UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA E ESTUDOS CULTURAIS

AMANDA RAYERY DE AGUIAR SOARES

Espaço Vivido: Formação da Comunidade de Nossa Senhora da Guia em Ouro Preto do Oeste – RO

PORTO VELHO
2014

FICHA CATALOGRÁFICA

BIBLIOTECA PROF. ROBERTO DUARTE PIRES

Soares, Amanda Rayery de Aguiar.

S676e

Espaço vivido: formação da comunidade de Nossa Senhora da Guia em Ouro Preto do Oeste / RO / Amanda Rayery de Aguiar Soares, Porto Velho / RO, 2014.

94 f.

Orientadora: Profª. Dra. Lilian Maria Moser

Dissertação (Mestrado em História e Estudo Culturais) – Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

1.Migração. 2.Espaço Vivido. 3.Memória. 4.Religião. 5.Ouro Preto do Oeste / RO
I. Moser, Lilian Maria. II.Título.

CDU: 930.85:314.15(811.1)

Bibliotecária responsável: Rejane Sales - CRB11/903

AMANDA RAYERY DE AGUIAR SOARES

Espaço Vivido: Formação daComunidade de Nossa Senhora da Guia emOuro Preto do Oeste – RO.

Dissertação apresentada ao programa de Mestrado em História e Estudos Culturais do Departamento de História, do Núcleo de Ciências Humanas, da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Como requisito para obtenção do título de Mestre em História e Estudos Culturais.

Orientadora: Profª. Drª. Lilian Maria Moser

PORTO VELHO

2014

AMANDA RAYERY DE AGUIAR SOARES

Espaço Vivido: Formação daComunidade de Nossa Senhora da Guia emOuro Preto do Oeste – RO.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado em História e Estudos Culturais, do Núcleo em Ciências Humanas da Universidade Federal de Rondônia (UNIR) como requisito parcial para obtenção do título deMestre em História e Estudos Cultuais, pela comissão julgadora composta pelos membros:

COMISSÃO JULGADORA:

Presidente: Prof. Dra. Lilian Maria Moser (UNIR- Porto Velho)

Membro Examinador

Membro Examinador

Porto Velho, _____ de _____ de 2014.

DEDICATÓRIA

Aos colaboradores, membros da comunidade de Nossa Senhora da Guia em Ouro Preto do Oeste, por sua valiosa colaboração.

AGRADECIMENTOS

Aos Colaboradores da linha Lc 80 que nos permitiram adentrar em seu espaço de vivência: Altamiro Gonçalves, Ana Maria, Elielma Maria,Eva Januário, Genuína (Fia), Maria Lucas, Marinalva Garcia, Nivaldo Lucas Oliveira.

Aos Professores Carlos Santos e Lilian Maria Moser pela orientação, paciência e a confiança ao longo desta caminhada.

Aos meus pais: Antonio e Rosana pelo apoio incondicional.

À minha avó, Carolina Aguiar.

Aos Professores do Departamento de História pela contribuição na minha formação acadêmica, em especial ao Vagner da Silva.

Aos Professores do Programa de Mestrado em História e Estudos Culturais por terem proporcionado maior amadurecimento intelectual.

A meus amigos de Graduação: Sara Margarete, Rafaela Bento, Fernanda Herlana, Bárbara Shirley, Cleberson do Vale, Crislane Coentro, Pedro Henrique, Léo Jaime e Paola Foroni.

Gostaria de Agradecer a Eduardo Ernesto por estar ao meu lado ao longo desses anos, sua amizade é muito importante.

À Shirlene Correia, amiga briguenta que amo.

À Antonia Clauberlania, pelo apoio e compreensão nos últimos tempos.

Ao Gustavo Lima, amigo para todas as horas e que tanto admiro.

A todas as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para essa pesquisa, meu muito obrigada.

SOARES, Amanda Rayery de Aguiar.**Espaço Vivido: Formação da Comunidade de Nossa Senhora da Guia em Ouro Preto do Oeste- RO.**Dissertação (Mestre em Históriae Estudos Culturais)– Núcleo de Ciências Humanas, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2014.

RESUMO

Este trabalho se propõe analisar o espaço de vivência de colonos que migraram para Rondônia nas décadas de 1970 e 1980 em busca de terras para plantar incentivados pelo governo federal, que tinha por principal objetivo a ocupação da fronteira amazônica baseados no discurso do vazio demográfico. A pesquisa realizou-se na comunidade de Nossa Senhora da Guia, mais precisamente na linha Lc (Linha Complementar) 80, zona rural de Ouro Preto do Oeste - RO. Para a efetivação desta investigação utilizamos a metodologia de história oral, por meio desta, pudemos compreender, por exemplo, as implicações surgidas na vida de tais indíviduos durante o processo migratório. Dentro desse espaço de vida apresentamos dois pontos que consideramos importantes: a questão dos objetos considerados sagrados pelos migrantes, como por exemplo, o quadro de Nossa Senhora da Guia e o chamado Trânsito Religioso que possuí as mais diversas causas, indo desde problemas de ordem financeira a solidão, ocasionado por falta de familiares e amigos. A pesquisa torna-se relevante e justificada na medida que se propõe a entender a trajetória de indivíduos, muitas vezes excluídos da dita “ história oficial”, além de levantar questões novas a serem investigadas.

Palavras-chave: Migração; Espaço Vivido; Memória; Religião.

Lived Space: Community Training NossaSenhora da Guia in Black Gold West- RO

ABSTRACT

This study aims to analyze the experiences of space colonists who migrated to Rondônia in the 1970s and 1980s in search of land to plant encouraged by the federal government, which had as its main objective the occupation of the Amazon frontier based on the discourse of demographic void . The research took place in Our Lady of Guia community specifically the line Lk80 , rural Ouro Preto do Oeste - RO . To realize this research used the methodology of oral history, hereby , we understand , for example , the implications arising from the life of such individuals during the migration process. Within this living space we present two important points to consider : the issue of objects considered sacred by migrants , such as the picture of Our Lady of Guia and called Transit Worship, possess many different causes , ranging from financial problems to loneliness, caused by lack of family and friends . The research is relevant and justified insofar as it purports to understand the trajectory of individuals often excluded from the so-called "official history " , as well as raising new issues to be investigated

Keywords: Migration; Lived space; Memory; Religion.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Noticia exraída do jornal “O Guaporé”, década de 80.....22

Figura 2 - Matéria do jornal “O Estadão”, década de 1980.....23

Figura 3 – Folder distribuído em Ouro Preto do Oeste nos anos 80.....24

Figura 4 –Espaço doméstico de dona Elielma.....26

Figura 5 –Propanganda para atrair migrantes nordestinos para a Amazônia.....46

Figura 6 – Capa da revista VEJA, 1971.....47

Figura 7 - Localização do Projeto Integrado de Colonização.....52

Figura 8 - Início da cidade de Ouro Preto do Oeste, 1970.....54

Figura 9 - Passeata em combate à malária em Ouro Preto do Oeste, 1970.....56

Figura 10- Parte interna da Igreja de Nossa Senhora da Guia, 1980.....62

Figura 11- Oratório na residência de Seu Nivaldo.....66

Figura 12 – Igreja de São Marcos.....72

Figura 13- Igreja de Nossa Senhora da Guia, 1980.....74

Figura 14- Igreja de Nossa Senhora da Guia, 2013.....74

Figura 15- Área interna da Igreja de Nossa Senhora da Guia.....76

Figura 16- Quadro de Nossa Senhora da Guia, 2013.....77.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....11

1-DISCURSOS SOBRE A MIGRAÇAO EM RONDÔNIA: COLONOS *VERSUS* **ORGÃOS DO GOVERNO**.....16

1.1 A METODOLOGIA DE HISTÓRIA ORAL PARA ANÁLISE DOS DISCURSOS SOBRE A MIGRAÇÃO EM RONDÔNIA.....16
1.2COLETA DE DADOS.....17
1.3LUGAR DE VIVENCIAS: COMUNIDADE DE NOSSA DE NOSSA SENHORA DA GUIA.....27
1.4 O LUGAR.....29
1.5 TRABALHO DE CAMPO.....32

