

NOVAS ESPACIALIDADES E ORGANIZAÇÕES NA VIVÊNCIA DO RIBEIRINHO NA AMAZÔNIA

spatiality and organizations new in ribeirinho the experience of the amazon

Josué da Costa Silva*
Adnilson de Almeida Silva**
Sheila Castro***

Resumo

O processo pelos quais passam as populações amazônicas (caboclas, tradicionais e indígenas), merece uma série de indagações e reflexões, as quais se situam em múltiplas relações e possibilitam a explicação no contexto socioespacial, esta marca significativamente o espaço em suas tessituras, como etapa de construção na (re)definição da identidade regional na Amazônia, especificamente em Rondônia. O pensar, sentir, perceber e o ser caboclo se inserem na cultura com suas especificidades na forma de vivenciar o espaço e de interação com o meio, caracterizam sua identidade. Nenhuma comunidade pode ser analisada de forma isolada, pois elas se relacionam e em alguns casos ocorrem a interdependência. O espaço de ação do caboclo é composto por vasta heterogeneidade cultural, que se aplica desde os casamentos, moradia, representações por mediação mitológicas, ritualidades, espiritualidades e padrões alimentares que se constituem como culturas do lugar.

Palavras chave: Amazônia, Cultura, Transformações, Espacialidades, Populações.

Abstract

The process by which pass the Amazonian populations ("Indian", "traditional" and indigenous), deserves a series of questions and reflections, which are situated on multiple relationships and provide the explanation in context a socio-spatial device and brand your space significantly tessiture's step construction in (re) definition of regional identity in the Amazon, specifically in Rondônia. Think, feel, perceive and be "caboclo" fit into the culture with their peculiarities in the way of experiencing space and interaction with the environment, characterized as identities. Sense offered is that no community can be seen in isolation, because they relate and in some cases occurs interdependence. The action of "caboclo" is composed of vast cultural heterogeneity, which applies from weddings, passing through the reference of mythological representations by mediation, rituality's, spirituality's, and eating patterns that constitute as cultures of place.

Key words: Amazon, Culture, Transformations, Spatialities, Populations.

Resumen

El proceso por los cuales pasan las poblaciones amazónicas (mestizas, tradicionales e indígena), merece una serie de preguntas y reflexiones, las cuales se sitúan en múltiples relaciones y posibilitan la explicación en el contexto socioespacial, esta huella significativamente el espacio en sus tejidos, como la etapa de construcción en la re(definición) identidad regional en la Amazonia, específicamente en Rondônia. Lo pensar, lo sentir, lo perceber y el ser del mestizo se insieren en la cultura con sus especificidades en la forma de vivir el espacio e y de la interacción con el medio, caracterizan su identidad. Ninguna comunidad puede ser analizada de forma aislada, pues ellas se relacionan en algunos casos ocurren la interdependencia. El espacio de la acción del mestizo es compuesto de una mayor heterogeneidad cultural, que se aplica desde las bodas, la habitación, las representaciones por medio de las mitologías, las ritualidades y los padrones alimentares que se constituyen como culturas del hogar.

Palabras clave: Amazonia, Cultura, Transformaciones, Espacialidades, Poblaciones.

(*) Prof. Dr. da Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia - Br 364, km 9,5 - sentido acre rural, Cx.-postal: 1420, CEP: 78900-000, Porto Velho (RO), Brasil, Tel: (+55 69) 2182 2190 - jcosta1709@gmail.com

(**) Prof. Dr. da Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia - Br 364, km 9,5 - sentido acre rural, Cx.-postal: 1420, CEP: 78900-000, Porto Velho (RO), Brasil, Tel: (+55 69) 2182 2190 - adnilsonn@gmail.com

(***) Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal do Paraná - Br 364, km 9,5 - sentido acre rural, Cx.-postal: 1420, CEP: 78900-000, Porto Velho (RO), Brasil, Tel: (+55 69) 2182 2190 - sheila1705@gmail.com

INTRODUÇÃO

O contexto oferecido nesse artigo é o de perceber o envolvimento da experiência vivida pelo homem amazônico e pela coletividade não apenas em sua materialidade, mas também em estruturas de representações, tais como: a lembrança, memória, pertencimento, o imaginário e as histórias de vida como lócus da cultura cabocla.

Por outro lado, evidenciaremos as transformações socioeconômicas, políticas e ambientais que ocorrem na Amazônia, como inserção no processo de modernização, que produz modificações nos modos de vida, e ressignificação no espaço de ação caboclo e, consubstanciam o esquecimento das memórias e transformação da identidade.

No particular das transformações socioeconômicas o Estado de Rondônia é visto como uma possibilidade, ou melhor, como ‘fronteira econômica’, em que se realizam desde os meados do Século XX, vários processos de transformações sociais, econômicas, políticas e ambientais tão profundas, cujos desdobramentos implicam diretamente na (re)configuração espacial, com modificações profundas no modo de vida da população tradicional que vive neste espaço.

