrava melancolicamente a finados, e isso, sim, era surpreendente, uma vez que não constava que alguém da aldeia se encontrasse em vias de passamento. Saíram portanto as mulheres à rua, juntaram-se as crianças, deixaram os homens as lavouras e os mesteres, e em pouco tempo estavam todos reunidos no adro da igreja, à espera de que lhes dissessem a quem deveriam chorar. Instantes depois a porta abria-se e um camponês aparecia no limiar.

Ora, não sendo este o homem encarregado de tocar habitualmente o sino, compreende-se que os vizinhos lhe tenham perguntado onde se encontrava o sineiro e quem era o morto. "O sineiro não está aqui, eu é que toquei o sino", foi a resposta do camponês. "Mas então não morreu ninguém?", tornaram os vizinhos, e o camponês respondeu: "Ninguém que tivesse nome e figura de gente, toquei a finados pela Justiça porque a Justiça está morta."

Que acontecera? Acontecera que o ganancioso senhor do lugar, sem escrúpulos, andava desde há tempos a mudar de sítio os marcos das extremas das suas terras, metendo-os para dentro da pequena parcela do camponês, mais e mais reduzida a cada avançada. O lesado tinha começado por protestar e reclamar, depois implorou compaixão, e finalmente resolveu queixar-se às autoridades e acolher-se à proteção da justiça. Tudo sem resultado, a expoliação continuou. Então, desesperado, decidiu anunciar urbi et orbi (uma aldeia tem o exato tamanho do mundo para quem sempre nela viveu) a morte da Justiça.

Talvez pensasse que o seu gesto de exaltada indignação lograria comover e pôr a tocar todos os sinos do universo, sem diferença de raças, credos e costumes, que todos eles, sem exceção, o acompanhariam no dobre a finados pela morte da Justiça, e não se calariam até que ela fosse ressuscitada. Um clamor tal, voando de casa em casa, de aldeia em aldeia, de cidade em cidade, saltando por cima das fronteiras, lançando pontes sonoras sobre os rios e os mares, por força haveria de acordar o mundo adormecido.

Não sei o que sucedeu depois, não sei se o braço popular foi ajudar o camponês a repor as extremas nos seus sítios, ou se os vizinhos, uma vez que a Justiça havia sido declarada defunta, regressaram resignados, de cabeça baixa e alma sucumbida, à triste vida de todos os dias. É bem certo que a História nunca nos conta tudo [...]

Não tenho mais que dizer. Ou sim, apenas uma palavra para pedir um instante de silêncio. O camponês de Florença acaba de subir uma vez mais à torre da igreja, o sino vai tocar. Ouçamo-lo, por favor”⁶⁶.

⁶⁶ Carta de José Saramago lida por António Ferreira, no encerramento do II Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre em 2010. In: <<http://www.outraspalavras.net/2010/06/21/de-jose-saramago-para-o-forum-social-mundial/>>. Acesso em: 12 dez. 2010.

CAPÍTULO V

Comunidade de Jesus: trajetórias territoriais percebidas e vividas

“Adão e Eva, expulsos do paraíso, a vagarem
pelos confins da terra é a imagem
enunciativa dos homens e mulheres
desterritorializados”. (Santos, 2010).

1 Introdução

Neste capítulo realizamos a interpretação das estratégias idealizadas nos espaços concebidos, percebidos e vividos pela Comunidade de Jesus, a fim de compreender como essas operações são materializadas e internalizadas por meio de táticas, inventividades, práticas e *culturas desviantes*.

Tecemos nossa abordagem em três momentos: i) Territorialidades e identidades: espaços vividos de negociações; ii) Comunidade de Jesus: territorialidades do espaço concebido; e, iii) Comunidade de Jesus: territorialidades do espaço percebido. Apresentados separadamente na escritura, mas indissociáveis nas espacialidades concebidas, percebidas e vividas pelos moradores da Comunidade de Jesus.

Nesta seção realizamos a aplicabilidade da terceira etapa do método *dialética da espacialidade*: a *reconstrução da espacialidade*, a fim de estabelecer a ligação como os procedimentos anteriores. As espacialidades são apreendidas por meio das relações sociais vivenciadas num dado contexto. As questões do tempo atual são friccionadas a outros elementos a fim de se compreender a lógica das significações vivenciadas no espaço vivido.

As categorias principais de interpretação que elaborarmos é a de território, territorialidades, desterritorialização, reterritorialização, espaço concebido e espaço vivido. As contribuições teóricas de Bonnemaism, (2002), Cruz (2007), Almeida (2005, 2009b), Monnet (1999), Massey (2008, 2000) e Haesbaert (2002, 2004, 2006, 2007) propõem pensar o processo de territorialização imbricado aos processos de desterritorialização e reterritorialização. Outra colaboração vem de Lefebvre (2008) sobre o espaço enquanto elemento político e fundante do processo de produção e reprodução das relações sociais. No grupo dos geógrafos humanos, recorremos à produção de Almeida, que amplia a categoria de território e o define como: “objetos de operações simbólicas”, por meio dos quais “os sujeitos projetam suas concepções de mundo”. (2005, p. 318).

Nessa linha de raciocínio utilizaremos passagens das narrativas de seu Jesus Oliveira (Ver Apêndice B, na página 220) e, da narrativa da sra. Esmeraldina Leite Coelho⁶⁷ (Ver Apêndice D, na página 238), para corroborar a tese do espaço vivido como invólucro de territorialidades, espacialidades, negociações, conflitos e contradições vivenciadas pelos grupos sociais na conquista e manutenção do espaço, condição *sine qua non* para a garantia da vida das comunidades ribeirinhas amazônicas.

As vivências de Esmeraldina junto a Comunidade de Jesus foram relatadas num discurso professoral, aliado a experiência da militância política não poderia ser de outra forma. Como uma boa professora, a fala da nossa colaboradora foi se desenrolando como um texto explicativo, didático, descritivo, estruturado. Uma narrativa composta de muitas perguntas e respostas reflexivas.

Consciente do seu *lôcus* enunciativo Esmeraldina relembrou fatos, acontecimentos, nos contou histórias repletas de ensinamentos, informações, conselhos, advertências; respondeu a entrevista de forma coerente com a defesa dos direitos e necessidades dos moradores da Comunidade de Jesus.

2 Territorialidades e identidades: negociações dos espaços vividos

Entre territorialidades e identidades existe uma relação simbiótica. Para o geógrafo cultural a interpretação de um resulta na compreensão do outro conceito. A identidade é uma relação pautada na territorialidade, esta se constitui pela mediação que as pessoas e os grupos sociais estabelecem *no* e *com* espaço vivido.

Optamos por realizar uma interpretação relacional entre territorialidade e identidade por acreditarmos como defende Bonnemaismom: “cada grupo existe criando um equilíbrio - sempre instável - entre o território e o espaço, entre a segurança e o risco, entre o fixo e o móvel, entre o olhar para si - etnocêntrico - e o olhar para os outros”. (2002, p. 126).

Para definirmos a identidade do grupo social que compreende a Comunidade de Jesus por meio de um único traço cultural seria impossível. Qualquer caracterização unívoca empobreceria a realidade daquele grupo, viventes entre mundos e *práticas desviantes*. Destarte, partimos da compreensão de identidade como processos construídos e reconstruídos

⁶⁷ A senhora Esmeraldina não é moradora da Comunidade de Jesus. No entanto, sentimos a necessidade de entrevistá-la em função das questões pontuadas por seu Jesus, nas quais aparece a interferência da pessoa da Esmeraldina. A entrevista com a profa. Esmeraldina ocorreu na sua residência, localizada no município de São Miguel do Guaporé, no dia 24 de outubro de 2010, às 16h00min. Uma hora, 17 minutos e 40 segundos foi o tempo exato da entrevista. Um dia antes, 23/01/2010, a professora havia participado da cerimônia realizada pelo INCRA para entrega da posse definitiva das terras a Comunidade de Jesus.

pela mediação das relações concretas que os grupos sociais estabelecem com o território (CRUZ, 2007), sejam eles territórios locais ou territórios distantes (ALMEIDA, 2005, 2009b).

Quanto à especificação do nosso grupo de colaboradores para desenvolvimento da pesquisa de campo havíamos definido, inicialmente, numa comunidade ribeirinha do Vale do Guaporé. Um grupo que não estivesse vivenciando as situações de conflitos no processo de desterritorialização de suas terras, a exemplo das comunidades ribeirinhas dos municípios de Porto Velho (Rio Madeira) e de Calama (Rio Jirau), que foram desalojadas de seus territórios em função da construção das usinas hidrelétricas, que vão produzir energia para abastecer o centro-sul do país.

Num primeiro momento, com base nas informações recebidas dos órgãos municipais em Rolim de Moura⁶⁸ havíamos decidido visitar a Comunidade Rolim de Moura do Guaporé, localizado em Alta Floresta do Oeste as margens do rio Mequéns, afluente do Rio Guaporé. No entanto, após outras leituras sobre a localização geográfica da comunidade percebemos que esta possuiu um modo de vida que não corresponde ao extrativismo, agricultura e a pesca de subsistência, elementos caracterizadores das comunidades ribeirinhas. Atualmente, o que prevalece na Comunidade Rolim de Moura do Guaporé como forma de economia é o turismo ecológico, devido às belezas naturais da localidade. A pesca se tornou uma atividade secundária. As configurações espaciais correspondem ao modo de vida urbana e a comunidade vive em torno do turismo. Tal contexto descaracterizava os sujeitos idealizados no projeto pesquisa.

Por meio de contatos pessoais definimos desenvolver o trabalho de campo na Comunidade de Jesus, localizada as margens do Rio São Miguel, numa distância aproximada de 110 km do município de São Miguel do Guaporé e a 675 km de Porto Velho (capital do Estado de Rondônia). Uma das nossas colaboradoras ressaltou: “eles são ribeirinhos, mas são negros”⁶⁹. Assim, antes de chegar à localidade três elementos identitários já estavam postos: comunidade, ribeirinhos e negros.

O que prevalece na definição dos grupos ribeirinhos a espacialidade, a etnia ou o modo de vida? Que elemento indica a singularidade cultural de determinado grupo? Os

⁶⁸ Com o objetivo de levantar dados e informações sobre as comunidades ribeirinhas, neste primeiro momento foram visitadas as seguintes instituições municipais de Rolim de Moura: Secretaria de Agricultura (SEAGRI), Secretaria de Educação (SEDUC), Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), Instituto de Defesa Agrário-Pastoril de Rondônia (IDARON) e Secretaria do Meio Ambiente (SEMDAN), de forma direta ou indireta essas secretarias prestam serviços sociais junto às comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé.

⁶⁹ Observação de Valsiléia Fracasso, uma das colaboradoras da pesquisa. A professora Valsiléia é moradora do município de São Miguel do Guaporé, tem contatos com a Comunidade de Jesus por meio de atividades realizadas junto a Secretaria Municipal de Educação.

ribeirinhos podem ser caracterizados como tais pelo fato de viver na ribeira? Os fazendeiros que vivem a beira do Rio São Miguel do Guaporé podem ser considerados ribeirinhos? A autodefinição dos moradores da Comunidade de Jesus é construída a partir de que concepção? Qual elemento deve ser identificado com fundante da cultura vivenciada pelos moradores da comunidade? Ribeirinhos? Quilombolas? Nós? (indicação de autodefinição), ou a definição que vem de fora da comunidade? De acordo com Hall:

A identidade surge não tanto da plenitude e da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma *falta* de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. (2005, p. 39).

Etnia, cultura, espaço percebido, identidade, territorialidade, fronteira, espaço concebido, comunidade e espaço vivido são categorias indissociáveis, constituídas dialeticamente. A etnia se manifesta pela consciência que tem de si mesma e pela cultura que produz (BONNEMAISOM, 2002). As identidades resultam das relações negociadas no território e da forma como os sujeitos percebem, concebem e vivenciam suas espacialidades.

Somos os que somos praticando aquilo que somos. A identidade é uma prática social vivenciada nas fronteiras do espaço concebido, percebido e vivido, somada ao passado e projetada no futuro. Como afirma Herrero Pérez: “la identidad es, no obstante, una realidad dinámica y estratégica, que incorpora elementos que se revelan útiles y significativos para proyectar el futuro”. (2009, p. 174).

A Comunidade de Jesus é formada por negros. Mas esta designação não está presente nas vivências ou representações do grupo. A identificação do grupo como comunidade quilombola é um elemento endógeno, que foi agenciado pela comunidade como estratégia para garantir a titulação das terras. Em entrevista seu Jesus relata:

O professor Marcos Teixeira veio aqui conversando, que surgiram essas pessoas que são do Vale lá do Guaporé, nascidos em Vila Bela. Eles chegaram à conclusão, que teve parentes meus dessa região, os escravos que vieram fugidos. Não tenho nenhum particular de outro canto. Tudo é do Mato Grosso, é avô, avó, essa avó que estou falando é índia, Maria Inácia da Fonseca.

O professor Marco Teixeira é historiador e pesquisador da Universidade Federal de Rondônia, tem desenvolvido, junto ao Ministério da Cultura e a Fundação Cultural Palmares, projetos de pesquisa para o reconhecimento e titulação das terras pertencentes às comunidades quilombolas do Vale do Guaporé. Segundo Teixeira: “consideramos o povoado de Jesus

como uma comunidade de remanescentes quilombolas, baseamo-nos tanto nas questões de sua historicidade, quanto nos dados referentes à construção de sua identidade étnica e de territorialidade”. (2008a, p. 10).

A cidade de Vila Bela citada por seu Jesus e nos escritos de Teixeira (2008a, 2008b), e Amaral (2008), como a localização geográfica de origem dos negros quilombolas fugitivos, foi segundo Machado (2006, p. 9):

[...] construída pelos portugueses em meados do século XVIII, com centenas de moradias, que passou a ter como únicos habitantes uma comunidade de negros e que assim permaneceu até por volta de 1950-1960, quando os novos migrantes, oriundos do sul do Brasil, descendentes principalmente de colonizadores alemães e italianos chegam na cidade, ocuparam a região e fundaram um núcleo urbano separado.

Vila Bela da Santíssima Trindade foi instalada como capital da capitânia de Mato Grosso em 1752, a qual estava sob o comando do Governador e Capitão General Antonio Rolim de Moura Tavares. Em virtude das dificuldades de povoamento e do crescimento comercial de Cuiabá a cidade entra em decadência. Os moradores abandonam terras, bens e escravos. Estes garantiram a sobrevivência do local com organização de uma comunidade formada exclusivamente por negros.

Pensar sobre os moradores da “Comunidade de Jesus”, identificados como ribeirinhos, de negros ou de remanescentes quilombolas nos remete a prática definida por Hall: “jogando o jogo das identidades”. (2005, p. 19). Neste sentido, o indivíduo ou grupo social se apropria de uma ou várias identidades para negociar seus objetivos. O que não significa que uma vez assumida a identidade X a Y seja falsa.

A identidade de remanescentes quilombolas experienciada pelos moradores da Comunidade de Jesus é resultante de um processo externo, promovido pelas instituições públicas, definidoras dos espaços concebidos. Essa identidade foi apropriada pelo grupo para legitimação da posse do território. Como afirma Hall (2005, p. 13):

O sujeito assume identidades em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente [...] nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.

Na narrativa de seu Jesus aparece outro elemento identitário, a descendência indígena trazida à baila pela referência ao nome da avó Maria Inácia da Fonseca. Ribeirinhos, negros, remanescentes quilombolas ou descendentes indígenas, qual desses elementos define os

moradores da Comunidade de Jesus? Como as diversas identidades da comunidade são negociadas espacialmente? De acordo com Massey: “nenhum lugar/espço é uma autenticidade coerente e contínua, então uma questão que é levantada é a de negociação interna. [...] as identidades, tanto as especificamente espaciais quanto as outras, são, de fato, construídas relacionalmente”. (2008, p. 31).

No decorrer da entrevista a referência a avó e ao local de nascimento são pontuadas de formas mais incisivas por seu Jesus. Ele relata: “havia índios, mas tudo lá no meio da mata. Eu mesmo nasci em Limoeiro, no meio da maloca dos índios e minha avó, Maria Inácia da Fonseca, era índia, índia, pura. Nasci em Limoeiro, Rio São Miguel”. Esse depoimento corrobora a ascendência indígena dos moradores da Comunidade de Jesus, por meio do parentesco paterno.

Seu Jesus organiza a narrativa da sua história de vida pela mediação do *discurso desviante*, ou seja, táticas de linguagens que fogem a lógica discursiva cientificista, estruturador da concepção de mundo da sociedade capitalista. O *corpus* científico é sustentado pelos princípios da objetividade, neutralidade e comprobalidade do conhecimento. Este por sua vez é estruturado pelo discurso competente (CHAUI, 2000a), que busca clarear as seguintes questões: o que, onde, quando, como, quem e por que⁷⁰ de forma racional e linear.

Os *desvios discursivos* ordenadores das espacialidades das *culturas desviantes* são apropriados mais pela oralidade. Apresentam-se pela mediação das narrativas em contraposição ao historicismo. O fio condutor das narrativas são as multiplicidades discursivas e a intertextualidade. As comunidades ribeirinhas expressam seu modo de vida por outra linguagem, que precisa ser apreendida. Como afirma Alves (2001, p. 29-30):

Há assim, uma outra escritura a aprender: aquela que talvez se expresse com múltiplas linguagens (de sons, de imagens, de toques, de cheiros e etc.) e que, talvez não possa ser chamada mais de “escrita”, que não obedeça a linearidade de exposição, mas que teça, ao ser feita, uma rede de múltiplos, diferentes e diversos fios; que pergunte muito além de dar respostas, que duvide no próprio ato de afirmar, que indique, talvez, uma escrita/fala, uma fala/escrita ou uma fala/escrita/fala.

Assim procede seu Jesus o narrador. Ao tecer os fios da rede discursiva ele não nega a identidade remanescente quilombola, pois tem entendimento da sua importância para reconhecimento das terras da comunidade, mas no *desvio discursivo*, daquilo que não foi dito de forma explícita e linear reafirma a identidade indígena da comunidade. Elemento da jogada

⁷⁰ - Para aprofundamento da compreensão do discurso competente ver Santos (2007a): “Cartografia dos sentidos e seus agenciamentos geográficos”. A autora desenvolve a interpretação do discurso competente como gênero primário do discurso pedagógico utilizado pelas disciplinas escolares, em especial pela geografia e história.

discursiva do narrador. Seu Jesus compreende que no momento da entrevista a revelação da descendência indígena não colocava em conflitos os interesses do grupo pela definição e posse das terras.

A identidade não é recorrente na fala do nosso narrador, ela vem à tona como tática do *discurso desviante*. A identidade de remanescente quilombola aparece como preocupação do nosso colaborador nos momentos das negociações políticas. Para Haesbaert: “todo processo de identificação social é também uma relação política, acionada como estratégia em momentos de conflitos e/ou negociação”. (2004, p. 89).

Nos estudos, tanto individuais quanto do grupo cultural, sobre identidade, esta é compreendida em duas dimensões: a identidade objetivamente atribuída e a autodefinição subjetivamente assumida pelos indivíduos (MALGUESINI; JIMÉNEZ, 1997). Estas duas dimensões estão imbricadas simultaneamente.

Na Comunidade de Jesus o ser quilombola ou ser negro são identidades objetivamente atribuídas, tanto por meio da interferência do prof. Marco Teixeira, quanto pela convivência da profa Esmeraldina na comunidade. A questão da identidade quilombola é apresentada na narrativa de nossa colaboradora de forma enfática. Esmeraldina declara:

Isso pra mim não foi fator decisivo. Tenho consciência do que sou e do que estava fazendo. Esta questão é ou não é quilombola é uma visão externa não afetava a minha. Sei reconhecer minha etnia. Eu tinha que me aceitar primeiro, tinha que me auto-reconhecer. Não foi nenhum processo doloroso, e dizer “ah eu sou negra!”. Pelo contrário, me senti mais firme no momento em que comecei a conviver com eles. Era como se tivesse voltando a um tempo remoto. Quando voltei parecia que estava de novo num contexto que tinha perdido.

O auto-reconhecimento ou a autodeclaração é o critério legalmente estabelecido para que as pessoas e os grupos sejam identificados como negras⁷¹ ou como remanescentes das comunidades dos quilombos⁷². Na Comunidade de Jesus a autodefinição subjetivamente assumida pelos indivíduos se processa por meio de outros elementos identitários estabelecidos pelos próprios moradores. Para o seu Jesus, além da origem indígena, definida claramente na

⁷¹ O Estatuto da Igualdade Racial, Lei 12.288, de 20 de julho de 2010, no Art. 1º, § Único, inciso IV define como população negra: “o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça empregada pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga”. In: <<http://www.portaldainigualdade.gov.br/estatuto-da-igualdade-racial>>. Acesso em: 20 de jan. 2011.

⁷² O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 no seu Art. 2º considera como remanescentes das comunidades dos quilombos: “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. (Ver Anexo A, na página 257).

narrativa, o que marca de forma significativa a sua história são as vivências dos tempos dos seringais.

Eu deixei de cortar seringa por que acabou, mas era o serviço que eu adorava. Só que a gente começava a trabalhar no mês de junho, nunca começou cedo. Trabalhava julho, agosto, setembro, outubro, novembro já era na marra, muitas vezes eu trabalhava, mas a água da chuva tomava todo aquele leite.

A lida cotidiana dos espaços dos seringais proporcionou ao narrador a oportunidade de se transformar em sujeito da própria história. Seu Jesus conquistou sua autonomia financeira, deixou de ser peão de fazendeiro e passou a trabalhar sozinho na colocação, se tornou reconhecido na localidade. Ganhou fama, era considerado um dos maiores seringueiros da região. Inicialmente desenvolvia seu trabalho sozinho na colocação. Depois junto com filhos que foram levados para as estradas seringas para trabalharem na extração do látex.

Quando foi em 1961 abri a colocação de seringa. Acabou a crise! A minha casa virou depósito de mercadoria! Graças a Deus, fui um seringueiro, que tinha fama pra fazer minha borrachinha, sempre era 1200, 1300 quilos de borracha, depois eu tive 2 filhos, passei a fazer 1800, quando parei estava produzindo 4000 kg de borracha, por ano, de junho a novembro, por que a seringa na área alagada o cara não faz nada.

A constituição da família, a conquista da autonomia financeira, o tempo da bonança e o prestígio social são elementos que marcam o sentimento de pertença de seu Jesus aos tempos dos seringais e de sua autodefinição como seringueiro. Na definição coletiva da Comunidade de Jesus consideramos, como defendem Malguesini e Jiménez (1997, p. 191): “[...] identidad es un término claramente clasificatorio. Las identidades son compartimentalizadas en segmentos a los cuales se pertencen en función de cómo se definen asimismo los individuos o grupos y/o de cómo son definidos por otros”.

A autodefinição como remanescentes quilombolas um elemento que está sendo implantado na Comunidade de Jesus. Em conversa com os moradores Valdinei foi o único dos entrevistados a se identificar com quilombola. Ele se apropria desta identidade para garantir seu espaço na EFA-VALE⁷³, instituição escolar empreendida na formação de jovens

⁷³ Escola Família Agrícola do Vale do Guaporé (ECOVALE), localizada no município de São Francisco do Guaporé – Rondônia. As EFAS funcionam em regime de alternância, quinze dias letivos são destinadas as aulas, na quinzena seguinte o estudante retorna para casa para auxiliar a família no trabalho agrícola. De acordo com Silva (2003), este modelo contempla a formação que combina períodos de vivência no meio escolar e no meio familiar. Alterna-se, assim, a formação agrícola na propriedade com a formação teórica geral na escola que, além das disciplinas básicas, engloba uma preparação para a vida associativa e comunitária. In: <<http://sisifo.fpce.ul.pt/?t=15&p=108>>. Acesso em: 23 jan. 2010.

advindos, principalmente das famílias de pequenos agricultores. Tem como princípio fixar os jovens no campo. Assim, se identificar como quilombola é uma estratégia importante para que Valdinei garanta sua aceitação no grupo.

Os demais moradores declararam, por meio de entrevistas e conversas informais, que não sabem, não tem conhecimento do significado ser “quilombola”. Segundo dona Maroca: “esta historia de quilombola surgiu lá pelas bandas de Porto Velho, Ji-Paraná e Brasília”. Francisco Assunção de Oliveira é mais incisivo. “Não sei como é isso”. A identidade, por meio da qual o grupo se reconhece é a de ribeirinho. Seu Jorge se manifesta à respeito da seguinte forma: “me sinto como sou mesmo, ribeirinho”. O seu Luis reafirma: “Nós somos ribeirinho, nós entendemos por isso”.

Os vizinhos e visitantes dos municípios mais próximos e da localidade de Porto Murtinho identificam a localidade, de acordo com os moradores, da seguinte forma: “vamos no seu Jesus”, “vamos na Comunidade de Jesus”, ou “vamos no Primavera”. Estes por sua vez são considerados pelo grupo interno como: “os da rua”.

Por meio da interpretação das vivências da Comunidade de Jesus podemos definir dois tipos de identidades: as *identidades inclusivas*: aquelas que agregam, associam, ligam, incluem e aproximam as pessoas e, as *identidades exclusivas*: que afastam, discriminam, dividem, apartam, excluem e isolam as pessoas do contato com as outras. Destarte, a identidade ribeirinha promove a integração do grupo. O ser ribeirinho é uma identidade marcada pelas espacialidades vividas na comunidade. Dona Beatriz Rosa sentencia: “nos fomos nascidos e criados na beira deste rio. Então, nós somos ribeirinhos, tem que ser comunidade ribeirinha”.

Para aqueles que não desfrutam este privilégio se utiliza a identificação de “beiradeiro”. Termo esclarecido por Donizete: “ribeirinho é quem nasce na beira do rio e beiradeiro é quem vem de outro canto e passa a viver na comunidade”. O ribeirinho e o beiradeiro têm algo em comum vivem na beira do rio. As águas do rio é o elemento de agregação e recolhimento do outro. A pessoa que veio de longe, o branco, o caboclo, o amarelo, o estrangeiro todos encontram abrigo na beira do rio.

Por outro lado, o ser quilombola é o signo que marca a identidade que não pode ser socializada, dividida, compartilhada. O ser quilombola é um traço cultural étnico. A pessoa de etnia diferente estará relegada a exclusão social no próprio lugar. Este sentimento é expresso por um dos moradores da comunidade, seu Jorge: “aqui nós vivemos igual um pau na água, não desce nem sobe, só rodando”.

Nas espacialidades vividas estão envolvidas as questões territoriais e de fronteiras. Na Comunidade de Jesus a manutenção do espaço territorial é uma ameaça constante. Localizada entre áreas de fazendas de gado, área de Reversa Biológica do Guaporé e área de reserva indígena os moradores da comunidade vivenciam na cotidianidade a multiplicidade de significação do espaço fronteiriço. Para a compreensão das relações vividas na Comunidade de Jesus partimos da reflexão sobre fronteira apresentada por Leizaola: “toda frontera es, a mi entender, un lugar antropológico en si. Un lugar en el que los significados están en constante construcción y reconstrucción, un lugar en el que emergen a la luz contradicciones y tensiones”. (2008, p. 102).