2- LEITURAS INTERDISCPILARES: ESTUDOS CULTURAIS, NOVA HISTÓRIA CULTURAL E GEOGRAFIA HUMANA.....34

2.1 PAIS FUNDADORES: RAYMOND WILLIAMS E RICHARD HOGGART……..36
2.2 A PERSPECTIVA BRASILIERA DOS ESTUDOS CULTURAIS.....37
2.3 A GEOGRAFIA HUMANA.....38

2.4 AFINAL, O QUE É CULTURA.....40

3- MIGRAÇÃO PARA A AMAZÔNIA E SUA COLONIZAÇÃO: RONDÔNIA E O PIC OURO PRETO DO OESTE.....44

3.1 MIGRAÇÃO PARA A AMAZÔNIA.....44
3.2 PROPAGANDA ESTATAL E A COLONZAÇÃO PARA A AMAZÔNIA.....45
3.3 A COLONIZAÇÃO DE RONDÔNIA.....46
3.4 O PIC OURO PRETO DO OESTE.....47

4-PROCESSO MIGRATÓRIO:OLHAR A PARTR DA IDENTIDADE.....59

4.1 O SAGRADO.....65
4.2A IGREJA DE NOSSA SENHORA DA GUIA.....70
4.3O QUADRO DE NOSSA SENHORA DA GUIA.....75
4.4 TRÂNSITO RELIGIOSO.....78

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....88

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, temos como objetivo maior, o entendimento das vivências do homem religioso na Comunidade de Nossa Senhora da Guia. Tomamos como base para tal realização a seguinte tríade: Estudos Culturais, Nova História Cultural e a Geografia Humana. Estas, conforme pudemos observar ampliam os olhares em torno do homem. Toda e qualquer manifestação de um indivíduo é passível de ser interprestada. As análises não estão mais centradas em aspectos puramente econômicos e políticos que durante muito tempo trataram de exclui grupos, principalmente aqueles que estão dispostos em camadas inferiores da sociedade.

Utilizamos para o desenvolvimento de nossa pesquisa, a metodologia de história Oral defendida por Montenegro (1994). Conforme o referido autor, as fontes orais só podem ser utilizadas em uma dada pesquisa caso sejam analisadas à luz de um dado referencial teórico. Ponto que buscamos seguir em nosso estudo. Nossas interpretações estão voltadas para as falas de sete entrevistados. Estes nos relataram as mais diferentes situações pelas quais passaram em Ouro Preto. Acreditamos que cada uma dessas falas, possa de alguma maneira contribuir para enriquecer a historiografia regional.

A pesquisa que exponho aqui teve seu início em meados de 2010, período em que fui bolsista do PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica) pelo grupo de estudos CDEAMPRO (Centro de Documentação e Estudos Avançados sobre História Memória e Patrimônio de Rondônia). Meu interesse em desenvolver este trabalho foi crescendo gradativamente, durante o levantamento bibliográfico não imaginava o quão prazeroso seria estar próximo a essas famílias que participaram deste momento de nossa história.

Em um primeiro momento me propus a entender a sacralidade existente dentro daquele ambiente. Com posteriores discussões com o professor orientador e com a leitura deautores como Tuan (1983) e Frémont (1980), por exemplo, pude compreender que o conceito mais apropriado ao nosso caso está ligado ao chamado “espaço de vivencias” que pode ser adquirido a partir da experiência. O sacro, a que me referi é problematizado dentro deste espaço. Tendo em vista esse novo norte teórico, buscamos reformular nossos objetivos, destacamos aqui o geral:

Analisar a partir da memória o espaço vivido do grupo religioso de famílias migrantes que se deslocaram para a região de Ouro Preto do Oeste incentivados pelo governo federal nas décadas de 1970 e 1980 durante o período conhecido como colonização recente.

Esta dissertação encontra-se estruturada em quatro capítulos. Cada um deles, ainda que indiretamente, foram desenvolvidos com o objetivo de nos fazer compreender pontos ligados ao que Marandola (2008) chama de "ser migrante".

No primeiro capítulo analiso algumas falas a partir dos pressupostos teóricos da Geografia Humana. Direcionamos nosso olhar para o "lugar" desses migrantes, que conforme explica Tuan (1983), é construído a partir de experiência, da vivência anterior. Ainda, deduzindo do referido autor, é possível aos migrantes, por exemplo, a reconstrução de suas vidas longe de seus "lugares de origem". Isso se torna possível graças à bagagem cultural que carregam consigo.

Abordando questões referentes à pesquisa de campo e ao processo metodológico utilizado, no caso, o da história oral, que conforme já posto anteriormente, nos possibilita múltiplas interpretações acerca das vivências religiosas das famílias de migrantes. Esta pluralidade só é possível quando analisamos nossas fontes sob um determinado viés teórico.

Foi-nos possível, nesse capítulo, a realização de um contraponto entre as falas dos migrantes e o divulgado em alguns jornais de circulação regional na época. Nas narrativas, percebemos o quão complicado era a vida destes indivíduos, que muitas vezes só contavam com a ajuda de parentes e vizinhos. Contudo, ao analisarmos periódicos da época arquivados no Centro de Documentação do Estado de Rondônia, observarmos que a impressa local em suas matérias acerca do PIC- Ouro destacavam somente as grandes realizações feitas por parte dos órgãos governamentais. Ocultavam-se assim os problemas pelos quais os colonos enfrentavam diariamente.

O segundo capítulo é referente à teoria. Buscamos, ainda que de forma breve, tecer comentários a respeito do conceito de cultura a partir dos Estudos Culturais, da Nova História Cultural e a Geografia Humana. No caso desta última disciplina, buscamos introduzir o leitor a conceitos como o de "espaço vivido" e "lugar" que nos dão base para analisar as narrativas. Trouxemos aqui as principais características dos

Estudos Culturais, suas principais realizações, seus desdobramentos teóricos, entre outros.

O capítulo três diz respeito ao processo migratório para a Amazônia. Realizamos um breve traçado histórico a respeito dessa questão que teve seus primeiros passos realizados no final do século XIX. Em um segundo momento, discorremos em torno da colonização de Rondônia, mais precisamente o caso de Ouro Preto do Oeste, durante a década de 1970, período de implantação de Projetos de Colonização. Em nosso caso específico, focamos o Projeto Integrado de Colonização, de Ouro Preto. Este foi o PIC pioneiro em Rondônia, e que serviu de emblema para o discurso oficial da época, cujo intuito seria o de preencher "o vazio demográfico" desta região.

Ainda dentro deste capítulo, nos propusemos a realizar uma análise em torno da propaganda estatal direcionada a essa parte da Amazônia que tinha por principal intuito realocar indíviduos de outras áreas do Brasil para desenvolver trabalhos nas fronteiras agrícolas. Nosso olhar a respeito dessa discussão está direcionado a dois momentos: a década de 1940, quando se recrutava nordestinos para trabalhar como soldados da borracha; e a década de 1970, durante o processo de colonização da Amazônia.

No primeiro período (1940), é notório todo o esquema propagandístico existente em determinadas localidades. Cartazes eram espalhados de forma estratégica para difundir a ideia do chamado "El Dorado".

Na década de 1970 a difusão da Amazônia como um local "a ser conquistado" se tornou ainda mais forte. Revistas de grande circulação, como a "VEJA" de 1971, por exemplo, ajudavam na consolidação de tal imaginário. O atual estado de Rondônia, então Território Federal de Rondônia, estava dentro desta ótica. Um dos slogans bastante difundidos nesse período é o de "homens sem terras, para terras sem homens", que de alguma maneira ajudou a "povoar" esta área, baseado numa perspectiva de integração econômica.

Para que tal Análise fosse possível, tomamos como base autores como Bhabha (2005) e Bakhtin(2004). Estes, conforme pudemos observar, nos informam que um dado discurso deve ser entendido a partir de um determinado contexto. Tal discussão nos é válida, pois facilita problematizar a fala apregoada pelo governo militar naquele momento de nossa história.

Trazemos quatro imagens nesse capítulo. As duas primeiras relacionam-se a propagandas criadas pelo governo com a ênfase na divulgação de "terras sem homens". As duas imagens seguintes, estão dispostas no Centro de Documentação do Estado de

Rondônia, no conhecido “Prédio do Relógio”. A primeira diz respeito à localização do PIC- Ouro Preto. A seguinte traz o início do município de Ouro Preto do Oeste. Tal figura faz parte de um livro de comemoração de 20 anos daquela cidade distribuído na década de 1990.

