

# Imigração e identidade cultural: a representação de uma identidade preferencial no interior de Rondônia

Sandro Adalberto Colferai\*

Universidade Federal de Rondônia – UNIR – Brasil

## Índice

1	Introdução	2
2	Pontos de partida	2
3	Encontros de mundos	4
4	Migração, identidade e fronteira	7
5	Nas festas populares uma identidade preferencial	10
6	A título de conclusão	13
7	Referências	14

## Resumo

A atual conformação populacional de Rondônia surge a partir de diferentes fluxos migratórios e, entre eles, dois grandes ciclos podem ser apontados: o primeiro no final do século XIX e início do século XX, durante os ciclos da borracha e com predominância da imigração de nordestinos; o segundo a partir da década de 1970, sob os auspícios do Estado brasileiro, que fez deslocar para a Amazônia imigrantes do centro-sul do país. O contato de populações com práticas culturais distintas faz surgir na Amazônia

sul-ocidental verdadeira fronteira simbólica em que o contato com o meio ambiente é o principal ponto de referência. É a partir deste cenário que se discute, no artigo, as identidades culturais que se formam e buscam fortalecimento no interior de Rondônia, região profundamente marcada pela experiência da imigração nas últimas três décadas do século XX. O paradigma dos Estudos Culturais, e autores a ele ligados, é tomado como referencial teórico, tanto na sua vertente britânica como latinoamericana. Assim conceitos como cultura, representação, identidade e imigração são apresentados a partir de autores como Stuart Hall, Richard Johnson, Néstor Garcia Canclini, e Denise Cogo. Além disso, tomam-se autores que pensam a região Amazônica e sua ocupação recente, em específico a conformação social do estado de Rondônia a partir da segunda metade do século XX.

**Palavras-chave:** Estudos Culturais; Rondônia; identidade cultural.

---

\*Mestre em Comunicação Social; professor no curso de Comunicação Social/Jornalismo da UNIR-campus de Vilhena; pesquisador do Grupo de Pesquisas Mapa Cultural de Rondônia. sandro-colferai@hotmail.com

## 1 Introdução

A preocupação neste artigo é a conformação social contemporânea do estado de Rondônia, parte da região que se convenção chamar de Amazônia-sul ocidental brasileira, e profundamente marcado por diferentes períodos de imigração, em especial aquela que teve lugar nas últimas três décadas do século XX. Mas, este período, apesar de ser o mais intenso, não pode ser tomado de maneira isolada, mas em perspectiva a partir de outros momentos históricos, em especial a primeira grande leva migratória, que perfaz os últimos anos do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Estes dois grandes movimentos migratórios podem ser tomados, e aqui efetivamente o são, como os constituidores da atual população de Rondônia, e responsáveis pelas suas particularidades e feições heterogêneas. Esta heterogeneidade se apresenta, entre outras possibilidades, com a marcada predominância da representação de uma identidade preferencial no interior de Rondônia, ligada ao complexo cultural da colonização agrícola, que teve lugar a partir da década de 1970.

Para a abordagem proposta três conceitos são fundamentais: *cultura*, uma vez que se trata de compreender as práticas culturais em circulação em Rondônia, em suas particularidades, mas sem perder de vista sua ligação com outros complexos culturais; *representação*, por se entender que é nos significados das práticas que se estabelecem os laços sociais; e *identidade*, uma vez que as identificações em determinado contexto social se dão tendo como pano de fundo a maneira como se relacionam em sociedade os su-

jeitos que a compõem e, para isso, precisam ter visões comuns de mundo. Identidade é aqui tomada em apropriação conjunta com os conceitos de *migração e fronteira*, para aproximar noções a partir das quais se parte para abordar o objeto proposto.

## 2 Pontos de partida

Da perspectiva dos Estudos Culturais contemporâneos a cultura é tomada como ponto central na discussão e estudo dos fenômenos sociais, e determinante na alteração dos modos de viver, causando impacto sobre os sentidos dados à vida. Esta centralidade da cultura é definida por Stuart Hall (1997) em função das significações dadas pelos sujeitos às práticas realizadas em sociedade, ou por grupos na sociedade. As ações distintas daquelas determinadas por programação genética, biológica ou instintiva são “ações sociais”, que requerem e são relevantes para as significações. A partir disso os seres humanos são tomados como seres interpretativos, instituidores de sentido, capazes de criar códigos que dão sentido às ações. É o conjunto formado pelas ações e pelos códigos que permite interpretar significativamente as ações alheias, é isso que, no conjunto, constitui o “cultural”. Assim todas as ações sociais são culturais, uma vez que “expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação” (HALL, 1997: 16).

Esta é também a posição de Richard Johnson, que por reconhecer a polissemia do termo cultura prefere usar “termos-chave”, como *consciência e subjetividade*, e entre eles localizar o ponto de atuação dos Estudos

Culturais. Este campo de estudos diz então respeito às formas históricas de consciência e subjetividade, às formas subjetivas através das quais vivemos. Numa síntese considerada perigosa por Johnson, os Estudos Culturais dizem respeito ao lado subjetivo das relações sociais. Em função desta compreensão não se pode então limitar a cultura às práticas especializadas, ou mesmo às atividades populares. Todas as práticas sociais podem ser analisadas do ponto de vista cultural, seja o trabalho fabril, a vida em torno de instituições, a produção das mídias e o consumo (JOHNSON, 2004).