A fronteira é um espaço pleno de significados que emanam da materialidade de duas imagens: os muros e as pontes. Estas imagens remetem de imediato ao paradoxo entre pontos de separação e união. Lugar de divisões, encontros, enfrentamentos, disputas, tensões, confrontações, táticas, aproximações, perigos, oportunidades, passagens, experiências comuns de inclusão e exclusão, subversões, reivindicações, legitimidades e clandestinidades.

Esta multiplicidade de sentidos e significações foi apreendida como “problema teórico e prático da fronteira, por De Certeau. Para ele, na fronteira: “união e a desunião lhe são indissociáveis. Dos corpos em contato qual deles possui a fronteira que os distingue?”. (2002, p. 186). Os moradores da Comunidade de Jesus utilizam a expressão: “nós e os da rua”, para distinguir esse espaço de (des)união. Não é a referência étnica que prevalece, mas a percepção espacial, da fronteira, da distancia existente entre o “nós” e os “da rua”, os que estão próximos e aqueles que vêm de longe, de outras localidades de outros espaços.

A forma de reconhecimento “nós” é expressa pelos moradores da Comunidade Jesus para se diferenciarem dos outros. “Os da rua” é a identificação para as pessoas que vivem fora comunidade. Os que vivem na cidade, os visitantes em geral, os pesquisadores; os pescadores e caçadores que chegam à localidade a procura de aventuras; para os funcionários públicos que vão até a comunidade para prestar algum tipo de serviço. É uma definição construída em função das espacialidades vividas nos espaços dos velhos seringais amazônicos.

“Os da rua” é um elemento classificatório que remete a organização espacial do seringal. As “estradas” eram o espaço formado pelas árvores, as seringueiras, das quais era extraído o látex. Não se tinha mapas, planos ou qualquer forma de representação cartográfica. As estradas eram desenhadas cognitivamente pelo seringueiro, por meio dos sentidos e dos próprios elementos fornecidos pela natureza, um desvio, uma árvore, um igarapé. A rua era o espaço urbano, planejado. Os que viviam na cidade eram chamados de “os da rua”. (NASCIMENTO SILVA, 2003).

Um outro elemento identitário apresentado na narrativa do seu Jesus é o de comunidade⁷⁴. Este, no que diz respeito à Comunidade de Jesus aparece na dimensão objetiva da identidade (MALGUESINI; JIMÉNEZ, 1997), “os de fora” classificam a localidade como uma comunidade. Para seu Jesus a idéia de comunidade é expressa da seguinte forma:

Antigamente não tinha, mas hoje está tendo uma união na comunidade, de um ajudar o outro, e se faz uma coisa o outro ajuda. Isso é uma coisa importante. Se mata um peixe, tem que ser dividido. A maioria, cada qual cuida do que é seu. O Zé tem ali a casinha dele, a esposa, mas sempre estou ali encostado, porque não é empregado, fica difícil pra ele. O dia-a-dia da gente aqui é trabalhar, sempre na união um com o outro e procurar viver sempre na paz.

De acordo com a narrativa o viver em “união” na Comunidade de Jesus não era algo comum. O individualismo é o elemento mais presente. No entanto, são expressas práticas cotidianas que remetem a ideia modo de produção comunal. A concepção de vizinhança harmônica é resquício das concepções românticas sobre as comunidades (KÖNIG, 1971). As relações de vizinhança podem levar tanto a atitudes de isotopia quanto de heterotopia. Para König (1971, p. 78):

El principio de vecindad como base de vida común aparece en ele pueblo en primer lugar. Esto puede conducir - como ocurre siempre en la vida social - tanto a actos sociales positivos como negativos. Es especialmente característico que los modos de manifestación del principio de vecindad, como el trabajo y la petición de préstamos, se dan en el pueblo en ocasiones especiales (los trabajos urgentes o pesados, necesidades, catástrofes naturales, accidentes), mientras que normalmente son muy escasos (sobre todo en la comunidad rural; a lo que más teme el agricultor es a las intervenciones en sus propios asuntos).

As discussões sobre identidade estão subjacentes ao discurso de vida comunitária expressa por seu Jesus da seguinte forma: “antigamente não tinha, mas hoje está tendo uma união na comunidade”. Antes e depois do que? Qual o elemento que marca essa divisão? O discurso competente sobre identidade de remanescentes quilombolas é disseminado na localidade, inicialmente pelas inquietudes experienciadas por sra. Esmeraldina e em seguida pelas produções teóricas de do prof. Teixeira (2008a, 2008b) e seu orientando Amaral (2008).

⁷⁴ Este conceito foi massificado pelas ciências sociais e humanas durante o século XVII e meados o século XIX. König (1971) faz referência à pelo menos 94 definições para o conceito de comunidade. Na atualidade com a renovação produzida nas ciências epistemológicas pelos movimentos desconstrucionistas: pós-colonialismo, multiculturalismo, pós-imperialismo, feminismo ilustrado, pós-modernismo (DIEZT, 2005; GONZÁLES, 2001) aconteceu a implosão do conceito, que passa a ser compreendido numa perspectiva mais complexa, a concepção de comunidade local ou sociedade local. Daí advêm conceitos como: cultural local, saberes locais e global, comunidade de destino, identidades imaginadas, políticas identitárias, identidades culturais e, tantos outros.

Para titulação das terras se faz necessário além da autodefinição o cumprimento de certos critérios, um dos quais está relacionado a prática comunitária da produção e reprodução cultural. Para efeitos legais se entende por povos e comunidades tradicionais os grupos que atendam as seguintes formas de organização social:

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (Art. 3º do Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007). (Anexo B, p. 261).

Esta definição institucionalizada de comunidade, dentre as quais devem se enquadrar as comunidades remanescentes quilombolas, nos remetem a um ideal de comunidade apresentado por Nancy (2001, p. 26-27):

[...] la comunidad no es solamente la comunicación íntima entre sus miembros, sino también la comunicación de ella misma con su propia esencia. No sólo está constituida por una justa distribución de la tareas o de los bienes, ni por un feliz equilibrio de las fuerzas y de las autoridades, sino que está hecha ante todo de la participación y de la difusión o de la impregnación de una identidad en una pluralidad con la que cada miembro, por ello mismo, no se indentifica más que por la mediación suplementaria de su identificación con el cuerpo vivo de la comunidad.

Esse idealismo nunca foi alcançado por uma comunidade real ou comunidade “tradicional”, seja indígena ou de remanescentes quilombolas. A Comunidade de Jesus, em graus diferenciados, vai apresentar elementos que corroboram a organização social e as espacialidades comunitárias. Como afirma König: “las comunidades se hallan unidas por numerosos lazos con otras relaciones más amplias, a pesar de su economía primaria de subsistência”. (1971, p. 76).

O intercâmbio entre o local e o global é processo inerente as comunidades históricas. Cabe ressaltar que não foram as comunidades que inovaram essa prática social. O que mudou em meados do século XIX foi à forma de entendimentos teóricos sobre tais fenômenos. Ao se compreender que não existe uma comunidade enclausurada dentro dos seus espaços geográficos o conceito de comunidade alcançou novas abordagens. Na Comunidade de Jesus, simultaneamente, instituições externas acabam por interferir nas espacialidades internas.

Os ideários do viver em comunhão é um processo em construção entre os moradores da Comunidade de Jesus. Pelas questões pontuadas consideramos que o povoado vivencia no cotidiano a hibridização identitária como quilombolas, negros, ribeirinhos, seringueiros, comunidade e “nós”. Andarilhos entre o mundo das águas e o mundo da várzea; o mundo da

mata e das fazendas; o mundo da comunidade e o mundo da cidade; a vivência entre “nós” e “os da rua” constitui o elemento híbrido da comunidade. São os elementos identitários de espacialidades sempre múltipla e plural.

O amalgama entre espaço, modos de vida e relações sociais formam a síntese unificadora dos moradores da Comunidade de Jesus como portadores de *cultura desviante*. Como afirma Hall: “a identidade é uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. (1997, p.13). A identidade não é dada *a priori*, mas é construída por meio das relações territoriais que os grupos e indivíduos estabelecem no chão da existência, o espaço vivido.

3 Comunidade de Jesus: territorialidades do espaço concebido

No capítulo intitulado “As imaginações espaciais concebidas para Rondônia”, apresentamos as concepções de sujeito que foram idealizadas para a ocupação do espaço rondoniense. Cada projeto implicou uma ordenação espacial que correspondeu aos interesses econômicos referentes às várias fases do processo colonizatório implantado no estado.

Cabe-nos agora interpretar como os órgãos governamentais federal, estadual e municipal se articulam, na atualidade, para reorganizarem o espaço concebido, pautados na retórica da valorização da diversidade cultural, da preservação e da conservação ambiental, reconfiguram uma nova espacialidade para a Comunidade de Jesus concebida institucionalmente como comunidade quilombola.

Os processos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos envolvem uma intrincada rede de negociações, acordos e compromissos entre as instituições e órgãos governamentais.

Diretamente respondem a esse processo o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, a Fundação Cultural Palmares (FCP), a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPIR) e o Ministério da Cultura; e, indiretamente o Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional (IPHAN), o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), o Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, a Fundação Nacional do Índio

(FUNAI), a Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional (SECDN) e, a Secretaria do Patrimônio da União (SPU)⁷⁵.

Dentre as instituições interpretamos as proposições do INCRA, IBAMA, da FCP, Associação Ecológica do Vale do Guaporé/RO (ECOVALE)⁷⁶, das prefeituras municipais de São Miguel do Guaporé e de Seringueiras, e, da Universidade Federal de Rondônia - UNIR, referentes ao espaço concebido para a Comunidade de Jesus. A presença da universidade, por exemplo, vai interferir tanto na definição e organização espacial quanto nas questões relativas à identidade do grupo, discussão apresentada no item primeiro deste capítulo.

A participação da UNIR e da FCP foram intermediadas pela pessoa do prof. Marco Teixeira, no que se refere as questões culturais, discussão realizada na segunda seção deste capítulo. Nesta e na próxima seção apresentamos a interpretação das inferências do IBAMA, o INCRA, a Fundação Cultural Palmares, a REBIO e a ECOVALE e prefeituras de São Miguel do Guaporé e de Seringueiras.

Estas representações sociais aparecem como autores, diretamente, citados nas narrativas de seu Jesus e Sra. Esmeraldina. Nos seus relatos e depoimentos estão subjacentes às territorialidades vivenciadas no espaço da comunidade. Destarte, aquelas instituições funcionam como estratégias de controle, referendadas pelo Estado em prol do domínio territorial, das chamadas populações “tradicionais”.

A organização espacial do Estado de Rondônia se processa pela mediação e intervenção direta do poder estatal. Esta é a função primordial do Estado gestar o espaço, segundo Lefebvre (1974, p. 34):

A produção de espaço se efetua com a intervenção do Estado, que age segundo as intenções do capital, mas parece não obedecer senão as exigências racionais da comunicação entre as parte da sociedade, assim como de crescimento de acordo com os interesses de todos os usuários. Efetivamente, produz-se um circulo vicioso, mas invasor e portador de interesses econômicos.

A pseudo neutralidade do Estado subjaz aos interesses dos grupos dominantes. O Estado, segundo Haesbaert (2004) como gestor fundamental do capitalismo sempre recorreu às

⁷⁵ O Decreto Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 defini as responsabilidade e atribuições de cada uma dessas instituições e órgãos governamentais. (Ver Anexo A, na página 243).

⁷⁶ A ECOVALE foi fundada em 1982, inicialmente, como ONG em função do reconhecimento das terras dos remanescentes de quilombo. No entanto, modificou seu estatuto e passou a ser identificada de Associação Comunitária e Quilombola do Vale do Guaporé. Na atualidade, o projeto ECOVALE é pessoa jurídica de direito privado, representa as Comunidades de Santo Antônio, Santa Fé, Forte Príncipe da Beira, Santo Antonio do Guaporé, Pedras Negras, Laranjeiras e Comunidade de Jesus, todas localizadas no Vale do Guaporé em Rondônia. (In: AMARAL, 2008). Desde sua fundação, em 2001, a presidência está a cargo do Sr José Soares Neto, de codinome “Zeca Lula”.

estratégias militares, disciplinares, tanto no sentido da ordem quanto do conhecimento, para implantação dos ideais de autonomia e democracia.

As configurações espaciais implantada em Rondônia, por meio de programas e projetos desenvolvidos, é o espaço concebido, programado nas mesas dos escritórios, o espaço instrumental, que tem o propósito de fazer gerir a reprodução das relações de produção do sistema. Como afirma Lefebvre (2008, p. 156): “as relações sociais de produção no capitalismo, isto é, as relações de exploração e dominação, se mantêm pelo e no espaço inteiro, pelo e no espaço instrumental”.

A organização e estruturação espacial da Comunidade de Jesus são resultantes das políticas territoriais concebidas pelo espaço instrumental. O Estado de Rondônia, historicamente surge como projeto de colonização institucionalizado pelo INCRA. O espaço geográfico ocupado na atualidade pelos moradores da Comunidade de Jesus até 1943 pertencia ao Estado Mato Grosso. Com a criação do Território Federal do Guaporé, constituído por duas cidades Porto Velho e Guajará-Mirim, a área da comunidade passa a fazer parte desta última.

Com a nova configuração geográfica implantada pela criação do Território Federal de Rondônia em 1956, geograficamente a área da Comunidade de Jesus continua pertencente a Guajará-Mirim. No ano de 1981 quando o território é elevado à categoria de Estado a comunidade passa a jurisdição de Costa Marques. Em 1988 é instituído o Município de São Miguel do Guaporé, no qual está localizada hoje parte da área geográfica da Comunidade de Jesus, outra área se localiza no município de Seringueiras, implantado em 1992.

No transcorrer dessas transformações e configurações espaciais, o primeiro registro oficial das terras da Comunidade de Jesus, pelo INCRA vai ocorrer no ano de 1959, de acordo com a narrativa de seu Jesus:

Às vezes digo: “trabalhei 12 anos de empregado, de caminho pros outros, perdi meu gado, só não perdi as terras, por que Deus me ajudou”. Mas, cara chegou aqui pra eu assinar. Disse: “não assino e não tem quem assina”. “Mas isso aqui é meu”. “Está certo que é seu”. Fui no INCRA, que passou um papel pra mim de 1959, como dono dessas terras. Se quisesse era dono de todas as terras da Primavera. Mas não tenho o olho maior, por que amanhã o que acontece? Fazendeiro podia ficar com tudo, o que o fazendeiro ia fazer comigo? Prefiro viver com pouco, mas viver tranqüilo.

A referência Primavera diz respeito ao “Projeto de Colonização Agropastoril Primavera” implantado pelo INCRA em Rondônia na década de 1980. Como apresentado alhures, as frentes de expansão eram as primeiras a chegar às áreas demarcadas (MARTINS,

2009). A falta de infraestrutura, o isolamento no meio da floresta, os confrontos indígenas, as doenças tropicais, as intempéries naturais eram fatores que contribuíam para a certa venda ou abandono total do lote. Na segunda etapa, quando a floresta já estava derrubada, chegava o fazendeiro, o grande latifundiário para ocupar as terras desmatadas e transformar o que era floresta em espaço de gado. É a conquista do Guaporé amassada pelas patas de cavalos e bois.

É nesse contexto que a Comunidade de Jesus começa a vivenciar os conflitos pela posse do território. De um lado, os fazendeiros apoiados pelo INCRA e com o documento de titulação das terras e de outro as comunidades “tradicionais” desprovidas de estratégias oficiais, de recursos financeiros, de conhecimentos técnicos e influências políticas para fazer frente às pressões dos fazendeiros. Este processo vivido na Comunidade de Jesus é registrado na narrativa de Esmeraldina:

Seu Jesus me deu um documento de dois alqueires de terreno registrado pelo INCRA. Uma família daquele tamanho com dois alqueires de terra, não funcionava. Cada ano, as cercas dos fazendeiros adentravam mais no pedaço da terra deles. Fui ao INCRA pedir informações, lá fiquei sabendo do decreto 487 de 2003, que falava sobre a questão do território quilombola.

O INCRA se constituiu durante o processo de colonização na máquina estatal gerenciadora do espaço. Para tanto, utilizou todas as estratégias possíveis, para excluir da floresta as comunidades “tradicionais”. De tal forma o Estado cumpriu sua função de desterritorializador e reterritorializador. Como depreende Haesbaert:

[...] primeiro, o Estado é uma entidade muito genérica que deve ser historicamente situada, e, segundo, que ele carrega sempre, indissociavelmente, o papel de destruidor de territorialidades previamente existentes, mais diversificadas, e a fundação de novas, em torno de um padrão político-administrativo mais universalizante. (2004, p. 198).

Neste jogo de forças entre fazendeiros, as agências governamentais, gestoras do espaço concebidos, de um lado e, de outro lado, as comunidades ribeirinhas, estes os filhos das terras ficaram à deriva, a espera do “Ita”⁷⁷, que jamais singrou as águas escuras e caudalosas dos rios do Vale do Guaporé.

⁷⁷ Ita era a designação de navios brasileiros pertencentes à Companhia Nacional de Navegação Costeira, na primeira metade do século 20. Os nomes dos navios em Tupi-Guarani iniciavam por ita: Itaberá, Itaguaçu, Itaipu, etc. Os navios saíam de Manaus e vinham escalando os portos até Porto Alegre. Apesar de não existirem mais itas, o termo se perpetuou na canção de Caymmi: “peguei um Ita no Norte/ e vim pro Rio morar/ adeus meu pai, minha mãe/ adeus, Belém do Pará”. In: <<http://www.oabpe.org.br/comunicacao/artigos/610-peguei-um-ita-no-norte-arthur-carvalho.html>>. Acesso em: 27 dez. 2010. Os passageiros, principalmente, eram rapazes, que desiludidos com a falta de perspectivas e as dificuldades da floresta, pegavam o Ita para se aventurar nas grandes cidades do Sul do Brasil. Esses moços embarcavam no Ita, esperançosos, como os nordestinos que foram levados para a Amazônia, de um dia retornar para a terra natal com melhores condições de vida.

Os projetos de colonização impuseram ao território rondoniense uma concepção espacial geométrica em contraposição aos espaços sensíveis, vivenciados nas estradas dos seringais amazônicos. Como as árvores estavam espalhadas pela imensidão da floresta, o seringueiro recorria à percepção dos sentidos e senso de direção para poder marcar o seu itinerário. Seu Jesus é testemunho vivo dessa prática sensorial:

Trabalhei de 1940 até 1945, na companhia do irmão por nome Ângelo, já de 44, trabalhei na companhia do irmão por nome Manoel de Rosa. Agora 45, tinha 13 anos, fui trabalhar só. E graças a Deus, cortei seringa 46 anos, nunca tive um aperto, uma fera me atacar. Tinha medo de andar sozinho no mato, medo de tudo que era bicho, onça, cobra, de tudo.

A identificação de pontos de localização e nomeação do espaço era necessidade intrínseca na vida dos seringueiros. Nos seringais as seringas se encontravam emaranhadas dispersas uma das outras. Como localizá-las? Como não se perder na escuridão da floresta? Como encontrar o caminho de volta durante tempestades torrenciais que escureciam a mata em plena luz do dia? Foi preciso ordenar o caos. Nomear. Denominar os lugares. Continuar na floresta a incubência de Adão no Éden. De acordo com Nascimento Silva (2003, p. 68):

O seringueiro realizava um verdadeiro “zig-zag” na mata. Dava nomes às estradas referindo-se aos acidentes geográficos como a “volta do oito”, a “curva da gruta” e outros que caracterizam o caminho. Estas denominações serviam como pontos de referência, permitindo planejar os locais onde ficaria o saco com o “leite” coletado, onde muitas vezes as curvas se aproximam e o seringueiro poderia cortar caminho, evitando o desgaste de andar carregando o produto por todo o percurso.

A primeira estratégia de criação, conquista, dominação e controle do espaço é sua ordenação de forma mais objetificante, geométrica e abstrata possível. Esta é a lógica do espaço concebido. Ao espaço, que antes era resignificado pelo corporiedade se impõe a lógica da razão. Segundo Lefebvre:

O espaço abstrato contém, portanto, ao mesmo tempo o intelecto analítico hipertrofiado, o Estado e a razão do Estado burocrático, o saber “puro”, o discurso do poder. Implicando uma “lógica” que o dissimula mascarando suas contradições, este espaço abstrato, o da burocracia, reúne nele o espetáculo e a violência. (1974, p. 313).

O espaço concebido para a implantação das áreas de colonização de Rondônia segue a lógica pontuada por Lefebvre. Planejado pelos tecnocratas do INCRA cada projeto era desenhado em glebas. Estas eram divididas em várias linhas, que se interligavam por uma estrada denominada travessão. Os lotes, “doados” para os pequenos colonos eram localizados

nas linhas⁷⁸. Essa configuração geométrica, abstrata e homogênea é inerente do espaço instrumental. Serve, antes de mais nada, como instrumento controle e dominação espacial.

O atual município de São Miguel do Guaporé, onde se localiza o “Setor Primavera”, objeto de contenda entre os fazendeiros e a Comunidade de Jesus pela disputa das terras, foi inicialmente definido pelo INCRA em 1983 como Projeto de Assentamento “Bom Princípio”. Os técnicos do INCRA dividiam as terras em setor, gleba, linha, lote e travessão para a demarcação das terras no Estado de Rondônia. (Veja a figura 21).

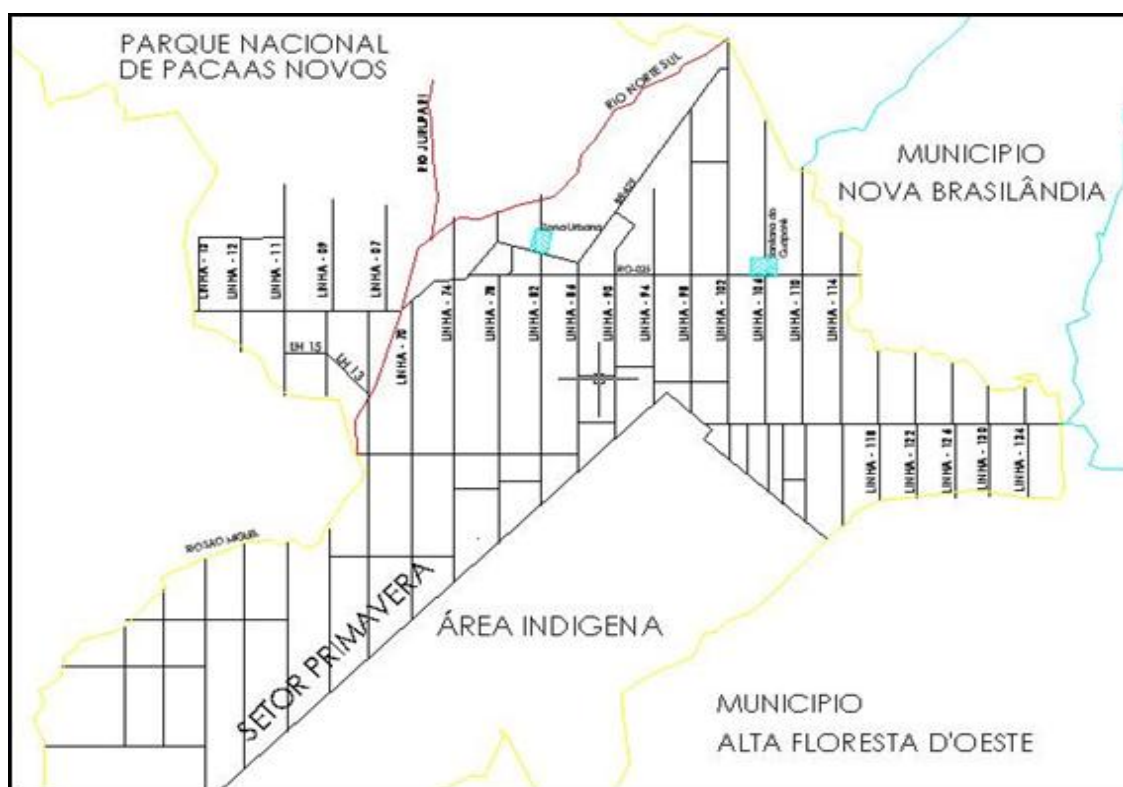


Figura 21- Desenho das linhas de São Miguel do Guaporé realizado pelo INCRA - 1983.
Fonte: Arquivo pessoal - Santos, 2002.

Na atualidade, o IBAMA⁷⁹ é a instituição, juntamente com o INCRA, que infere na configuração espacial rondoniense de forma incisiva. Foi implantado nos finais da década de 80 como o órgão responsável pela execução da Política Nacional do Meio Ambiente, com a finalidade de desenvolver atividades que garantissem a preservação e conservação do

⁷⁸ Historicamente o termo gleba faz alusão à porção de terra que o suserano doava para o vassalo, para que este a cultivasse. Na atualidade uma gleba corresponde a uma área igual ou superior a 10.000m². Linha, marca a interseção entre dois pólos: horizontal e vertical. Lote é o resultante do parcelamento do solo.

⁷⁹ Criado pela Lei nº 7.735 de 22 de fevereiro de 1989, o IBAMA foi formado pela fusão de quatro entidades brasileiras que trabalhavam na área ambiental: Secretaria do Meio Ambiente, Superintendência da Borracha, Superintendência da Pesca e Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal.
In: <<http://www.unerj.br/blogbiblioteca/?p=3597>>. Acesso em: 04 jun. de 2010.

patrimônio natural: água, flora, fauna, solo, etc. A atuação do IBAMA, na dinâmica espacial da comunidade aparece, de maneira quase imperceptível, na narrativa do seu Jesus:

O pai da minha esposa chegou aqui em agosto de 1958. Esse pai do rapaz que é meu genro chegou em 58 também, mas só que chegou em novembro, meu sogro chegou em 59, esse que é o pai do meu genro chegou em 58, chegou um ano na frente de mim. Quando foi em 66 eles foram embora. Fiquei só. Se estivesse saído daqui também tinha perdido, por que o outro, o pai dele saiu, quando voltou isso aqui colocaram tudo na Reserva. Então, ele veio mandou fazer casa, O IBAMA não aceitou, queimou até a casa que ele mandou fazer lá. Agora só não perdi, por que não sai daqui.

O acesso a terra é elemento fundante para produção e reprodução das relações sociais. Se no século passado as frentes de expansão foram aclamadas em nome do progresso pelas instituições governamentais para ocuparem o espaço de Rondônia, na atualidade as populações “tradicionais” são desalojadas de seus territórios de origem em nome da preservação e conservação ambiental.