Iniciamos o quarto e último capítulo com um debate em volta de questões ligadas à memória e identidade. Para isso, nos baseamos em autores como Tedesco (2004) e Halbwachs (1990). Tais teóricos situam a memória individual dentro de um âmbito coletivo, o que consideramos de suma importância para a manutenção da identidade. Em nosso caso a religiosa.

Neste momento da pesquisa buscamos dar continuidade a questões ligadas ao processo migratório, contudo, voltados para os aspectos socioculturais que ocorrem durante essa empreitada. Destacamos nesse momento alguns estudiosos que olham para a migração e todas as suas implicações existenciais. São eles: Marandola (2008); Teixeira (2008) e Almeida (1974), que destacam aspectos positivos e negativos que podem ocorrer durante a migração. Algo como o fortalecimento de laços entre indivíduos do mesmo grupo e/ou a desestruturação das relações, culminando em uma ruptura com traços identitários trazidos de suas áreas de origem. Tal desligamento com antigas representações pode ser observado durante o transito religioso, e pode ocorrer por várias motivações.

Procuramos relacionar às falas dos migrantes as colocações de autores como Coy (1989), que em visita a localidade na década de 1980 pode observar de perto a vida dos colonos. Inicialmente, as entrevistas abordam o cotidiano destes logo após a sua chegada naquela linha. É perceptível a falta de estrutura, o que afeta diretamente as relações sociais daquela comunidade.

Frisamos aqui dois pontos que nos ajudam a compreender, ainda que de forma implícita, o espaço de vivência das famílias localizadas na linha Lc 80 e que só foi possível a partir da metodologia de história oral. São eles: primeiro aspectos que são considerados pelo migrante como sagrados, tais como o quadro de Nossa Senhora da Guia que dá nome àquela localidade. A partir dos nossos colaboradores (O termo colaborador é usado por Meihy (2005))nos foi possível entender como se deu a construção da igreja que sobrevive há quase quatro décadas. O outro ponto aqui mencionado, diz respeito ao Trânsito religioso pelo qual passaram alguns moradores. Sobre a mudança de fé, observamos que ela pode ocorrer por vários motivos. A título de exemplo, trazemos o caso de seu Altamiro, dona Ana e Elielma Maria.

Por fim, encerramos nosso texto com as considerações finais acerca do assunto exposto nesta dissertação.

CAPÍTULO I

DISCURSOS SOBRE A MIGRAÇAO EM RONDÔNIA: COLONOS *VERSUS* ORGÃOS DO GOVERNO.

1.1 - A Metodologia de História Oral

Utilizamos como base para esta pesquisa a metodologia de história oral, procedimento consolidado no âmbito acadêmico há mais de duas décadas e que conta com a participação de alguns pesquisadores. Para o desenvolvimento de nosso estudo, acreditamos que as considerações proferidas pelo historiador Antonio Torres Montenegro (1994) na obra *História Oral e Memória: a cultura popular revisitada* seja de grande valia. Na avaliação deste autor as fontes orais funcionariam como um complemento que daria suporte, por exemplo, a fontes documentais e a dados de campo. Montenegro (1994, p. 25) não as entende como uma narrativa histórica, como uma história a parte, baseada somente em entrevistas orais. Mas sim como dados empíricos, elementos fatuais passível de tratamento analítico.O que os tornaria válido cientificamente. Postura essa que concordamos.

Apesar de termos por enfoque principal as proposições discutidas por Montenegro (1994),apresentamos mais alguns teóricos dessa área que em suas abordagens, de alguma maneira dialogam com esse autor.

Ainda a respeito do debate em torno de como as fontes orais são entendidas, Alberti (2005) traz em sua fala um ponto que para nós é compatível com o exposto acima. Segundo essa estudiosa, é muito comum que as pessoas se confundam e considerem a entrevista de história oral como a própria “história”, levando a ilusão de se chegar a “verdade do povo”. Pesavento (2003) explica que através das fontes é possível reconstruir representações do acontecido.

A respeito da discussão sobre as fontes, José D’assunção Barros explica:

> As fontes, além de permitirem que o historiador concretize o seu acesso a determinadas representações que já não temos diante de nós, permitindo que se realize este “estudo dos homens no tempo” que coincide com a própria história, também contribui para que o historiador aprenda novas maneiras de

> enxergar a história e novas formas de expressão que poderá empregar em seu texto historiográfico. (BARROS, 2013, p. 86).

Ao optarmos pela história oral, buscamos acrescentar à historiografia regional uma nova versão, dentre tantas que ainda podem ser abordadas sobre o processo de colonização ocorrido entre os anos de 1970 e 1980 em Ouro Preto do Oeste. Assunto que durante algumas décadas teve suas análises pautadas em perspectivas econômicas e políticas e que praticamente não trabalhavam aspectos ligados aos afazeres do chamado "homem simples", -aquele que não consta na história oficial. Conforme explica Alberti (2005, p. 18), a História Oral privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de ou testemunharam acontecimentos como forma de se aproximação com objeto de estudo. Conforme a estudiosa supracitada, esse processo metodológico permite o acesso a "histórias dentro da história" e dessa forma amplia as possibilidades de interpretação do passado.

Para Alberti (2010) a riqueza da História Oral está relacionada ao fato dela permitir o conhecimento de experiências e modos de vida de diferentes grupos sociais. Para essa autora, dependendo de seu alcance e dimensão permite alterar a hierarquia de significações historiográficas.

Sobre a história oral, dentro dessa mesma linha de raciocínio,Tedesco (2004) explica:

> Não podemos esquecer que a história oral não é uma mera recuperação de reminiscências descomprometidas; é, sim, uma reconstituição do vivido, um contextualizar e ressignificar fragmentos de vida no tempo vivido e percebido. (TEDESCO, 2004, p.141).

De acordo com Tedesco (2004), as narrativas obtidas a partir da metodologia de história oral oferecem aos que trabalham com a temática da migração a possibilidade deentender a singularidade e a complexidade enfrentada pelos migrantes durante esse processo. Segundo explica:

> Embora as pressões econômicas influenciem as decisões da migração, o testemunho oral revela o complexo entrelaçamento de fatores e influências que contribuem para a migração e o processo de troca de informações e negociações no interior das famílias e das redes sociais. (TEDESCO, 2004, p. 215).

As narrativas dos migrantes, conforme expõem, trazem uma riqueza muito grande em detalhes, que são indicativosde comportamentos culturais tais como: o

imaginário referente aos futuros locais de destino, como estes imaginários são produzidos, disseminados, recebidos e usados.

Com base em Montenegro (1994), observamos que a história oral tem como matéria prima a memória, esta segundo nos explica é uma construção psíquica que acarreta uma representação seletiva do passado, que nunca é somente aquela do individuo, mas de um individuo inserido num determinado contexto. A memória ainda, para tal pesquisador, pode vir à tona através de estímulos diretos que comumente se denomina de memória voluntária, mas também a partir da memória involuntária. Halbwachs (1990) é um dos grandes teóricos da memória. Segundo Pollack (1989), este estudioso enfatiza as forças de diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem na memória da coletividade a que pertencemos.

> A memória não é registro, memória é construção, elaboração. Quer dizer um entrevistado que narra a sua memória, de alguma coisa queviveu, que passou, que experimentou, ele antes de tudo tem, daquela experiência, não um registro, ele tem uma elaboração. Porque nós só registramos tomando por base nossas referencias, então, como todo registro mnemônico se dá a partir do que já temos acumulado que percebemos ao interagirmos com o mundo ao nosso redor (MONTENEGRO, 2008, p. 15).

Montenegro oferece ao pesquisador um manual de história oral, nele orienta como se deve conduzir uma entrevista. Alguns dos pontos mencionados abaixo pelo referido autor nos orientaram durante o trabalho empírico.