Para esta perspectiva é importante ver a natureza histórica das formas subjetivas, e “histórica”, neste contexto, significa duas coisas bastante diferentes (JOHNSON, 2004: 29). A primeira delas é que há a necessidade de examinar as formas de subjetividades a partir das suas pressões e tendências, e os seus lados contraditórios, ou seja, mesmo na análise abstrata é preciso examinar tantos os princípios dos movimentos como suas combinações. A outra é a necessidade de se ter histórias das formas de subjetividades “nas quais possamos ver como as tendências são modificadas pelas outras determinações sociais, incluindo aquelas que estão em ação através das necessidades materiais” (JOHNSON, 2004: 30). Tomar esta posição é assumir, também, que as formas que apontam para regularidades e princípios de organização, não são suficientes, de maneira isolada, para dar conta do lado subjetivo da vida social.

Uma vez que os Estudos Culturais têm posicionamento epistemológico específico, pois deixa de tomar a cultura como variável dependente para tê-la como condição constitutiva da vida social, é fundamental o seu

relacionamento com a linguagem, que assume posição privilegiada na construção e circulação de significado. Esta ênfase na linguagem e no significado só é possível por que a linguagem funciona como um sistema de representação, uma vez que utilizamos sinais e símbolos (sons, palavras escritas, imagens, notas musicais e até objetos) que significam ou representam para outras pessoas. E o funcionamento da linguagem só é possível, como já referido, através da *representação*. Elementos específicos, como sons, palavras, gestos, expressões, roupas, fazem parte do mundo natural e material, mas sua importância é reconhecida não pelo que são, mas pelo que *fazem*, pela sua função. Ao deixarem de serem reconhecidos por si mesmos ganham importância simbólica e, por isso, deixam de referir a si mesmos para *representar* outras coisas. É esta a dinâmica que forma a linguagem e seus significados, a relação que se estabelece entre significado, linguagem e representação. “Os sinais significam ou *representam* nossos conceitos, idéias e sentimentos de forma que possibilitem que outros ‘leiam’, decodifiquem ou interpretem seu significado mais ou menos do mesmo jeito que nós o fazemos” (HALL, 1997b).

E esta ênfase na abordagem discursiva da representação é calcada na especificidade histórica de determinadas formas e regimes de representação, “não na ‘linguagem’ como preocupação geral, mas em *linguagens* ou significados específicos, e como são dispostos num tempo e espaço determinados” (HALL, 1997b). Com isso, se assinala uma especificidade histórica maior, a forma como as práticas de representação funcionam em situações históricas concretas, na prática real.

### 3 Encontros de mundos

E é a partir do contexto sócio-histórico que se aborda, aqui as representações legitimadas em Rondônia. Nesta região os homens da floresta e os colonos se encontraram na mata, com dois complexos culturais a lhes acompanhar, e nem um, nem outro, deixou de influenciar e ser influenciado. Trata-se de um choque de culturas, mas não apenas isso. Teixeira (1996) registra o choque entre duas culturas distintas postas abruptamente em contato como, também, uma ação de solidariedade imposta por contingências bastante específicas. Trata-se da alteração das práticas do seringueiro em contato com o colono, mas também das práticas do colono, alteradas na aprendizagem necessária para sobreviver na floresta. Apesar do estranhamento entre os dois grupos, estabelecem-se relações de vizinhança e apropriações ocorrem de ambos os lados. É assim no caso do seringueiro, que vê sua relação com a terra alterada: “Nós nunca pensava em ser dono da terra. Aonde a gente cortava a seringa, a gente falava assim: por onde tinha aquelas estradas de seringas tudo era da gente” (TEIXEIRA, 1996: 295).

A apropriação por parte do colono se dá na tomada da terra e na relação com a natureza, já que precisa, além de conhecer, aprender a lidar com a floresta:

“Nós pensava que eles cortava seringa na mata era com facão ou com faca de cozinha; mas depois que nós chegemo o filho do Valdemar chamou nós para cortar seringa. Aí nós foi aprendendo com ele.” [...] “Aprender a pescar nós aprendeu mesmo

foi com eles também. Agora se nós for, nós já pega! Aprendemo a caçar e fachiar” (Depoimento de um colono da região de Ariquemes-RO, in: TEIXEIRA, 1996: 298, 299).

Uma explicação plausível para a cooperação entre seringueiros e colonos seria a situação de fragilidade que tanto um como outro grupo estaria vivendo na mata. Os seringueiros, quando da chegada dos colonos, já não tinham a estrutura do barracão do seringal como apoio e estavam, em boa medida, sozinhos na selva. Os colonos, por sua vez, seriam em boa parte agricultores deixados à margem dos projetos de colonização, e por isso também estariam à margem das ações de instituições oficiais de apoio (TEIXEIRA, 1996: 299).