A reserva citada pelo seu Jesus é a Reserva Biológica (Rebio) Guaporé⁸⁰, que também é indicada na narrativa de Esmeraldina: “[...] mas limoeiro não existe mais, né, teve que ser desativada por conta a construção da reserva biológica do Guaporé, aí nisso todo mundo que morava lá foi pra vários lugares Guajara-Mirim, Costa Marques [...]”. (Ver figura 22. mapa do território pertencente a Comunidade Quilombola de Jesus, na página 185).

Em defesa da preservação ambiental o IBAMA, delimitou a área da reserva sem nenhuma consideração as populações caboclas, quilombolas, indígenas e ribeirinhas moradores que foram desterritorializados de seus espaços-mundo (SHAR, 2008). Em função das políticas territoriais, uma vez mais pensadas, pelo poder publico, o ser humano é relegado ao segundo plano. Para a implantação da reserva Rebio Guaporé, segundo Teixeira:

[...] a maior parte dessas populações foi removida sem nenhum direito entre os anos 1982 a 1988 [...]. Terra no Brasil sempre significou poder, status e acesso a créditos e benefícios do Estado. Portanto, sempre foi um privilégio de elites brancas ciosas de seus direitos e ciumenta em relação às possibilidades de que as demais camadas sociais tenham acesso a benefícios historicamente reservados a elas. (2008a, p. 14-5).

É a violação exercida na dimensão do espaço percebido em função do espaço concebido pelos tecnocratas do Estado, este que funciona para atender os interesses daqueles que estão no poder. Neste aspecto Lefebvre denuncia (1974, p. 273):

⁸⁰ A reserva foi criada pelo IBAMA em 1982, com uma área de 617.724,00 ha. (seiscentos e dezessete mil, setecentos e vinte e quatro hectares).

O fato é que todo Estado nasce da violência e que o poder estatal não perdura senão pela violência exercida sobre um espaço. Essa violência provém da natureza, tanto pelos recursos postos em jogo quanto pelas recompensas: riquezas, territórios. Ela, a um só tempo, inflige violência a toda natureza, pois impõe-lhe leis, retalhações administrativas, princípios políticos estranhos as qualidades iniciais dos territórios e das gentes.

Na região amazônica, em Rondônia e em especial no Vale do Guaporé, em nome da conservação ambiental as comunidades “tradicionais” são excluídas de seus territórios de origem e reterritorializadas nos espaços dos bairros periféricos urbanos. Este processo é retratado nas reminiscências da professora Esmeraldina:

Se disser que sou quilombola de Jesus estou mentindo. Mas sou do Forte Príncipe da Beira, também uma comunidade quilombola, minha família é de lá. Meu tronco familiar é o mesmo do seu Jesus, que nasceu em Limoeiro, que não existe mais. Teve que ser desativada por conta da construção da Reserva Biológica do Guaporé. Todo mundo que morava lá foi pra vários lugares Guajará-Mirim, Costa Marques, só o seu Jesus veio pra esse lugar. Os outros desceram. Em Guajará-Mirim tem um bairro chamado São José, é negro de “mamando a caducando”. Todo mundo que teve esta diáspora da criação da Reserva Biológica foi pra Guajará-Mirim. Essa ligação familiar a maioria tem com as pessoas que ficaram no Vale do Guaporé.

As poucas comunidades, a exemplo da Comunidade de Jesus, que conseguem se firmar no novo espaço de reterritorialização sofrem restrições de todas as formas, pois essas áreas destinadas as unidades de conservação e a reservas biológicas são implantadas com o objetivo principal da conservação da biodiversidade. Apenas o uso indireto dos recursos naturais é permitido sem a interferência humana⁸¹. Populações que há séculos sobrevivem na e da floresta, doravante são submetidas à racionalização dos recursos naturais.

Lefebvre ao analisar a conjuntura capitalista, na década de 1970, visionará a estratégia subjacente as chamadas áreas protegidas: “desde agora, assim como o espaço, a natureza encontra-se politizada, por que está inserida em estratégias, consciente ou inconsciente. O ordenamento de parques nacionais, etc, já é uma estratégia, embora uma pequena estratégia talvez uma tática”. (LEFEBVRE, 2008, p. 67).

⁸¹ Referente aos propósitos das Unidades de Conservação e Reservas Biológicas ver o site: <<http://www.brazadv.com.br/brasil/unidades-de-conservacao-protacao-integral.htm>>. Acesso em: 05 jun. de 2010.

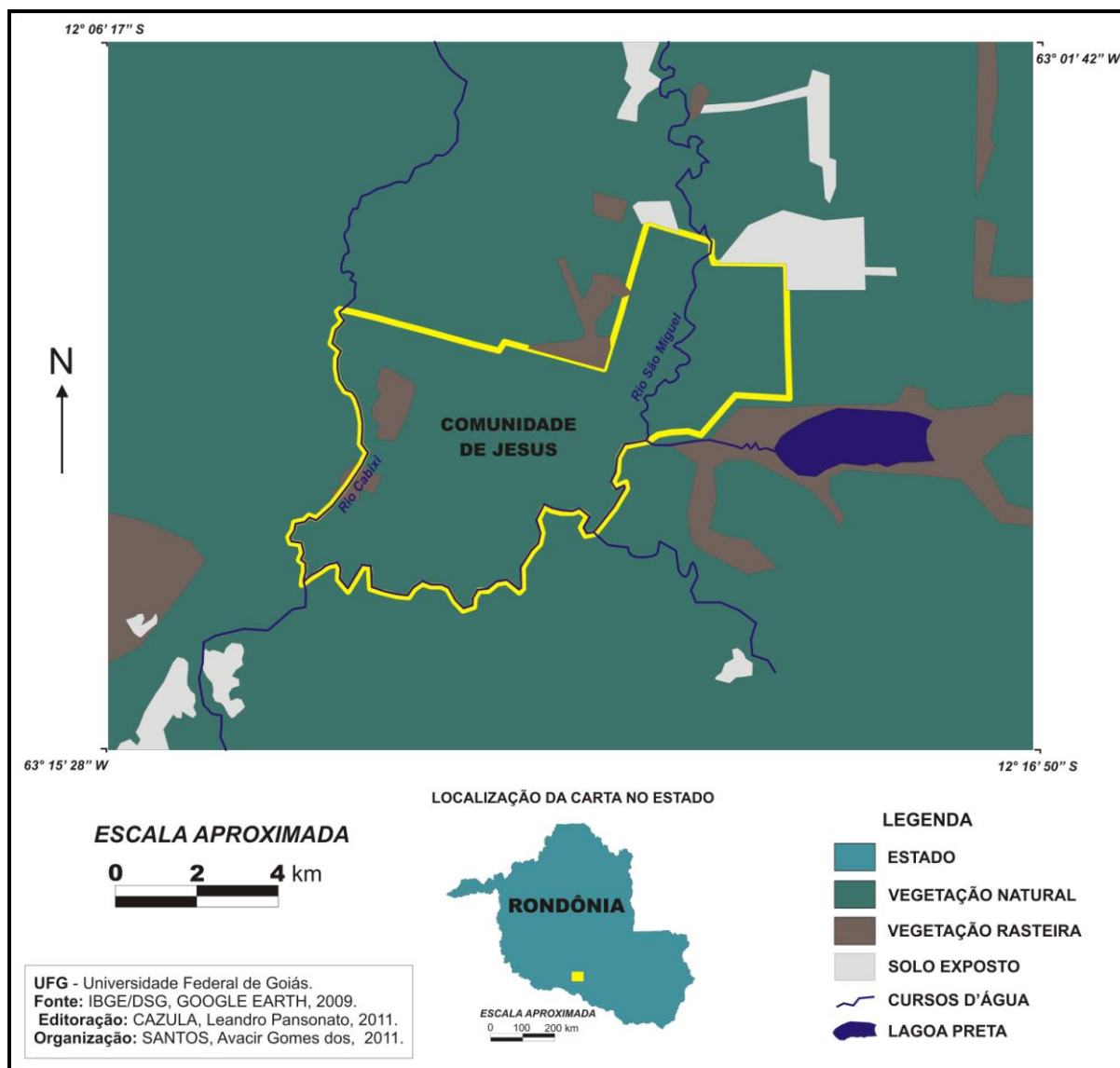


Figura 22. Mapa do Território pertencente a Comunidade Quilombola de Jesus - 2010.

Para a implantação desse modelo de áreas protegidas as populações “tradicionais” são expulsas do território ou se restringem o máximo possível o espaço de suas vivências. Com o idêntico ideal de “preservação ambiental”, mas com políticas de beneficiamentos diferenciados foram criadas as chamadas Reservas Particular de Patrimônio Natural (RPPNs). Segundo Porto-Gonçalves (2004, p. 133):

O pressuposto é que essas terras, ao se transformarem em RPPNs, podem prestar serviços ambientais à sociedade como um todo. Resta explicar que esse prestar serviço ambiental deve ser realizado sem que haja uma democratização do controle e gestão dos recursos naturais e, ainda, por que são as populações originárias, camponesas e afrodescendentes, aquelas que não tem suas práticas culturais voltadas para o valor de troca, que vem sofrendo restrições estabelecidas por um discurso que se apresenta em nome do „uso racional dos recursos naturais’.

Aos filhos da terra é proibido ou limitado o acesso aos recursos das florestas, enquanto que aos grupos abastados são oferecidos benefícios para criação das RPPNs⁸². Simultaneamente, se fecham os espaços de “fora” para os que são de “dentro” e se fecham os espaços de “dentro” para os que são de “fora”. Enfim, como nos adverte Massey (2008, 2000), as trajetórias geográficas deixam de ser vivenciadas em plenitude.

A implantação, pelo poder público, dessas pseudo “áreas protegidas” está relacionada com uma política de gestão dos territórios com base no processo de exclusão e privatização dos espaços. Segundo Haesbaert (2004, p. 55):

[...] a reclusão a que algumas áreas do planeta foram relegadas, em função de sua condição de áreas “protegidas”, provoca a reprodução de territórios que são uma espécie de clausura ao contrário, já que muitas vezes têm praticamente vedadas a intervenção e a mobilidade humana e seu interior.

Como Lefebvre, nos anos de 1970 conclamava o direito à cidade, ousamos anunciar o direito à floresta, aos rios e aos recursos naturais às populações “tradicionais” amazônicas, que por meio da apropriação e vivências em seus territórios de origem garantiram a preservação e conservação ambiental e a diversidade biológica.

Das instituições que inferem na dinâmica das espacialidades da Comunidade de Jesus a de ser considerar a atuação exercida por meio das prefeituras municipais. Depois de vários reordenamentos territoriais as terras pertencentes à comunidade ficaram demarcadas entre os municípios de São Miguel do Guaporé e de Seringueiras (Ver figura 23. mapa de localização da Comunidade de Jesus entre os municípios de Seringueiras e São Miguel do Guaporé, na página, 187). Sobre esta questão seu Jesus sentencia:

Sempre vem o padre Luis, de São Miguel, mas, só que ele acha muito dificultoso, devido a distância. O ano passado ele veio duas vezes. Devido esse problema de município Seringueira tem vontade de vir, mas não vem por que é o município de São Miguel. Agora eles querem trabalhar numa parceria, o prefeito de Seringueira e de São Miguel.

O posicionamento político da prefeitura de São Miguel, também é lembrado pela sra Esmeraldina: “o poder público Municipal de São Miguel do Guaporé, ele acha que a

⁸² Os benefícios assegurados, legal e institucionalmente, para a criação de uma RPPN são: direito de propriedade preservado; isenção do Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR) referente à área criada como RPPN; prioridade na análise dos projetos, pelo Fundo Nacional do Meio Ambiente – FNMA; preferência na análise de pedidos de concessão de crédito agrícola, junto às instituições oficiais de crédito, para projetos a serem implementados em propriedades que contiverem RPPN em seus perímetros e, possibilidades de cooperação com entidades privadas e públicas na proteção, gestão e manejo da RPPN.

In: <<http://www.ibama.gov.br/siucweb/rppn/>>. Acesso em: 05 de jun. de 2010.

comunidade de Jesus é um problema, é um ônus para o município”. O que se constata, a priori, pela mediação das duas narrativas é um jogo de interesses e negligências em relação as prestação de serviços públicos à comunidade.



Figura 23. Mapa de localização da Comunidade de Jesus entre os municípios de Seringueiras e São Migeul do Gauporé.

A extensão territorial da Comunidade de Jesus foi demarcada entre área de São Miguel do Guaporé e Seringueiras. Nenhum dos prefeitos desses municípios assume a responsabilidade administrativa para com a comunidade, que necessita implorar ora para uma ora para outra administração à prestação dos serviços básicos à comunidade.

Como tática para burlar o espaço do poder (De Certeau, 1996, 2002) os moradores da comunidade dividiram o registro do título entre os dois colégios eleitorais. Do total de eleitores 34, 8% votam no municípios de Seringueiras enquanto 41.1% votam no município de São Miguel do Guaporé. (Veja figura 24. gráfico da zona eleitoral dos moradores da Comunidade de Jesus, na página 187). Destarte, os moradores da comunidade reclamam das duas administrações a prestação dos serviços públicos.

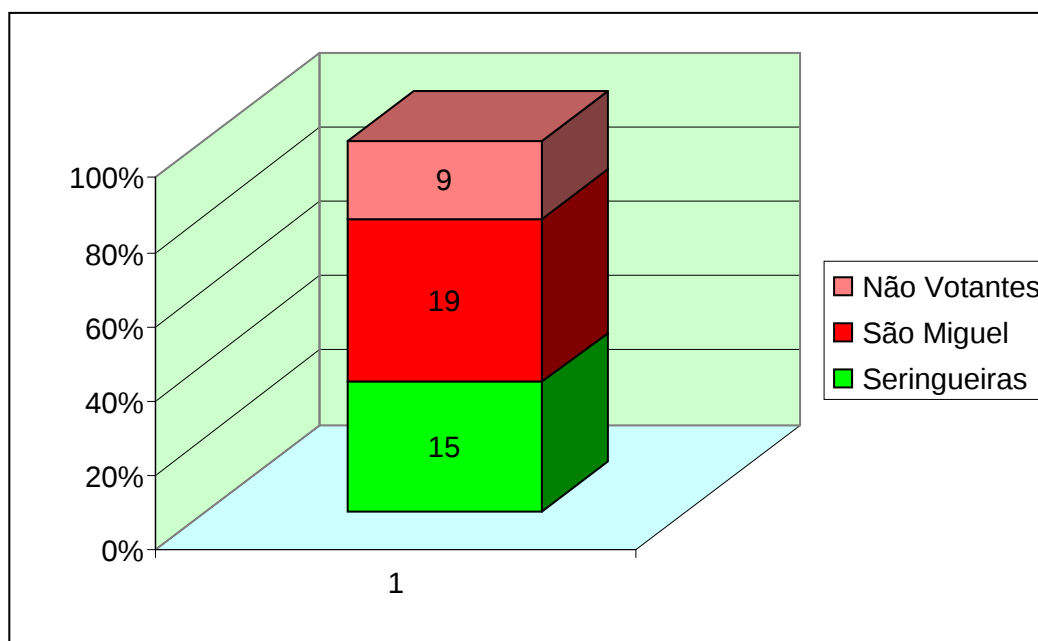


Figura 24. Gráfico da Zona Eleitoral dos moradores da Comunidade de Jesus.
Fonte: Trabalhos de campo 2009, 2010 e 2011.

Junto com a política de reconhecimentos dos territórios pertencentes aos povos e comunidades tradicionais foram instituídas políticas de desenvolvimento sustentável⁸³ para esses grupos. O que implica o acesso e garantia dos direitos sociais: educação, saúde, moradia, segurança e outros. Como especifica Esmeraldina em sua narrativa:

O poder Público Municipal de São Miguel do Guaporé, acha que a comunidade de Jesus é um ônus para o município. O Programa Brasil Quilombola tem assistência de 15 ministérios. O recurso é o dobro do que ele pedir pra uma outra comunidade. O Governo Federal não quer que as prefeituras e os estados sintam que as Comunidades Quilombolas sejam um problema. Mas se ele especificar dentro do planejamento recebe recurso em dobro. Mas não fazem? Por que pra eles “é meia dúzia de negro que ta lá na beira do rio, mora lá por que quer”.

Apesar do aparato ministerial, os poucos benefícios que chegam a comunidade são limitados por questões de ordem políticas ou técnicas. Em função da disputa administrativa presente na comunidade as ações realizadas por um município não são reconhecidas pelo outro. No que diz respeito ao direito de ir e vir, a mobilidade social, seu Jesus desabafa:

A comunidade tem essa camionete, ela foi doada pela secretária de educação, mas nunca teve documento. Dentro de São Miguel a gente anda. Em outro município não pode. Meus negócios todos são feitos em Seringueira, que fica mais perto. Seringueira são 65 quilômetros, 130 pra eu

⁸³ O Decreto Presidencial nº 6.040/2007, institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. (Ver Anexo B, na página 247).

ir e voltar. Para São Miguel são 220, fica difícil. Com essa camionete fica uma coisa muito fácil

Os benefícios são “dados” por um lado e limitados por outro. A negligência dos municípios no que tange aos direitos sociais vai além de uma simples disputa de territórios administrativos. Diz respeito à forma como a cultura é concebida. No Brasil ela é pensada em geral desvinculada das questões políticas. Para Romero (2007, p. 14): “[...] és en el terreno político y en la reflexión filosófica política en la que se juega el problema de la cultura”.

A existência de comunidades ribeirinhas no Vale do Guaporé desassistidas ou precariamente assistidas pelo poder público revela o desencontro entre as diversidades culturais e a políticas governamentais, que por essência são desigualitárias. “O direito e a justiça organizam a injustiça e a igualdade encobre a desigualdade, que nem por isso é menos flagrante, mas mais difícil de combater”. (LEFEBVRE, 1974, p. 344).

4 Comunidade de Jesus: territorialidades do espaço percebido

As questões apresentadas na seção anterior dizem respeito às instituições, aos atores sociais, de caráter externo, que de uma forma menos ou mais incisiva interferem nas dinâmicas das espacialidades vivenciadas na Comunidade de Jesus. No entanto, além delas, a comunidade enfrenta disputas territoriais internas. A divisão entre as proposições externas (de ordem global) e as internas (de ordem local), obedece apenas uma necessidade de decodificação na apresentação da temática.

Compreendemos o local e o global como espaços e tempos interdependentes e indissociáveis. Segundo Lefebvre: “tudo (o “todo”) pesa sobre o nível inferior, o “micro”, o local e o localizável: sobre o cotidiano”. Tudo (o “todo”) repousa sobre ele: exploração e dominação, proteção e opressão, inseparavelmente”. (1974, p. 402).

A prática social acontece no local. As políticas territórios para organização dos espaços das comunidades “tradicionais”, articuladas nas reuniões dos tecnocratas e referendas pelo poder público vão ser materializadas no espaço concebidos, percebidos e vividos em cada comunidade ou grupo cultural.

Local e global não formam espaços diferenciados ou excludentes. Não existe um espaço global em contraposição a um espaço local. Tudo ocorre no local, no lugar. Em seus ensinamentos filosóficos Geertz confirma: “como cualquier política, por muy consecuente que sea, es local, así lo es cualquier comprensión por muy ambiciosa que sea. Nadie lo conoce todo, porque no hay un todo que conocer”. (2002, p. 103).

O global se refere à dimensão alcançada por um acontecimento, um fenômeno ou fato ocorrido em determinado local. Assim, no espaço percebido a Comunidade de Jesus vai ser mobilizada em função das decisões e acordos políticos externos, mas também por suas próprias articulações, negociações, táticas, práticas, espacialidades, que acontecem no lugar, confluência entre o seu espaço percebido e vivido. Como ensina Geertz em outra de suas lições: “[...] nós somos animais incompletos e inacabados que nos completamos e acabamos através da cultura – não através da cultura geral, mas através de formas altamente particulares de cultura”. (2008, p. 36).

As particularidades espaciais concebidas na Comunidade de Jesus também podem ser observadas por meio das contendas territoriais entre seu Jesus, a profa. Esmeraldina e o Sr. Zeca Lula, presidente da ECOVALE, travadas em função da representatividade interna e externa da Comunidade de Jesus.

A apropriação espacial da Comunidade de Jesus corrobora a tese das *culturas desviantes*, como ocupantes de *espaços esquecidos* ou *espaços marginais*. Muito antes dos primeiros projetos de colonização serem implantados no Vale do Guaporé nos entremeios da década de 1970 e 1980, os moradores da comunidade já ocupavam aquela área. Este fato foi desconsiderado pelos tecnocratas do Estado. Como pontua Teixeira:

Nos anos 1970 e 1980, as terras da região do São Miguel passaram por sucessivos processos de ocupação e colonização de base agropastoril, consequência do avanço das frentes de expansão econômica advindas do eixo da BR-364. Neste contexto, as terras ocupadas pela família do senhor Jesus de Oliveira foram paulatinamente ocupadas por colonos de um projeto denominado “Primavera”, cujos assentamentos transformaram-se paulatinamente objeto de especulação imobiliária e as terras destinadas aos colonos terminaram por ser vendidas a fazendeiros que transformaram a região em área de latifúndios ocupados por pecuaristas. (2008b, p.3).

Localizada nos limites geográficos definidos pelo INCRA, por meio do Projeto de Colonização Agropastoril Primavera, a comunidade se encontra as margens dos mundos. No limite entre os mundos: da produção em grande escala e o mundo da floresta e do rio, vive, desde há muito tempo, uma gente, indesejada para implantação do espaço instrumental. O processo de demarcação das terras é relato da seguinte forma por seu Jesus:

De lá da fazenda União só tem fazendeiro! Tem o Roberto, tinha o Vicente, ele quis tomar as minhas terras, o Célio, o Joãozinho, o Renato. Essas terras todas o INCRA quis me dar. “Ta doido!”. Quis não. “Mas é direito seu!”. Disse: “você me dão direito, mas fazendeiro não me dá direito”. Por que vou desabitar um fazendeiro? O que vai acontecer comigo? “Do que adianta você pegarem uma parte alagada?”. Eu disse: “por que é alagada, tem muito

peixe”. Então, ninguém vai derrubar ninguém vai fazer nada. Eles já sabendo disso deram essa área pra nos, por que eles sabem que ninguém vai mexer, também não vale tanto.

Esse diálogo entre seu Jesus e o técnico do INCRA ocorreu durante a etapa de demarcação das terras na condição de comunidade de remanescentes quilombolas. Processo que teve início no período de 2006. Este fato é corroborado pela entrevista da Esmeraldina, que acompanhou junto a comunidade e o INCRA o desenrolar do projeto. Nossa colaboradora, por meio do discurso competente, relata o procedimento efetuado pelo instituto:

[...] quando veio o INCRA pra perguntar da comunidade: “onde é a terra de vocês?”, eles tem que fazer esta pergunta, por que eles tem que respeitar o que a comunidade diz. Se a comunidade dissesse que até lá onde a árvore está de pé é nosso, o INCRA teria que obedecer. Se neste espaço estivesse um fazendeiro no meio, o fazendeiro teria que ser desapropriado, por que a comunidade é majoritária nesse sentido. Se a comunidade diz: “queremos o que é nosso”, mesmo aquela árvore indicando que anteriormente este espaço era deles, mesmo assim eles não quiseram.

A priori, se pode considerar que o Estado brasileiro, por meio da política de demarcação das terras pertencentes aos remanescentes quilombolas, inaugura uma nova política espacial, que passa a valorizar os menos desfavorecidos, a partir do momento em que se predispõe a ouvir as comunidades locais no referente à identificação, reconhecimento e demarcação dos seus territórios. O fato narrado por Esmeraldina e Jesus apenas retrata mais uma das estratégias de poder inerente ao Estado. Para Lefebvre (1970, p. 84):

Quando as classes se separam e se opõem, é necessário que surja, acima delas, um poder superior e interno, pelo menos na aparência. Para impedir as classe dominante de destruir a classe oprimida e fazê-la desaparecer, e, portanto, suprimir as condições de seu próprio predomínio, para proteger os oprimidos contra os excessos de alguns indivíduos entre os opressores, para arbitrar os conflitos entre os indivíduos e os grupos, particularmente entre os opressores – torna-se necessário um *poder do Estado*.

Na atualidade, frente às pressões da organização civil para garantia dos direitos ancestrais dos povos quilombolas os órgãos governamentais procuram reverter à situação de apagamento histórico vivido pelas populações tradicionais. No entanto, comete novamente a “cegueira técnica”. Na definição do Projeto Primavera o INCRA desconsiderou a existência das comunidades “tradicionais”. Na demarcação dos territórios quilombolas os tecnocratas fingem ignorar que as terras, pertencentes de direito a Comunidade de Jesus, foram concentradas pelos agropecuaristas.

Seu Jesus, conhecedor da distância existente entre o espaço concebido e o da vivência cotidiana, o dos conflitos pela terra nos confins da Amazônia sabe diferenciar entre o direito institucional e o de fato, decretado pelo fazendeiro. Assim, dos aproximados 5.900 hectares, de terras destinadas à comunidade somente 10% é formado por terra firme. O restante são áreas alagadiças, que ficam submersas durante o período das chuvas, de novembro a abril, tempo em que a agricultura de várzea, típica das comunidades ribeirinhas, se torna uma prática impossível.

As fazendas de gado vizinhas às terras da comunidade são de fazendeiros moradores das cidades, como Seringueiras, São Miguel, Ji-Paraná e demais localidades do Estado de Rondônia, a pressão pela posse da terra, vivenciada pela Comunidade de Jesus extrapola a dimensão local. Seu Jesus expressa a experiência da seguinte forma:

Quando chegava em Seringueiras já estava até com medo de andar na rua. “esse é o homem que está tomando nossas terras”. Disse: “negativo, minhas terras é aqui em Primavera”. Apareceu pela internet: “Comunidade quilombola de Jesus, localizada na margem do rio São Miguel, município de São Miguel do Guaporé, no setor Primavera”. Meu filho ainda brigou: “o senhor não deve mostrar esses papéis”. Disse: “mostro pra saberem o que é meu”. Se fosse atrás de terra era capaz de ter morrido.

Seu Jesus a partir de 2006 passou a ser apontado nas ruas da cidade de Seringueiras como a pessoa que tomaria as terras dos fazendeiros do setor Primavera. Quando ocorreu a primeira divisão do Projeto Agropastoril Primavera, em meados da década de 1980, o INCRA desconsiderou o território ocupado pelos moradores da Comunidade de Jesus. Naquele momento, eles viviam no *espaço esquecido* pelo estado brasileiro. Além de seu Jesus a Sra. Esmeraldina se viu cercada pela pressão dos fazendeiros. Ela relata o fato de maneira incisiva:

Muitas vezes fraquejei, a pressão era grande. Às vezes chegava tinha um fazendeiro esperando para eu explicar que história era esta de território quilombola. Recebia telefonema: “ah! você toma cuidado, tá se envolvendo com gente muito importante”. Cheguei a ficar um mês em Porto Velho com medo. Uma moto que passasse já travava: “o tiro vem agora, seja o que Deus quiser”. A moto passava, respirava e andava de novo. Em 2008, foi o ano que mais sofri pressão. Eu tinha tudo pra ficar em Porto Velho. Eu disse não: “vou voltar, por mais medo que eu tenha”.