Em Rondônia a implantação de grandes obras, desde o final dos anos 1960, teve seu início com a colonização oficial, a pavimentação da BR-364, o Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil – POLONOROESTE, que propiciou a primeira infraestrutura dentro do estado. Atualmente as ações formadas pela Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana – IIRSA e do Programa de Aceleração do Crescimento – PAC, o qual possui como uma de suas metas a construção do Complexo Hidrelétrico do Rio Madeira e a pavimentação da BR-421, que liga Porto Velho/RO à Manaus/AM. Estes últimos têm produzido profundas alterações sociais, econômicas e espaciais que implicam em ressignificações territoriais, sobretudo, para as populações ribeirinhas, extrativistas e indígenas, que são atingidas de maneira profunda alterando seu modo de vida.

Essa conjuntura em operação no espaço amazônico permite-nos apropriar da reflexão de Giddens (1997, p. 74), de que “atividades locais são influenciadas, e às vezes até determinadas por acontecimentos ou organismos distantes”. Isso se aplica perfeitamente ao nosso estudo, em que essas populações encontram-se à mercê de uma lógica exógena, cujas presentificações, ganham força e se operacionalizam no espaço rondoniense, com movimentos que envolvem a rede social como um todo, evidenciando dessa maneira o macro, interferindo diretamente no local.

Destarte, nossa reflexão tem por objetivo contribuir com o debate acadêmico sobre o modo de vida e experiências adquiridas no espaço de ação, contextualizadas como representações das populações amazônicas. Possui como fundamento teórico e conceitual Adams, Murrieta & Neves (2006), os quais nos possibilitaram a aplicação do conceito de ‘sociedades caboclas amazônicas’, outro teórico de fundamental importância para nossa pesquisa é Cassirer (1968, [1944]), que nos possibilitou a interpretação do ‘espaço de ação’. Da mesma forma Almeida Silva (2010), nos fez perceber os ‘marcadores territoriais’ específicos dessas comunidades; em Latour (2004) entendemos a contextualização deste ‘coletivo amazônida’; Com Sahlins (1997, 1997a, 2003 [1985]) evidenciamos nossas percepções das ‘mudanças e permanências’, que estas camadas das populações estão submetidas; e, Silva (2000) com a análise da relação que o ‘caboclo ribeirinho’ estabelece com o rio organizando os elementos da paisagem para que façam parte de sua vida intrinsecamente.

A metodologia utilizada teve seu início em meio a reflexões decorrentes dos aportes teóricos, realizados após algumas revisões bibliográficas e em decorrência de experiências em pesquisa sobre a temática das populações amazônicas, que nos conduziram a perceber a dinâmica de transformações identitárias que os ‘caboclos’ experienciam em seu cotidiano.

ESPACIALIDADES DO “CABOCLO RIBEIRINHO”

A apreensão sobre as exterioridades do pensar, do sentir e do ser ‘caboclo’ em suas implicações, como representação territorial e social, exige do pesquisador uma postura de despojamento



de seus valores estruturados, para que num esforço empreendido seja possível ponderar e refletir sobre a complexidade desse homem amazônico, que constrói sua identidade cultural e a relação com o espaço de forma distinta da nossa, depende de nos portamos em uma perspectiva de ‘alteridade com o outro’, respeitando seus costumes. Desta maneira, surgiu um caminho possível para se alcançar o entendimento sobre esse homem, que pode ser abalizado pelas representações e formas simbólicas, com as quais se depara em seu cotidiano.

O conceito de ‘caboclo’ na definição de Nugent (1993) e Leonardi (1999) faz indicação de que ele é oriundo da formação e da identidade que tem lugar no interior de processos definidos mais pelas externalidades (transformações econômicas globais) do que pelas continuidades locais. Este é o indivíduo formado por etnias diferentes, que ao se amalgamarem por uniões matrimônias e espaciais acabam desenvolvendo novo modelo de subsistência, dando significação ao seu espaço de acordo com suas crenças e vivências com a natureza.

Ao considerarmos que as sociedades amazônicas possuem raízes tanto não-indígenas quanto indígenas nos reportamos à concepção de Nugent (2006, p. 35), que percebeu que estas comunidades se consolidaram a partir de uma identidade própria e híbrida, resultante da herança de processos de ocupação do espaço amazônico. Sua condição econômica e social dentro do contexto das macroestruturas e macro-conjunturas coloca-os em um quadro desfavorável à medida que se tem no imaginário coletivo a ideia que sua ‘produção’ é para o atendimento de sua subsistência, muitos entendem que eles não estão inseridos no circuito econômico ou em outras palavras não participam do projeto desenvolvimentista.