A profusão de contrastes nos discursos de colonos e das populações tradicionais é índice das posições antagônicas que se colocam na sociedade rondoniense. Há solidariedades entre os dois grupos, mas não se deve perder de vista que se trata do contato de dois sistemas de representação distintos e conflitantes. A noção da presença de tais conflitos e disputas no campo da cultura é reforçada pela predominância de um desses discursos apenas, de somente um grupo de representações atualmente tomado como legítimo, o que pode ser verificado a partir dos discursos dos meios de comunicação social em Rondônia.

É neste contexto que a relação do homem com a natureza é fundamental na compreensão de como se dá a fixação de um sistema de representação cultural em Rondônia, enquanto outro é relegado a um segundo plano e, posteriormente, desqualifi-

cado. De acordo com Cemin (1992), a relação social do homem com a natureza passou, na colonização agrícola de Rondônia, a ser condicionada à presença de colonos oriundos de regiões de agricultura mecanizada que passam a agir numa área de floresta tropical. Com isso estabelecem-se relações de estranhamento, expressas em inúmeras perdas materiais e simbólicas.

Embora a política desenvolvimentista dos militares para a Amazônia tivesse por lema a ocupação dos vazios demográficos, a colonização apropriou-se, na verdade, de terras tribais, ou de terras cujos habitantes encontravam-se inseridos em sistemas econômicos baseados no extrativismo vegetal; tratava-se de populações sustentadas, portanto, pela manutenção das condições da “primeira natureza”. O processo de colonização estabelece uma ruptura nesta relação, instalando um consumo predatório das forças produtivas humanas e naturais. (CEMIN, 1992: 266, 267)

Esta ruptura não ocorre sem ambigüidades, pois o meio, em específico a floresta, torna-se um espaço de junção entre as diferentes representações, de um lado aquela da cultura já tradicional, e do outro os colonos imigrantes. É neste espaço comum, saturado de ambigüidades, que podem ser identificadas relações de estranhamento dos homens entre si e com a natureza. Esse estranhamento tem o seu ponto crítico nos processos de perda, de ambos os grupos, e nas relações que viabilizam as condições de reprodução social por parte dos colonos, uma vez

que uma nova estrutura social é organizada para lhes dar apoio e manutenção. A floresta, então, torna-se espaço de articulação entre sistemas excludentes.

No interior da oposição binária, entre a racionalidade desenvolvimentista, de um lado, e os grupos sociais ditos “primitivos”, de outro, identificamos uma diversidade de oposições, através das quais indicamos uma aproximação com o processo contraditório de produção da natureza a partir da colonização em Rondônia. (CEMIN, 1992: 272)

Por um lado há a implantação de um projeto desenvolvimentista, e por outro a articulação com a natureza, que não chega a ser realizada. Isso gera tensões e ambigüidades entre os diferentes agentes sociais envolvidos no processo, mas em diferentes condições sócio-econômicas. A posição desenvolvimentista representa os colonos imigrantes, ao mesmo tempo em que se contrapõe à lógica das populações tradicionais. Uma estratégia pode ser percebida aí, tornada possível por uma *ideologia da modernização* (CEMIN, 1992: 273), para garantir o controle sobre os homens, a partir da figura do colono, e do espaço, neste caso a floresta amazônica.

Este foi o caso principalmente do INCRA, que fez surgir no âmbito dos Projetos Integrados de Colonização, os PICs, cidades que hoje são as principais de Rondônia, todas no interior do estado. Tal ação atraiu imigrantes não apenas em busca de terras, mas que se tornariam uma elite urbana ávida por fazer avançar a infra-estrutura urbana e instalaria

uma crescente rede de beneficiamento de recursos naturais e agrícolas, que mais tarde se transformou em indústrias de transformação. Este movimento de modernização, que ocorreu num espaço de tempo relativamente pequeno – não mais de 30 anos desde a chegada das primeiras grandes levas de imigrantes – foi financiado por órgãos oficiais de fomento, principalmente bancos como Banco da Amazônia SA e Banco do Brasil.

Na última década a ênfase dada pelo governo de Rondônia à campanha de erradicação da febre aftosa do rebanho bovino, com o determinante apoio de entidades organizadas por fazendeiros, contrasta com o tratamento voltado para outros setores públicos. Da mesma forma o governo do estado tem feito campanhas oficiais de publicidade para “vender” o rebanho bovino, considerado base da economia, como é o caso da campanha “Rondônia: estado natural da pecuária”<sup>1</sup>. Trata-se de uma posição que torna legítimas as práticas culturais relacionadas ao complexo agropecuário, este surgido a partir da presença de colonos imigrados para Rondônia.

As mesmas posições desenvolvimentistas que tornam possível a *ideologia da modernização* podem ser verificadas em torno da construção das Usinas do Madeira<sup>2</sup>. O dis-

<sup>1</sup> Uma parceria entre o governo de Rondônia, Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, MAPA, e organizações de pecuaristas promoveram a campanha que pretendia apresentar a possibilidade de haver a criação extensiva de gado – o “boi a pasto” – e ao mesmo tempo garantir a sustentabilidade ambiental. Posições contraditórias, uma vez que a pecuária, tal como praticada em Rondônia, necessita de grandes áreas de pastagens.