> Um estímulo que pode ajudar muitas vezes o entrevistado a acrescentar novos detalhes sobre algo que esteja dissertando é a repetição pelo entrevistador da última palavra dita pelo entrevistado. Ou ainda expressões como: “mas foi assim mesmo?” “ah foi?”. Essa técnica pode ser utilizada de maneira informal em qualquer conversa para demonstrar interesse, poderá servir como nova motivação para o entrevistado acrescentar novos detalhes ao que está sendo narrado ou evocar outras memórias referentes ao assunto em tela. As perguntas devem sempre ter um caráter descritivo e evitar qualquer indução ou juízo de valor. É importante não fazer perguntas extensas e analíticas (MONTENEGRO, 1994, p.150-151).

O entrevistador na perspectiva de Montenegro (1994, p.150) deve colocar-se na postura de “parteira de lembranças”, facilitador do processo de reconstrução de marcas deixadas pelo passado na memória.

As narrativas que usamos neste trabalho podem ser vistas como facilitadoras do entendimento do cotidiano dos colonos. Em nenhum momento as compreendemos como portadoras de uma verdade inquestionável, tais fontes são analisadas à luz de um determinado referencial teórico, o que nos permite problematiza-las. Observamos com

base em tais estudiosos, que a história oral produz uma documentação que está em consonância com o passado, baseada em circunstâncias do tempo presente. Segundo Montenegro (2012), ela é viva e inacabada, e a criação de tal documentação é em si um ato de interpretação desenvolvido a partir da arte dialógica entre entrevistado e entrevistador. Ainda para tal estudioso, na prática da história oral assumimos que o passado sempre é reinterpretado no momento da entrevista.

1.2 Coleta de dados

Em janeiro e fevereiro de 2013 realizamos visitas ao Centro de Documentação do Estado de Rondônia tendo por principal objetivo a pesquisa de periódicos das décadas de 1970 e 1980 que nos trouxessem matérias acerca do surto migratório para Rondônia, mais precisamente na região onde foi implantado o PIC Ouro Preto. Para a realização desta tarefa utilizamos notícias extraídas de jornais de grande circulação do período citado acima na capital, são eles: “O Estadão” e “O Guaporé”. Além de um *folder* distribuído em 1985 no município de Ouro Preto do Oeste. Foi possível observar nesses materiais a presença de um discurso progressista, um discurso que deixa explícito a ideia do “Eldorado”, de terras abundantes na região.

Pudemos observar que o período de adaptação a esse novo espaço (zona rural de Ouro Preto do Oeste), para uma boa parte dos migrantes foi um momento de grandes dificuldades em razão do descaso com a área por parte do poder público, o que os levava a desistirem do sonho de serem grandes produtores. A partir da análise das narrativas e da documentação supracitada observamos a discrepância existente entre esses dois discursos. Temos por intuito neste tópico realizar um confronto entre a fala presente nesses jornais e as narrativas que coletamos durante pesquisa de campo.

Nas falas de nossos colaboradores evidenciam-se, por exemplo, problemas relativos à falta de assistência médica pública na região. Neste contexto, a malária aparecia como algo corriqueiro entre os colonos, a ocorrência em praticamente todos, nos serve como uma prova da insalubridade do local. Já no imaginário dessa população, segundo Ernesto e Soares (2013, p.16), ter essa enfermidade era entendida como uma forma de rito de passagem, isto é, o migrante era “batizado”, ficando assim “marcado” neste processo de mudanças em que reconstruíam suas vidas. Sabemos que esta doença é típica de regiões tropicais. O clima quente e úmido da Amazônia torna-se ideal para o

hospedeiro deste mal que causou a morte de muitos colonos naquela região. Conforme informação de dona DolvinaLourenzi:

> Era muita malária, muita malária mesmo. Eu com malária, minha mãe com malária, meu esposo com malária, só meu pai que não deu malária... Meu irmão quase morreu de malária, eu acho que ele ficou meio deprimido com tudo aquilo que deu lá, que deu uma parada cárdica, aí faleceu. A malária pegou de um por um não ficou uma família, nem pessoa da família sem pegar malária, e tinha gente que ficava mal demais que chegava a desmaiar., eu fui a última a pegar, então socorria os outros, aplicava injeção no músculo, na veia daquele povo e nunca tinha feito um treinamento pra nada. Meu Deus todo mundo magro de, tanto pegar malária, e em mim só deu uma vez porque logo a SUCAM veio e trouxe os comprimidos. Então a gente tomava um por semana, estávamos até amargos de tanto tomar remédio amargo, mas antes de chegar esses comprimidos dava malária no povo e com vinte dias repetia de novo.

A experiência mencionada acima por uma de nossas entrevistadas, no caso dona Dolvina é de grande valor para este trabalho, uma vez que expõe características do cotidiano dos migrantes ligadas à falta de uma infraestrutura hospitalar naquela região. Apesar disso, conseguimos perceber nesse contexto a ação precária e ineficiente do estado. Segundo explicam Ernesto e Soares (2013), a falta de um contingente humano técnico da área da saúde naquele momento, somado à falta de equipamento hospitalar, acarretou como vimos acima na fala de dona Dolvina a triste situação dos migrantes forçados muitas vezes a se automedicarem.

A questão da precariedade do atendimento médico relatada anteriormente é problemática no sentido do acesso ao tratamento da malária. Entretanto tal situação já foi muito pior. Mais precisamente quando o órgão responsável pela saúde em Ouro Preto do Oeste, a Superintendência de Campanha de Saúde Pública(SUCAM) ainda não atuava, conforme observado na fala de dona DolvinaLourenzi em entrevista realizada em 2013:

> Quando precisava de remédio comprava tudo lá no Antoninho Cunha, ele tinha uma farmácia lá em cima da pedra, dava os remédios e quando precisava era lá que ficávamos internados.

Tal quadro nos mostra uma série de situações do dia a dia destes migrantes no que concerne às dificuldades enfrentadas pela falta de infraestrutura pública de saúde na região. Ao se dirigir ao dono da farmácia no diminutivo, “Antoninho”, segundo Ernesto e Soares, 2013 presume-se uma relação de proximidade que valoriza o atendimento empírico deste comerciante de remédios em seu estabelecimento. Além disto, o fato de

ficar internado nesse mesmo local mostra, como dito acima, a falta de um ambiente hospitalar adequado que atendesse as famílias de colonos. Isto somado ao fato de, segundo DolvinaLourenzi, ser comum a malária reincidir cerca de vinte dias depois dos primeiros sintomas, mostrando a fragilidade do tratamento dado pelo então "farmacêutico"; e ao mesmo tempo a complicada realidade que estes migrantes tiveram de enfrentar principalmente nos primeiros anos de sua empreitada.

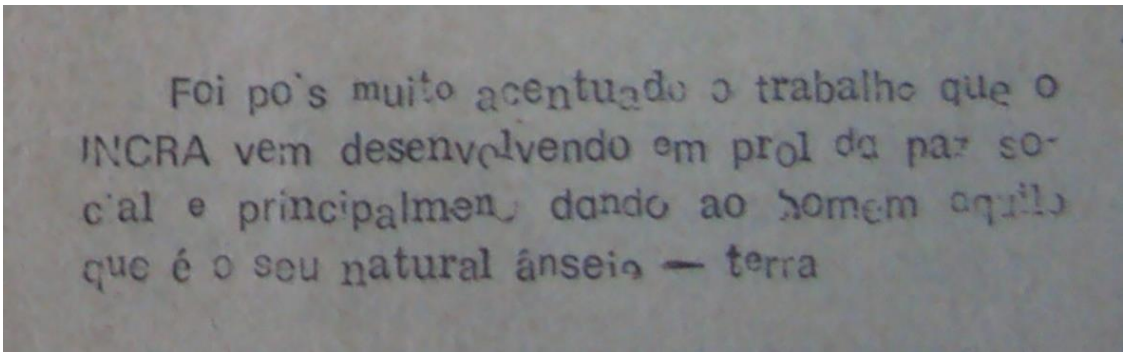
O INCRA, ao distribuir os lotes de terra, abria estradas vicinais com ligação com a BR-364. Entretanto, a manutenção destas estradas de chão e da própria rodovia federal era péssima, o que impossibilitava um bom escoamento do que os agricultores produziam com muita dificuldade, bem como o próprio deslocamento destes para os núcleos urbanos existentes ao longo da BR-364.