Nesse sentido, Nugent apud (ADAMS; MURRIETA & NEVES, 2006, p. 15), especifica que os ‘caboclos’ se situam entre as “estruturas sociais indígenas pré e pós-coloniais com fatores ambientais supostamente limitantes (...) porque são excluídos do projeto desenvolvimentista”, de modo que ambos são invisíveis sócio-politicamente. Todavia, em decorrência das dificuldades e da relação que estabelecem com o espaço de ação, a forma de pensar, sentir e ser do ‘caboclo’ longe de representar uma ideia de simplicidade, traduz complexidades que passam a ser entendidas por meio do exercício da vivência, das histórias de vida, das crenças e valores que possibilitam acessar a visão de mundo, do experienciar e compreender o mundo. Dentro do contexto do ‘progresso’ são desrespeitados, quando sua terra tem localização onde poderá ocorrer algum projeto executado pelo Estado.

Reportamos-nos a Silva (1994), para o aprofundamento do termo ‘caboclo’, que é uma das denominações dada ao amazonida e aos grupos humanos que por sua trajetória histórica ou por decisão própria desenvolveram suas vidas afastadas dos centros urbanos, nas matas (floresta) ou às margens dos rios e igarapés. O ser caboclo durante muito tempo foi associado à denominação ‘beiradeiro’ ou ‘beradeiro’, que indicava aquele que morava nas margens do rio, ou como se diz na fala local ‘mora na berada do rio’.

Tanto o ‘caboclo’ quanto o ‘beradeiro’ eram tidos como indivíduos que tinham ascendência indígena, e que não gostavam de trabalhar, portanto não produziam nada, não eram confiáveis, com jeito desengonçado, envergonhado e matuto, essas características definiram um ser social que as políticas públicas não enxergavam, um ser invisível e excluído. No cotidiano rediscutir o ‘caboclo’ ou ‘beradeiro’ é dar visibilidade a um modo de vida, a um conhecimento sobre o espaço amazônico produzido e acumulado e pouco conhecido. É também, encontrar uma estrutura cultural rica e diversa que revela a pluralidade do ser e sentir amazônico.

O caboclo tem sua morada próximo ao rio e retira seu sustento deste ou de pequena lavoura de subsistência, onde geralmente plantam banana, macaxeira, melancia, arroz, feijão, esses últimos são plantados para consumo familiar. A macaxeira geralmente ou é negociada in natura ou fazem a goma da tapioca, o tucupí e a farinha, comercializando o produto nos barcos com atravessadores ou vão a cidade próxima para venderem nas feiras. O plantio, em alguns casos, é realizado um pouco mais distante do rio, e às vezes em outras áreas na outra margem do rio, pois cada um sabe de quem é a plantação, desse modo não precisam plantar próximo à residência.



A compreensão da complexidade ‘cabocla’ aproxima-se da opinião de Cassirer (1994, p. 60 [1944]), ao considerar que o sistema de signos se alcança com a incorporação dos elementos linguísticos, artísticos, matemáticos, entre outros, e que esse sistema fixa o significado. Esse sistema é posto como a participação de diferentes estruturas de linguagens que guardam relação direta com diferentes estruturas de pensamento, estes com especificidades do grupo social em que está inserido.

O caboclo em seu modo de pensar e de ser construiu um saber alicerçado na experiência e na observação minuciosa da natureza. Seja este saber representativo das águas ou das matas. O caboclo é ‘manso’ por saber reconhecer e criar suas próprias marcas; não se perde, não se desespera. Domina as águas, com precisão: prevê com antecedência as chuvas e enchentes, conhece o ciclo biológico e reprodutivo de toda a fauna aquática, desenvolveu as tecnologias específicas para qualquer tipo de captura. É um saber rico, complexo e de grande eficácia.

Socialmente, o caboclo se organiza utilizando-se da confiança e dos laços de compadrio que criam entre si. O repasse de suas experiências e saberes é feito de forma oral. Também possui apego ao espaço brasileiro que habita, deste modo, evidencia intensamente sua nacionalidade. Contudo, as transformações abruptas modificam alguns costumes que eram bem comuns nas comunidades; o caboclo ou ribeirinho possuíam em seu cotidiano uma marca de solidariedade para com os membros de sua comunidade. Esta pode ser evidenciada como vimos em Mauss (2003) no sentido da “dádiva” que são as trocas realizadas entre si pela comunidade. Ao pescarem, caçarem, ou colherem repartiam entre seus vizinhos, pois sabiam que aquela ação seria recíproca, retornaria para eles com outro produto que não tinham ou quando não dava para realizarem o trabalho sabiam que podiam contar com o auxílio dos membros de sua localidade. Era uma vivência pela dádiva da reciprocidade, que já não é mais comum no espaço ribeirinho. O individualismo e o valor dado aos produtos foi tomando o espaço do companheirismo e solidariedade do caboclo ribeirinho.