<sup>2</sup> Trata-se da construção das usinas hidroelétricas de Jirau e Santo Antônio, no rio Madeira, distantes 18 e 110 quilômetros de Porto Velho, respectivamente. A

curso oficial, mostrado em campanhas publicitárias do governo estadual e corroborado por entidades classistas, tem como principal ponto a necessidade de geração de energia elétrica para a atração e fomento de indústrias em Rondônia. O envolvimento com a questão levou à troca de áreas protegidas pelo governo federal por outras, mantidas pelo governo do estado, a fim de garantir os locais que serão tomados pelas águas do rio Madeira. A ação do governo estadual foi amplamente divulgada e apoiada pela sociedade rondoniense.

O contraste neste processo de institucionalização pelo Estado das posições desenvolvimentistas, que têm origem na colonização agrícola, pode ser notado no discurso dos meios de comunicação, que ao mesmo tempo em que legitimam o papel do Estado, tendem para o apagamento das populações tradicionais e fazem uma releitura do passado de Rondônia. Isso é referendado em outra lugar (COLFERAI, 2009), em que é realizada a análise de uma série de editoriais do jornal diário Folha de Rondônia. A Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, em um desses editoriais, é tomada como exemplo de perspicácia na busca de benefícios econômicos relacionados às atividades predominantes atualmente em Rondônia, enquanto nada se diz das razões que levaram à sua construção. Na mesma série de editoriais pode-se notar o movimento de crítica e cobrança que legitima o Estado como única entidade capaz de oferecer respostas aos pro-

previsão é de que produzam até sete mil megawatts de energia elétrica quando estiverem em plena operação – o que deve acontecer em uma década. Isso corresponderá a 8% de toda a energia elétrica produzida no Brasil, e garantirá a interligação com o sistema de distribuição de Itaipu. (OBERST, 2005)

blemas sociais de Rondônia e, conseqüentemente, torna legítimas suas ações.

#### 4 Migração, identidade e fronteira

A partir das particularidades e contrastes da ocupação agrícola e da formação atual da população de Rondônia se conformam as identidades. Posições para a compreensão destas identidades são possíveis de serem assumidas a partir das já referidas noções *cultura e representação*, que sugerem que a construção da *identidade* não a partir de um centro interior, mas no “diálogo” entre “os conceitos e definições que são representados para nós pelos discursos de uma cultura e pelo desejo (consciente ou inconsciente) de responder aos apelos feitos por estes significados” (HALL, 1997: 26). E dizer que a identidade não é construída em um centro interior não é renegar a questão das identidades como central, mas que as identificações se dão dentro das representações, através da cultura. As representações permitem que seja possível se posicionar nas definições de discursos culturais, estes exteriores, ou na subjetivação, dentro dos discursos, uma vez que as duas posições – interior ou exterior ao discurso – encontram-se imbricadas.

Stuart Hall (2003) vê as identidades culturais em crise em função das alterações que acontecem a partir das mudanças ocorridas na contemporaneidade. Nesta perspectiva uma das formas de se abordar a questão das identidades contemporâneas é através desse movimento, e para isso cunha a noção de *diáspora*. É a partir das migrações mo-

dernas e no cada vez mais intenso deslocamento de populações entre países e continentes, ou mesmo dentro de um mesmo país, que deve ser compreendida tal noção. A identidade na *diáspora* é permeada por contradições, uma vez que o mesmo indivíduo, que deixou seu local de origem, não pode voltar para lá, pois ao retornar não encontrará a mesma realidade que deixou. A origem passa a ser um lugar mítico, impossível de ser resgatada, enquanto o lugar de destino nunca o acolherá plenamente. Trata-se então de uma identidade fragmentada: “E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma ‘chegada’ sempre adiada” (HALL, 2006: 393).

Esta é a situação que pode ser verificada nos contatos às bordas da Amazônia, que ocorreram e ocorrem em função da movimentação de populações de diversas regiões do Brasil em direção ao Norte, o que tem constituído verdadeira fronteira tanto no entorno da Amazônia brasileira, como em enclaves que se constituem no interior dos seus estados. A *imigração* para a Amazônia, a partir da segunda metade do século XIX, ocorreu predominantemente em função de condições conjunturais internas no Brasil. Num primeiro momento, até as décadas iniciais do século XX, foram as secas na região Nordeste que motivaram a migração para a exploração da borracha. Após isso nova leva migratória a partir da década de 1960, novamente por razões conjunturais, desta vez a escassez e conflitos por terras no Sul e Sudeste brasileiros. Tanto em um como em outro momento imigração significou não apenas a ocupação do espaço amazônico,

também os principais incrementos na sua base cultural.

Trata-se de um contexto propício a identificações passageiras, da forma como é definida por Stuart Hall (2003), em que cada um pode ter diferentes identidades na medida em que circula pelos diversos espaços sociais. Trata-se de identidades definidas não a partir de conceitos biológicos, mas históricos, e nunca unificadas, e cada uma delas empurra em direções diferentes, o que significa dizer que o deslocamento é constante. Para Hall “[...]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’” (HALL, 2003: 13).