Um exemplo de tal situação está na fala de uma das moradoras da região. Ela e seu esposo possuíam um lote, entretanto ele sofreu um acidente ao caçar, mais precisamente um tiro. Na fala de dona Dolvina:

> Lá pras quatro horas nós escutamos tiro, mas achávamos que ele estava caçando, quando foi dali um pouco chega um peão dizendo que ele tinha se machucado, que na verdade ele não tinha morrido ainda, então o peão foi lá pra linha 35, porque naquele tempo não morava ninguém aqui por perto, além daqueles três que estavam caçando com ele, só restou o peão, até que ele foi lá e conseguiu mais gente para socorrer meu marido, os homens que tinham ido caçar já haviam voltado e nisso já era noite, o peão chegou aqui era meia noite ou mais, já era madrugada, a minha tia foi lá pra minha casa, ela morava aqui perto nessa noite ninguém dormiu, naquela ansiedade, naquela agonia, naquele sufoco e, quando eles chegaram comeram um pouco ali e foram buscar ele, quando chegaram com ele já era dia, e nem tão longe era,eu não sei como as coisas eram tão difíceis e andar dentro da mata de noite no escuro, ele chegou e ainda falou, pediu pra pegar os documentos mas bem baixinho e o restinho de dinheiro que tinha ali, ele estava com os olhos sequinho, sequinho e a boca bem sequinha só estava vivo não sei porque, tinha saído todo sangue já, tinha perdido tudo, nós andamos até a linha 36 carregando ele na rede e ele acabou de morrer. Andar naquelas linhas era das coisas mais difíceis para nós. Tinha toco, buraco, tudo que num prestava.

O relato da situação vivenciada por dona Dolvina, além de mostrar que esta agora teria que ser o "homem e a mulher da casa" com a responsabilidade de cuidar da propriedade rural, mostra também uma realidade enfrentada por estes migrantes relativos à qualidade das estradas, bem como a comunicação com os núcleos urbanos próximos. Percebemos a dificuldade de deslocamento que passara para trazer seu marido para passar o último momento próximo à família, mesmo sendo um local próximo da residência.

Figura 1–Notícia em periódico que expõe as benfeitorias realizadas pelo INCRA.


Foi pos muito acentuado o trabalho que o INCRA vem desenvolvendo em prol da paz social e principalmente dando ao homem aquilo que é o seu natural ânseio — terra

Fonte: Jornal "O Guaporé", Julho de 1980. Centro de Documentação do Estado de Rondônia

Durante as entrevistas que fizemos na comunidade de Nossa Senhora da Guia, na linha LC 80, constatamos que o auxílio disposto pelo INCRA, deu – se apenas no início da colonização, funcionando como já mencionado acima, como um chamariz, objetivando trazer migrantes para essa região, sendo estes posteriormente abandonados a sua própria sorte em uma região totalmente desconhecida. Apesar disso, pudemos observar no Centro de Documentação do Estado de Rondônia, jornais da época, que noticiavam o grande feito por parte Governo Federal nesse momento da história de Rondônia.

No exemplo da figura 13, o INCRA é posto como responsável por desenvolver a paz social, aquele que levaria ao homem o seu "natural anseio", no caso, as terras distribuídas pelos projetos de colonização. Sabemos da importância que este teve para a formação do estado de Rondônia, não discordamos disso. Contudo, é necessário ressaltar que coube a este órgão apenas a organização dos primeiros assentamentos. Somente as primeiras levas de migrantes é que receberam algum tipo de benefício. Como no caso de seu Nivaldo, que recebeu cesta básica e um casal de animais, logo após sua chegada. Ainda assim, comenta "os maus bucado" com que se deparou na linha 80 e sua relação com o INCRA. Como ele próprio conta:

> Eu passei num posto do INCRA lá na entrada de Vilhena, esqueci meus documentos tudo. Vim conhecer as terras, antes de chegar aqui eu dizia assim: Vocês se interessaram por isso aqui? O que vocês viram nessas terras? É tudo morta. E meu irmão pelejando comigo. Calma que tu vai ver! É tudo fértil. E era mesmo, essa faixa todinha aqui. Vendemos lá um terreno que deu até um dinheirinho, o suficiente pra nós comprar aqui. Foi tudo bem encaminhadinho no início, mas depois...[...] O INCRA doava cesta básica, casal de animal, mas a família era grande, num deu pra quem quis. No início nos éramos a novidade, depois o INCRA foi tratar de cuidar dos outros e assim por diante, depois veio o aperreio. Nós não conseguia ajuda deles. Era

> assim: quem fosse chegando tinha que conseguir se arrumar logo, porque senão só por Deus, ou por união com a vizinhança.

Figura 2–Jornal “O Estadão” destaca Ouro Preto do Oeste como o sustentáculo de Rondônia.

O ESTADÃO DE RONDÔNIA

PORTO VELHO - 22/11/81

OURO PRETO: O SUSTENTÁCULO DO NOVO ESTADO DE RONDÔNIA

Em 1970, tudo não passava de algumas árvores derrubadas e uns poucos casebres. Mas é aí que entra em cena o Capitão Silvio de Farias e o hoje prefeito de Ji-Paraná, Assis Canuto, que iniciam o assentamento de algumas família no Projeto Integrado de Colonização Ouro Preto - Pioop. Inicialmente estava previsto o assentamento de apenas mil famílias. No entanto, a qualidade das terras e os benefícios do governo e do Incra começaram a atrair milhares de pessoas, o que obrigou uma expansão do projeto. Novas famílias foram chegando, plantando cacau, café , enquanto também a área urbana se expandia . O comércio começou a prosperar , atraindo uma leva de comerciantes que se instalavam nos mais diversos ramos. Novos setores residenciais foram surgindo, obrigando a prefeitura a realizar obras de infraestrutura , oferecendo melhores condições de moradia àquele povo que ali aportava. Pode-se dizer que Ouro Preto foi o início de tudo. Mas, durante alguns anos esse desenvolvimento ficou estagnado , só retomando o ritmo inicial nos últimos anos. E esse foi o motivo que levou o governador Jorge Teixeira a transformá-lo em mais um município de Rondônia, o que deverá acontecer no próximo sábado dia 28 . Abaixo , um pouco da realidade desse pujante município.

É a prova maior de tudo começou com a implantação do Projeto Integrado de Colonização Ouro Preto é que a economia do município, uma das mais forte do Território, tem seu ponto forte na agropecuária. O rebanho bovino do município , segundo informações da Secretaria de Agricultura , ultrapassa as oito mil cabeças de bovino, enquanto na safra 80/81 Ouro Preto comercializou mais de 3 mil toneladas de cacau, superando a estimativa da Ceplac, que previu em apenas duas mil e quinhentas toneladas a produção .

No tocante ao café, não existem dados oficiais, contudo, ainda algumas estimativas , Ouro Preto produziu mais de mil toneladas do produto, além de 538.390 sacos de 60 quilos de arroz .No que diz respeito ao milho, a previsão oficial era de 468.840 sacas de 60 quilos e comercializou 390 sacos de 60 quilos.

Essa produção agrícola foi responsável por uma arrecadação que faria inveja a muitos municípios brasileiros, com uma média mensal de ICM na casa de 4 milhões de cruzeiros . Os demais impostos geraram recursos da ordem de 489 mil cruzeiros mensais,o que possibilitou à prefeitura a realização de obras de infraestrutura necessárias ao desenvolvimento urbano do município.

Ainda nesse setor, Ouro Preto D'Oeste conta com 300 casas comerciais em pleno funcionamento, nas mais diversas atividades. Cerca de 30 indústrias funcionam a pleno vapor, a maioria beneficiando madeira, arroz e café. Na área residencial , o município tem quatro setores ocupados com cerca de duas mil residências, contando com uma população de cerca de 70 mil habitantes.

REALIZAR: A PREOCUPAÇÃO

Todo esse desenvolvimento agrícola , essa pujança econômica traz uma série de preocupações para quem administra o município de Ouro Preto D'Oeste. E o prefeito Ailton Casales é disso. Prova que sabe é que tem procurado realizar o maior número de obras possível, beneficiando todos os setores da comunidade . Para tanto, Casales estruturou sua Secretaria de Obras, hoje sob a direção do engenheiro civil Marcos Antonio Pires da Silva.