Podemos então deste fato concluir, que as diferentes linguagens e diferentes estruturas de pensamento constituem condição e possibilidade de interpretar, de vivenciar, de possuir diferentes visões de mundo, do próprio universo percebido, vivenciado, sentido, experimentado. O universo do ‘caboclo’ começa a ser resignificado onde antes seu sentido era naquilo que a terra, o solo, as águas podem permitir que lhes sejam extraídos para sua sobrevivência. A provisão retirada do solo, da floresta ou das águas, até então realizada em ritmo de colher somente o quantitativo definido em sua estratégia de garantia da vida do grupo. Assim, a colheita e o usufruto da natureza oferece o necessário para garantir sobrevivência. A limpeza do solo para produção agrícola está vinculada à capacidade de consumo da família. O excedente, o desperdício, o acúmulo de riqueza não faz parte desta estratégia. A relação deste modo de vida com seu espaço de ação era de intimidade, respeito e cuidado para que o oferecimento da natureza não ficasse escasso. Neste modo de vida a natureza reage quando há a quebra da relação de intimidade e respeito.

O espaço na apreciação de Cassirer (1968 [1944]) é pleno de formas, símbolos e sinais encontrados em categorias distintas, mas que se complementam, no sentido de gerar as formas simbólicas, de modo que permite entender o realizar geográfico desse homem, uma vez que nomina os objetos de acordo com as experiências vivenciadas espacialmente e com as representações que realiza sobre esses objetos.

O pensamento de base antropológica, participante da perspectiva de que espaço e território, mesmo com imputações conceituais distintas, são portadores de sintonias qualificadas como indispensáveis à realização do espaço de ação e das experiências sócio-espaciais. Bonnemaïson (1981, p. 262-262), nessa perspectiva compreende que o espaço é errância, enquanto o território é enraizamento e que ambos estão intrinsecamente unidos e qualificados, com isso torna-se humano, a partir de suas relações mediadoras entre os homens, de modo a conferir sua identidade.

Todavia o pensar, o sentir e o ser ‘caboclo’ ainda implicam nessa relação, em que a percepção do espaço é o resultado da interpretação de como esse realiza a leitura da natureza e essa é o sentido de representação do mundo porque está relacionado a interesses práticos e imediatos, composto



pelas sensações e as percepções individuais (CASSIRER, 1968, p. 40-45 [1944]).

A partir da relação do ‘caboclo’ com a natureza, ‘ele’ corporifica e personifica suas percepções sobre o lugar e atribui-lhe valores significando e ressignificando os elementos presentes na natureza, com isso qualifica a cultura identitária e a territorialidade, toda essa construção está voltada para a garantia da vida enquanto grupo ou conjunto.

Logo, se constata que as formas e representações simbólicas são possibilidades que permitem o acesso para interpretação das relações de exterioridades das populações caboclas. A partir dessa averiguação, o teor simbólico e subjetivo do ‘caboclo’ e das ‘sociedades caboclas’ passa a ser decifrados pela construção de sua cultura, de sua identidade e propicia os arranjos de organização no espaço de ação, ao tempo que revela o poder mágico de realizar no mundo e fazer-se como integrante dele, visto que é “também objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo” (ALMEIDA SILVA, 2007, p. 108).

De modo aproximado, as narrativas míticas, as histórias de vida e as experiências no espaço de ação do ‘caboclo’, possuem representações que distinguem das nossas em virtude de suas concepções e visões de compartilhamento de mundo, cuja estrutura de linguagem carrega simbolicamente a representatividade deste ‘ser’ no mundo.

Tais representatividades são expostas em Silva (1994); o boto que vira homem e encanta as moças às margens dos rios e a cobra grande que amedronta pescadores são representações fomentadoras de distintas interpretações, tais como: a) protetores da natureza e do espaço de ação; b) transcendências que se incorporam espiritualmente e adquirem valores sagrados; c) portadores de valores morais, que permitem a organização social e espacial das comunidades “caboclas”.

São seres encantados, mas também são referenciais e constituem-se como integrantes de um sistema de pensamento, de sentimento e de presentificação do ‘caboclo’, dando-lhes o sentido da vivência social, cultural e territorial, ou seja, possibilitam conceber e organizar a lógica dessas comunidades amazônicas. Os encantados carregam consigo as configurações do seu modo de vida. O boto não é só uma versão de sedução, pois transporta consigo histórias do grupo marcadas pela dureza na vida causada pelas exclusões e distanciamentos da sociedade abrangente. O boto trás consigo a proteção das espécies dos peixes mostrando quando é o período adequado para a pesca. Ele é a proteção para o pescador que espera ser salvo caso haja um naufrágio. A morte de um boto é carregada de significados, trás o “panema”, ou seja, a má sorte, o temor, a insegurança, a quebra do pacto com o sagrado. O caboclo pescador procura evitar de todas as formas que o boto morra afogado preso em sua rede de pesca. O boto promove a recuperação da saúde do caboclo ribeirinho ao instruir curadores, rezadores, benzedores e parteiras a tratar das enfermidades que o ameaçam (SILVA, 2000). Estas são apenas algumas das inúmeras representações que o caboclo dá ao boto. Contudo, sabemos que existem no imaginário caboclo outros seres encantados, que deixariam este texto muito extenso se adentrássemos no universo mitológico caboclo, o que não é nosso objetivo neste momento.