E tais narrativas na Amazônia são permeadas pelas mais diferentes fontes de influência, mesmo que sua ocupação a partir da segunda metade do século XX não tenha sido, quantitativamente, a mais significativa do período. Entre 1960 e os anos 1990 os deslocamentos do Nordeste para os centros urbanos do Sudeste, ou de zonas rurais de todo o país para centros regionais, foi muito mais significativo. No entanto, as especificidades da colonização da Amazônia são relevantes pelos complexos culturais colocados em contato e, posteriormente, reformulados a partir deste movimento (BECKER, 1991). Os migrantes nordestinos, ao chegarem, encontraram raros ribeirinhos e grandes populações indígenas em diferentes etapas de contato com o homem civilizado. Uns assumiram práticas dos outros, ao ponto de, ao começarem a chegar os colonos depois de 1960, nordestinos e seus descendentes serem tomados como população local e, neste novo contato, novamente haver uma intensa troca

formando uma complexa teia de relações interculturais que...

[...]repercute na formação dos processos identitários a partir da constituição, pelos migrantes, de múltiplas e fluidas identidades fundamentadas ao mesmo tempo nas sociedades de origem e nas “adotivas”. Enquanto alguns migrantes identificam-se mais com uma sociedade do que com a outra, a maioria parece desenvolver várias identidades, relacionando-se simultaneamente com mais de uma nação. (COGO, 2006: 15)

É a vivência cotidiana num ambiente de múltiplos pertencimentos, em que se forma uma base cultural híbrida, compartilhada a partir de diferentes referenciais por todos que habitam o lugar. Este é um ambiente de *fronteira* que Néstor Garcia Canclini (2006) aborda e, assim, aprofunda o deslocamento apontado por Hall ao contextualizá-lo na América Latina. Ao tratar das representações do nacional Canclini observa haverem movimentos fundamentais, no continente, para a construção das identidades nacionais, e destaca a ocupação de territórios. Assim, ter uma identidade seria pertencer a um país, a uma cidade ou a um bairro, uma entidade que seja compartilhada por todos aqueles que ocupam o mesmo espaço, de forma a tornarem-se idênticos. É também compartilhar os mesmos símbolos e objetos, rituais e costumes, e aqueles que não compartilham tais coisas, são os outros, os diferentes. Trata-se do patrimônio comum formado a partir do território que garante a identificação.

Uma vez recuperado o patrimônio, ou ao menos uma parte fundamental dele, a relação com o território volta a ser como antes: uma relação natural. Posto que nasceu nessas terras, em meio a essa paisagem, a identidade e algo inquestionável. Mas como ao mesmo tempo tem-se a memória do que foi perdido e reconquistado, são celebrados e protegidos os signos que o evocam. (CANCLINI, 2006: 190, 191)

É para dar conta de tais particularidades das relações culturais e identitárias, das quais a América Latina está impregnada, que o autor usa o conceito de *hibridação*<sup>3</sup>. Com ele quer indicar as complexidades que transpassam a América Latina de influência predominantemente ibérica e as suas práticas culturais, cada vez mais imbricadas umas nas outras. Assim, híbridos são os arranjos para que convivam num mesmo espaço elementos simbólicos tradicionais e outros, próprios da modernidade; a manutenção das tradições por indígenas nas cidades, ao mesmo tempo em que seus membros se tornaram expectadores de telenovelas, por exemplo. É o encontro, a mistura de práticas dos diferentes grupos sociais nunca completados, uma heterogeneidade multitemporal que leva a novas modalidades de organização da cultura e de identificação. Trata-se de um processo

<sup>3</sup> Canclini opta pelo termo *hibridação em contraponto com sincretismo e mestiçagem*. Para ele *hibridação* dá conta de mesclas interculturais, enquanto *mestiçagem* remeteria a mesclas unicamente raciais, e *sincretismo* referiria “quase sempre” a fusões religiosas e a movimentos simbólicos tradicionais (CANCLINI, 2006: 19).

constante de encontros e negociações, fundamental na abordagem dos fenômenos sócio-culturais (CANCLINI, 2006: 18-20). Tal conceito é destacado para a busca de compreensão dos mecanismos através dos quais se dão as negociações no campo da cultura na Amazônia e em Rondônia, em particular.

E é no cultural que a fronteira se torna explícita, seja nas bordas ou nos enclaves no interior da Amazônia. E fronteira aqui deve ser tomada como um lugar de embates simbólicos, sempre móvel e atravessada pelas mais diferentes influências. A fronteira simbólica referida aqui é sustentada por uma fronteira concreta – com características bastante específicas, como trataremos adiante – surgida a partir do movimento de milhares de imigrantes, que colocaram em contato diferentes complexos culturais. Como aponta Canclini (2006), ao se referir às sociedades latino-americanas, as fronteiras podem estar em qualquer parte, e as “misturas” que se verificam nessas “bordas” da Amazônia constituem uma fronteira exatamente pelo contato entre culturas diferentes, e pelas apropriações possíveis dali decorrentes.