E as obras começaram a aparecer . A primeira delas foi o ginásio esportivo , composto de quadra polivalente, vestiário , administração, além dos serviços de terraplenagem, já iniciados , para a conclusão do campo de futebol com pistas de atletismo. Ainda nesse setor, Ouro Preto conta com um colégio de salas de aula, quadra polivalente, etc.

Mas, as obras não param aí. A prefeitura realizou a extensão da rede elétrica do município em mais de 30 quilômetros de luz 24 horas por dia. Além disso, abriu e beneficiou a Avenida Capitão Silvio , que liga o Incra à Gonçalves Dias, que por sua vez liga o centro da cidade ao aeroporto . Neste campo, aberou mais de dez quilômetros de vias urbanas, entregando, , à população o setor residencial IV.

MAIS REALIZAÇÕES

Para breve, a administração estará entregando ao povo uma

o quadro docente de Ouro Preto, que conta ainda com o curso

Nos demais setores, Ouro Preto vai bem. No campo da

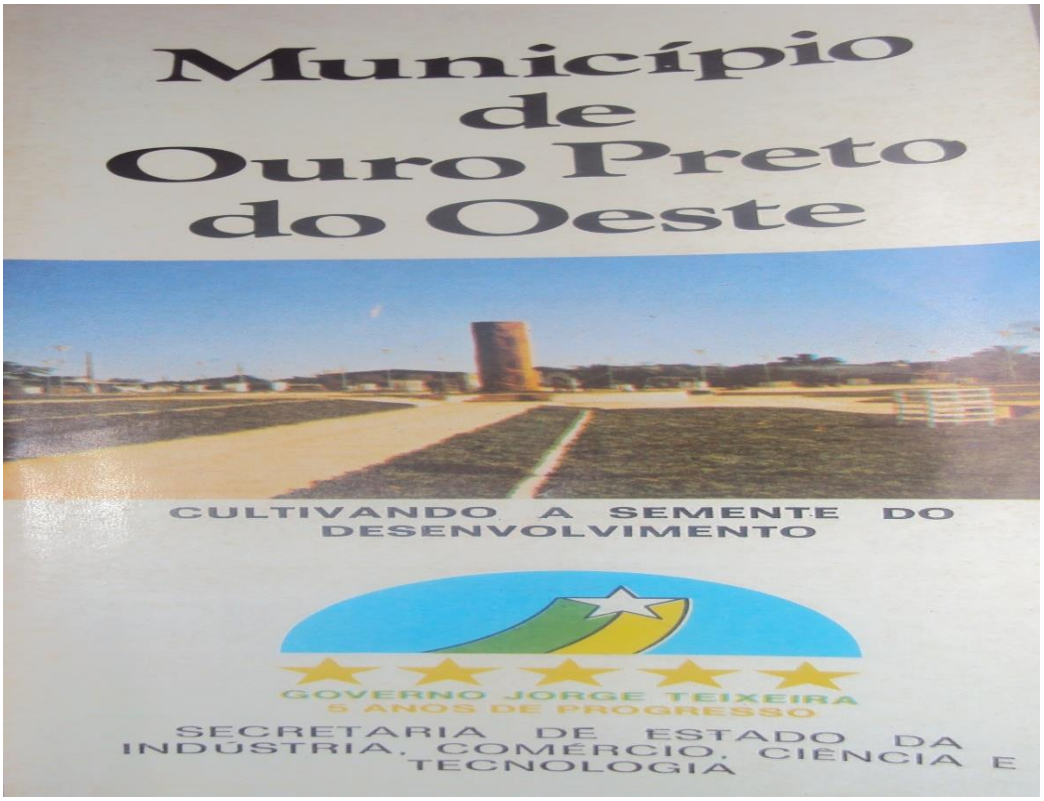
Fonte: Jornal “O Estadão”, Novembro de 1981.Centro de Documentação do Estado de Rondônia.

Trazemos mais um periódico do início dos anos oitenta que dá ênfase ao desenvolvimento do município de Ouro Preto do Oeste, destacando-o como o novo “sustentáculo” do estado. Logo no início da matéria, enfatizam-se os pontos positivos desta região, dando atenção especial para a qualidade das terras, onde, conforme explica, são plantados café e cacau por famílias recém-chegadas, com doação de benefícios do governo federal através do INCRA. Apesar de “O Estadão” ser um periódico de circulação local, entendemos que este desempenhou um grande papel na divulgação dos Projetos de Colonização como responsáveis pelo crescimento econômico regional. Aliados às informações repassadas de “boca em boca” por pessoas que aqui residiam e possuíam parentes ou amigos em outras partes do país esses jornais funcionavam de forma a legitimar o imaginário de grandes riquezas existentes nessa

parte da Amazônia, no caso terras férteis para aqueles que em suas cidades de origem pouco ou nada possuíam.

Abaixo, observamos um *folder* distribuído no município de Ouro Preto do Oeste, em meados dos anos de 1980 durante o governo de Jorge Teixeira. Aqui mais uma vez é notável o discurso progressista de desenvolvimento da região durante o período de colonização.

Figura 3– Folder distribuído em meados dos anos 80 em Ouro Preto do Oeste – RO.



Fonte: Centro de Documentação do Estado de Rondônia.

Na parte interna do *folder*, no tópico “Infraestrutura básica”,são descritas as obras realizadas por parte do poder público para com a zona rural: “No setor rural implantam-se de forma definitiva cerca de 1500 km de estradas vicinais, um apoio rural com equipamentos para a saúde, educação e assistência técnica”. Confrontando a mensagem presente no material acima com as narrativas de nossos colaboradores vê-se que a situação naquele período é oposta a referida na figura 15.

Trazemos o exemplo de Manuel Francisco, agricultor, oriundo do Espírito Santo, morador da região há mais de 35 anos, segundo nos relatou havia muito descaso com as famílias das linhas:

> Lá no Espírito Santo era um terreno de muitas pedras, muitas montanhas e para nós que sempre trabalhamos na agricultura era muito difícil, primeiro que não tinha condições de adquirir terra e estava muito trabalhando com a divisão de renda, morávamos na terra de um fazendeiro, então a decisão de vir para Rondônia. Aqui era até melhor que lá, tinha algum futuro, sabe? Mesmo assim "sofremo" muito. Dificuldade com "fi" que adoecia e num tinha quem socorrer, era muito sofrimento. No início, a gente morava nuns casebrinho, quando chovia, molhava tudo e se ventasse então. Chegar nessa região era caso sério. Num tinha estrada, num tinha nada.

Ainda sobre isso, destacamos Dona Luiza, que nos traz mais uma mostra da falta de assistência à saúde, aqui a de mulheres grávidas que dependiam de seu trabalho como parteira para terem seus filhos.

Segundo explicou dona Luiza, do lar e parteira, este foi um período de muito trabalho e que contradiz o exposto acima no *folder*, o de que haveria "apoio rural" contendo equipamentos para a saúde para a população.

> Já estava sofrendo demais, deixei meu menino no sítio e passei pra cá pra descansar, mas não adiantou, todo dia eu fazia parto. Teve semana de eu fazer três partos, dentro da minha casa. Ali as mulheres comiam, elas bebiam, eu dava roupa lavada, olhava o bebê, fazia tudo elas vinham pra casa e o que eu cobrava era o remédio que eu gastava. E depois que a criança nascia eu tinha que (tomar apontamento) anotar o dia, mês e o ano que a criança nasceu e levava no postinho lá em baixo e lá eles faziam do jeito que eles queriam, colocava no livro de lá, então ficava como se fosse lá que a mãe tinha ganhado a criança.

Na fala de dona Luiza, hoje já falecida, e considerada mãe da cidade de Nova União–RO, justamente por ter feito o parto de grande parte dos habitantes desta cidade, percebemos a necessidade de seu conhecimento como parteira em um local que o Estado não dava assistência a essas mães. A dicotomia é tão evidente que esta tinha de informar ao poder público a quantidade de mães que davam à luz sobre sua responsabilidade, mostrando um grande paradoxo sobre a relação da ausência do poder público neste espaço.