Nesse contexto, se realizam as experiências vividas no cotidiano do ‘caboclo’, o mundo mítico e místico decorrem de seus referenciais de vivência e experiência contraída na relação com a natureza, na qual a representação toma forma de territorialidade/espacialidade como condições sine qua non refletidas no modo de vida.

Com esse sentido de entendimento sobre as trajetórias de suas narrativas que intercambiam suas relações territoriais e sociais, os presentificam como portadores de uma cultura sui generis, cujos valores são híbridos, isto é, representam o amálgama de outras culturas.

As narrativas contribuem fortemente para a compreensão sobre o modo de pensar, de sentir e de ser ‘caboclo’, e essas indubitavelmente estão relacionadas, aos processos de organização do e no espaço/território e a seu modo de vida, cujo sentido é marcado pela espiritualidade e pelos valores construídos da experiência no espaço de ação.



Esse caminhar ‘caboclo’ resulta na formação da cultura como construção humana, em que as temporalidades e espacialidades são detentoras de uma dinâmica própria capaz de impulsionar suas vidas dentro de um plano que transita entre a materialidade e a transcendência.

Dessa forma, se estabelece uma complexidade – diferente do que ocorre na sociedade urbano-industrial - que transcende as aparências e como construção dos atributos humanos permeadas entre o real (materialidade) e as representações (imaginário). É o que Cassirer (1968, p. 71[1944]), abaliza como entendimento do ser humano que está constante sob o escudo das representações, que por sua vez são portadoras de qualidades e permitem o realizar e o representar perante o mundo por meio de seu espaço de ação. A propósito, esse autor considera o ser humano, como realização de sua própria condição, por isso vivencia prioritariamente seu estado de simbolismo e, posteriormente, sua ‘racionalidade’. Nesse momento, o ‘caboclo’, por exemplo, ao navegar com sua canoa nos imensos e inúmeros rios amazônicos, revela seus medos, desejos, seus desafios, suas relações e suas realizações para si e para seu grupo.

Surge daí a necessidade de representar-se e presentificar-se por meio de narrativas míticas, como condição indispensável de compreender os fenômenos e elementos, os quais não detém o controle e nem explicação racional. Mesmo conhecendo cada curva do rio, cada palmo da floresta, esse ‘caboclo’ possui o respeito aos rios, aos seres encantados, aos espíritos que compõem seu imaginário. Logo, a caça e a pesca bem sucedida ou não, são frutos de suas experiências vividas no espaço de ação, mas que estão diretamente influenciadas pela vontade dos espíritos e encantados que habitam seu ‘mundo’. As ações são mediadas tendo como referência a espiritualidade.

Essa lógica, no imaginário do ‘caboclo’ decorre da lógica de construção, operação, organização e orientação de viver, de realizar e pensar as múltiplas complexidades de seu espaço/território e das relações com a floresta, com o rio, com a fauna terrestre e aquática, de modo que se torna possível entender as representações da cultura, da territorialidade e da realização da cotidianidade em seu espaço de ação. Toda sua vivência é norteada pelo sobrenatural, por sua espiritualidade e respeito pela natureza. Esse conjunto cultural permeado de valores remetem diretamente à territorialidade, cuja variável são os “marcadores territoriais”, e se consubstanciam como o fazer geográfico ‘caboclo’. O sentido dado a esses marcadores é posto por Almeida Silva (2010), quando trata de:

experiências, vivências, sentidos, sentimentos, percepções, espiritualidade, significados, formas, representações simbólicas e presentificações que permitem a qualificação do espaço e do território como dimensão das relações do espaço de ação, imbricados de conteúdos geográficos. [...] relacionados à espiritualidade, ao mito, à linguagem, à lembrança, à reverência aos mortos, à memória dos antepassados, à materialidade, às formas e às representações simbólicas que organizam o espaço de ação de determinado coletivo [...] No contexto simbólico, os “marcadores” permitem a identificação categórica da territorialidade, da espacialidade e revelam temporalidade como indissolivelmente associadas, e que no caso dos indígenas e outros coletivos “tradicionais” essas categorias são móveis, cujo seu funcionamento está relacionado aos fenômenos dos ciclos naturais e aos processos cosmogônicos e experiências socioespaciais (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 105; 120-121; 122).

Os referenciais apontados pelo autor consideram as narrativas, mas não somente essas como elementos imprescindíveis e indicativos que permitem compreender o modo de vida, a concepção e a organização espacial/territorial, a defesa territorial, as estratégias cotidianas dessas populações, as experiências e vivências no espaço de ação dessa população são observadas em seu cotidiano.