As atenções devem, então, estar voltadas para todo o complexo cultural posto em contato, e não mais se deter às noções segundo as quais um grupo pode sobrepular outro, ou mesmo determinados elementos, como as tecnologias utilizadas nos processos de comunicação e na circulação de representações. No caso de Rondônia aplica-se o que Canclini chama de desterritorialização e subdivide em dois processos: “A perda da relação ‘natural’ da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas relocalizações territoriais re-

lativas das velhas e novas produções simbólicas” (CANCLINI, 2006: 309).

Esse não pertencimento, num primeiro momento, afeta a todos os migrantes – e em Rondônia a maior parte da população é de imigrantes recentes – igualmente. A perda de uma relação “natural” com uma área geográfica faz com que práticas culturais sejam transpostas para outras, e postas em contato com as práticas já fixadas, além de ser necessária a releitura e adaptação dos sistemas simbólicos que são levados junto nos deslocamentos. Sem um território é preciso tomar um novo como seu, e naturalizá-lo a partir de uma nova leitura do próprio sistema simbólico que comporte as influências ali recebidas. Trata-se de um processo que afeta profundamente as maneiras de enxergar as próprias práticas e a si mesmo, mas também uma mudança na maneira de enxergar e se relacionar com o outro, uma vez que este passa a ser tanto influenciado como fonte de influência, elemento fundamental no processo de hibridação, que pode culminar com um novo complexo cultural.

## 5 Nas festas populares uma identidade preferencial

Uma das maneiras de ter clara a disputa, no campo da cultura, pela legitimação de um conjunto de práticas como constituidora da identidade preferencial de Rondônia são as festas populares. Aqui tomam-se duas destas manifestações: o Arraial Flor do Maracujá e a Exposição Agropecuária, Comercial e Industrial de Vilhena, Expovil, que desde 2009 tem seus períodos de realização coin-

cidentes. O Arraial Flor do Maracujá, que acontece em Porto Velho e ligado ao complexo cultural identificado como próprio das populações ribeirinhas, é uma das festas ligada às populações tradicionais de Rondônia, enquanto a Expovil, no interior do estado, esta ligada ao complexo cultural da colonização agrícola.

A discussão até aqui realizada procura deixar claro a existência de dois complexos culturais distintos, cada um formado a partir de diferentes migrações, motivadas por distintos ciclos de ocupação do estado e da região Norte. Estes complexos culturais têm na realização de suas festas um dos mais marcantes pontos de diferenciação, ao mesmo tempo em que pontua que a maior parte do interior de Rondônia corrobora as práticas culturais advindas da colonização agrícola. Para explorar esta posição tomam-se as festas populares como elementos de fixação de um “sentido histórico [que] intervém na constituição de agentes centrais para a constituição de identidades modernas”, uma vez que os ritos e comemorações têm papel relevante na renovação de uma hegemonia política (CANCLINI, 2006: 160).

As festas populares são aqui tomadas como movimentos de teatralização do poder num esforço de apresentar uma origem, uma instância fundadora com a qual se deve relacionar hoje. Esta posição é relevante para que se possa perceber as relações entre cultura e poder que se estabelecem em sociedade, e que acabam por legitimar um conjunto de práticas em detrimento de outros, ao fazer surgir coincidências ontológicas entre a realidade e a sociedade com a representação e os símbolos que as representam.

Daí que sua principal atuação

dramática seja a comemoração em massa: festas cívicas e religiosas, comemorações patrióticas e, nas sociedades ditatoriais, sobretudo restaurações. Celebra-se o patrimônio histórico constituído pelos acontecimentos fundadores, os heróis que os protagonizaram e os objetos fetichizados que os evocam. Os ritos legítimos são os que encenam o desejo de repetição e perpetuação da ordem. (CANCLINI, 2006: 163)

Essa ritualização do poder através de festas apresenta um único e excludente patrimônio histórico, que desautoriza transformações e a agregação de outras representações, impedindo mobilidades, desterritorializações e ações que tendam para a heterogeneidade. Um complexo cultural busca a afirmação de suas próprias representações, enquanto outras são tomadas como exógenas e por isso não assimiláveis. Pelo lado das populações tradicionais, o que pode ser aplicado a Rondônia, as comemorações tornam-se práticas compensatórias, uma vez que não se pode competir com o complexo cultural antagonico, e por isso celebra a si própria. Por sua vez os colonos imigrantes assentam suas festas no desconhecimento do passado e “[...] pode-se supor que sua ‘ignorância’ se deve ao interesse em preservar os privilégios que conquistaram no período idealizado” (CANCLINI, 2006: 168).

Aqui se deve observar que, ainda a partir de Canclini (2006), não há – ao que se apresenta na configuração social de Rondônia – complexos culturais que podem ser identificados como tradicionalistas e renovadores. Ao invés disso nota-se que há, sim, o con-

flito entre dois grandes grupos tradicionalistas, mas com bases culturais e práticas absolutamente distintas e disputando o espaço de hegemonia. Tanto ribeirinhos – aqui identificados com uma cultura tradicional – como colonos – apontados como o elemento novo na sociedade em questão – ligam-se a representações tradicionais, uma nordestina adaptada ao meio amazônico, e outra sulista que ao invés de adaptação, busca a subversão do meio.