A titulação das terras da comunidade tão sonhada pelo seu Jesus, por si só não põe fim a luta pela conquista da terra. Com bem pontua Esmeraldina: “este documento, ele não é o fim da luta pro quilombo se desenvolver não, ele é só a conclusão de uma etapa, [...] agora a gente passa pra uma outra fase, que é buscar as políticas públicas pra dentro do quilombo”. Por

meio da legitimação institucional a posse das terras é garantida aos moradores da Comunidade de Jesus. Este direito é ignorado por aqueles que disseminam o discurso: “é terra demais, para negro de menos”. Como afirma Teixeira (2008a, p. 21):

A família perdeu todas as terras de castanhais para os fazendeiros que as transformaram em pastos as terras pretendidas ainda estão sendo alvo da ação inescrupulosas de fazendeiros e madeireiros que invadem a propriedade e exploram ilegalmente a madeira. A tensão tem sido controlada pela evidencia sensibilidade política e diplomática do patriarca senhor Jesus, que sempre manteve uma relação de cordialidade com seus vizinhos, mesmo em situações de adversidade.

No lugar e cotidiano a comunidade vivencia a “redução territorial”, o que Haesbaert (2006, 2002) e Almeida (2005), vão definir como *precarização do territorio*, que no caso da Comunidade de Jesus se processa tanto pela delimitação da área e usurpação dos seus recursos, quanto pela imposição dos órgãos governamentais sobre a gestão do território. Reclusos em seu *precário territorio* a Comunidade de Jesus vivencia a desterritorialização “invisível”. De acordo com Teixeira:

Ao adentrarmos as terras da comunidade encontramos uma porteira que impede a livre passagem pela estrada pública. Esta porteira foi fixada na estrada pelo fazendeiro Renato e, por sua ordem o capataz da fazenda limita o acesso dos que se dirigem à comunidade quilombola. (2008a, p. 4).

A área da Comunidade de Jesus está localizada entre as fazendas de gado, a Reserva Biológica da Bacia do Guaporé (REBIO do Guaporé), que ocupa uma extensão de 603.000 ha. e, a área indígena Rio Branco, dos índios Makurap. Os moradores da comunidade vivenciam uma pendenga constante com os fazendeiros⁸⁴ e madeireiros em prol da manutenção do seu território.

Aos conflitos pela posse do território frente esses diversos sujeitos, se agregam na comunidade a luta pela sua representatividade disputada entre o Sr Jesus, Sra. Esmeraldina, ex-professora da comunidade e, Zeca Lula, presidente da ECOVALE. Se os dois últimos buscam a legitimação de sua condição de representante da comunidade pelos meios legais e institucionais, o Sr. Jesus recorre à garantia da liderança pela legitimação da própria história de vida como elemento chave para fundação da comunidade, reflexão apresentada nos capítulos III e IV.

⁸⁴ Na maioria das vezes os fazendeiros locais também possuem propriedades nos dois municípios Seringueiras e São Miguel do Guaporé. Uma parte da família, em geral os mais novos, reside nas cidades, outra parte, formada pelos mais idosos, mora na área rural dos referidos municípios. Nos fins de semana ou feriados os jovens costumam visitar os pais nas fazendas e praticar atividades de lazer, caça e pesca na área destinada a Comunidade de Jesus.

Se no espaço da vizinhança da Comunidade de Jesus as relações historicamente são conflituosas, não o deixa de ser espaço interno. A representatividade da Comunidade de Jesus é composta por vários elementos. Primeiramente, esta função é assumida por seu Jesus, com base na sua condição de patriarca e fundador do grupo. Institucionalmente, existe a associação da comunidade, cujo presidente é o Sr Raimundo Assunção de Oliveira, 39 anos, entre os homens, o terceiro filho de Jesus e Luiza. A professora Esmeraldina Coelho é a tesoureira adjunta da associação.

O lugar, apresentado pela perspectiva humanista como *locus* da emoção, seguridade, equilíbrio e pelas relações afetivas estabelecidas entre as pessoas e o espaço (TUAN, 1982), na referida comunidade quebra esta lógica e se configura em espaço de embates, táticas, negociações e lances em função da representatividade. Entra em cena a personagem da profa. Esmeraldina, citada várias vezes na narrativa do seu Jesus:

Só que vou ter uma conversa com ele. Ele manda pra Esmeraldina, ela encaminha pra cá. Ela chegou ao ponto de não querer que nenhuma pessoa viesse nem visitar a comunidade! Ela andou pregando papel na prefeitura, por lá tudo. Quando viu que ia sobrar pra ela, foi arrancou. Eu já falei: “quem vem aqui não tem nada a ver com ela, não mora aqui, não está dando nenhuma assistência aqui”.

Aqueles que desejam conhecer, passear, visitar ou estudar a Comunidade de Jesus necessitam enfrentar a hierarquia estipulada por Esmeraldina. As pessoas, inicialmente, entram em contato com o prof. Marco Teixeira (é com ele que Sr. Jesus diz que vai ter uma conversa), este as encaminha para Esmeraldina, que determina ou não a entrada das pessoas na comunidade. Em sua entrevista Esmeraldina apresenta uma interpretação diferenciada desta questão:

[...] por que muitas pessoas viam assim, comunidade lá era terra de ninguém e de todo o mundo, iam lá quantas pessoas quisessem, da forma que quisesse, pescava quanto queria e vinham embora, hoje em dia [...] reconhecerem a autonomia deles na questão do espaço, por que muitas pessoas que estavam acostumadas a fazer isso: “ah!, mas a professora não pode impedir as pessoas de ir na comunidade”, eu não impedia ninguém de ir na comunidade, eu só dizia assim: “gente!, quando vocês forem lá, peçam permissão pra entrar, peçam permissão pra ir [...]”.

Na associação que foi formada na Comunidade de Jesus, a Sra. Esmeraldina responde pelas funções de tesoureira adjunta. No entanto, devido à falta de atuação efetiva do presidente, seu Raimundo Assunção de Oliveira, Esmeraldina assumiu a representação da

comunidade. O trabalho como gerente de fazenda dificultava a Raimundo assumir de fato a liderança da associação. Esmeraldina analisa esta situação da seguinte forma:

Essas viagens eu coloquei o Raimundo. Tem viagem prevista pra novembro, dezembro, janeiro e março, todas em Brasília. Para apresentá-lo as pessoas e presidentes. Ele vai se apropriar melhor disso. Eles podem trocar ideias, informações, saberes, coisas que o Raimundo por ter este vínculo empregatício com a fazenda, era muito difícil. Quando ia a preocupação estava na fazenda. Agora ele pode participar melhor.

Na comunidade a disputa pelo se fazer reconhecido como liderança comunitária é travada entre seu Jesus e Sra. Esmeraldina, como corrobora a narrativa destes dois personagens. Para os moradores da comunidade, o representante legítimo da comunidade é seu Jesus. Na ausência deste, declaram por meio de entrevistas, que a liderança poderia ficar a cargo de Raimundo, que já é o presidente.

Esmeraldina representava a comunidades nos espaços de discussões políticas, nas instituições governamentais em Brasília, Porto Velho, nos encontros das representatividades de comunidades quilombolas. Depois da entrega do título de terras para a Comunidade de Jesus, Esmeraldina projeta uma nova atuação:

A gente está articulando com a CONAQUI, a Coordenação Nacional da Articulação de Comunidades Negras, Rurais e Quilombolas, que tem cadeira em vários ministérios, MEC, SEPPIR, Fundação Cultural Palmares, o ministério da saúde. Todo esse conhecimento, tenho que passar pra o Raimundo.

Na comunidade, por parte dos moradores, falta a Esmeraldina o reconhecimento do seu trabalho junto à associação e ao processo de demarcação territorial. No entanto, ela recorre a algumas táticas, como por exemplo, o fato de ter sido professora na comunidade, o parentesco que diz possuir com seu Jesus e por ser membro da diretoria da associação dos moradores, para corroborar seu papel de representante legítima da Comunidade de Jesus.

Na opinião do Sr Jesus a interferência de Esmeraldina nas questões da comunidade é inválida, pois ela não pertence à família. Nosso narrador esclarece o grau de parentesco dele em relação a Esmeraldina da seguinte forma:

A mulher perguntou como surgiu esse negócio de quilombola, disse: “bem, foi a Esmeraldina quem puxou”. Mas só que a avô dela é minha prima, a mãe dela no meu pensar vem ser minha prima segunda, ela vai ser terceira. Agora diz que sou tio. Outra coisa, ela não tem nenhuma assinatura nossa. Ela assina com Leite, família de Leite vem dos troncos da bisavó dela, Amélia. A velha Amélia era minha tia legítima. Então, ela vem ser minha prima terceira.

Seu Jesus, definitivamente desconsidera Esmeraldina como membro de sua família. Na sua narrativa, já citada em outro momento, ela pontua: “meu tronco familiar é o mesmo do seu Jesus”. Em seguida, Esmeraldina declara novamente:

Por isso, me envolvi tanto com esta questão de regularização fundiária. Se eu fosse só a professora, sem esse vínculo familiar, talvez não tivesse me envolvido tanto, mas baseado nisso e vendo a necessidade de assegurar a garantia dessas terras, eu me envolvi. Muita gente era contra o meu envolvimento, que eu não era da família, não era quilombola.

Pela mediação dos discursos dos nossos colaboradores o grau de parentesco de Jesus Gomes de Oliveira e Esmeraldina Leite Coelho está claramente definido, ela é prima terceira do patriarca. Ambos têm consciência de que este fato colabora para legitimar as atitudes de Esmeraldina tanto como representante, quanto como membro direto da comunidade. Destarte, no intuito de diminuir tal influência nas questões da comunidade seu Jesus procura descaracterizar o seu parentesco com Esmeraldina, ela pelo contrário, busca comprová-lo.

Uma das preocupações do Sr Jesus é preparar um dos seus herdeiros como liderança futura da comunidade. Segundo o patriarca o critério fundamental deve ser o grau de escolaridade. Neste caso, a pessoa por ele indicada foi seu neto Valdinei Assunção de Oliveira, de 18 anos, estudante do Ensino Médio na EFAVALE.

Antes do início da entrevista seu Jesus convidou o neto para acompanhá-lo. Para os demais moradores a liderança reconhecida, depois da presença do Sr Jesus, como representante da comunidade é o Raimundo. Esta escolha é confirmada por Jorge da seguinte forma: “Raimundo é um cara despachado”.

Esmeraldina, Raimundo, Jesus, Valdinei por meio de estratégias e táticas em espaços e momentos diferenciados constroem ao redor de si redes sociais com o afã de legitimar o espaço da liderança frente ao grupo. Na entrada da localidade, Valdinei escreveu na cerca de balaustra: “Comunidade Quilombola de Valdinei”. O que aparentemente pode ser visto como uma simples brincadeira de adolescente é a marca da delimitação territorial. Onde duas ou mais pessoas estiverem reunidas, há entre elas uma relação de poder.

Estes aspectos subjacentes a representatividade da Comunidade de Jesus se relacionam com as características territórios da intimidade, da familiaridade, da governabilidade e da alteridade apresentadas por Monnet (1999). Assim, a territorialidade contextualizada, é apropriada, os grupos se identificam com tal referencia de acordo com o contexto histórico.

No atual contexto histórico da Amazônia a exploração x conservação da floresta se transformou em nó górdio, assunto já discutido no capítulo III. Para descaracterizar a atuação de Esmeraldina junto à comunidade, o Sr Jesus, enfaticamente retrata as táticas por ela empregadas junto aos madeireiros para a exploração da madeira:

O cara do plano de manejo veio fazer negócio comigo. Ela estava do lado, disse: “essa madeira aqui, quem vai tirar é o Renato”. Disse: “se você fez compromisso com ele, vai assumir de outra maneira, você pra fazer isso, vai ter que passar por cima de mim três vezes”. Ela quase teve um forquimento. Mas como que pode ser? Eu sendo dono da terra ela vem trazer madeireiro pra tirar madeira.

Sabidamente seu Jesus recorre ao discurso da preservação ambiental na defesa de seus interesses. Primeiro, na definição da área que deveria pertencer à comunidade junto ao técnico do IBAMA, seu Jesus opta por parte das terras alagadiças, e no segundo momento, quando percebe ameaças de sua liderança. Em suma, seu Jesus é incisivo, madeireiros e quem mais se comunga com eles, não tem direito a usufruir dos recursos naturais da comunidade.

A exploração da floresta e o plano de manejo defendido pelos técnicos do IBAMA, em prol do desenvolvimento sustentável das comunidades “tradicionais” são práticas que dividem a opinião dos moradores da Comunidade de Jesus. De um lado, eles são seduzidos pela facilidade da retirada da madeira existente na localidade, e de outro, são pressionados pelos órgãos ambientais que restringem o uso exploratório dos recursos naturais da comunidade.

Enquanto isso na vizinhança da comunidade a derrubada das árvores executada desordenadamente pelos madeireiros, para fins de comercialização e a queima da floresta praticada pelos fazendeiros com o propósito de aumento das pastagens não recebem nenhuma forma de fiscalização ou punição. (Veja as figuras 25 e 26 de queimada da floresta na linha 78, na página 198)⁸⁵.

O discurso em defesa do meio ambiente e preservação dos recursos naturais também é apropriado na narrativa de Esmeraldina. Porém, ao invés de travar um ataque direto em relação à exploração madeireira realizada de forma irracional pelos fazendeiros, ela reforça o sistema de produção agrícola e o extrativismo como técnicas de preservação ambiental, efetuadas pelos moradores da comunidade e, defende a execução de: “um plano de manejo

⁸⁵ As fotografias foram registradas durante a segunda etapa de pesquisa de campo realizada na Comunidade de Jesus em outubro de 2010, no período das estiagens. Nesta época do ano, do verão amazônico se intensifica a derrubada e a queimada das árvores pelos fazendeiros para abertura de novas pastagens para a criação e aumento do rebanho bovino na região.

voltado para as essências florestais, da questão da coleta das essências florestais que eles ainda tem e podem estar utilizando, vendendo, gerando renda pra comunidade”.



Figura 26 - Árvore queima de dentro para fora.
Autoria: A.G. Santos, outubro de 2010.

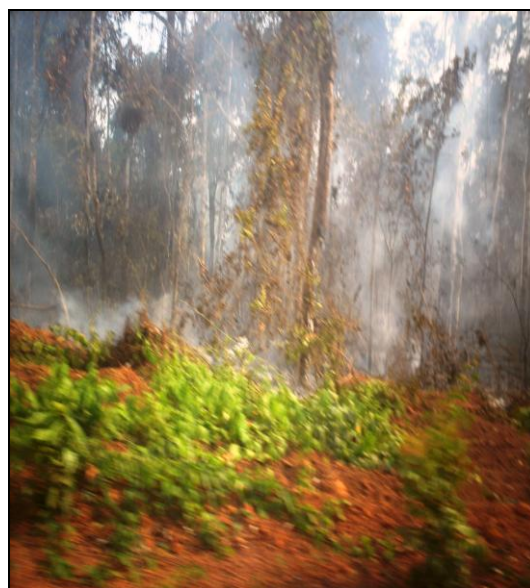


Figura 27 - O fogo se espalha na floresta.

A aplicabilidade do plano de manejo passa a ser um discurso recorrente voltado para conformação do desenvolvimento sustentável, que deverá ser empregado, pelos povos e comunidades “tradicionais”, como institui o Decreto 6.040/07/02/2007 (Veja Anexo B, na página 302). A esta exigência segue a da representatividade das comunidades quilombolas indicada no Decreto 4.887/11/2003. Neste contexto, é apresentada a relação da Comunidade de Jesus com a representação da ECOVALE. Seu Jesus em sua narrativa especifica um dos serviços prestado na comunidade pelo representante da ECOVALE desta forma:

A cesta básica que vinha foi cortada. Nós não estamos recebendo do governo nenhuma ajuda. A cesta básica vinha desse cara. Ele fez tipo assim uma empresa, mas só que ela não é uma empresa, ECOVALE. Esse cara era presidente da ECOVALE, veio aqui pra registrar essa comunidade como quilombola. Ele mandava diretamente pra o quartel da PM aqui de São Miguel. Mas nos recebemos 82 cestas básicas. Agora desde 2006 foi cortada.

A ECOVALE⁸⁶, com atuação no Vale do Guaporé, fundada em 1982 na categoria de organização não-governamental (ONG), em 1993 é transformada em associação em função das exigências institucionais da Fundação Cultural Palmares, do INCRA, do IBAMA, do

⁸⁶ A Reserva Biológica do Vale do Guaporé foi criada em 1982 com uma área especificada em 603 mil hectares, está localizada à margem direita do rio Guaporé, ao sudoeste do Estado de Rondônia. In: <<http://blogdaamazonia.blog.terra.com.br/2009/05/13/rondonia-aids-e-racismo-ambiental-ameacam-quilombolas-na-reserva-biologica-do-vale-do-guapore/>>. Acesso em: 22 jan. 2010.

IPHAN e, da FUNAI⁸⁷ para regulamentação e titulação das terras pertencentes às comunidades remanescentes quilombolas⁸⁸. De acordo com o depoimento de seu Jesus o benefício era realizado pelo intermédio do presidente da ECOVALE. Esta questão também aparece na narrativa de Esmeraldina, que contesta:

Dizem assim: “o Governo Federal fica mandando cesta básica”. Eu sei por que eles precisam de cesta básica. Num período como este aqui, parte da roça deles vai ficar debaixo d’água. Alguém lá, da “caixa prego” manda cortar a cesta básica. Fizemos pedidos várias vezes, e a cesta básica não retorna.

O recebimento de cestas básicas especificado por seu Jesus e confirmado pela professora Esmeraldina é um direito instituído como um dos princípios a ser assegurado pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, conforme determinado no Art. 1º, inciso III, do Decreto 6.040/2007:

“[...] a segurança alimentar e nutricional como direito dos povos e comunidades tradicionais ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis”. (Anexo B, página 247).

De acordo com as contas e datas apresentadas por seu Jesus, a comunidade recebia cestas básicas, desde segundo semestre de 2001. Quando em 2006 é concluída a primeira etapa do processo identificação das terras⁸⁹ o benefício foi cancelado. A ECOVALE deixou de prestar tal assistência sem nenhuma explicação para os moradores da comunidade.

Em suas narrativas Jesus e Esmeraldina recorrem à tática da interdição discursiva (Foucault, 2000; CHAUI, 2000a). Nenhum dos dois revela nomes e o porque da interrupção do envio do benefício. Consciente ou inconscientemente esconde esta informação como moeda de futuras negociações políticas.

As disputas territoriais vivenciadas e experienciadas na Comunidade de Jesus vão além das questões políticas e de representatividade. Ultrapassam os espaços concebidos e

⁸⁷ Essas instituições governamentais são as responsáveis, com suas respectivas funções, pelo processo de reconhecimento das terras pertencentes às comunidades quilombolas. São referendadas legalmente pelo Decreto nº 4.887/2003 e Decreto nº 6.040/2007 (Ver anexos A e B, respectivamente nas páginas 243 e 247).

⁸⁸ Não basta simplesmente a determinada comunidade se autodefinir como quilombola, é preciso a filiação a uma associação, como rege o Art. 17, Parágrafo Único, do Decreto nº 4.887/2003: “As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas”. Desta forma, a ECOVALE se constitui como instituição representante das comunidades de remanescentes quilombolas do Vale do Guaporé.

⁸⁹ O primeiro documento referente ao processo de titulação terras da Comunidade de Jesus como pertencentes às comunidades de remanescentes quilombolas foi publicado no Diário Oficial da União em 28 de julho de 2006.

percebidos e alcançam o espaço vivido, das espacialidades religiosas. A religião oficialmente professada na Comunidade de Jesus é a católica. Algumas práticas e crenças camufladas, que podem ser observadas na narrativa de seu Jesus, remetem a religião de raízes afro-descendentes. No entanto, o que tem influenciado na dinâmica social do grupo tem sido a introdução recente e de forma paulatina da religião evangélica.

Como a comunidade é dividida em três localidades esta inserção ocorreu, no início do ano de 2010, na localidade de São José. A figura do representante da Assembléia de Deus, de São Miguel do Guaporé, se tornou uma presença constante na localidade. Diferentemente do padre que reduz a cada ano o número de visita na comunidade. Seu Jesus justifica a ausência do padre: “sempre vem o padre Luis, de São Miguel, mas, só que ele acha muito dificultoso, devido a distancia [...]”. Para o pastor não existem entraves para estar na comunidade. No período das cheias dos rios ou da estiagem; de barco ou de carro, durante a semana ou no fim de semana, de dia ou de noite, o espaço das *ausências* é ocupado pelo espaço das *presenças*.

Se o padre visita a comunidade o pastor ajuda. Na localidade de São José a base de sustento do grupo é a produção agrícola. O pastor fez a doação de um cavalo para auxiliar os moradores no trabalho da lavoura. Para as pessoas, que antes dispunham apenas dos instrumentos básicos para arar a terra e carregar os fardos de mandioca da roça até a farinheira, numa distancia aproximada de 2 km, o emprego da força animal na realização destas tarefas é um bem incalculável.

A igreja auxilia os moradores de São José no transporte para a cidade, seja por motivos de tratamento de saúde seja para participação das celebrações religiosas. Para próximas melhorias o pastor prometeu aos moradores a construção de uma sala de aula na localidade para atender as crianças em idade escolar. Esta presença constante de representantes da igreja preocupa a Sra. Esmeraldina, que declara em sua entrevista:

[...] eu tenho sentido que estar com uma família da comunidade tem trazido algum mal estar com os outros, [...] por conta disso eu estou sentido que está ficando uma família, um grupo de um lado e um grupo de outro, então assim, as duas igrejas tem que começar a prestar atenção nisso, de como vai fazer um trato da igreja católica, da família que se tornou protestante, o pastor entrar na outra família que não se tornou protestante, pra não causar esta divisão, não sedimentar esta divisão na comunidade, tem que tomar este cuidado, ou por parte do padre ou do pastor.

A divisão social, caracterizada pela organização espacial, da Comunidade de Jesus se soma outro fator a religiosidade. Na localidade de São José os evangélicos, no 70 de cima os católicos. A religião de matiz afro-descendente, um dos maiores elementos caracterizador das

comunidades de remanescentes quilombolas, é arrastada pela força de Oxum e Iansã para longe das águas dos rios evangelizadores.

Tanto para o seu Luis quanto para dona Beatriz, o ser crente implica uma mudança de comportamento. Por exemplo, o participar das reuniões festivas da comunidade, ouvir música, assistir televisão já não desperta mais o interesse de antes. Seu Luis explica o processo de forma enfática: “quando passa a ser crente, muda a vida da pessoa, o pensamento, tudo muda, ela já não tem jeito de brincar, de ouvir música, antes a gente vivia uma vida perturbada”. Neste sentido, segundo Muraro:

Toda religião nada mais é que essa dificuldade de lidar com a morte. Como não é suficientemente forte para morrer, o ser humano inventa para si uma imortalidade, seja por meio dos antepassados seja por uma vida imortal no céu. Desde o mais primitivo até o mais sofisticado dos modernos, os seres humanos ainda hoje continuam com esse problema. (2002, p. 136).

A entrada na comunidade de outra vertente religiosa é o preocupante maior da narrativa de Esmeraldina, em função da descaracterização cultural. Mas ela confia na força do devir. Em sua entrevista ela confessa: “[...] outro sonho que tenho é de ver a cultura negra ressurgir dentro da comunidade, por que sei que tem, mas que está lá dormindo em algum ponto, em algum lugar, é assim, tenho vontade muito grande de fazer ferver a cultura negra dentro da comunidade”. A possibilidade de modificação da estrutura organizativa das comunidades “tradicionais” pela influencia religiosa é citada por Diegues (2008, p. 63):

Como são culturas decorrentes da mistura de elementos indígenas, negros e portugueses, os remanescentes das culturas mais antigas (indígenas e negras) são, numa maior proporção, responsáveis pelas porções míticas do pensamento caiçara e dos ribeirinhos amazônicos. Entretanto, o sincretismo religioso, no qual o elemento católico tradicional é fundamental, também dá sua contribuição ao pensamento mítico dessas sociedades tradicionais. Na verdade, porém, o contato mais estreito que hoje existe entre a maioria das comunidades tradicionais e o mundo urbano-capitalista, a substituição crescente do catolicismo sincrético pelo protestantismo fundamentalista são elementos desintegradores do pensamento simbólico e mítico.

Frente a esse emaranho de espacialidades percebidas e vividas pelos moradores da Comunidade de Jesus, cabe se perguntar: onde está o lugar concebido como espaço de refúgio das crises e conflitos sociais? Onde está lugar topofílico de Tuan (1982)? Ou o lugar privilegiado de Buttimer (1982)? A comunidade de Jesus está muito longe dessas categorizações. Em relação ao lugar vivenciado, na Comunidade de Jesus, outras reflexões nos parecem mais pertinentes como as propostas por Massey (2008, p.26):

As trajetórias de outros podem ser imobilizadas enquanto prosseguimos com as nossas; o desafio real da contemporaneidade dos outros pode ser desviado ao os relegarmos a um passado (retrógrado, antiquado, arcaico); os fechamentos defensivos de um lugar essencializado parecem permitir um descomprometimento mais amplo e fornecer um alicerce seguro.

Ao se conceber as comunidades ribeirinhas como moradores de lugares privilegiados se estabelecem mais uma divisão de pólos diferenciados entre lugar e sociedade. Essas comunidades vivenciam no seu lugar conflitos sociais, desavenças, intrigas políticas e acordos entre grupos internos e externos. Negar esses fatos apresentados por meio das narrativas, entrevistas e conversas informais com os colaboradores da nossa pesquisa é se jogar nas águas nostálgicas, a fim de se agarrar as comunidades refletidas como espaços-espelhos paradisíacos.

Nas articulações e negociações, marcas das espacialidades vivenciadas pelos moradores da Comunidade de Jesus os grupos internos e externos se sobrepõem a autoridade de seu Jesus. A rede se fecha. O nosso narrador pleno, convicto de suas crenças, como o velho e vencido Quixote, se debate contra os fazendeiros, o INCRA, O IBAMA, a ECOVALE, a Esmeraldina, os seus “moinhos de vento” da selva amazônica para garantir a existência da vida e morte ribeirinha no Vale do Guaporé.

“Não desistiremos de explorar
E o fim de toda a nossa exploração
Será chegarmos ao lugar de onde partimos
E conhecer o lugar pela primeira vez.
Através do portão desconhecido e lembrado
Quando o último confim da terra por descobrir
For o lugar que foi o começo;
Na nascente do rio mais longo
A voz da oculta queda-d'água
E as crianças na macieira
Desconhecidas, porque não procuradas
Mas ouvidas, meio-ouvidas, na quietação
Entre duas ondas do mar.
Depressa agora, aqui, agora, sempre -
Uma condição de completa simplicidade
(Que não custa menos do que tudo)
E tudo há-de ficar bem e
Toda a espécie de coisa há-de ficar bem
Quando as línguas de fogo refluírem
Para o coroado nó de fogo
E o fogo e a rosa forem um”.