A importância de como o caboclo constrói, a seu modo, as formas e representações simbólicas em suas inter relações com a natureza, aufere uma espacialidade/territorialidade dinâmica em seus espaços de ação, cuja evidência reflete a riqueza cultural composta de valores, de ideias e de lições representativas que foram suportes necessários ao processo de conexão entre esse homem e a natureza, respaldados pela memória, na qual os conhecimentos e saberes integram sua complexidade de representar perante si e perante o mundo.

Nesse interregno, todavia, nas décadas, o sentido de representação do ‘caboclo’ sofre inúmeras transformações decorrentes do ‘progresso’ desenvolvimentista, o que implica diretamente em ressignificações e ressemantizações do seu espaço de ação.

Essas influências resultam num quadro de violência simbólica e violência concreta, porque esse ‘caboclo’ encontra-se numa encruzilhada entre a “permanência e a mudança” (SAHLINS, 1997, 1997a, 2003 [1985]) de seus valores, o que de certa maneira implica na situação de encontrar-se num tempo acelerado que não guarda relações com a temporalidade anteriormente experimentada e vivenciada. Assim, não é mais ‘caboclo’ porque suas referências aos poucos se esvaecem, tampouco, se encontra de fato inserido numa sociedade cujos atributos não se é possível obter acessibilidade, o que o transforma em um ‘ser’ deslocado da ‘realidade’.

ORGANIZAÇÕES NO ESPAÇO RIBEIRINHO E A MODERNIDADE AMAZÔNICA

O processo de modernidade na Amazônia passa por intensas e rápidas transformações, sobretudo, a partir da década de 1960 e pode, inclusive, devido sua dinâmica em várias de suas porções ser qualificadas como pós-modernidade. Essa condição decorre da inserção e expansão do modelo econômico implantado, cujas características encontram-se voltadas ao atendimento do mercado internacional, principalmente, no que se refere à exportação de matérias-primas e no âmbito interno para minimizar questões sociais como a questão energética, a questão da distribuição de terras, entre outros fatores diretamente relacionados à expansão de fronteira econômica.

O modo de vida indígena, ribeirinho, caboclo criou tecnologia própria e compatível com um ambiente complexo e diversificado como é o amazônico, algumas dessas organizações foram oriundas do descarte de modos de produção implantados na Amazônia, como é o caso da exploração da borracha que por duas vezes retirou-se de cena deixando os trabalhadores na floresta à própria sorte. Esse modo de vida teve de ser apreendido considerando a floresta como aliada. As expectativas econômicas foram reduzidas à manutenção da vida.

Aos saberes locais, foram somados com os saberes de seus locais de origem. Estes foram amalgamados sem definições de privilégios ou hierarquias formando-se um patrimônio de conhecimentos e técnicas suficiente para garantir a sobrevivência de milhares de seres humanos. Na formação deste saber foram inseridas as informações e condições na medida exata da garantia da vida e para isso foi necessário a manutenção da floresta e o uso planejado de seus recursos. A floresta em pé e o controle do desperdício é a base fundamental dessa tecnologia desenvolvida para a garantia da vida em grupo e com baixíssimas relações com o mundo capitalista.

Diante desse quadro das populações tradicionais os indígenas e caboclos são colocados na linha de frente desse processo e são entendidas pela lógica econômica da sociedade abrangente como empecilho ao avanço do modelo de desenvolvimento, porque nesta lógica, simbolizam o atraso. Essas populações forçadamente ‘inseridas’ neste modelo, com suas representações e concepções de relações internas adquirindo novas ressignificações, evidenciadas por novos signos e códigos que transformam profundamente suas representações sócio-espaciais e passam a auferir realidades estranhas ao modo de vida que até foram suficientes em sua convivência no espaço. As relações sociais, espacialidade/territorialidade antes construídas e suficientes à vida, sofrem novas intencionalidades de representação, são modificadas ou destruídas sem se conhecer a qualidade de sua eficácia e relação com o ambiente amazônico.

Parte dos referenciais socioculturais dessas populações se perde, enquanto outras são guardadas e reconstituídas pelas pessoas mais idosas, como condição das tradições e valores. Giddens (1997) considera que essas experiências estabelecem a conexão com o passado com as ações do presente, todavia, se sabe que com a morte dessas pessoas perdem-se as referências daquilo que constituía a condição humana da cultura.

É exemplar a descrição do Senhor J.M.S., ao relatar sua preocupação com o esquecimento da memória: “os idosos sabem muita coisa, pois já viveram bastante e passaram por situações difíceis



[...] sabem histórias, mas os mais jovens não possuem tempo e nem querem escutá-los. Parece que a voz dos antigos não serve para nada”.