Nestes termos uma característica é a concentração da população tradicional, e das suas representações culturais, na porção norte e oeste de Rondônia, às margens dos principais rios do estado, enquanto a população formada a partir da colonização está concentrada no centro e no sul, área que abrange quase a totalidade dos municípios do interior rondoniense. Se há, por um lado esta constituição de regiões com a predominância de uma ou outra população, mais importante é a inferência que aponta para a existência de uma fronteira simbólica entre um e outro complexo cultural.

Os eventos e festas populares ligadas à população tradicional de Rondônia se concentram nos vales dos principais rios do estado, como o Madeira, o Mamoré e o Guaporé. É nas cidades às margens destes rios que está fixada a maior parte da população que tem suas bases culturais nos ciclos de ocupação anteriores à década de 1960, principalmente nos períodos correspondentes à exploração de seringais. Entre os eventos e festas que podem ser destacados estão as disputas de quadrilhas e bois-bumbás e festas religiosas.

No Vale do Guaporé o destaque é para a Festa do Divino Espírito Santo, tradição que remonta à segunda metade do século

XIX e tem raízes em festas semelhantes na Europa. Atualmente é mantida por populações remanescentes de quilombos surgidos na região ainda no século XVIII, durante a exploração de ouro. Na festa se reúnem moradores de vilas tanto da margem brasileira como boliviana do rio Guaporé, em uma procissão de barcos que pode durar até 40 dias e percorre as principais localidades do vale. Outra festa religiosa tradicional é a Procissão de São Pedro, realizada por pescadores de Porto Velho e de localidades próximas. O destino é a Igreja de Santo Antônio, na localidade de Santo Antônio, e acontece sempre no dia 29 de junho, Dia dos Pescadores.

As disputas de quadrilhas e bois-bumbás acontecem nas cidades de Guajará-Mirim e Porto Velho. Na primeira tem lugar o Festival Folclórico Pérola do Mamoré, realizado há 15 anos. Conhecido como Duelo da Fronteira – Guajará-Mirim fica às margens do rio Mamoré, na fronteira com a Bolívia – é polarizado entre os bumbás Flor do Campo e Malhadinho, cada um com cerca de quatro mil integrantes. No festival, que aconteceu no mês de agosto de 2009 e durou três dias, foi inaugurado o bumbódromo de Guajará-Mirim, lugar projetado para a realização do evento anual.

Já a principal festa tradicional é o Arraial Flor do Maracujá. Trata-se de um festival em que são realizadas disputas entre grupos de boi-bumbá e quadrilhas, e é reconhecido tanto pela população como pelo governo do estado como o maior do gênero em Rondônia. O evento acontece desde 1982, sempre em Porto Velho, e teve origem na competição de quadrilhas organizada por moradores do bairro Triângulo, um dos mais antigos da

cidade e formado principalmente por pessoas oriundas da região Nordeste.

As escolas do bairro Triângulo tinham grupos de quadrilhas e estas foram reunidas pelos moradores e, junto com a quadrilha Flor do Maracujá – que ensaiava no pátio da estação da estrada de ferro Madeira-Mamoré – foi organizado o primeiro Arraial Flor do Maracujá. Já no primeiro festival aconteceu a disputa entre grupos de bois-bumbás, formato que ainda é mantido, mas com a prevalência da disputa entre quadrilhas, divididas em várias categorias de idade. O evento, que reúne em média 15 mil pessoas a cada dia, não tem um local específico para ser realizado, e uma estrutura temporária é montada para atender o festival, com espaço para comidas típicas do Norte e Nordeste brasileiro, e para a apresentação de bandas de forró.

Por seu turno as festas agropecuárias em Rondônia começaram a ser realizadas já a partir da primeira metade dos anos 1980, e se multiplicaram a partir da década seguinte, principalmente no interior do estado. Atualmente há um calendário de feiras agropecuárias, reconhecido pela secretaria de estado de Agricultura, de forma que as principais aconteçam em datas diferentes, mas numa sequência que acaba por configurar um circuito estadual. As feiras são classificadas como eventos mistos, pois reúnem além de setores diretamente ligados ao agronegócio, empresas varejistas e indústrias. Nelas há a comercialização, exposição e leilão de animais, venda de implementos agrícolas e veículos, estandes de lojas e indústrias e shows musicais, quase que exclusivamente de cantores sertanejos de renome nacional. O período de duração é variável

entre três e nove dias, de acordo com a relevância do evento no contexto estadual.

De acordo com dados da secretaria estadual de Agricultura, a confluência de setores nestes eventos faz com que, no conjunto tenham sido movimentados em 2005 cerca de R\$ 110 milhões (FEIRAS, 2005). Dos 52 municípios de Rondônia pelo menos metade deles realiza sua feira agropecuária, eventos que na maior parte são considerados o ponto alto no calendário anual de atividades pelas prefeituras e pelo governo estadual. As feiras ainda podem ser tomadas como os principais eventos populares nas maiores cidades de Rondônia.