A partir da leitura de teóricos relacionados à História e aos Estudos Culturais foi possível observar que um dos pontos que essas duas linhas de estudo abordam, diz respeito ao contexto em que foi produzida uma determinada documentação. Devemos enquanto historiadores/ pesquisadores nos atermos às forças que as levaram a

sercriadas, a entendermos os bastidores da produção de tais registros. Tal pressuposto pode ser aplicado aos periódicos com que trabalhamos aqui, uma vez que foram produzidos dentro de um contexto específico, o da ditadura, em que o discurso da segurança nacional e da integração regional estava sendo difundido. A respeito disso, consideramos válida a proposição de Stuart Hall, segundo ele, "todos os discursos são localizados".

> Todos nós escrevemos e falamos desde um lugar e um tempo particulares, desde uma história e uma cultura que nos são específicas. O que dizemos está sempre em "contexto", posicionado. (HALL, 1996, p.68).

Ainda dentro dessa discussão, trazemos Albuquerque Junior (2009). Segundo explica, os documentos não nascem documentos, eles se encontram marcados pelos diversos interesses existentes em determinado momento.

1.3 - Lugar De Vivências: Comunidade de Nossa Senhora da Guia.

Nos próximos parágrafos temos por objetivo principal analisar as falas de nossos colaboradores a partir do viés humanista da geografia. Para que isso seja possível, tomamos como base os seguintes conceitos: *espaço vivido* e *lugar*. Tais pontos se tornam de grande relevância nessa pesquisa, pois nos possibilita entender o homem (o migrante) em suas mais variadas formas. Sobre isso, Frémont (1980, p.23) explica que as relações do homem com o espaço não se constitui em um feixe de dados imanentes ou inatos: combinam-se numa experiência vivida, que se forma, se estrutura e se desfaz.

Dentre os vários assuntos abordados nas entrevistas, um em especial nos chamou a atenção, a situação vivenciada pelas mulheres nesse espaço de colonização. As falas de dona Marinalva e seu Nivaldo são ricas em detalhes e de alguma maneira nos possibilitam conhecer aspectos que praticamente não figuram nos ditos trabalhos "oficiais" que abarcam o contexto de nossa pesquisa.

De acordo com seu Nivaldo, sua mãe não tinha muita liberdade devido à repressão que sofria por parte de seu esposo.

> Acho que minha mãe num tinha uma vida muito boa não. Ela só foi saber o que era poder sair de casa sozinha depois que meu pai morreu. A verdade tem que ser dita, ela vivia presa aqui, era só dentro de casa. Ela num tinha muita autonomia, você tá me entendendo? Era só aqui dentro direto de casa, parecia um bicho preso na gaiola. Eu num podia fazer nada.

Nessa mesma temática, dona Marinalva comenta:

> As mocinhas de antigamente daqui num andavam que nem as de hoje não. Era tudo feita pra casar, quando arrumava um namorado, era pra casar [...] só vivia dentro de casa mesmo, pra sair era só se fosse com os pais ou irmão homem [...] elas já tinham o lugar dela que era fazendo comida pros trabalhador, lavando roupa, os "cuero" dos mais novinho quando nascia. Num tinha isso de passear na casa de amiga não que nem tem hoje em dia. A única diversão que se tinha mesmo era quando ia pra igreja. Mas era só também.

Os fragmentos acima nos mostram o quão restrito eram os espaços de vivência da mulher nesse período. Estava limitada a dois ambientes, a casa e a igreja, neste último caso, sempre acompanhada de um responsável. Sobre esse debate, consideramos válida a colocação que Frémont (1980, p.50) faz a respeito dos espaços de vivencia das mulheres. Segundo explica, estas, geralmente vivem em círculos muito estreitos, quase secretos, entre a casa familiar e as redondezas. O espaço vivido como já explicado anteriormente, pode ser compreendido como um ambiente valorativo. Frémont (1980) o caracteriza a partir das experiências vividas dos sujeitos.

O espaço vivido em toda sua espessura e complexidade aparece, segundo Frémont (1980), como o revelador das realidades regionais; estas têm certamente componentes administrativos, históricos, ecológicos, econômicos, mas também e mais profundamente psicológicos. Buscamos aqui, a partir da metodologia da história oral, o entendimento de tais "realidades" em torno dessas famílias de colonos.

A partir das entrevistas, observei que grande parte de nossos colaboradores frequentavam a Igreja Católica em suas cidades de origem, ao adentrarem em Ouro Preto do Oeste buscaram dar continuidade a antigas representações. Sobre isso, dona Maria Lucas de Ramos expõe: "Nossa Senhora desde lá vem ajudando nós. Qualquer dificuldade que nós temos, nós pede dela e encontramos a solução [...] nasci na igreja católica e tô aqui até hoje, num mudo mais não.".

Sobre a Igreja de Nossa Senhora da Guia, seu Nivaldo nos explica.

> Era o que nós precisávamos aqui. Nós sentíamos falta de algo em nossa comunidade. A Igreja de Nossa Senhora da Guia nos trouxe uma base fortificante. Ela tem um significado muito grande pra nós aqui das redondezas. O sentimento que temos por ela é enorme. Só sabe mesmo quem é daqui. Acho que nós passamos a viver até melhor por causa dela aqui entre a gente.

O trecho acima nos remete à fala de Pankow (1988, p. 17), segundo nos explica, para que o homem mantenha-se em harmonia com seu espaço, é de suma importância

aexistência de referências simbolizantes, que seriam responsáveis pela coesão do grupo, os ajudando em momentos de dificuldades.

Ainda sobre essa discussão, Claval (1989) coloca o espaço como sendo um dos apoios privilegiados da atividade simbólica. Segundo afirma, ele passa a ser valorizado e percebido pelo grupo que o compõe, não sendo isso acessível a membros externos àquela comunidade. A respeito disso, trazemos duas narrativas que exemplificam bem tal questão.

No fragmento a seguir, Dona Eva Januário tece comentários em torno de uma determinada prática cultural, o culto realizado em igrejas evangélicas nos anos 80.

> Eu num tenho nada contra, o negócio é que eu num vejo muita vantagem naquela barulheira que eles fazem lá. O pastor só sabe falar assim: amém! Aí o povo responde: amém. É um negócio de pular, chorar. Eles choram por tudo [...] quando eu fui lá, eu fiquei bem séria vendo aquilo. Depois, no caminho lá pra casa, a vontade que eu tinha era só de rir. Minha filha, se qualquer um visse, ia ficar era de galhofa, você mesmo, ia achar graça.[...] eu tenho muito respeito por todo mundo, seja de qual religião for, mas assim, o que eles fazem lá é uma outra coisa, acho muito sem sentido, tudo bem que eles falam de Deus, esse é o nosso único caminho, mas você acha que precisa daquilo tudo? Eu lhe respondo: num precisa não. Eles faziam muito espetáculo naquela igreja, menina. Era uma gritaiada medonha. Era um tal de "aleluia" e era bem alto, parece que Deus só ia escutar se gritassem. Eu me lembro das palavra direitinho, parece é que eu sou de lá, num é não? "O sangue de Jesus tem poder", "Louvado seja o nome do senhor". Eu tenho elas bem guardadinha na minha mente. Eu acho que fiquei foi com medo de voltar lá [...] mas eu respeito ele tudinho, eu brinco por brincar mesmo [...] o negócio mesmo é que pra mim, num tem sentido aquilo lá. É muito sem graça.

Em um segundo momento, nossa colaboradora destaca alguns pontos pertinentes à sua vivencia na igreja católica.

> Lá na nossa igreja é mais diferente, não precisamos gritar nem nada. Deus escuta do mesmo jeito, eu falo baixinho, eu rezo só pra mim, e me adianta e muito. Eu acredito que o nosso jeito é mais parecido com o início dos tempos. A gente da igreja católica segue tudo direitinho [...] um dia vieram falar pra mim que pra conhecer a verdade eu tinha que ler a bíblia, eles me falavam que a palavra do senhor tava só na bíblia, eu fiquei meia assim. Era como se eu tivesse fazendo tudo errado. Eu no início do gostei não, mas depois larguei de mão. Eu sei que o que nós faz, o nosso jeito aqui na comunidade de Nossa Senhora da Guia tá certo. É assim desde muito tempo, eu acho que meus pais, meus avos num iam mentir sobre a religião de Deus. Você tá entendendo o que eu to explicando? Os católicos tão ai há um bom tempo. Nós tá seguindo o correto, o determinado por Deus. Num é nenhuma invenção. Isso pra mim é a verdade. Nós tá no caminho certo. Isso sim tem um sentido, é o que nos dá um rumo.