O que está contido nesse discurso é a compreensão de que com o aprofundamento da dependência econômica, da modernidade e das facilidades da vida moderna, as relações – que incluíam a amizade, a vizinhança e a participação das famílias perdeu seu significado. Assim, as novas relações são mais complexas e ao mesmo tempo mais distantes, o que acena a ressignificação de escalas de valores que modificam a compreensão de tempo e espaço.

E dessa forma, a ressignificação ultrapassa as relações sociais e permite uma releitura sobre a apropriação e produção do espaço de forma individualizada, com um caráter de propriedade privada em contraposição as antigas formas de cooperação. O espaço aparentemente é o mesmo, mas as relações que nele se processam adquirem novas configurações com o passar do tempo.

Assim, o rearranjo espacial propicia aspectos importantes de ressignificação do espaço de ação, em que o mundo da experiência é reduzido a uma nova lógica de significados que o espaço e o território assumem na vida cotidiana do caboclo – para esse é um espaço de prisão, um espaço amorfo de relações.

Como constata a Senhora M.A.S. “olho daqui da janela, numa casa confortável, já não vejo o rio. O que vejo são paredes e muros. O peixe que pegava no rio, já não tem mais. Se quero comer, tenho que ir ao mercado comprar. É um peixe sem gosto, porque agora criam em tanques. Aqueles tanques cavados na terra. Ali só tem peixe pequeno, sem gosto e sem cor”.

O discurso proferido cheio de sentimento refere-se à incorporação de novos significados que relacionam a vivência, a espacialidade/territorialidade, o ato de ser livre, de ter o contato direto com a natureza. É o tempo acelerado que reduz o “caboclo” e o coloca em condição vulnerável, como que confirmando o “tudo que é sólido desmancha-se no ar”. O ato de pescar era uma forma de liberdade e alternativa para a alimentação, que hoje está ameaçado, pois com a construção da usina de Santo Antônio no rio Madeira deixou as correntezas do rio mais forte do que já eram e o perigo de pescar nessas águas aumentou consideravelmente, e outro motivo é que também ficou difícil encontrar um cardume para a pesca. Além do mais, o complexo hidrelétrico proíbe a pesca tanto a montante quanto a jusante da área de construção das usinas.

Para o ‘caboclo’, esse processo de novas experiências com novos códigos representativos é uma triste constatação de outro modo de vida mais complexo. Se antes retirada da terra, da floresta e do rio para sobreviver, agora depende do trabalho, dos “bicos” e da aposentadoria para não mendigar ou morrer.

Infelizmente, sua morte é diária, porque o novo espaço não reproduz aquilo que era o mais importante: sua referência do espaço que só existe agora como memória. Resumidamente, esse ‘caboclo’ torna-se dependente de um mercado que ajudou a construir, mas agora não tem acessibilidade. A percepção de sua realidade é reduzida a pó, torna-se um estranho, ou como diz Bonnemaison & Cambrèzy:

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-nos dele. Além disso, os vivos não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer (BONNEMAISON & CAMBRÉZY, 1996, p. 13-14).

Com a construção das Usinas do Complexo do rio Madeira ocorreram transformações dentro da vivência não só dos ‘caboclos’, mas também da sociedade rondoniense, com o aumento populacional dentro do estado de Rondônia. Nas cidades de Porto Velho em decorrência da hidrelétrica de Santo Antônio e no distrito de Mutum-Paraná com a hidrelétrica de Jirau, os preços dos alimentos, aluguéis de imóveis e outros serviços tiveram aumentos acima dos índices oficiais e devido



à reduzida oferta e a demanda maior do que havia, os abusos praticados pelos comerciantes eram aceitos pela população. Dentro desse contexto socioeconômico, onde os ‘caboclos’ estão inseridos, alguns recebendo aposentadoria, outros trabalhando em comércios e poucos têm conseguido tirar o sustento dos rios e da floresta como antes faziam, ficando desse modo, reféns dos acontecimentos ditados pelo Estado e pelo setor privado.

Um exemplo do descaso são as plantações de macaxeira que em grande parte são realizadas às margens do rio, mas com a construção da barragem de Santo Antônio, a força da correnteza tem propiciado desbarrancamento das margens levando consigo uma parte da produção que seria comercializada.

Com seu espaço de ação cada vez mais sendo transformado o ‘caboclo’ perplexo tenta ressignificar suas práticas no contexto atual para garantir a sobrevivência de seus valores culturais, que sofrem violência ao serem menosprezados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora toda a dinâmica socioeconômica da sociedade abrangente imposta pelo Estado esteja “emparedando” aos poucos os ‘caboclos’, tirando-lhes a condição de sustentabilidade e de continuidade de sua cultura, a perda de seu território ocorre cada vez mais rápido e estes sem saber como lidar com esse fenômeno acabam por limitar as lembranças de como viviam e de que já não têm como reviver. Até mesmo seus jovens já não possuem interesse por seus valores culturais, eram os encantamentos que em tempos anteriores lhes mantinham respeitando o limite da natureza, hoje já não é recriado por meio das conversas dos mais velhos.