Exemplo da relevância das festas agropecuárias são as chamadas cavalgadas de abertura, que reúnem milhares de pessoas em percursos que tomam as cidades em direção aos parques de exposições, áreas específicas para o evento que no restante do ano são quase totalmente ociosas. A estimativa das entidades responsáveis pelas feiras agropecuárias realizadas anualmente nas cidades de Porto Velho, Ariquemes, Ji-Paraná e Vilhena, é de que em média 20 mil pessoas passem pelos parques de exposições a cada dia de evento. A considerar que cada um desses eventos tem duração de nove dias, mais de 700 mil pessoas passam somente por estas feiras – aqui vale lembrar que a população de Rondônia é de 1,5 milhão de pessoas.

A aceitação das festas agropecuárias pela população do interior de Rondônia, que seguem se multiplicando por cidades menores, é indicativo da proximidade mantida pelas práticas nelas representadas e as práticas tomadas como legítimas pela própria população. Assim, as atividades agrícola e pecuária e todo o complexo cul-

tural daí advindo é tomado como legítimo desta parcela da população e, a partir desta percepção, como própria da constituição da identidade cultural de Rondônia, mesmo que haja outro grande complexo que se aproprie e legitime outras práticas e outras representações do que é próprio de Rondônia e, consequentemente, do que é ser rondoniano.

## **6 A título de conclusão**

Uma das inferências possíveis aponta para a não existência de uma identidade cristalizada em Rondônia, mas diversas identidades que se ligam, cada uma, a grupos imigrantes chegados ao estado desde o século XIX. Trata-se de uma conformação complexa, em que as reduções pouco dizem e assumir uma dualidade chega a ser perverso diante de inumeráveis nuances presentes. Tal como aponta Canclini “quando na pesquisa expõe as relações entre setores populares e hegemônicos apenas em termos de oposições dá para os próprios sujeitos uma visão enviesada e inverossímil do real” (CANCLINI, 2006: 279).

Apontar para uma identidade hegemônica também é não possível, uma vez que não há um grupo claramente hegemônico, mesmo que os imigrantes do processo de colonização, e toda a carga cultural com eles imigrada, ocupem posições políticas e econômicas de destaque. As apropriações são constantes, e por isso não é possível – e nem foi a intenção – apontar um grupo de práticas hegemônicas em Rondônia. Ao invés disso a busca é por compreender um movimento de legitimação de um conjunto de representações culturais como sendo a

identidade preferencial de Rondônia. E na fronteira em que se converte Rondônia, por ser o ponto de encontro entre diferentes grupos de imigrantes de referências culturais absolutamente distintas, no interior do estado parecem ser as práticas culturais do complexo da colonização as referências para a busca de uma identidade cultural.

Mas, trata-se de uma afirmação limitada pela discussão ainda incipiente acerca dos mecanismos e contingências sócio-históricas até aqui apreendidas. Se a configuração populacional de Rondônia apresenta tais características em função dos diversos ciclos de ocupação por que passou o estado – e a história de Rondônia se constitui da soma de ciclos econômicos – outros começam a ser caracterizar, a estrutura social começa a se alterar, e as relações entre os diferentes grupos que compõem esta sociedade em um novo contexto podem ser totalmente alteradas. Por isso as considerações aqui apresentadas não devem ser tomadas como conclusões, mas como índices para novos olhares.

## 7 Referências

- BECKER, Bertha K. *Amazônia*. São Paulo: Ática, 1991.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. 4ª ed. São Paulo: Edusp, 2006.
- CEMIN, Arneide Bandeira. *Colonização e Natureza: análise da relação social do homem com a natureza na colonização agrícola de Rondônia*. Dissertação de mestrado - Sociologia. Porto Alegre: UFRGS, 1992. (mimeo.)
- COGO, Denise. *Mídia, interculturalidade e migrações contemporâneas*. Rio de Janeiro: E-Papers; Brasília – DF: CSEM, 2006 (versão eletrônica)
- COLFERAI, Sandro A. *Texto, textualidades e jornalismo: a legitimação de práticas culturais nos editoriais do diário Folha de Rondônia*. In: Anais do II Colóquio binacional Brasil-México de Ciência da Comunicação. São Paulo, 2009.
- FEIRAS agropecuárias movimentam US\$ 3 bilhões ao ano. *Sócio & Negócio*, Vilhena, ano 2, número 9, ago. 2005.
- HALL, Stuart. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. In: *Educação & Realidade*, 22(2): 15-46, jul./dez., 1997.
- . *The work of representation*. In: HALL, Stuart. (org.) *Representation. Cultural representations and signifying practices*. Sage/Open University: London/Thousand Oaks/New Delhi, 1997.
- . *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomáz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Couto. 8ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- . *Da Diáspora, Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2006
- JOHNSON, Richard. *O que é, afinal, Estudos Culturais*. In: *O que é, afinal, Estudos Culturais*. Trad. Tomaz Tadeu da

Silva. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

OBERST, Kanitar. *Rondônia vai exportar energia elétrica*. In: *Sócio & Negócio*, ano 2, número 9, agosto/2005.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. *Seringueiros e colonos: encontro de culturas e utopias de liberdade em Rondônia*. Tese de doutorado – Ciências Sociais. Campinas: Unicamp, 1996. (mimeo.)