(ELIOT, 2004)

VI CONCLUSÃO

A maior luta não é travada contra as forças reais, é travada contra as forças imaginadas. O homem é um drama de símbolos (BACHELARD, 2003).

A conclusão é uma exigência da produção acadêmica, este é nosso *locus* enunciativo. Destarte, não podemos nos furtar desta norma. No entanto, nada está acabado, o caminho não está pronto. Nossa pretensão com o desenvolvimento da tese sobre as comunidades ribeirinhas como portadoras de culturas desviantes foi lançar novas sementes no campo da geografia e nas abordagens culturais, a fim de fazer reflorir o espírito de inquietude pelo *desvio*, o errante, o cotidiano, o lugar; a ida ao campo; o navegar pelos rios; o caminhar entre as ondas verticais da cidade ou no emaranhado das florestas e o encontro com o outro. Estas são práticas perdidas nos desvãos das pesquisas acadêmicas, que privilegiam a objetividade e negam a subjetividade como possibilidade de conhecimento.

Como exemplificamos no transcorrer desta produção as *práticas desviantes* perpassam o imaginário, a poesia, a arte, as lendas, as músicas, os dramas shakespearianos, os filmes, a literatura, a filosofia, as ciências, as religiões e se materializam nas atividades, nas ações e nos comportamentos vivenciados no interstícios dos espaços concebidos, percebidos e vividos. Heróis lendários, míticos, ficcionais ou “reais” foram e são aqueles que descumpriram a ordem, subverteram-na desta forma (re)criaram novas possibilidades de vivências espaciais. A epígrafe de abertura, o mito da caverna, exemplifica como as *práticas desviantes* marcam a gênese da formação cultural no ocidente. Os caminhos percorridos são ahistóricos, os *desvios*, pelo contrário, estão grávidos de possibilidades.

O espaço social é agenciado e agenciador das práticas e *culturas desviantes*. O espaço define os corpos. Os corpos materializam o espaço e recriam espacialidades. As espacialidades ultrapassam as formas reducionistas dos espaços físicos e concebidos, pensados pelos tecnocratas do Estado, preocupados em garantir o controle espacial em prol dos mais abastados. As espacialidades se manifestam, para além dos corpos, em práticas, linguagens, pensamentos, desejos, medos, sonhos, lembranças e células daqueles que vivem a aventura humana nos espaços percebidos, vividos e desviantes da caverna.

O sujeito portador das *práticas desviantes* é ser humano comum, o indivíduo ordinário, a pessoa marginalizada que por meio da lida cotidiana fazer, andar, falar, vestir, comer, trabalhar, conversar, (re)inventa formas de apropriações e usos dos espaços interditos, novos objetos e ações que não foram pensadas e, portanto não podem ser controladas pelos

sistemas e espaços disciplinares que anseiam a homogeneidade como garantia de controle de poder. O que a geografia, a sociologia e a história entendiam como alienação passa a ser percebido como inventividade, criatividade, resistências e desvios das culturas e grupos sociais que vivem a margem do sistema.

Cotidianidade e espacialidades são práticas históricas e sociais. Seus significados se materializam nas formas repletas de conteúdos: símbolos, imaginários, devires, desejos, signos, significados e *poiésis*. Estes elementos inferem dialeticamente nas configurações espaciais vivenciadas nos lugares. Consideramos o lugar o lócus não apenas das relações harmoniosas, mas também conflituosas. O lugar não é somente espaço de refúgio das perturbações da vida moderna. Ele é movimento e pausa, além disso, o lugar é uno e múltiplo, singular e diverso, harmônico e contraditório, quimérico e simbólico, dinâmico e alienante e ofegante e poético.

As comunidades providas e provedoras de *culturas desviantes* vivenciam formas diferenciadas de espacialidades e temporalidades modeladas na totalidade entre lugar/espaço e cotidiano/tempo. A temporalidade não é efêmera, virtual ou fugaz. A materialização de *práticas desviantes* exige o tempo da longa duração, da repetência, o fazer repetitivo, até o momento em que se descobre o inusitado, o diferente, o *desvio*. As *práticas desviantes* ocorrem no tempo da cotidianidade. O cotidiano, o banal, o comum, o coloquial foi concebido pelas ciências parcelares como tempo insignificante. O cotidiano é o tempo da repetição, mas também da inventividade, criatividade e da subjetividade, elementos chaves na busca da compreensão e interpretação dos processos e culturas desviantes.

Práticas, culturas, saberes, processos, táticas e fazeres são os elementos que compõem a tese das *culturas desviantes*. Culturas desviantes como as existentes nas comunidades ribeirinhas amazônicas, em especial, na Comunidade de Jesus, localizada a margem direita do rio São Miguel do Guaporé. Consideramos estes grupos como portadores de *culturas desviantes*, pela capacidade de constituírem lógicas de apropriação e uso do espaço e formas de socialização e sociabilidades que se desviam das lógicas de reprodução e consumo perpetuadas pelo modo de produção capitalista. Existem mundos diferentes desse, e, a beira dos rios amazônicos é um desses lugares, onde se é possível ver o mundo para além das sombras projetadas na parede da caverna.

Para a compreensão da simplicidade, complexidade e singularidade do modo de viver das comunidades ribeirinhas desenvolvemos uma abordagem cultural em geografia conjugada a proposta metodológica, a *espacialidade dialética*, interligada em três procedimentos: descrição horizontal, desconstrução vertical e a reconstrução da espacialidade.

Enfim, buscamos praticar uma *geografia desviante*, enquanto princípio epistemológico com o afã de captar as espacialidades vividas entre mundos, espaços, cotidianos e lugares; ciência e vida cotidiana; significado e significante; nível material do espaço e nível simbólico; reflexão sobre o espaço e experiência no espaço; liberdade e ação; determinismos e possibilidades; sujeito e objeto; forma e conteúdo, realidade, desvios e devaneios; sonhos e utopias.

As comunidades “tradicionais” da Amazônia, frente ao emaranhado de concepções de mundo impostas em função da racionalidade do mercado, são retiradas dos seus territórios, ou permanecem nele, mas desterritorializadas de suas antigas espacialidades. Nesse sentido procuramos compreender como essas pessoas (re)significam, recriam, reorganizam, reconfiguram as espacialidades, que lhes permitem estabelecer entre espaço, tempo, natureza, cultura e sociedade relações de completude.

As *espacialidades desviantes* vividas pelas comunidades ribeirinhas amazônicas resultam historicamente de práticas sociais. Assim, estudá-las implica compreender a organização do espaço como constitutivo das relações que os grupos culturais estabelecem entre si e a natureza por mediações subsidiadas pelas lógicas do espaço percebido, concebido e vivido, a *práxis espacial*.

A fim de sistematizar as idéias, as hipóteses, os pressupostos teóricos referentes às *culturas desviantes*, apresentamos dez itens sobre os principais elementos, práticas e processos que compõem as espacialidades vivenciadas pelas comunidades ribeirinhas e, que corroboram a nossa tese principal.

Os dez elementos fecham o círculo do *oroboro*⁹⁰ da nossa pesquisa. Esta imagem caracteriza, por um lado, a Comunidade de Jesus, que tem sua gênese marcada pelo nascimento dos doze filhos de seu Jesus e dona Luiza; por outro lado, o oroboro tipifica o fechamento da escrita da nossa tese, pela mediação de dez elementos, que constituem, entre outros, a cultura desviante da vida e morte ribeirinha.

Esta síntese segue apenas uma exigência da normativa da produção acadêmica. Somos côncios de que a cultura de determinado grupo se manifesta na totalidade das espacialidades vividas, as quais marcam e identificam, no nosso caso em especial a cultura ribeirinha. Como

⁹⁰ Oroboro, ou ouroboros, ou *uróboro* é um símbolo representado por uma serpente, ou um dragão, que morde a própria cauda. O oroboro simboliza o ciclo da evolução voltando-se sobre si mesmo. O símbolo contém as ideias de movimento, continuidade, auto fecundação e, em consequência, eterno retorno. A imagem da serpente mordendo acauda, fechando-se sobre o próprio ciclo simboliza a roda da existência. A roda da existência é um símbolo solar, na maior parte das tradições. Ao contrário do círculo, a roda tem certa valência de imperfeição, reportando-se ao mundo do futuro, da criação contínua, da contingência, do perecível. In: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Oroboro>>. Acesso em: 14 jan. 2011.

afirma Geertz: “a cultura [...], não é apenas um ornamento da existência humana, mas um condição social para ela - a principal base de sua especificidade” (2008, p. 33).

Os dez elementos, que apresentamos em seguida, representam a forma de organização das nossas ideias conclusivas. Eles formam um conjunto de pistas, pegadas, sinais, orogramas e hologramas, que poderão orientar as pesquisas em geografia cultural e abordagens culturais para que os novos geógrafos munidos do fio de Ariadne não se percam frente ao labirinto emaranhado das riquezas, das belezas, dos conflitos e das complexidades da vida e morte ribeirinhas, perdidas e encontradas nas beiras e nos beiradões dos rios amazônicos.

Os principais elementos que caracterizam as comunidades, grupos ou pessoas transmissoras ou portadoras das *culturas desviantes* são os seguintes:

1º elemento: As práticas e os processos que compõem o conjunto das manifestações das *culturas desviantes* podem ser observados com maior frequência nos espaços e nas configurações espaciais das organizações comunitárias, nas formas de apropriação espacial usadas pelos grupos socialmente marginalizados.

Nas cidades, as práticas desviantes passam despercebidas. O aceitável é o aparentemente apresentado como o igual. O espaço é transformado em mercadoria comercialmente rentável. As práticas homogêneas e as *práticas desviantes* se relacionam diretamente às configurações espaciais. Elas são vivenciadas de forma intensa nos espaços que lhe são mais propícios.

A apropriação espacial é o elemento da gênese das comunidades portadoras de *culturas desviantes*. As sociedades, principalmente as urbanizadas, configuram suas relações a partir da centralidade idealizada na concepção *espaço do meio*. Este espaço é o espaço limpo, iluminado, asfaltado, controlado, vigiado, enumerado, codificado, enfim, racionalizado.

Diferentemente, as *culturas desviantes* nascem e se mantêm nos *espaços esquecidos*, nas fronteiras ou nos *espaços da margem*. As comunidades ribeirinhas amazônicas se organizaram nos espaços que antes eram ocupados pelos grandes seringais. Estabelecidos nas proximidades dos rios em função da maior facilidade de comunicação, acesso, transporte de pessoas e mercadorias e também de segurança.

Depois da crise da borracha, provocada pelo fim da segunda guerra “mundial”, os seringalistas abandonam os barracões e as estradas de seringas. Os “soldados da borracha” e os seringueiros da região ficaram perdidos nos confins das colocações, sem ter como retornar a terra natal. Aos poucos constituíram famílias e povoaram as beiras dos rios. Por meio da ocupação do espaço esquecido, surgem as comunidades ribeirinhas.

É inerente à cultura desviante a ocupação do espaço marginal ou esquecido. Se esta cultura ocupar o espaço da centralidade não será mais o que é em essência, *o desvio*. Nas culturas desviantes as relações espaciais são apropriadas e vividas em função da subsistência, da preservação e reprodução da vida do grupo. No Vale do Guaporé, a exemplo da Comunidade de Jesus, o espaço é um bem coletivo, apropriado de acordo das necessidades básicas de seus moradores.

2º elemento: O tempo objetivado, marcado, cortado, contado e cronometrado pelas horas do relógio, caracterizador das produção e reprodução das relações capitalistas contraria a lógica do tempo “natural” e cíclico organizador das espacialidades vividas pelas comunidades portadoras de *culturas desviantes*.

Nas comunidades ribeirinhas amazônicas a dinâmica do grupo é ordenada pelo tempo da natureza. As estações verão e inverno são indicadas pelos períodos de chuvas e estiagem. No tempo das chuvas, as cheias dos rios facilitam o acesso e locomoção dos ribeirinhos. Em contrapartida a pesca se torna mais difícil. Na estiagem a maioria dos rios amazônicos se torna intransponível. Para o ribeirinho a seca do rio é o tempo de bonança da pesca.

Inverno e verão, estiagem e cheias, terra e rio, perto e longe, perigo e segurança, escassez e abundância, terra alagadiça e terra firme, são percepções e concepções temporais sentidas e vividas pelas comunidades ribeirinhas em função da influência diretamente determinadas pela dinâmica da natureza.

Manhã, tarde, noite, madrugada, tardinha, na “boca” da noite, depois da chuva, antes da chuva, naquela seca, nesta alagação, naquele incêndio, entre os elementos terra, fogo, ar e água os ribeirinhos contam suas histórias, marcam o tempo, trabalham no roçado, pescam, caçam. A natureza dita suas leis, tudo depende se o dia for de chuva ou de sol.

3º elemento: As sociedades formatam uma gênese narrativa capaz de legitimar a compreensão de determinado grupo. Para tanto, uma das estratégias utilizada é a história oficial, esta cria recria os heróis pátrios. As culturas desviantes reconstroem seus próprios mitos e narrativas fundadoras por meio de uma *narrativa desviante*. O elemento diferenciador do mito primeiro das comunidades portadoras de culturas desviantes é a formação coletiva do herói, em contraposição ao líder messiânico, uno e predestinado da historiografia.

Na configuração histórica seus heróis são preferencialmente personagens mortos, as homenagens em geral são póstumas. Nos grupos e comunidades de culturas desviantes os

heróis e os mitos podem ser elementos e personagens vivos, que estão presentes no espaço da comunidade, eles vivem entre seus iguais.

Na Comunidade de Jesus, o seu patriarca se configura como grande herói. A comunidade é fundada a partir da sua própria história de vida de seu Jesus. O casamento com a dona Luiza, o trabalho nos seringais e nas fazendas, a definição e ocupação do espaço onde hoje está localizada a comunidade, a educação destinada aos filhos e netos são elementos que legitimam o heroísmo de seu Jesus junto aos moradores da comunidade.

4º elemento: A utilização dos topônimos nas comunidades portadoras de culturas desviantes se processa muito mais em relação às espacialidades vividas, à história da comunidade que as práticas motivadas pela configuração do espaço concebido, a exemplo da denominação do Estado de Rondônia, imposta em função da legitimação do seu herói oficial, o Marechal Cândido da Silva Rondon.

Remanso, Surpresa, Sagarana, Boca do Azul, Baia das Onças, Santa Fé, Santa Isabel, Santa Luiza, Santa Rosa, Santo Antonio, Pau d'Olho, Pedras Negras, Matrinchá, Mateguá, Ilha das flores, As Cruz, Laranjeiras, Cafetal, Santa Cruz, Bela Vista, Piso Firme são algumas das denominações das comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé que remetem as espacialidades vividas pelos seus moradores.

“O 70 de cima”, “o 70 do meio” e “o 70 de baixo” são denominações utilizadas pelos moradores da Comunidade de Jesus para identificar o local de suas moradias. Elas são referências espaciais que ultrapassam o espaço físico da comunidade e, unem os moradores do povoado a humanidade ocidental cristã, que se apropriou dessas referências para a ordenação espacial do mundo e a criação de seus valores e significados de superfície, altura e profundidade. A altitude e a verticalidade são concebidas com sentido privilegiado, o espaço horizontal simboliza a submissão e o espaço vertical o poder, e, por conseguinte, o espaço subterrâneo, a morte.

A denominação dos locais para as comunidades portadoras de culturas desviantes é repleta de subjetividades. Existe uma preponderância na utilização de nomes de santos ou de santas para indicação dos rios, dos povoados, das localidades e das próprias comunidades. É a tentativa de interligar dois mundos: o profano e o sagrado ou o material e o espiritual. Comunidade de Jesus, nome que remete a história coletiva do grupo, localizada as margens do rio São Miguel do Guaporé, que tem como padroeira Nossa Senhora da Conceição.

5º elemento: As relações de gêneros reproduzidas nas sociedades patriarcais estão passando por profundas transformações. As funções e papéis sociais que historicamente definiram o espaço público como pertencente ao masculino e, o privado como espaço do feminino estão em ebulição; a nova ordem social e econômica possibilitou a mulher adentrar espaços outrora definidos eminentemente masculinos. O deslocamento da mulher da casa para os espaços públicos tem provocado mudanças profundas no arcaico sistema patriarcal (MURARO, 2002).

Nas culturas desviantes as relações de poder são muito mais matricênticas que patriarcais. Nas comunidades ribeirinhas amazônicas, a organização da vida comunitária se mantém em função das mulheres. Elas são as provedoras da vida, cuidam das crianças, dos idosos, dos doentes, dos velhos, realizam os afazeres domésticos e dedicam parte do dia para ajudar os homens no trabalho da roça ou da pesca.

As mulheres ribeirinhas são as rezadeiras, bezendeiras, parteiras, noveneiras, conhecem o poder curativo e abortivo das ervas e plantas medicinais. Elas organizam as festas, os casamentos, os batizados, os velórios, os festejos para os santos padroeiros. Em suma, a compreensão do modo de vida das comunidades ribeirinhas passa necessariamente pela interpretação do modo de vida feminino. Sabedoras da lógica que controla o mundo patriarcal elas deixam que os homens se apresentem como os chefes da família.

Na Comunidade de Jesus está lógica da centralidade das funções sociais pertencente às mulheres é sublevada por seu Jesus, como tática de minimizar a influência e poderio da matriarca da comunidade dona Luiza e, das demais mulheres. Em sua narrativa, seu Jesus assume a representação da grande mãe, a provedora da vida para os seus iguais.

6º elemento: O sistema de produção nas comunidades portadoras de culturas desviantes se desenvolve em função da subsistência do grupo. A base econômica é o extrativismo vegetal e animal, a produção artesanal, a agricultura de várzea/itinerante, no caso específico das comunidades ribeirinhas. Destarte, o produzido é fonte de subsistência para todas as pessoas do grupo.

O trabalho se realiza pela mediação espacial e temporal necessária, muito mais voltado para o uso e apropriação dos recursos naturais e produzidos do que para o acúmulo, o lucro e a produção de excedente. Estes são elementos fundantes das sociedades organizadas em função da lei do comércio, do lucro e do consumo exacerbados.

A terra como um dos meios de reprodução para as culturas desviantes se caracteriza como um bem comum, e assim sendo, se torna inócua a preocupação de dominá-la, enquadrá-la e vendê-la, como se faz com qualquer outra mercadoria.

A ocupação da terra se dá pelo uso e apropriação do espaço. Muitas comunidades ribeirinhas foram constituídas nos espaços esquecidos dos antigos seringais, em territórios do exército, da igreja ou do estado brasileiro. Esses grupos não possuem um documento que lhes garanta a posse dos seus territórios.

Em geral as comunidades ribeirinhas são formadas em torno de uma grande família, constituída de pais, filhos, noras, genros, netos, tios, primos, sobrinhos, bisnetos, avós e avós. Muito dessas pessoas convivem na mesma casa.

Com o passar do tempo outras pessoas vão sendo agregadas por meio de casamentos ou de relações de compadrio. Assim, os ribeirinhos constroem suas casas uma perto das outras, sem a preocupação de escriturar o terreno como propriedade privada.

7º elemento: Nas sociedades capitalistas para a transmissão do conhecimento são privilegiados os meios indiretos. Nas comunidades de culturas desviantes à socialização dos saberes e práticas as diletas são as formas diretas. Nas primeiras, à escola é o espaço de aquisição do conhecimento acumulado historicamente. Nas segundas, a socialização dos saberes e práticas não têm espaço e tempo definidos para acontecer. Ela se processa nas vivências espaciais. Adultos, jovens, crianças, idosos, homens, mulheres, meninas e meninos, todos ocupam os espaços e tempos sociais e, simultaneamente, juntos aprendem e ensinam.

Na Comunidade de Jesus, Juliano de 05 anos de idade sabe navegar de canoa pelo rio São Miguel do Guaporé. Ana Paula, de 08 anos sabe pescar, escolhe a isca e prepara corretamente o seu artefato de pesca. Saberes e práticas aprendidas na convivência social. Quem ensinou? Como aprenderam? Ana Paula e Juliano rapidamente responderam: “sozinho”. Ou talvez recebessem da herança genética de seus ancestrais, os povos Moré⁹¹, a habilidade dos exímios canoeiros, os “Argonautas do Atlântico”.

Quem ensina e como aprende são preocupações escolares. Nas *culturas desviantes* se aprende “sozinho”, sem que a professora diga: “preste atenção, isso vai cair na prova”. Nas sociedades letradas prevalece a linguagem escrita e a transmissão formal do conhecimento via

⁹¹ Os Moré foram os primeiros povos indígenas do Vale do Guaporé que travaram contato com os portugueses no início do século XVIII. Os More ocupavam diferentes áreas ao longo do Rio São Miguel do Guaporé. Eram povos reconhecidos como excelentes canoeiros (MEIRELES, 1989).

escola. Nas *culturas desviantes* os saberes e práticas são socializados pela mediação da linguagem falada.

A oralidade possibilita que a história do grupo seja narrada pelo mais velho e apreendida pelos mais jovens. Saber caminhar pela floresta; navegar pelo rio, escolher o peixe a ser pescado, o tipo de artefato de pesca para cada tipo de peixe; o bicho a ser caçado, a madeira certa para fazer o remo ou a canoa; a planta para o remédio caseiro; as sementes a serem cultivadas; como cuidar da mordida de cobra ou de jacaré; a temperatura ideal para torrar a farinha, o trato com os animais domésticos; o recitar das novenas, dos terços e das rezas; a retirada da palha de palmeira para cobrir as casas, como traçá-las para impedir a passagem da água da chuva; em que sentido o rio sobe e desce, onde nasce onde deságua; saberes e mais saberes que são aprendidos diretamente pela oralidade e pela prática.

8º elemento: Nas vivências espaciais urbanas o imaginário é abortado diuturnamente. O que importa são os fatos, as provas, as testemunhas, o escrito, o filmado e o fotografado. As culturas desviantes são espaços plenos de imaginação, causos, devires, idílios, lendas, encantamentos, imaginários e mitos. O boto, curupira, mapinguari, Matita-Pereira, mãe-da-mata, mãe-d'água, cobra grande, seres encantados povoam o imaginários dos moradores das ribeiras amazônicas.

A vida e morte ribeirinha se funda no imaginário social e nos espaços das representações. As espacialidades vividas entre o mundo das águas e o mundo da mata, o tempo das cheias e o tempo das secas, o mundo em movimento e o mundo “parado”, o mundo da presença e o mundo da ausência formatam a cultura desviante dos povos da ribeira.

As florestas e as matas povoam o imaginário coletivo como *espaços desviantes*. O Curupira, a Branca de Neve, Ogum, a Mãe da seringa, a Bela Adormecida, Rob Hood, Flidais, Mapinguari, Osóssi, Tarzan, Chapeuzinho Vermelho, Dionísios, João e Maria, os Faunos, as assustadoras bruxas e as encantadoras feiticeiras são personagens lendários, mitológicos, deusas, entidades, personagens infantis que no espaço das florestas e das matas vivenciam a catarse, a passagem entre o real é o irreal. O real, concebido como natural e o irreal, vivido como espaço e tempo das *práticas desviantes*.

As comunidades ribeirinhas portadoras das culturas desviantes vivem no interstício do mundo da mata e do mundo das águas. Suas narrativas míticas como: o boto, o curupira, a mãe da seringa, mãe d'água, a cobra grande, o mapinguari “são formas de interpretar, classificar, selecionar as espécies, os lugares, a natureza; de preservar as relações sociais tradicionais e de viver”. (SILVA, 2007, p. 238).

9º elemento: O discurso competente estruturada pela ciência com base na objetividade e neutralidade do conhecimento organiza o mundo do capital. A ciência pela mediação desses códigos determina a linguagem formal como seu elemento enunciativo. A ciência fertilizou as searas do capital.

Em relação à Comunidade de Jesus, a narrativa da nossa colaboradora Esmeraldina tem a preocupação de garantir a objetividade e linearidade científica. É um discurso coerente e competente, que busca legitimar a conquista da posse do território da comunidade, com base na identidade do grupo como remanescentes quilombolas. O discurso de Esmeraldina é o *lôcus* enunciativo da Comunidade Quilombola de Jesus.

No seu cotidiano as comunidades portadoras da cultura desviante fazem uso e apropriação da comunicação sem se preocuparem com os ditames científicistas, e ao fazê-lo põem em movimento o discurso desviante: a oralidade, as narrativas, os mitos, as lendas, os contos. A narrativa de seu Jesus é um *discurso desviante*. O início, meio e fim da história de vida desse personagem não são pautados pela linearidade, mas são fios tecidos na rede da existência, ordenadores das memórias, lembranças, recordações, experiências e vivências. O discurso desviante de seu Jesus se constitui como *lôcus* enunciativo das espacialidades dos moradores da Comunidade de Jesus.

Os discursos como *lôcus* enunciativos não são contraditórios. Eles retratam os lugares de onde são emitidos ou transmitidos. No contexto da Comunidade de Jesus o discurso de Esmeraldina e de seu Jesus se complementam. Cada um em seu *lôcus* expressa uma particularidade vivida pelos moradores da comunidade.

10º elemento: As definições identitárias promovem simultaneamente dois processos territoriais: inclusão e exclusão social. O primeiro é característico das *culturas desviantes*, que por possuírem vivências marcadas pelos espaços marginalizados e ou espaços esquecidos, aprenderam a aceitar e conviver com o diferente.

Historicamente, os quilombos se constituíram em conjunto de povoações, onde se abrigavam os escravos fugitivos e alforriados que escolhiam ali viver. Os quilombos eram espaços de inclusão social, recebiam, além dos negros, índios e brancos que fugiam ou se rebelavam contra o sistema escravocrata.

Os índios, inicialmente e, depois os escravos adentraram a floresta o mais longe possível para se livrarem dos espaços concebidos de escravidão e torturas humanas: nas

missões e nas senzalas. Nos confins da floresta construíram espaços de liberdade: as malocas e os quilombos. A floresta é o espaço privilegiado das *práticas desviantes*.

A floresta também funciona como espaço nascedouro das *práticas desviantes*. Os revolucionários cubanos ou da Guerrilha do Araguaia iniciaram suas organizações no meio das selvas e florestas. Delas saíram Che, os guereiros Vietcong, Chico Mendes, e nelas hoje se esconde Comandante Marcos. O espaço urbano, o espaço da cidade, controlados pelas máquinas *panóticas* dificultam a sublevação espacial. Nos espaços das florestas, o mundo indomável, pululam atos e práticas desviantes.

As comunidades ribeirinhas amazônicas trazem em sua gênese o sentido da inclusão social. Nelas, espaços por excelência dos ribeirinhos, se encontram os caboclos, os brancos, os índios, os negros.