No decorrer da linha do tempo da história das sociedades, o processo de domínio sempre foi avassalador para as culturas subjugadas que tinha seus valores éticos e estéticos destruídos pelo colonizador. Templos, edificações, bibliotecas, estrutura familiar, formas organizativas, modos de produção sempre constituíram o rol das grandes perdas no chamado avanço do processo civilizatório.

O passar dos tempos e a vivência do século XXI não eliminou de todo essa prática. As sutilezas estão presentes. Entretanto, os resultados destrutivos são semelhantes, hoje o caboclo não está mais isolado na floresta, não está alheio ou desconhecido das complexidades do mercado. Ele não espera mais que o boto lhe avise que vai haver uma grande enchente, e nem conta as aventuras do boto sedutor para encobrir um possível ato incestuoso ou de infidelidade. Diante do processo acelerado de redução da floresta, o caboclo já não consegue mais manter a família como fazia. A agricultura de subsistência como se conhecia desde meados do século XIX não é mais nem eficiente nem suficiente diante das demandas do modo de vida atual. O caboclo quer participar (e tem direito a isso) da dinâmica de seu tempo, como melhorar o processo educacional de seus filhos, conforto e segurança nas demoradas viagens fluviais, estrutura médica para qual possa recorrer em suas emergências, acesso à comunicação instantânea como o celular e a internet.

A própria ciência de nossos tempos já reconhece que não é possível abrimos mãos de nenhum grupo social, de nenhuma cultura. Os saberes locais e tradicionais possuem o armazenamento de conhecimentos e tecnologias imprescindíveis para o amálgama das nossas chances de sobrevivências futuras. O Estado e a sociedade ao protegerem o modo de vida das populações indígenas, caboclas, tradicionais não estão fazendo filantropia. Estarão garantindo a manutenção de um conhecimento que sabe como viver garantindo a existência da floresta.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ADAMS, C.; MURRIETA, R. & NEVES, W. Sociedades Caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R. & NEVES, W. (orgs) **Sociedades Caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo, Annablume, 2006. p. 15-32.



- ALMEIDA SILVA, Adnilson de. **Impactos Socioculturais em Populações Indígenas de Rondônia**: Estudo da Nação Jupaú. (Dissertação de Mestrado em Geografia). Porto Velho: PPGG/NCT/UNIR, 2007.
- ALMEIDA SILVA, Adnilson de. **Territorialidades e identidade dos coletivos Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia**: “Orevaki Are” (reencontro) dos “marcadores territoriais”. Tese de Doutorado em Geografia. Curitiba: UFPR/SCT/DG/PPGMDG, 2010. 301 p.
- BONNEMAISON, J. Voyage autour du territoire. **L'Espace Géographique**, nº 4. Doin, 8, Place de l'Odéon. Paris: Université Paris VI, 1981. p. 249-262.
- BONNEMAISON, J.; CAMBRÉZY, L. Le lien territorial: entre frontières et Identités. **Géographies et Cultures** (Le Territoire) nº 20. Paris: L'Harmattan - CNRS, 1996. p. 7- 18.
- CASSIRER, E. **Antropología Filosófica**: Introdução a uma filosofia de la cultura. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1968 [1944].
- CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994 [1944].
- GIDDENS, A. **As Consequências da Modernidade**. 2ª ed. São Paulo: EdUnesp, 1991.
- GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: ULRICH, B.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização Reflexiva**. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- LATOUR, B. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Trad. de C. A. Mota de Souza. São Paulo: EDUCS, 2004.
- LEONARDI, V. **Os historiadores e os rios**: natureza e ruína na Amazônia brasileira. Brasília: Paralelo 15/ UnB, 1999.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac Naify, 2003.
- NUGENT, S. **Amazonian caboclo society**: An essay on invisibility and peasant economy. Oxford: Berg, 1993.
- NUGENT, S. Utopias e distopias na natureza social amazônica. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R. & NEVES, W. (orgs) **Sociedades Caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo, Annablume, 2006. p. 33-44.
- SAHLINS, M. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I)”. **Mana Estudos de Antropologia Social**, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, nº 1, UFRJ, 1997. p. 41-73
- SAHLINS, M. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II)”. **Mana Estudos de Antropologia Social**, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, nº 2, UFRJ, 1997a. p. 103- 150.
- SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003 [1985].
- SILVA, Josué da Costa. **Cuniã Mito e Lugar**. Dissertação de mestrado em Geografia – FFLCH/USP: São Paulo, 1994.
- SILVA, Josué da Costa. **O Rio, a Comunidade e o Viver**. (Tese de doutorado em Geografia). São Paulo: FFLCH-USP, mimeog. 2000.

Trabalho enviado em outubro de 2012
Trabalho aceito em novembro de 2012