Enfim, esses são alguns dos elementos que caracterizam grupos ou comunidades portadoras de culturas desviantes. Nossa pretensão maior com desenvolvimento do projeto de pesquisa e da tese a respeito das culturas desviantes, apresentadas pelas espacialidades vividas pelas comunidades ribeirinhas e pelos moradores da Comunidade de Jesus do rio São Miguel do Guaporé foi indicar a possibilidade de existência de outras formas de perceber e viver o espaço, para além das lógicas capitalísticas. Este afã para nós se transformou num desafio, um exercício e um devir imaginativos inspirados pelo contato direto que estabelecemos com os nossos colabores de pesquisa.

As ordenações espaciais impostas em função do domínio do espaço em detrimento à apropriação e uso espacial vivenciadas pelas comunidades ribeirinhas provocaram e ainda provocam a invisibilidade e o apagamento histórico desses grupos em meio à floresta amazônica. Este fenômeno é a negação dos sujeitos sociais, que por apresentam formas de *cultura desviante* do modo de organização espacial dos grupos, provocam o mal estar dos grupos e culturas hegemônicas.

Buscamos, em última instância, materializar o desejo e a capacidade de sonhar com espaços, realidades e culturas que se *desviam* das lógicas aceitas como naturais e universais. Sonhar com: “outros modos de vida possíveis, para além da sociedade de consumo e da mercadoria”. (SERPA, 2008, p. 65). Quiçá o sol derreta a cera das verdades cristalizadas e o vôo das culturas desviantes conquiste novos espaços.

Defendemos a tese das comunidades ribeirinhas amazônicas como portadoras e transmissoras das culturas desviantes. Neste estudo evidenciamos que esses grupos não se vêem e nem tão pouco carregam consigo um projeto político com o propósito de sublevar a

ordem atual e se transformarem em cultura hegemônica. Defendem como os demais grupos desviantes, o direito ao espaço e a terra onde possam viver com dignidade.

As comunidades ribeirinhas amazônicas cumprem sua função histórica ao experienciar e vivenciar espacialidades entre mundos, as quais propiciam a busca da completude entre ser o humano, a sociedade, o espaço e a natureza. Destarte, nos ensinam que um mundo diferente é um devaneio possível..

VII REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões de um pecador**. Lisboa: Coisas de Ler. 2008.

ALMEIDA, Maria Geralda de. **Geografia cultural e geógrafos culturalistas**: uma leitura francesa. In: GEOSUL - Revista do Departamento de Geociências da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, n. 15, 1993.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Em busca do poético do sertão: um estudo de representações. In: ALMEIDA, Maria Geralda; RATTS, Alecsandro JP. (orgs). **Geografias Culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003.

ALMEIDA, Maria Geralda de. **Fronteiras, territórios e territorialidades**. In: Revista da ANPEGE, n. 2, p.103-114, 2005.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Aportes **teóricos e os percursos epistemológicos da geografia cultural**. In: Revista Geonordeste, Revista da Pós-Graduação em Geografia. São Cristóvão: UFS, n. 1, p.33-54, 2008a.

ALMEIDA, Maria Geralda de, et al. (orgs). **Geografia e cultura**: os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Editora Vieira, 2008b.

ALMEIDA, Maria Geralda de. **Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo**. In: SERPA, Angelo (org). Espaços culturais: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008c.

ALMEIDA, Maria Geralda de. **Geografia e Literatura** - A poética dos cantos sertanejos de Patativa do Assaré. (Apresentação de Trabalho/Comunicação). XII Encuentro de Geógrafos de América Latina, Montevideu (Uruguai), 2009a.

ALMEIDA, Maria Geralda de. As ambigüidades do ser ex-migrante: o retorno e o viver entre territórios. In: ALMEIDA, Maria Geralda (org). **Territorialidades na América Latina**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás/FUNAPE, 2009b.

ALVES, Nilda. Decifrando o pergaminho. In: OLIVEIRA, Inês Barbosa de; ALVES, Nilda (orgs). **Pesquisa no/do cotidiano**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

AMARAL, Gustavo Gurgel do. **Comunidade remanescente de quilombo de Jesus** /bacia do Guaporé-RO: territorialidade e relações socioambientais. (Dissertação) Universidade Federal de Rondônia: Programas de Pós-Graduação Mestrado em Geografia, Porto Velho: UNIR, 2008.

AMARAL, José Januário de Oliveira. **Terra virgem terra prostituta**. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1994.

ARROYO, Mônica. A vulnerabilidade dos territórios nacionais Latino-americanos: o papel das finanças. In: LEMOS, Amália Inês Geraiges de, et al. (Orgs). **Questões territoriais na América Latina**. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: USP, p. 177-190, 2006.

AZEVEDO, Aroldo de. **Alexander Von Humboldt, naturalista e geógrafo**. In: Boletim Paulista de Geografia, n. 32, p. 54-72, 1959.

BACHELARD, Gaston de. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

BACHELARD, Gaston de. **A terra e os devaneios do repouso**: ensaio sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BACHELARD, Gaston de. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BALANDIER, Georges. **Modernidad y poder**: el desvio antropológico. Madrid: Júcar Universidad, 1988.

BAKHTIN, Mikail Mikhailovich. **Estética da criação verbal**. 3ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia**: análise do processo de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidad líquida**. Fondo de Cultura Económica de Argentina S. A.: Buenos Aires, 2006.

BHABHA, Homi K. Locais da Cultura. In: **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, p.19-42, 2003.

BECKER, Bertha. **Amazônia**: geopolítica na virada do III milênio. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BERNARDES, Nilo. **O pensamento geográfico tradicional**. In: Revista Brasileira de Geografia. Rio de Janeiro, julho/setembro, p.391-413, 1982.

BIBLIA, Português. **Bíblia Sagrada**. 43ª ed., Rio de Janeiro: Vozes e Santuário, 1982.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs). **Geografia cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: EDURJ, 2002.

BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. Rio Grande do Sul: Editora Globo, 1970.

BRASIL. **Decreto nº 4.887**, de 03 de abril de 2002. Dispõe sobre Diretrizes operacionais para a educação básica nas escolas do campo. Brasília: MEC, Legislação Federal, 2002.

BRASIL. **Decreto nº 6.040**, de 07 de fevereiro de 2007. Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: MEC, Legislação Federal, 2007.

BRETTON, Philippe. **A manipulação da palavra**. São Paulo: Loyola, 1999.

BRUNACCI, Attilio; PHILIPP JR, Arlindo. Dimensão humana do desenvolvimento sustentável. In: PHILIPP JR, Arlindo; PELICIONI, Maria Cecília Focesi. **Educação ambiental e sustentabilidade**. Barueri: Manole, 2005.

BUTTIMER, Anne. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio. **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudos sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 9ª ed., São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2001.

CALDAS, Alberto Lins. **Calama**. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1999a.

CALDAS, Alberto Lins. **Oralidade, texto e história**. São Paulo: Loyola, 1999b.

CALDAS, Alberto Lins. **Nas águas do texto**. Porto Velho: EDRUFO, 2001.

CANDICE, Millard. **Rio da dúvida**: a sombria viagem de Theodore Roosevelt e Rondon pela Amazonas. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CAPEL, Horacio. Los padres putativos de la geografía contemporánea. In: **Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea**. Barcelona, 1981.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. Definir o lugar? In: **O lugar no/do mundo**. São Paulo: HUCITEC, p.19-26, 1996.

CASTRO, Ferreira de. **A selva**. Lisboa: Guimarães Editores, 2009.

CASTRO, Iná Elias de; COSTA GOMES, Paulo César da; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Geografia**: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CHAUI, Marilena. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Cortez, 2000a.

CHAUI, Marilena. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Perseu Abramo, 2000b.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 2000.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: UFSC, 1999.

CLAVAL, Paul. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: In: CORRÊA, Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs). **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EDURJ, 2001.

CLAVAL, Paul. Campo e perspectiva da geografia cultural. In: In: CORRÊA, Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs). **Geografia cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: EDURJ, 2002a.

CLAVAL, Paul. **“A volta do cultural” na Geografia**. In: Mercator. Revista de Geografia da UFC, Fortaleza: UFC, n. 1, 2002b.

CLAVAL, Paul. Geografia e dimensão espacial: a importância dos processos na superfície da terra. In: ALMEIDA, Maria Geralda, et al. (orgs). **Geografia e cultura**: os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Editora Vieira, 2008a.

CLAVAL, Paul. Uma, ou algumas, abordagens (ns) cultural (is) na geografia humana. In: SERPA, Angelo (org). **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: UFBA, 2008b.

CORRÊA, Maria Terezinha. **Ribeirinhos do Madeira**. In: Primeira Versão. Revista da Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho: EDRUFO, v. 6, n. 95, 2003.

COSGROVE, Denis. Geografia cultural do milênio. In: CORRÊA, Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDURJ, 1999.

COSGROVE, Denis. Mundos de significados: geografia cultural e imaginação. In: ROZENDAL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia cultural**: um século (2). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EDURJ, 2004.

CRUZ, Valter do Carmo. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: BEZERRA, Amélia Cristina Alves et al. (orgs). **Itinerários geográficos**. Niterói: EdUFF, 2007.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1981.

DA MATA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DAMIANI, Amélia Luisa. O lugar e a produção do cotidiano. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri (org). **Novos caminhos da geografia**. São Paulo: Contexto, p.161-172, 1999.

DE CERTEAU, Michel et al. **A invenção do cotidiano 1**. Petrópolis: Vozes, 1996.

DE CERTEAU, Michel et al. **A invenção do cotidiano 2**. Morar e cozinhar. Petrópolis: Vozes, 2002.

DEMANGEON, Albert. Uma definição de geografia humana. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (org). **Perspectiva da geografia**. São Paulo: Difel, 1982.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. 6ª ed., São Paulo: Hucitec: Nupaub-USP/CEC, 2008.

DIETZ, Gunther. Del multiculturalismo a la interculturalidad: evolución y perspectivas. En: **Patrimonio cultural, patrimonio inmaterial, interculturalidad**. Sevilla: PH Cuadernos, 2005.

DUBAR, Gary. **Elisé Reclus, geógrafo y anarquista**. Barcelona: Oikos-tau, s/d.

DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico**. 14ª ed., São Paulo: Editora Nacional, 1999.

ECO, Umberto. **O nome da rosa**. 34ª ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

FERREIRA, Olavo Leonel. **História do Brasil**. 16ª ed., São Paulo: Ática, 1991.

FERRATER, José Mora. **Diccionario de filosofia**. Barcelona: Ariel Referencia, 1994.

FONT, Joan Nogué; RUFÍ, Joan Vicente. A desconstrução do Estado. In: **Geopolítica, identidade e globalização**. São Paulo: Annablume, p.104-128, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 10ª ed., Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 2000.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido**. Coimbra: Livraria Almedina, 1980.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC, 1989.

GEERTZ, Clifford. **Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos**. Barcelona: Paidós Studio, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Cuarta edición. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e modernidade**. 6ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Editora Marco Zero, 1994.

GONZÁLEZ, Francisco Colom. **El espejo, el mosaico y el crisol**: modelos políticos para el multiculturalismo. Universidad Autonoma Metropolitana: Barcelona: Antropos, 2001.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUITIÉRREZ, Francisco; PRADO, Cruz. **Ecopedagogia e cidadania planetária**. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2002.

HAACK, Susan. **Lógica divergente**. Madrid: Paraninfo, 1980

HAESBAERT, Rogério. Região, diversidade territorial e globalização. In: **Geographia**. Revista da Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF, n. 1, 1999.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: **Território territórios**. Revista da Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF UFF/AGB, p.19-38, 2002.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Hibridismo, mobilidade e multiterritorialidades numa perspectiva geográfico-cultural integradora. In: SERPA, Angelo (org). **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: UFBA, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª ed., Rio de Janeiro, DP&A, 2005.

HARDMAN, Francisco Foot. **Trem fantasma**: modernidade na selva. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 2ª ed., São Paulo: Loyola, 1993.

HERRERA, Mercedes Cano. **Hombre y mujer en la cultura tradicional española**. Madrid: Actas, 2002.

HERRERO PÉREZ, Nieves. Paisajes de una mina a cielo abierto. In: **Los últimos mineros: un estudio antropológico sobre la minería en España**. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), n. 193, 2002.

HERRERO PÉREZ, Nieves. **La atracción turística de un espacio mítico**: peregrinación al cabo de Finisterre. In: Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Universidad de la Laguna: Laguna, v. 7, n. 2, p.163-178. 2009.

HILLMAN, James. **Cidade & alma**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

HÜHNE, Leda Miranda. (org). **Metodologia científica**. Rio de Janeiro: Agir, 1992.

HUSSERL, Edmundo. **La filosofía como ciência estricta**. Buenos Aires: Nova, 1969.

JAPIASSU, Hilton. **Introdução às ciências humanas**: análise de epistemologia histórica. 2ª ed., São Paulo: Letras & Letras, 1994.

JENKINS, Keith. **A história repensada**. São Paulo: Contexto, 2001.

KÖNIG, René. **Sociologia de la comunidad local**. Madrid: Ediciones Euramerica, 1971.

KOOGAN/HOUAISS. **Enciclopédia e dicionário ilustrado**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Seifer, 1998.

KOZEL, Salette. As representações no geográfico. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salette (orgs). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: UFPR, p.215-232, 2002.

LEFEBVRE, Henry. **O marxismo**. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1970.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Paris: Anthropos, 1974.

LEFEBVRE, Henry. **Lógica formal e lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1983.

LEFEBVRE, Henry. Problemas de Sociologia Rural. In: MARTINS, José de Souza (org). **Introdução crítica à Sociologia Rural**. São Paulo: HUCITEC, 1986.

LEFEBVRE, Henry. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.

LEFEBVRE, Henry. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LEFEBVRE, Henry. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

LEFEBVRE, Henry. **La presencia y la ausencia**: contribución a la teoría de las representaciones. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 2006.

LEFEBVRE, Henry. **Espaço e política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LEIZAOLA, Aitzpea. La frontera: representaciones del espacio, espacio de representaciones. Una visión desde la antropología. In: IMAZ, Elixabete (edt). **La materialidad de la identidad**. Donostia-San Sebastián: Hariadna Editoriala, 2008.

LENCIONI, Sandra. **Região e geografia**. São Paulo: Edusp, 2003.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A cultura amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: Cejup, 1995.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A arte como encantaria da linguagem**. São Paulo, Escrituras, 2008.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. 6ª ed., São Paulo: Cortez, 1998.

MACHADO, Maria Fátima Roberto. **Quilombos, cabixis e caburés**: índios e negros em Mato Grosso no século XVIII. Goiânia: Associação Brasileira de Antropologia. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2006.

MAIA, Carlos. **Aula**, proferida em 13 de maio de 2008. Instituto de Estudos Sócio-Ambientais (IESA), Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal de Goiás (UFG): Goiânia, 2008.

MALGUESINI, Graciella; GIMÉNEZ, Carlos. **Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad**. Madrid: Libros de la Catarata, 1997.

MÁRQUEZ, Gabriel García. **Cem anos de solidão**. 45ª ed., Rio de Janeiro: Record, 1998.

MARTINS, José de Souza. **Expropriação e violência**: a questão política no campo. São Paulo: HUCITEC, 1980.

MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho**. São Paulo: HUCITEC, 1993.

MARTINS, José de Souza (org). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: HICITEC, 1996.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**. São Paulo: HUCITEC, 2000.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. 3ª ed., São Paulo: Nova Cultura, 1988.

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. 2ª ed., São Paulo: Martin Claret, 2008.

MASSEY, Doreen. Um sentido global de lugar. In: ARRANTES, Antonio. (org). **O espaço da diferença**. São Paulo: Papirus, p.177-185, 2000.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MATZA, David. **El proceso de desviación**. Madrid: Taurus ediciones, 1981.

MEIRELES, Denise Maldi. **Guardiães da fronteira**: rio Guaporé, século XVIII. Petrópolis: Vozes, 1989.

MELO, Neli Aparecida de. **Políticas territoriais na Amazônia**. São Paulo: Annablume, 2006.

MENEZES, Laís. **Reestruturação Organizacional da Unidade de Conservação (UCP) do PLANAFLORO**. Projeto BRA/94/007. Brasília: PNUD/PLANAFLORO. 1998.

MONNET, Jérôme. Las escalas de la representación y el manejo del territorio. In: CRUZ, Beatriz Nates. **Territorio y cultura, del campo a la ciudad**. Colombia: ABYA-YALA, 1999.

MONETA, Carlos Juan. Identidades y políticas culturales en processo de globalización y integración regional. In: MONETA, Carlos Juan; CANCLINI, Nestor García (coords). **Las industrias culturales en la integración latinoamericana**. México: Grijalbo, p.21-33, 1999.

MOREL, Edmar. **A revolta da chibata**. 4ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1986.

MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. **Feminino e masculino**: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

NANCY, Jean-Lucc. **La comunidad desobrada**. Madrid: Arenas Libros, 2001.

NASCIMENTO SILVA, Maria das Graças Santos. **O espaço ribeirinho**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

NOGUÉ, Joan Font (ed) El paisaje como constructor social. In. NOGUÉ, Joan Font. **La construcción social del paisaje**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

NOGUÉ, Joan Font (ed) La valoración cultural del paisaje en la contemporaneidad. In. NOGUÉ, Joan Font. **El paisaje en la cultura contemporánea**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

NOGUÉ, Joan Font. **Entre paisajes**. Barcelona: Àmbit, 2009.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. A geograficidade dos comandantes de embarcações no Amazonas. In: **Amazônia ...** Goiânia: Terra Livre, v. 1, n. 26, 2006.

NOGUEIRA, Ricardo José Batista. **Amazônia continental**: geopolíticas e formação das fronteiras. Manaus: Secretaria de Estado da Cultura, 2007.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Modo capitalista de produção e agricultura**. São Paulo: Ática, 1990.

OLIVEIRA, José Lopes de. **Rondônia**: geopolítica e estrutura fundiária. Porto Velho: Grafriel, 2010.

PLATÃO. **A República**. Livro VII. 7ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PARAGUAÇU-CHAVES, Carlos Alberto. **Geografia médica ou saúde**: espaço e doença na Amazônia ocidental. Porto Velho: EDUFRO, 2002.

PENIN, Sonia. **Cotidiano e escola**. São Paulo: Cortez, 1995.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. Walter. O desafio ambiental. In: Elmir Sader (org.). **Os porquês da desordem mundial**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

PROUST, Marcel. **No caminho de Swann**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

QUINE, Willard Van Orman. **Filosofia de la lógica**. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REIS, Arthur Ferreira. **A política de Portugal no vale amazônico**. 2ª ed., Belém: SECULT, 1993.

RIBEIRO, Marcela Arantes. **No espelho das águas**: um lugar ribeirinho no rio madeira. (Dissertação) Universidade Federal de Rondônia: Programas de Pós-Graduação Mestrado em Geografia, Porto Velho, 2010.

ROMERO, María Xosé Agra. Cultura, diversidade cultural y política: apuntes para una reflexión feminista. En: PUENTE, Célia Amorós; KUBISSA, Luisa Posada. **Feminismo y multiculturalismo**. Madrid: Instituto de la Mujer, n. 47, p.14-27, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário**. Lisboa: Livro Cotovia, 2007.

RUSSELL, Bertrand. **O elogio ao ócio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

SAHR, Wolf-Dietrich Gustav Johannes. Signos e espaço mundos - a semiótica da espacialização na geografia cultural. In: KOZEL, Salete et al. (orgs) **Da percepção e cognição a representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista**. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, p.57-79, 2007.

SAHR, Wolf-Dietrich Gustav Johannes. Ação e EspaçoMundos - a concretização de espacialidades na Geografia Cultural. In: SERPA, Ângelo (org). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Edufba, p.33-57, 2008.

SANTOS, Avacir Gomes dos. **Seringueiros da Amazônia**: sonhadores da floresta. In: XI Encruento de Geógrafos de América Latina, 2007, Bogotá. XI Encruento de Geógrafos de América Latina. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2007a.

SANTOS, Avacir Gomes dos. Professora pra que esta prova tão grande? É pra te testa melhor. In: SANTOS, Nilson (Org). **Alinhavos em ciências humanas**. Porto Velho: EDURFRO, p.121-136, 2007b.

SANTOS, Avacir Gomes dos. **Cartografia dos sentidos e seus agenciamentos geográficos**. (Dissertação). Universidade Federal de Rondônia: Programas de Pós-Graduação Mestrado em Geografia, Porto Velho, 2007c.

SANTOS, Avacir Gomes dos; ALMEIDA, Maria Geralda de. Rondônia, quem te viu, não te Veja: as representações rondonienses no meio midiático - caso da Revista VEJA. In: XV Encontro Nacional de Geógrafos: o espaço não pára. Por uma AGB em movimento. **Anais** - CD Roon. São Paulo: AGB, 2008.

SANTOS, Avacir Gomes dos; ALMEIDA, Maria Geralda de. Os filhos da terra e os filhos sem terra: as formas de inclusão e exclusão de espacialidades culturais vivenciadas em Rondônia. IN: ALMEIDA, Maria Geralda de (org). **Territorialidades na América Latina**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás/FUNAPE, 2009a.

SANTOS, Avacir Gomes dos; ALMEIDA, Maria Geralda de. **Deus e o diabo na terra**: as cidades como espaços possíveis das práticas desviantes. Fortaleza: Revista Mercator (UFC), v. 8, n. 17, p.97-108, 2009b.

SANTOS, Carlos. **A fronteira do Guaporé**. Porto Velho: EDUFRO, 2001.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2002.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 10ª ed., São Paulo: Record, 2003.

SANTOS, Milton. **Economia espacial**: críticas e alternativas. 2ª ed., São Paulo: Edusp, 2007.

SARTRE, Jean Paul. **O imaginário**: psicologia fenomenológica da imaginação. São Paulo: Ática, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: **Situações I**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

SERPA, Angelo. Como prever sem imaginar: o papel da imaginação na produção do conhecimento geográfico. In: SERPA, Angelo (org). **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: UFBA, 2008.

SILVA, Aracy Lopes da Silva; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs). **A temática indígena na escola: novos subsídios para os professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. **História das paisagens**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SILVA, Josué da Costa. O mito e as crenças como constituintes do espaço ribeirinho na formação do modo de vida amazônico. In: KOZEL, Salette et al. (orgs). **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, p.231-240, 2007.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Introdução à geografia**. Petrópolis: Vozes, 1984.

SPOSITO, Eliseu Savério. **Geografia e filosofia**: contribuições para o ensino do pensamento geográfico. São Paulo: UNESP, 2004.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Notas **sobre epistemologia da geografia**. In: Cadernos Geográficos. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: Imprensa Universitária, n. 12, p.6-63, 2005.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro. **História Regional**. Porto Velho: Rondoniana, 1998.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. **Quilombo de Jesus**. Vale do Rio São Miguel/Rondônia. Aspectos da ocupação territorial. Porto Velho: Saber Científico/ Faculdade São Lucas e São Mateus, n. 1, p.1-26, 2008a.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. **Quilombo de Jesus**. Vale do Rio São Miguel/Rondônia. Porto Velho: Edufro, 2008b.

TOCANTIS, Leandro. **O rio comanda a vida**: uma interpretação da Amazônia. 9ª ed., Manaus: Editora Valer. Edições Governo do Estado, 2000.

TUAN, Yi-Fu. Geografia Humanista. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (org). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: DIFEL, p.143-164, 1982.

TUAN, Yi-Fu. Experiências íntimas com lugar. In: **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, p.151-164, 1983.

VERNE, Julio. **A jangada**: 800 léguas pelo Amazonas. São Paulo: Planeta, 2003.

WILDE, Oscar. **O fantasma de Cantervilhe**: e outras histórias. Porto Alegre: L&PM, 2006.

VIII FONTES VIRTUAIS

O filme “Narradores de Javé”. Disponível em:

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Narradores_de_Jav%C3%A9#Sinopse>. Acesso em: 10 mai. 2009.

Estatuto da Terra. Disponível em: <http://www.dji.com.br/decretos/1966-059566-retda/retda_011a015.htm>.

Acesso em: 20 mai. 2008.

Lei da Terra. Disponível em: <<http://www.klepsidra.net/klepsidra5/lei1850.html>>. Acesso em: 20 mai. 2008.

Poema Estatuto do homem. Disponível em:

<<http://www.blocosonline.com.br/literatura/poesia/p01/p011101.htm>>. Acesso em: 25 jul. 2008.

HAESBAERT, Rogério; BRUCE, Glauco. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guatarri. Disponível em: <[www/htp.rgerio_07pdf](http://www.rgerio_07pdf)>. Acesso em: 10 dez. 2007.

Área de abrangência do POLONOROESTE. Disponível em:

<<http://www.machadinho.cnpm.embrapa.br/conteudo/polono.html>>. Acesso em: 16 mai. 2009.

Biografia de Josué de Castro. Disponível em:

<<http://www.josuedecastro.org.br/jc/jc.html>>. Acesso em: 29 jun. 2009.

Expedição rumo ao Eldorado. <Enciclopédia Microsoft® Encarta®. © 1993-2001 Microsoft Corporation. Todos os direitos reservados>. Acesso em: 22 out. 2009.

Nomes das comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé em Rondônia. Disponível em:

<<http://divinodoguapore.blogspot.com/>>. Acesso em: 21 nov. 2009.

A Festa do Divino, no Vale do Guaporé em Rondônia. Disponível em:

<<http://www.pakaas.net/dil.htm>>. Acesso em: 26 nov. 2009.

Letra da música Matança. Disponível em: <<http://www.lixoarte.com.br/salvnatdep04.htm>> Acesso em: 14 jan. 2010.

Data de criação da ECOVALE. Disponível em:

<<http://blogdaamazonia.blog.terra.com.br/2009/05/13/rondonia-aids-e-racismo-ambiental-ameacam-quilombolas-na-reserva-biologica-do-vale-do-guapore/>>. Acesso em: 22 jan. 2010.

Escola Família Agrícola do Vale do Guaporé. Disponível em:

<<http://sisifo.fpce.ul.pt/?r=15&p=108>>. Acesso em: 23 jan. 2010.

Letra da música “Casa no campo”. Disponível em:

<<http://juniverso.blogspot.com/2009/05/casa-no-campo.html>>. Acesso em: 13 mai. 2010.

Significado da expressão *Alea Jact est*. Disponível em:

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Alea_jact_est>. Acesso em: 20 mai. 2010.

Criação do IBAMA. Disponível em: <<http://www.unerj.br/blogbiblioteca/?p=3597>>. Acesso em: 04 jun. 2010.

Letra do Hino de Rondônia. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/hinos-de-estados/126619/>>. Acesso em: 06 mai. 2010.

Significado de oroboro. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Oroboro>>. Acesso em: 14 jan. 2011.

Benefícios assegurados para criação das RPPN. Disponível em: <<http://www.ibama.gov.br/siucweb/rppn/>>. Acesso em: 05 jun. 2010.

Poema de T. S. Eliot. Quatro Quartetos, Relógio d'água, 2004. Disponível em: <http://um-buraco-na-sombra.netsigma.pt/p_mundo/index.asp?op=4&p=2586>. Acesso em: 29 jun. 2010.

O conto da Moura Torta. Disponível em: <<http://www.jangadabrasil.com.br/setembro/im10900a.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

Letra da música: “O último julgamento”. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/chitaozinho-e-xororo/265662/>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

Forró tradicional. Disponível em: <<http://xepero1.sites.uol.com.br/>>. Acesso em: 11 jul. 2010.

Hora trator - EMATER. Disponível em: <<http://www.rondonoticias.com.br/?noticia,78989,tratores-vo-acelerar-programa-de-mecanizacao-em-ro>>. Acesso em: 20 ago. 2010.

Comunidades indígenas do Vale do Guaporé. Disponível em: <http://yousahist.blogspot.com/2008_06_01_archive.html>. Acesso em: 02 set. 2010.

Carta de José Saramago. Disponível em: <<http://www.outraspalavras.net/2010/06/21/de-jose-saramago-para-o-forum-social-mundial/>>. Acesso em: 12 dez. 2010.

Designação de Ita. Disponível em: <<http://www.oabpe.org.br/comunicacao/artigos/610-peguei-um-ita-no-norte-arthur-carvalho.html>>. Acesso em: 27 dez. 2010.

Maiores países emissores de gás carbônico. Disponível em: <<http://www.natureba.com.br/aquecimento-global.htm>>. Acesso em: 19 jan. 2011.

Estatuto da Igualdade Racial. Disponível em: <<http://www.portaldaigualdade.gov.br/estatuto-da-igualdade-racial>>. Acesso em: 20 de jan. 2011.

Estatuto do Idoso, Lei Nº 10.741, de 1º de outubro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.741.htm>. Acesso em: 21 jan. 2011.

Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei Nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8069.htm>. Acesso em: 21 jan. 2011.

Pensamento de Charles Chaplin. Disponível em: <http://pensador.uol.com.br/mensagens_de_charles_chaplin/>. Acesso em: 21 jan. 2011.

Poema “Navegar é preciso”. Disponível em: <<http://www.revista.agulha.nom.br/fpesso05.html>>. Acesso em: 24 jan. 2011.

LISTA DE APÊNDICE

Ord	Apêndice	Página
01	A. Entrevista com os moradores da Comunidade de Jesus	229
02	B. Narrativa do Sr. Jesus Gomes de Oliveira	220
03	C. Quadro dos dados gerais dos moradores da Comunidade de Jesus	237
04	D. Narrativa da Sra. Esmeraldina Leite Coelho	238

APÊNDICE A - Entrevista com os moradores da Comunidade de Jesus

Questões

- 1- Dados de identificação: nome, idade, data de nascimento, grau de escolaridade, trabalho, estado civil, onde vota, quem estuda.
- 2- Trabalho na comunidade: divisão do trabalho entre homens, mulheres e crianças, que faz o que, quem ajuda, que tem emprego fixo, que trabalha na lavoura, na fazenda, quanto ganha, renda mínima, benefícios recebidos, que tem direito aos benefícios, tais como aposentadoria, bolsa família, quem caça, quem pesca.
- 3- Dinâmica/rotina: que horas levanta, vai para o trabalho, descanso, almoço, janta, merenda, descanso de fim de semana, as que horas deitam
- 4- Espaços e momentos de socialização: atividades sociais realizadas pelo grupo, festas, comemorações, lazer, festas, reuniões, formas de entretenimento.
- 5- Consumo: gêneros alimentícios, que tipos, como são adquiridos, o que produzem na comunidade, produção e comercialização como acontece, qual alimento preferido, energia elétrica.
- 6- Formas de representações sociais: quem representa a comunidade, que poderá exercer esta função futuramente, quais os grupos que existem na comunidade, que instancias de representações existentes.
- 7- Identidade do grupo: ser ribeirinho, ser quilombola, que relação estabelecem entre si, quais as formas de inclusão e exclusão social, como se auto-identificam. Relação com os visitantes, os vizinhos
- 8- Educação: sistema de ensino oferecido na comunidade, quais as dificuldades de acesso a escola, quem participa das aulas, de onde são os professores, quais as modalidades de ensino oferecidas, qual prefeitura presta este serviço.
- 9- Saúde: condições para o acesso a saúde, utilização de plantas medicinais, tipos de doenças mais comuns, assistência medica, prefeitura responsável pela prestação do serviço.
- 10- Espacialidades: formas de organização dos espaços: casa, quintal, horta, lavoura, definição dos espaços da moradia, escola, capela, farinheira, acesso as localidades e meios de transportes.

APÊNDICE B - Narrativa do Sr. Jesus Gomes de Oliveira

Essa comunidade é o seguinte, tenho filhos e netos, mas se eu disser: “isso aqui não é uma mão é tábua, é uma tabua”. Então, o prazer que tenho é ver tanta gente, mas todos me respeitam, se eu abrir a boca todo mundo fica quieto, ninguém responde nada.

A comunidade foi formada assim. Trabalhei cortando seringa em 1952, num lugar por nome Boa Vista. Trabalhava a minha esposa, o pai e mãe dela, eles eram 6 irmãos e duas irmãs. Então no final do ano começamos o namoro.

Eu ia trabalhar na colocação sozinho. Mas imaginei: “vou falar com ela”. Correu a notícia que eu ia carregar ela. O pai dela ficou bravo. Disse: “não João, vim pedir a sua filha”. Tinha um patrão, que eu trabalhava Arlindo Freitas. Ele disse: “vamos fazer um contrato, com três testemunhas pra vocês se casarem no fim do ano”. Fizemos esse contrato em 1953, no dia 20 de junho. Fui para a colocação. Quer dizer, vou completar agora dia 20 de junho, 56 anos de casado. Ela é mãe de 12 filhos, hoje estamos com 22 netos e duas bisnetas. Entre tudo, neto e bisnetos é 24.

Quando viemos pra cá tinha um senhor por nome de Francisco Domingos dos Santos, que é o pai desse meu genro. Quando eles se casaram a mulher tinha 13 anos. Foi em 1955, que eles se casaram. Ela veio ter um filho em 1970. Quando cheguei aqui tinha 3, aí a mulher teve 6, fez 9, mais 3 fez 12, aí foram crescendo todos.

Essa que é hoje mulher do Luis, a Beatriz, ficou mocinha, 14 anos, um dia afiverou o facho, fugiu, meu filho vai carrega ela de lá pra casa, passados 8 dias o filho dele vai lá e carrega essa Maria, que hoje esta com ele também. Então, por esse jogo começou a comunidade. Os filhos dele, meu e da minha esposa, e dele e da esposa dele, juntaram com aos filhos deles, aí se formou essa comunidade.

O pai da minha esposa chegou aqui em agosto de 1958. Esse pai do rapaz que é meu genro chegou em 58 também, mas só que chegou em novembro, meu sogro chegou em 59, esse que é o pai do meu genro chegou em 58, chegou um ano na frente de mim. Quando foi em 66 eles foram embora. Fiquei só. Se estivesse saído daqui também tinha perdido, por que o outro, o pai dele saiu, quando voltou isso aqui colocaram tudo na Reserva. Então, ele veio mandou fazer casa, O IBAMA não aceitou, queimou até a casa que ele mandou fazer lá. Agora só não perdi, por que não sai daqui.

Meu sogro saiu daqui, por que ele se viu muito aperreado com negocio do custo de vida. Eu pelo menos não tenho vergonha de falar, esse período passei um tempo apertado. Tinha vezes que matava uma anta, minha esposa pegava, cozinhava bem cozidinha, batia aquilo bem miudinho. Passava aquilo na banha da própria anta, torrava pra gente comer com outra carne. Dizia: “isso vai acabar”.

Eles tinham plantado uma roça de mandioca. A mandioca madurou, começamos a fazer farinha, plantamos arroz, café, mas aí foi outro problema. O comerciante chegava, eu oferecia um saco de feijão, arroz, em troca de mercadoria, ninguém queria. E ainda dizia assim: “não pago o banco com cereais, pago com borracha”.

Quando foi em 1961 abri a colocação de seringa. Acabou a crise! A minha casa virou depósito de mercadoria! Graças a Deus, fui um seringueiro, que tinha fama pra fazer minha borrachinha, sempre era 1200, 1300 quilos de borracha, depois eu tive 2 filhos, passei a fazer 1800, quando parei estava produzindo 4000 kg de borracha, por ano, de junho a novembro, por que a seringa na área alagada o cara não faz nada.

Foi o tempo que começou a abrir essas terras aqui, veio um senhor e falou pra mim: “Jesus, você procura um lugar pra ficar o INCRA vai cortar isso aqui”. Eu imaginei: “vou procurar um lugar que tenha terra pra trabalhar”. Fique aqui. Foi o tempo que a seringa acabou. O patrão era só negocio de roçado de pasto, plantação de semente de capim. Eu trabalhei 12 anos, na fazenda do Dráuzio.

A mulher perguntou como surgiu esse negocio de quilombola, disse: “bem, foi a Esmeraldina quem puxou”. Mas só que a avô dela é minha prima, a mãe dela no meu pensar vem ser minha prima segunda, ela vai ser terceira. Agora diz que sou tio. Outra coisa, ela não tem nenhuma assinatura nossa. Ela assina com Leite, família de Leite vem dos troncos da bisavó dela, Amélia. A velha Amélia era minha tia legítima. Então, ela vem ser minha prima terceira.

A mamãe morreu eu tinha 17 anos, meu pai faleceu eu tinha 02 anos de idade. Eles são nascidos dessa região do Guaporé, seguido pelo meu registro, Xangu do Mato Grosso. Deve ser do Estado do Vale do Guaporé, por que antigamente da Vila Bela da Santíssima Trindade até Porto Velho era tudo Mato Grosso. Então, surgiu esse negócio quilombola. Na minha família, não tem nenhum branco, é tudo negro. Eles falam que nossa descendência é desse povo que nasceu em Vila Bela, todos aqueles escravos que fugiram da escravidão vinham da Vila Bela da Santíssima Trindade.

No seringal é uma coisa que converso, mas não gosto de lembrar por que só foi sofrimento. Tem um sofrimento tão grande na minha infância, fui obrigado a me separar da minha família com a idade de 13 anos de tão judiado que eu era. Aparecia um mal feito, logo ia queixa para nossa casa. Minha mãe se chamava dona Lorenza. “Dona Lorenza, Jesus fez isso assim, assim.” “Mamãe, não fui eu, não fui eu”. Isso até converso, mas não gosto de relembrar não, por que o meu passado só foi sofrimento.

Deixei de cortar seringa por que acabou, mas era o serviço que eu adorava. A gente começava a trabalhar no mês de junho, julho, agosto, setembro, outubro, novembro já era na marra, muitas vezes eu trabalhava, mas água da chuva tomava todo aquele leite.

Trabalhei de 1940 até 1945, na companhia do irmão por nome Ângelo, já de 44, trabalhei na companhia do irmão por nome Manoel de Rosa. Agora 45, tinha 13 anos, fui trabalhar só. E graças a Deus, cortei seringa 46 anos, nunca tive um aperto, uma fera me atacar. Tinha medo de andar sozinho no mato, medo de tudo que era bicho, onça, cobra, de tudo.

Hoje até leio muito a palavra de Deus. Sempre digo: “Deus tem uma palavra em 365 vezes”, fala uma vez por dia. “Não tema por que estarei do seu lado”. Comecei a ler, fui lendo, acabou o medo. Sempre falo pro meus filhos: “leiam a palavra de Deus”.

Não ando muito, por que estou com problema no joelho. No seringal saia pra cortar seringa 2 da manha para chegar 2 da tarde. Então, você imagina, se saísse de dia pra cortar ia chegar 6 da tarde. Então aproveitava a madrugada pra chegar mais cedo.

Os comprimidos de pressão, a derradeira vez eles me deram 208 comprimidos, eu passava 2 e 3 dias, não tinha jeito de fazer necessidade, estava tudo privado. Um dia conversando com um senhor ele disse: “Jesus toma boldo”. Acabou esse problema do estômago, como e bebo bem, tomo chá de alho, chá d’água da raiz de samaúma, é uma beleza, água natural, tudo isso ajuda bem, e não mata a pessoa, a pessoa vive tranqüila.

No ano que me casei, 20 de junho de 1953, fomos pra colocação. Dava um de bravo dentro do mato. Coitada da mulher, às vezes chegava num lugar, olhava pra trás ela estava junto. “Não, eu não fico aqui”. Eu dizia: “não você vai ficar, seu serviço é aqui. A mata é minha, o seu é em casa. No dia em que você pegar uma parte da seringa e eu outra, quando chegar, não vai pra cozinha, quem vai sou eu, por que o mesmo dever que você tem de ir pra cozinha eu tenho também. Agora, o dia que eu chegar você não tiver feito a comida, ai o bicho pega”. Toda a vida tive essa opinião.

O problema de saúde, já levei ela no médico, pra Bolívia, pra tudo o que é canto, num centro de trabalho. A doença dela não é doença de médico. Você viu aquela mocinha, minha neta que estava aqui? Até falaram que ela estava com problema nos pulmões. Sem eu nem saber quem era, o cara, chegou e disse: “Seu Jesus, aquela sua neta, a doença dela não é doença de médico”. O pai dela levou pra Porto Velho, está ai.

Às vezes as pessoas são muito ingênuas nessas coisas. Digo pro meus filhos: “quem faz a ruína da gente é a gente mesmo”. As pessoas dizem: “mas fulano está fazendo coisa, está fazendo macumba”. Isso não existe, se a pessoas faz o bem, então recebe o bem, se fizer mal. Ela nunca fez o mal, mas era meio cruel com pai e mãe.

Tudo a gente tem que se apegar com Deus. Eu não quero ter uma casa cheia de dinheiro e não pode fazer nada. Quero ter minha saúde, do corpo e da alma. Conversei isso com o padre, pra no dia em que Deus me tirar, Ele saber o que vai fazer comigo. Eu quero acabar, até com negócio de fazer coisas.

Tem dia que chega 20, 30 e aquilo tudo na costa do velho. Meu salário é pouquinho, mas dá pra fazer tudo e sobra sempre alguma coisa. O salário é 415, estou recendo 337, fiz o empréstimo no banco. Mas ela recebe os 415 e não dá pra fazer o que ela quer. Teve um genro, pediu pra compra um saco de açúcar, uma caixa de óleo e um saco de arroz. Comprou 200 e poucos reais.

Eles plantam arroz, feijão, milho, o café nos tínhamos quase 7 mil pés de café, mas o fogo matou. Veio o fogo do vizinho, roça por ai, campo pra acolá, cercado de todo canto, pegou fogo no cafezal do rapaz que esta lá em cima, queimou todinho. Então nós não plantamos outro.

Nós temos umas roças, bastante milho, mas a gente está tendo dificuldade, por que tem uma tal de cigarrinha. O ano passado e retrasado não colhemos nenhum caroço de arroz. O milho tem que

estar com veneno em cima, se não, não colhe nada. Até que imaginei: “um fardo de arroz custa 50, 60 reais, é preferível comprar que plantar”.

Nos tínhamos bastante plantação, só de laranja aqui tinha 27 pés. Depois vou mostrar como esta a plantação, está acabando tudo, é em todo canto. Então não tem possibilidade de plantar. Falei pra eles: “você planta umas 300, 400 covas de banana, um plantio de abacaxi”. Até o parque aqui estou pagando pra roçar, por que não posso fazer isso. A meninada de hoje é pouca interessada.

Hoje, estou comprando tudo açúcar, café, o arroz, feijão a gente planta aqui. Fiz uma compra, cheguei tinha uns caras da rua e perguntaram: “o senhor tá recebendo cesta básica?” Pequei a nota e disse: “está aqui, 660 reais, está lá no mercado, paguei a metade, agora a outra metade vou pagar dia 6 de fevereiro”. Tem mercadoria até pra chegar o tempo da seca, não tem problema de faltar mercadoria.

Os filhos são empregados, esse que estou falando, tem possibilidade de fazer habilitação, trabalha no caminhão, as terras deles é tudo arada com trator. Tem aquele carrinho do Remá, uma parati, ele trabalha mais de 4 anos lutando. Outro trabalha ali com o Renato. Trabalham todos aqui.

Às vezes digo: “trabalhei 12 anos de empregado, de caminho pros outros, perdi meu gado, só não perdi as terras, por que Deus me ajudou”. Mas cara chegou aqui pra eu assinar. Disse: “não assino e não tem quem assina”. “Mas isso aqui é meu”. “Está certo que é seu”. Fui no INCRA, que passou um papel pra mim de 1959, como dono dessas terras. Se quisesse era dono de todas as terras da Primavera. Mas não tenho o olho maior, por que amanhã o que acontece? Fazendeiro podia ficar com tudo, o que o fazendeiro ia fazer comigo? Prefiro viver com pouco, mas viver tranquilo.

Quando chegava em Seringueiras já estava até com medo de andar na rua. “esse é o homem que está tomando nossas terras”. Disse: “negativo, minhas terras é aqui em Primavera”. Apareceu pela internet: “Comunidade quilombola de Jesus, localizada na margem do rio São Miguel, município de São Miguel do Guaporé, no setor Primavera”. Meu filho ainda brigou: “o senhor não deve mostrar esses papéis”. Disse: “mostro pra saberem o que é meu”. Se fosse atrás de terra era capaz de ter morrido.

Havia índios, mas tudo lá no meio da mata. Eu mesmo nasci em Limoeiro, no meio da maloca dos índios e minha avó, Maria Inácia da Fonseca, era índia, índia, pura. Nasci em Limoeiro, Rio São Miguel.

De lá da fazenda União só tem fazendeiro! Tem o Roberto, tinha o Vicente, ele quis tomar as minhas terras, o Célio, o Joãozinho, o Renato. Essas terras todas o INCRA quis me dar. “Ta doido!”. Quis não. “Mas é direito seu!”. Disse: “você me dão direito, mas fazendeiro não me dá direito”. Por que vou desabitar um fazendeiro? O que vai acontecer comigo? “Do que adianta você pegarem uma parte alagada?”. Eu disse: “por que é alagada, tem muito peixe”. Então, ninguém vai derrubar ninguém vai fazer nada. Eles já sabendo disso deram essa área pra nos, por que eles sabem que ninguém vai mexer, também não vale tanto.

Tem um madeireiro ai por nome Renato, o cara levava ela pra Porto Velho. Duas vezes eu ocupei ele pra me trazer. De Seringueira a Porto Velho, quantos quilômetros dá? Vai dar um bocado

de quilômetros! De Seringueira na ponte dá 26 quilômetros. Ele não me trouxe um quilo de óleo da Seringueira na ponte.

O cara do plano de manejo veio fazer negócio comigo. Ela estava do lado, disse: “essa madeira aqui, quem vai tirar é o Renato”. Disse: “se você fez compromisso com ele, vai assumir de outra maneira, você pra fazer isso, vai ter que passar por cima de mim três vezes”. Ela quase teve um forquimento. Mas como que pode ser? Eu sendo dono da terra ela vem trazer madeireiro pra tirar madeira.

Ela falou assim: “vou sair desse inferno”. Professora, virou um inferno mesmo. Deram pra esse negocio de bebedeira danada, só não houve muita coisa por que tudo família. Peguei com o Divino Espírito Santo, com a Imaculada Conceição, que é a padroeira dessa igrejinha, São Miguel, que é padroeiro do rio. Todo dia fazia minha devoção, pequei uma oração pela família. Comecei a usar e fui levando. Falei pra ela: “estou mudando a comunidade, a feito de oração”. Por mim, a comunidade está sendo outra comunidade, não está como era não.

O Jairo veio aqui pesca, lá embaixo. Ela saiu atrás, e o menino dela, o Gabriel. Os caras tinham derrubado umas árvores, aquele bagre entrou debaixo da árvore, virou. Ela ficou segurada, ela e o menino gritando. Os rapazes, que trabalhavam aí campeando madeira foram lá e tiraram. Regina falou: “a professora disse que ia sair desse inferno, agora quase foi pró inferno e ia levando o filho dela”.

Um dia ela falou pra filha do Luizinho. O doutor Paulo estava aqui. Ele encheu um copo de vinho e deu pra menina. Ela falou com brincadeira: “a senhora não quer tomar um gole?”. “Menina, está bom você acabar com isso, mulher que bebe perde a vergonha e perde até a calça”. Coitada da menina! Ficou toda sem graça.

A outra vez vi que ia ter pau naquele dia, iam dar pau nela. Eu só fiz sinal pra ela parar. Chegou aqui um dia arrumou as coisas dela e foi lá pro Remake: “eu vim aqui pra esfriar a cabeça”. Ela estava aqui por que queria. Brigava pra vim pra cá, com outra professora que tinha aqui. Então falei: “você veio pró inferno, olha que vai se queimar!”. Simplesmente o que eu tenho magoa dela é isso.

Todos os meus vizinhos são fazendeiros. A fazenda mais perto é a Atlanta, é a do Renato, que é logo aqui perto, mas ele é um cara cem por cento, quando não ajuda, também não atrapalha, é a vantagem nossa. Teve uns tempos aí, que ele queria botar banca aqui, mas aí ele reconheceu e parou.

Temos um gadozinho, um dia desses fiz uma doidice. Me vi tão apertado, que tirei 15 vacas, vendi no valor de 500 reais, cada uma. Era vaca nova, velha. Então, ele chegou a me fazer um preço, levava 500 reais uma pela outra.

Antigamente não tinha, mas hoje está tendo uma união na comunidade, de um ajudar o outro, e se faz uma coisa o outro ajuda. Isso é uma coisa importante. Se mata um peixe, tem que ser dividido. A maioria, cada qual cuida do que é seu. O Zé tem ali a casinha dele, a esposa, mas sempre estou ali

encostado, porque não é empregado, fica difícil pra ele. O dia-a-dia da gente aqui é trabalhar, sempre na união um com o outro e procurar viver sempre na paz.

As mulheres cuidam mais de negócio de campina de roça, de terreiro. Os homens trabalham nas fazendas. Agora eles não estão podendo queimar, que o olho bago não está deixando. Vai uma turma roçando e outra passando veneno. Mas nós aqui podemos queimar um pedacinho. Por que, como é que vai fazer roça sem queimar? Tem que ser derrubado e queimado.

Morreu uma filha minha, com três dias de nascida. A mulher que foi assisti não tinha prática. O cordão do umbigo ela cortou muito rente com o coro, morreu botando sangue do umbigo foi o único problema que deu aqui. Quando minha sogra estava aqui era ela que fazia o parto, mas quando não estava, até fui parteiro muitas vezes. Eu cortava, mas às vezes dizia: “você pode chamar outra pessoa”. A pessoa que corta o umbigo é madrinha de umbigo da criança. Eu fazia tudo tranquilo, nunca deu problema graças a Deus. O corpinho dela está enterrado ali em baixo na reserva.

Sou católico, fui batizado pelo bispo. Tenho certa lembrança. Eu era bem miudinho, menino, criancinha, mesmo, mas lembro o dia que fui batizado. Nós víamos subindo de Guajará pra cá no Limoeiro. No barco arrumaram aquele altar, celebravam a missa, dentro do barco, eu era tão criancinha! Queria, por que queria, passar entre um barco e outro, eu olhava via aquela água bonita correndo, eu queria descer ali. Tinha a minha irmã, por nome Joana e a minha mãe. Eu sempre digo assim que não tenho lembrança, mas tenho muito lembrança de muita coisa, lembrada da idade de 5 anos.

Morava em Limoeiro, tinha bastante índio. É uma história interessante. Nós usamos pilão, eles usam uma gamela, feita tipo meia lua, tudo eles moem naquela pedra. Eu era pequeno, tinha uma irmã por nome Joana e outra Fidência. Eu já saía na frente, chegava lá a Julia estava trabalhando. Eu ia com interesse nas castanhas. Nesse dia, cheguei com uma índia velha chamada Martinha. Ela estava sentada, ela não deu atenção. Eu fiquei meio aperreado, disse: “Martinha, eu quero castanha”. A índia arribou a perna e disse: “toma castanha”. Eu era criança, mas me lembro, juntei na carreira. Isso eu não contei pra professora Tereza da história da castanha.

Sempre vem o padre Luis, de São Miguel, mas, só que ele acha muito dificultoso, devido a distancia. O ano passado ele veio duas vezes. Devido esse problema de município Seringueira tem vontade de vir, mas não vem por que é o município de São Miguel. Agora eles querem trabalhar numa parceria, o prefeito de Seringueira e de São Miguel.

O professor Marcos Teixeira veio aqui conversando, que surgiram essas pessoas que são do Vale lá do Guaporé, nascidos em Vila Bela. Eles chegaram à conclusão, que teve parentes meus dessa região, os escravos que vieram fugidos. Não tenho nenhum particular de outro canto. Tudo é do Mato Grosso, é avô, avó, essa avó que estou falando é índia, Maria Inácia da Fonseca.

A cesta básica que vinha foi cortada. Nós não estamos recebendo do governo nenhuma ajuda. A cesta básica vinha desse cara. Ele fez tipo assim uma empresa, mas só que ela não é uma empresa, ECOVALE. Esse cara era presidente da ECOVALE, veio aqui pra registrar essa comunidade como

quilombola. Ele mandava diretamente pra o quartel da PM aqui de São Miguel. Mas nos recebemos 82 cestas básicas. Agora desde 2006 foi cortada.

Então o Marcos Teixeira fez esses papéis e levou esse livro que ele fez. Tem muita importância, foi como chegou a conclusão que essa família era quilombola. É tanto que todas as pessoas que vem aqui, a maioria vem mandada por ele. Só que vou ter uma conversa com ele. Ele manda pra Esmeraldina, ela encaminha pra cá. Ela chegou ao ponto de não querer que nenhuma pessoa viesse nem visitar a comunidade! Ela andou pregando papel na prefeitura, por lá tudo. Quando viu que ia sobrar pra ela, foi arrancou. Eu já falei: “quem vem aqui não tem nada a ver com ela, não mora aqui, não está dando nenhuma assistência aqui”.

O marido, dessa mulher que esteve aqui, ele mora lá embaixo. Esse vive mais da agricultura, até faz bastante farinha. A Nazaré e a Cleonice estão em Porto Murtinho. A Alvina mora com um rapaz aqui perto. Os outros estão aqui na comunidade, porque é uma área só, inclusive o INCRA não dividiu, fez uma área de 5.920 hectares.

Eu fiz as contas, eram 46. Os que estão morando aqui está na base de 32 pessoas. O filho mais novo vai fazer 30 anos. Eu tenho 76 anos, vou fazer 77 em maio. Ela fez 72, agora no dia 31 de janeiro. Também sou o único que sabe desses filhos, desde o primeiro até o derradeiro, dia que nasceu, hora, tudo, coitada! Ela não sabe.

Na outra localidade só tem uma casa, lá em cima e lá embaixo. A casa do outro que mora logo aqui fica nessa estrada que vem de São Miguel, vem direto, lá pra beira do rio. Tem esse ramal que a comunidade faz divisa. O INCRA resolveu e botou ordem. Tem outro tanto que tem casa, só que esse aí não tem. Só o meu outro filho que mora lá embaixo. É a única morada que vem do lado de lá, o resto todinho é daqui desse lado.

A comunidade tem essa camionete, ela foi doada pela secretária de educação, mas nunca teve documento. Dentro de São Miguel a gente anda. Em outro município não pode. Meus negócios todos são feitos em Seringueira, que fica mais perto. Seringueira são 65 quilômetros, 130 pra eu ir e voltar. Para São Miguel são 220, fica difícil. Com essa camionete fica uma coisa muito fácil.

A minha aposentadoria recebo em Seringueiras, mas acho bom aqui, por que já estou muito conhecido pelo pessoal. Passar pra São Miguel vou ter que começar tudo de novo. Lá eu não tenho conhecimento. O problema é esse aí.

O agente de saúde todo mês vem aqui, caso tem uma pessoa doente ele encaminha ou então, manda buscar.

Obrigado pela visita e pelo tratamento dado a comunidade.

APÊNDICE C

Figura 11 . Quadro - dados gerais dos moradores da Comunidade de Jesus - 2010.

Ord	Nome Completo	Nascimento	Idade
01	Adelvanir de Souza Freitas	Não declarado	
02	Aldina Assunção de Oliveira	11/11/1975	35
03	Ana Lucia de Oliveira	20/05/1977	33
04	Ana Paula Santos de Oliveira	10/11/2002	08
05	André da Silva	Não declarado	
06	Antonia Assunção de Oliveira	04/01/1961	49
07	Beatriz Rosa dos Santos	10/05/1964	46
08	Carlos Santos de Oliveira	22/01/1979	31
09	Cosme Assunção de Oliveira	22/09/1991	19
10	Damiana Oliveira dos Santos	10/02/1989	21
11	Donizete Gonçalves Borges	Não declarado	
12	Edvaldo Santos de Oliveira	16/08/1980	30
13	Francisca Assunção de Oliveira	02/04/1954	56
14	Francisco Assunção de Oliveira	26/08/1973	37
15	Gleice Oliveira dos Santos	19/02/2005	05
16	Ismael Oliveira dos Santos	14/08/1999	11
17	Jesus Gomes de Oliveira	17/05/1932	78
18	Jorge da Silva	09/08/1965	45
19	José Assunção de Oliveira	19/10/1966	44
20	José Ferandes da Silva	Não declarado	
21	Josiana Oliveira dos Santos	22/05/1976	34
22	Josiano Oliveira dos Santos	26/04/1982	28
23	Josimar Oliveira dos Santos	27/02/1994	16
24	Josinei Oliveira dos Santos	14/09/1997	13
25	Leidiane Assunção de Oliveira	27/03/2002	08
26	Leonardo Oliveira dos Santos	29/06/1977	33
27	Luciana Santos de Oliveira	06/09/1984	26
28	Lucileide Oliveira dos Santos	30/07/1994	16
29	Luís Assunção de Oliveira	19/09/1957	53
30	Luiza Assunção	31/03/1943	67
31	Luzia Santos de Oliveira	01/07/1993	17
32	Luziana Santos de Oliveira	13/04/1982	28
33	Luziano Assunção de Oliveira	14/07/1979	31
34	Manoel Francisco dos Santos	10/08/1960	50
35	Maria Assunção de Oliveira	06/11/1955	55
36	Nivaldo Santos de Oliveira	30/08/1978	32
37	Oneide Santos de Oliveira	25/04/1975	35
38	Raimundo Assunção de Oliveira	13/12/1971	39
39	Regina Santos de Oliveira	10/05/1991	19
40	Solange Assunção de Oliveira	28/11/1992	18
41	Tereza Assunção de Oliveira	12/12/1969	41
42	Valdinei Assunção de Oliveira	11/02/1992	18
43	Vanilda Oliveira dos Santos	16/08/1980	30

Apêndice C - Narrativa da Sra. Esmeraldina

Cheguei na comunidade em 2005, convidada pela Secretaria Municipal de Educação. Ela falou assim: “olha, a comunidade está precisando de professor, a gente veio te convidar para trabalhar lá, por que fiquei sabendo que eles são seus parentes”. Eu não conhecia seu Jesus, esse lado da família. No sábado seguinte a gente foi conhecer a comunidade. Então a partir abril, de 2005, comecei a trabalhar e fiquei até dezembro de 2005.

Trabalhando em sala de aula, a gente vai se envolvendo com as questões da família. Realmente confirmando que eles eram meus parentes. Seu Jesus é primo da minha avó. São meus parentes pelo laço familiar materno. Há uma identificação pessoal e cultural. A família e o sistema de vida eram o mesmo. Para mim não houve estranhamento nenhum. Era como se tivesse voltado para casa.

Quando a gente saiu do Forte e foi para Guajará-Mirim eu já era tinha idade suficiente pra entender a forma de vida que a gente vivia. Voltando pra São Miguel e para a comunidade, não foi estranho. Por questões políticas sai da comunidade.

Nesse período de 2005, a gente se envolveu com a questão de regularização fundiária das terras deles. Seu Jesus, patriarca da comunidade, me falava da pressão que eles sofriam. Fazendeiros e grileiros pressionavam ou para sair ou para vender. Diziam assim: “ah! esse pedaço que mora fulano é de sicrano, é de outra pessoa de fora”.

Seu Jesus me deu um documento de dois alqueires de terreno registrado pelo INCRA. Uma família daquele tamanho com dois alqueires de terra, não funcionava. Cada ano, as cercas dos fazendeiros adentravam mais no pedaço da terra deles. Fui ao INCRA pedir informações, lá fiquei sabendo do decreto 487 de 2003, que falava sobre a questão do território quilombola. Eles cambiam dentro da situação da regularização latifundiária de território quilombola. A comunidade precisava entrar com o pedido de auto reconhecimento como remanescente de quilombo, pra depois entrar com o projeto de regularização fundiária. Conversei com seu Jesus, reuniu parte da comunidade, por que tinha que ter a anuência deles. Voltei pra Porto Velho, com Raimundo e a gente entrou com o pedido no INCRA de regularização fundiária dentro do processo de território quilombola.

De 2005 pra cá foram feitas várias reuniões. Em 2006 veio a equipe da UNIR, o professor Marco Teixeira mais alguns outros professores, antropólogo e técnico do INCRA, pra fazer o levantamento territorial, cultural, biológico, fauna, tudo que concerne a um território.

Sempre tentei acompanhar o trabalho do INCRA, dentro e fora da comunidade. Existem certos termos que pra eles não é tão compreensível, não por que eles não consigam compreender, por que não é usual do dia-a-dia deles. Por isso, me envolvi tanto com esta questão de regularização fundiária. Se eu fosse só a professora, sem esse vínculo familiar, talvez não tivesse me envolvido tanto, mas baseado nisso e vendo a necessidade de assegurar a garantia dessas terras, eu me envolvi. Muita gente era contra o meu envolvimento, que eu não era da família, não era quilombola.

Se disser que sou quilombola de Jesus estou mentindo. Mas sou do Forte Príncipe da Beira, também uma comunidade quilombola, minha família é de lá. Meu tronco familiar é o mesmo do seu Jesus, que nasceu em Limoeiro, que não existe mais. Teve que ser desativada por conta da construção da Reserva Biológica do Guaporé. Todo mundo que morava lá foi pra vários lugares Guajará-Mirim, Costa Marques, só o seu Jesus veio pra esse lugar. Os outros desceram. Em Guajará-Mirim tem um bairro chamado São José, é negro de “mamando a caducando”. Todo mundo que teve esta diáspora da criação da Reserva Biológica foi pra Guajará-Mirim. Essa ligação familiar a maioria tem com as pessoas que ficaram no Vale do Guaporé.

Isso pra mim não foi fator decisivo. Tenho consciência do que sou e do que estava fazendo. Esta questão é ou não é quilombola é uma visão externa não afetava a minha. Sei reconhece minha etnia. Eu tinha que me aceitar primeiro, tinha que me auto-reconhecer. Não foi nenhum processo doloroso, e dizer “ah eu sou negra!”. Pelo contrário, me senti mais firme no momento em que comecei a conviver com eles. Era como se tivesse voltando a um tempo remoto. Quando voltei parecia que estava de novo num contexto que tinha perdido.

O irmão da Lurdes estava fortemente inclinado em mudar pra Seringueiras, As moças e os rapazes tudo adolescentes, eles tem nove filhos. Falei: “meus Deus, o que esse homem vai fazer em Seringueiras?”. Os filhos ainda não estavam escolarizados, nem ele nem a esposa. Eles seriam presas fáceis de muitas pessoas. Tinha que garantir a permanência deles na terra. O fazendeiro dizia que a terra era dele. Depois o INCRA veio falou: “não, é do Governo Federal, o senhor não precisa ficar preocupado, este pedaço de terra é seu”. Ele desistiu de mudar para Seringueiras. Eles vivem da agricultura pra existência própria da família.

Este processo de regularização de 2005 pra 2010 foi difícil. As pessoas diziam: “o Governo Federal não dava terra pra ninguém. Como ia dar terra pro monte de preto que nem se quer gostava de trabalhar?”. Cansei de ouvir isso, me irritava e ao mesmo tempo me encorajava pra continuar. Eles chegaram lá primeiro que todo mundo. Antes de se pensar que existia um município chamado São Miguel do Guaporé esse povo já morava naquele pedaço. Quem chegou primeiro? Quem tem direito sobre tudo isso? Mas, como sempre, o mais forte vai sobrepujando quem às vezes até se considera mais fraco, que no fundo não é. Ficava nessa pressão, tinha que vender ou sair. Um vinha de lá pra cá, outro ia daqui pra lá. Eles acudados no meio.

Quando se fala em território quilombola a primeira coisa que tem que pensar é segurança jurídica. O seu território reconhecido ninguém toma. O território quilombola é inalienável, intransferível e vitalício de geração a geração. Se alguém quiser sair da comunidade, sai tranquilamente, e voltar quando quiser. A terra continua sendo dele.

Ontem, seu Jesus respirou tranquilo, quando ele pegou aquele papel. “A coisa mais linda do mundo!”. Assinou o filho dele que é o presidente da associação, o superintendente do INCRA. É prazeroso saber que fiz parte deste processo.

Muitas vezes fraquejei, a pressão era grande. Às vezes chegava tinha um fazendeiro esperando para eu explicar que história era esta de território quilombola. Recebia telefonema: “ah! você toma cuidado, tá se envolvendo com gente muito importante”. Cheguei a ficar um mês em Porto Velho com medo. Uma moto que passasse já travava: “o tiro vem agora, seja o que Deus quiser”. A moto passava, respirava e andava de novo. Em 2008, foi o ano que mais sofri pressão. Eu tinha tudo pra ficar em Porto Velho. Eu disse não: “vou voltar, por mais medo que eu tenha”.

Às vezes o INCRA precisava de um documento. Eu tinha que descer, conversar com eles e o seu Jesus ou Raimundo assinar. Sempre fiz questão de levar pessoalmente, nunca mandei um documento pelo correio. Pedia corona, ou pegava do meu salário, pagava passagem e ia entregar o documento. Lembro uma viagem que demorei cinco horas pra chegar na comunidade. Período de cheia, a estrada alagada e muita chuva. O menino me levou até a ponte de Seringueiras. Tinha combinado que o Raimundo vinha me pegar, mas aconteceu alguma coisa, ele não veio. O rapaz falou: “é urgente professora?”. “Urgentíssimo”. “Eu levo a senhora”. Quando chegamos tinha uma equipe do INCRA, No outro dia vim de barco. O rapaz voltou sozinho de moto.

Depois que o superintendente falou o que significado daquele documento, isso passou a ser nada. O medo, muita coisas que falaram, que eu tava vendendo a terra do quilombo, que eu tinha vendido 200 metros de terra por 50 mil reais.

Este documento é a entrega do território para a comunidade. Agora, é buscar as políticas públicas, saneamento básico, moradia, melhoria da educação. Tem uma escola e dois professores, mas não é uma educação quilombola, não tem critérios voltados pra etnia e especificidade quilombola ou ribeirinha.

Outra coisa que se precisa buscar é o desenvolvimento socioeconômico da comunidade. Eles precisam de uma assistência técnica melhor. Eles não tem agente de saúde, se tivesse um agente de saúde na comunidade. A maioria da comunidade sofre de hipertensão. Eles precisam de acompanhamento médico regular. O médico que foi lá fez levantamento, mediu e fez exames e constatou que todos sofrem de hipertensão.

O poder Público Municipal de São Miguel do Guaporé, acha que a comunidade de Jesus é um ônus para o município. O Programa Brasil Quilombola tem assistência de 15 ministérios. O recurso é o dobro do que ele pedir pra uma outra comunidade. O Governo Federal não quer que as prefeituras e os estados sintam que as Comunidades Quilombolas sejam um problema. Mas se ele especificar dentro do planejamento recebe recurso em dobro. Mas não fazem? Por que pra eles “é meia dúzia de negro que ta lá na beira do rio, mora lá por que quer”.

Antigamente foi o que sobrou pra eles. Era a única terra que eles tinham. Isso precisa ser respeitado. Não posso julgar as pessoas pelo do modo de vida. Por que só o meu modo de vida urbano tem que ser respeitado?. Detesto quando ouço: “aquele povo não gosta de trabalhar”. Os meninos trabalham de sol a sol, naquelas fazendas pra ganhar uma “merrequinha”. Se eles ficam doente o fazendeiro não paga assistência de saúde. É até bom não assinarem nada, eles são assegurados

especiais, se assinar carteira passa a ser trabalhador rural. Não posso dizer que é preguiçoso. Ele não quer ir por que começou a perceber que está sendo explorado.

Dizem assim: “o Governo Federal fica mandando cesta básica”. Eu sei por que eles precisam de cesta básica. Num período como este aqui, parte da roça deles vai ficar debaixo d’água. Alguém lá, da “caixa prego” manda cortar a cesta básica. Fizemos pedidos várias vezes, e a cesta básica não retorna.

A gente está articulando com a CONAQUI, a Coordenação Nacional da Articulação de Comunidades Negras, Rurais e Quilombolas, que tem cadeira em vários ministérios, MEC, SEPPIR, Fundação Cultural Palmares, o ministério da saúde.

Todo esse conhecimento, tenho que passar pra o Raimundo. Essas viagens eu coloquei o Raimundo. Tem viagem prevista pra novembro, dezembro, janeiro e março, todas em Brasília. Para apresentá-lo as pessoas e presidentes. Ele vai se apropriar melhor disso. Eles podem trocar ideias, informações, saberes, coisas que o Raimundo por ter este vínculo empregatício com a fazenda, era muito difícil. Quando ia a preocupação estava na fazenda. Agora ele pode participar melhor.

Às vezes a pessoa coloca assim: “ah! mas a comunidade continua do mesmo jeito, não melhorou nada”. Melhorou sim, pode não ter melhorado tanto quanto a gente gostaria, mas só o fato de já ter uma escola, que foi mérito da Lisiane, de ter documentos pessoais, que antes não tinha. Alzira tinha 27 anos, o Luziano 24 e a fã 27 e não tinham certidão de nascimento. A questão de aposentadoria.

A ajuda das pessoas é muito bem vinda, mas não gosto desta história de viver de ajuda. Eles não são pessoas dignas de pena, pra ficar esmolando. Se tem uma política pública direcionada pra eles tem que fazer. Como agora, o pastor tem indo lá fazer alguma coisa, não é obrigação dele, é da prefeitura e do estado. Enquanto eu não ver que as políticas públicas estão chegando não vou ficar sossegada.

A próxima coisa que vou brigar é a questão do transporte. A lavoura vai aumentar, mas vai sair de lá como? Tem que ter transporte também pra vocês lá de baixo estudar na escola aqui. Vejo recebendo recurso dizendo que tem transporte pra Comunidade Quilombola. Só estou juntando as peças, já consegui parte dos documentos que precisava, eu entrego no ministério.

Se digo pra comunidade uma informação que não tem como comprovar é fofoca, Como alguém chegou lá e falou: “quilombola tem direito a um salário mínimo por mês”. Onde é que está escrito isto? Então é chegar: “olha seu Jesus, Comunidade Quilombola tem direito a um salário por mês, decreto número tal, lei número tal”. Isso é informação.

A prefeitura daqui não gosta de atender a comunidade. Ontem o prefeito de Seringueiras e São Francisco estiveram presentes e o de São Miguel não se dignou a aparecer. Atrás dele também não vou mais pra nada. Não faz por obrigação, vai fazer por que vai ter um ofício do Ministério Público batendo na “bunda”. Se for assim que tem que ser, se esses são os meios que a gente tem que buscar, então pronto! É isso.

LISTA DOS ANEXOS

Ord	Anexos	Página
01	A - Decreto nº 4.887	243
02	B - Decreto nº 6.040	247

ANEXO A - Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea a, da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, DECRETA:

Art. 1º Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 7º O INCRA, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

- I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;
- II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;
- III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e
- IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação do edital será afixada na sede da prefeitura municipal onde está situado o imóvel.

§ 2º O INCRA notificará os ocupantes e os confinantes da área delimitada. Art. 8º Após os trabalhos de identificação e delimitação, o INCRA remeterá o relatório técnico aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, opinar sobre as matérias de suas respectivas competências: I - Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN;

II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

III - Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI - Fundação Cultural Palmares.

Parágrafo único. Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o conteúdo do relatório técnico.

Art. 9º Todos os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7º, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. Não havendo impugnações ou sendo elas rejeitadas, o INCRA concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 10. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título.

Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado.

Art. 12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.

Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comissão, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.

§ 1º Para os fins deste Decreto, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, operando as publicações editalícias do art. 7º efeitos de comunicação prévia.

§ 2º O INCRA regulamentará as hipóteses suscetíveis de desapropriação, com obrigatória disposição de prévio estudo sobre a autenticidade e legitimidade do título de propriedade, mediante levantamento da cadeia dominial do imóvel até a sua origem.

Art. 14. Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o INCRA acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber.

Art. 15. Durante o processo de titulação, o INCRA garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras.

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 134 da Constituição.

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2o, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Art. 19. Fica instituído o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias, plano de etnodesenvolvimento, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos, integrado por um representante de cada órgão a seguir indicado:

I - Casa Civil da Presidência da República;

II - Ministérios:

a) da Justiça;

b) da Educação;

c) do Trabalho e Emprego;

d) da Saúde;

e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;

f) das Comunicações;

g) da Defesa;

h) da Integração Nacional;

i) da Cultura;

j) do Meio Ambiente;

k) do Desenvolvimento Agrário;

l) da Assistência Social;

m) do Esporte;

n) da Previdência Social;

o) do Turismo;

p) das Cidades;

III - do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome;

IV - Secretarias Especiais da Presidência da República:

- a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;
- b) de Aquicultura e Pesca; e
- c) dos Direitos Humanos.

§ 1º O Comitê Gestor será coordenado pelo representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º Os representantes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos referidos nos incisos I a IV e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 3º A participação no Comitê Gestor será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 20. Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura.

Art. 21. As disposições contidas neste Decreto incidem sobre os procedimentos administrativos de reconhecimento em andamento, em qualquer fase em que se encontrem.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares e o INCRA estabelecerão regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação deste Decreto.

Art. 22. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pelo INCRA far-se-ão sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.

Parágrafo único. O INCRA realizará o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais.

Art. 23. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas neste Decreto correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação e empenho e de pagamento.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revoga-se o Decreto no 3.912, de 10 de setembro de 2001. Citado por 2
Brasília, 20 de novembro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Gilberto Gil

Miguel Soldatelli Rossetto

José Dirceu de Oliveira e Silva

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 21.11.2003.

ANEXO B - Decreto Nº- 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.

Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso VI, alínea “a”, da Constituição,

D E C R E T A :

Art. 1º Fica instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT, na forma do Anexo a este Decreto.

Art. 2º Compete à Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - CNPCT, criada pelo Decreto de 13 de julho de 2006, coordenar a implementação da Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Art. 4º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 7 de fevereiro de 2007; 186º da Independência e 119º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Patrus Ananias

Marina Silva

ANEXO

Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
Princípios

Art. 1º As ações e atividades voltadas para o alcance dos objetivos da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais deverão ocorrer de forma intersetorial, integrada, coordenada, sistemática e observar os seguintes princípios:

I - o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta, dentre outros aspectos, os recortes étnia, raça, gênero, idade, religiosidade, ancestralidade, orientação sexual e atividades laborais, entre outros, bem como a relação desses em cada comunidade ou povo, de modo a não desrespeitar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade;

II - a visibilidade dos povos e comunidades tradicionais deve se expressar por meio do pleno e efetivo exercício da cidadania;

III -a segurança alimentar e nutricional como direito dos povos e comunidades tradicionais ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis;

IV -o acesso em linguagem acessível à informação e ao conhecimento dos documentos produzidos e utilizados no âmbito da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais;

V -o desenvolvimento sustentável como promoção da melhoria da qualidade de vida dos povos e comunidades tradicionais nas gerações atuais, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras e respeitando os seus modos de vida e as suas tradições;

VI -a pluralidade socioambiental, econômica e cultural das comunidades e dos povos tradicionais que interagem nos diferentes biomas e ecossistemas, sejam em áreas rurais ou urbanas;

VII -a promoção da descentralização e transversalidade das ações e da ampla participação da sociedade civil na elaboração, monitoramento e execução desta Política a ser implementada pelas instâncias governamentais;

VIII -o reconhecimento e a consolidação dos direitos dos povos e comunidades tradicionais;

IX -a articulação com as demais políticas públicas relacionadas aos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais nas diferentes esferas de governo;

X -a promoção dos meios necessários para a efetiva participação dos Povos e Comunidades Tradicionais nas instâncias de controle social e nos processos decisórios relacionados aos seus direitos e interesses;

XI - a articulação e integração com o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional;

XII -a contribuição para a formação de uma sensibilização coletiva por parte dos órgãos públicos sobre a importância dos direitos humanos, econômicos, sociais, culturais, ambientais e do controle social para a garantia dos direitos dos povos e comunidades tradicionais;

XIII -a erradicação de todas as formas de discriminação, incluindo o combate à intolerância religiosa; e

XIV -a preservação dos direitos culturais, o exercício de práticas comunitárias, a memória cultural e a identidade racial e étnica.

OBJETIVO GERAL

Art. 2º A PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Art. 3º São objetivos específicos da PNPCT:

I -garantir aos povos e comunidades tradicionais seus territórios, e o acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica;

II -solucionar e/ou minimizar os conflitos gerados pela implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral em territórios tradicionais e estimular a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável;

III -implantar infra-estrutura adequada às realidades socioculturais e demandas dos povos e comunidades tradicionais;

IV -garantir os direitos dos povos e das comunidades tradicionais afetados direta ou indiretamente por projetos, obras e empreendimentos;

V -garantir e valorizar as formas tradicionais de educação e fortalecer processos dialógicos como contribuição ao desenvolvimento próprio de cada povo e comunidade, garantindo a participação e controle social tanto nos processos de formação educativos formais quanto nos não-formais;

VI -reconhecer, com celeridade, a auto-identificação dos povos e comunidades tradicionais, de modo que possam ter acesso pleno aos seus direitos civis individuais e coletivos;

VII -garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso aos serviços de saúde de qualidade e adequados às suas características sócio-culturais, suas necessidades e demandas, com ênfase nas concepções e práticas da medicina tradicional;

VIII -garantir no sistema público previdenciário a adequação às especificidades dos povos e comunidades tradicionais, no que diz respeito às suas atividades ocupacionais e religiosas e às doenças decorrentes destas atividades;

IX -criar e implementar, urgentemente, uma política pública de saúde voltada aos povos e comunidades tradicionais;

X -garantir o acesso às políticas públicas sociais e a participação de representantes dos povos e comunidades tradicionais nas instâncias de controle social;

XI -garantir nos programas e ações de inclusão social recortes diferenciados voltados especificamente para os povos e comunidades tradicionais;

XII -implementar e fortalecer programas e ações voltados às relações de gênero nos povos e comunidades tradicionais, assegurando a visão e a participação feminina nas ações governamentais, valorizando a importância histórica das mulheres e sua liderança ética e social;

XIII -garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso e a gestão facilitados aos recursos financeiros provenientes dos diferentes órgãos de governo;

XIV -assegurar o pleno exercício dos direitos individuais e coletivos concernentes aos povos e comunidades tradicionais, sobretudo nas situações de conflito ou ameaça à sua integridade;

XV -reconhecer, proteger e promover os direitos dos povos e comunidades tradicionais sobre os seus conhecimentos, práticas e usos tradicionais;

XVI -apoiar e garantir o processo de formalização institucional, quando necessário, considerando as formas tradicionais de organização e representação locais; e

XVII -apoiar e garantir a inclusão produtiva com a promoção de tecnologias sustentáveis, respeitando o sistema de organização social dos povos e comunidades tradicionais, valorizando os recursos naturais locais e práticas, saberes e tecnologias tradicionais.

DOS INSTRUMENTOS DE IMPLEMENTAÇÃO

Art. 4º São instrumentos de implementação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais:

I - os Planos de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais;

II -a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto de 13 de julho de 2006;

III - os fóruns regionais e locais; e

IV - o Plano Plurianual.

DOS PLANOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

Art. 5º Os Planos de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais têm por objetivo fundamentar e orientar a implementação da PNPCT e consistem no conjunto das ações de curto, médio e longo prazo, elaboradas com o fim de implementar, nas diferentes esferas de governo, os princípios e os objetivos estabelecidos por esta Política:

I -os Planos de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais poderão ser estabelecidos com base em parâmetros ambientais, regionais, temáticos, étnico-socio-culturais e deverão ser elaborados com a participação equitativa dos representantes de órgãos governamentais e dos povos e comunidades tradicionais envolvidos;

II -a elaboração e implementação dos Planos de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais poderá se dar por meio de fóruns especialmente criados para esta finalidade ou de outros cuja composição, área de abrangência e finalidade sejam compatíveis com o alcance dos objetivos desta Política; e

III -o estabelecimento de Planos de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais não é limitado, desde que respeitada a atenção equiparada aos diversos segmentos dos povos e comunidades tradicionais, de modo a não convergirem exclusivamente para um tema, região, povo ou comunidade.

DAS DISPOSIÇÕES FINAIS

Art. 6º A Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais deverá, no âmbito de suas competências e no prazo máximo de noventa dias:

I -dar publicidade aos resultados das Oficinas Regionais que subsidiaram a construção da PNPCT, realizadas no período de 13 a 23 de setembro de 2006;

II -estabelecer um Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para os Povos e Comunidades Tradicionais, o qual deverá ter como base os resultados das Oficinas Regionais mencionados no inciso I; e

III -propor um Programa Multi-setorial destinado à implementação do Plano Nacional mencionado no inciso II no âmbito do Plano Plurianual.

Fonte: Diário Oficial da União de 8 de fevereiro de 2007, Seção 1, páginas 316 e 317.