Destacamos acima espaços distintos e as características a eles atribuídos. Na primeira narrativa, é notória a desqualificação dada ao ambiente em que prevalecem

traços do Protestantismo. Isso se dá em razão deste não fazer parte do círculo de relações da migrante narradora. Em um momento posterior, observamos o quão significativo é o espaço de vivencia no qual a Igreja de Nossa Senhora da Guia está inserida. Dona Eva Januário em determinados pontos de sua fala busca mostrar que a sua igreja é a verdadeira. Tal discussão possui conexão com o posto anteriormente por Paul Claval.

1.4 - O Lugar

Nos primeiro anos da colonização em Ouro Preto do Oeste devido às dificuldades de acesso a linha 80, a missas eram conduzidas por membros daquela comunidade. Inicialmente ocorriam na casa de moradores, posteriormente foram transferidas para a Igreja de Nossa Senhora da Guia. A respeito disso, expomos a fala de dona Dolvina, ela nos mostra como os migrantes organizavam seu espaço religioso utilizando o que havia na região:

> A falta da comunidade, da igreja, o que eu ficava mais triste é que dava no domingo e não tinha pra onde ir, com quem conversar, a gente se reunia, e até que a gente fez muita união, juntamos uns vizinhos que morava mais perto e rezávamos o terço, não tinha o que fazer, tanto mulheres como os homens rezavam o terço. Meu tio veio de Ouro Preto, conseguiu uns folhetos lá na comunidade de Ouro Preto, lá na paróquia e nós começamos a celebrar o culto.

Segundo explica Halbwachs (1990), Deus é onipresente, podendo manifestar-se em qualquer região. Para que isso ocorra, é necessário que os fieis queiram coletivamente ali comemorar suas práticas de devoção religiosa. A narrativa acima pode ser compreendida desta maneira. Ainda para Halbwachs (1990, p.30) as sociedades religiosas estão fundamentadas em uma comunidade de crenças que tem como objeto seres imateriais, essas associações estabelecem laços invisíveis entre seus membros. A religião no dizer de Alves (1996, p.11), não se liquida com a abstinência de atos sacramentais.

Bloch, em sua obra *Apologia da História ou Ofício do Historiador* (2002), realiza alguns comentários acerca dos novos métodos utilizados na pesquisa histórica. Dentre estes, podemos destacar a análise de imagens. O autor dá o exemplo do historiador das religiões, “estes não se contentariam em copiar tratados de teologia, sabiam que as imagens pintadas ou esculpidas nas paredes dos santuários tinham tanto a

lhes dizer sobre as crenças quanto muitos escritos". (BLOCH, 2002, p. 80). É o que buscamos fazer com algumas imagens a seguir.

Figura 4: Espaço doméstico de dona Elielma Maria

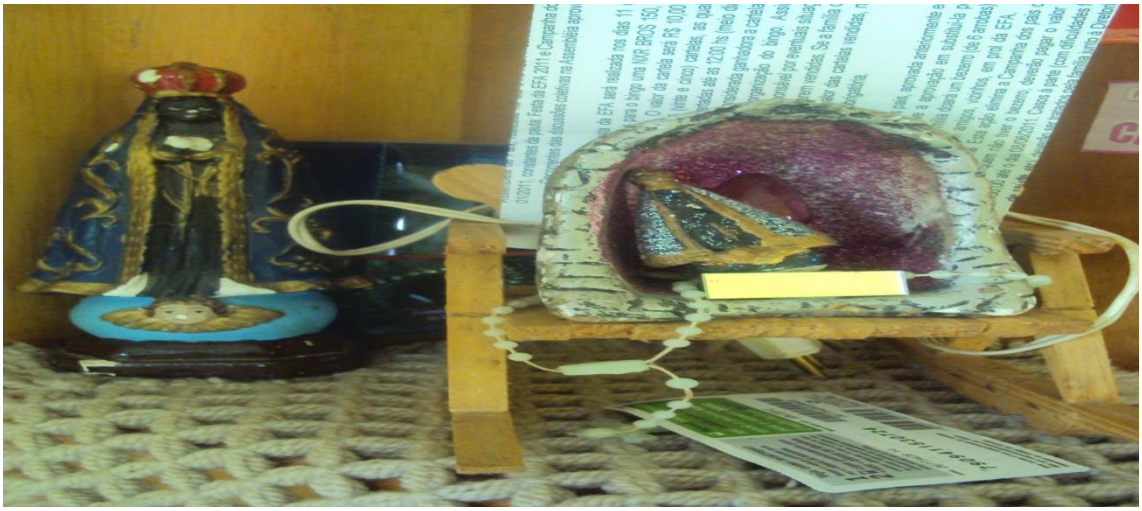


Foto: Amanda Rayery, 2012. CDEAMPRO

Na figura nove vê-se o espaço doméstico de dona Elielma repleto de elementos religiosos que remetem a representações do grupo ao qual se insere. Observamos nessas imagens a manifestação da religiosidade católica, que de acordo com Andrade (2010, p.13), em *O culto aos Santos: A Religiosidade Católica e seu Hibridismo* "se dá através do culto aos santos, reconhecidos ou não pela igreja, uma prática que está presente desde a constituição da hierarquia cristã".

Consideramos necessário distinguir aqui os termos: *religiosidade* de *religião*. O primeiro, conforme explica Manoel (2010, p.19) revela um atributo de busca do sagrado, sem especificar o que seja esse sagrado, tanto como fuga, quanto explicação para o real vivido ou ainda negociações com as divindades na procura de solução de problemas. Já religião é entendida como um conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas, cujo objetivo é fazer uma ponte entre o sagrado e o profano, o caminho de reaproximação entre Deus e o Homem.

Conforme explica Tuan (1983, p. 166), os seres humanos têm grandes poderes de recuperação, com a desconstrução de um centro do mundo outro pode ser construído próximo dele ou em outra localidade. Pudemos observar isso na fala de Dona Maria Lucas de Ramos:

> Não foi nada fácil recomeçar ao chegar em Ouro Preto, nós não possuía nada, mesmo assim, conseguimos. Nós vendemos tudo lá no Paraná, nós só

> conseguimos um pedaço de terra aqui, por causa do dinheiro de lá. Foi muito difícil pra nós nos erguer aqui. Mesmo com toda a dificuldade que nós tinha, graças a Deus e a nossa peleja nós conseguiu vencer.

Segundo Yu- Fu Tuan (1983, p.3) “Lugar” está relacionado ao sentimento de segurança, de proteção. Para ele “Espaço” e “ Lugar” são termos familiares que indicam experiências comuns. O lugar é segurança e o espaço liberdade: estamos ligados ao primeiro e desejamos o outro. A respeito de disso, o referido autor nos dá exemplo do que poderíamos entender como *lugar*. Não há lugar como o lar. O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor.

Conforme explica Tuan (1983), a sociedade moderna possui seus nômades-andantes, que no caso, podem ser identificados, por exemplo, através de marinheiros e migrantes. As consequências que tais andanças produziriam estariam ligadas ao fato desses indivíduos se adaptarem a tal forma de vida em razão da necessidade, e não especificamente por uma escolha. A respeito disso, seu Nivaldo nos explica:

> Eu num podia desafiar meu pai, eu ainda morava com meus pais, eu acho que eu já tinha 25, 26 anos, num lembro bem, eu num queria vir de jeito nenhum pra cá pra Rondônia. Vim pra olhar as terras pra vê como era e num gostei de nada, pra piorar minha situação perdi por uns dias meus documentos lá no INCRA, fiquei sem poder fazer nada aqui na cidade. Eu tava emburrado demais por ter que me mudar. Eu fiquei meio as avessas com o pessoa lá de casa, eu achei que isso podia mudar a opinião do meu pai, num adiantou foi de nada mesmo. Teve um dia que ele brigou e brigou feio, ele me falou o monte de coisa. Que Deus tampe as ouças dele. Num to falando mal, mas foi o que aconteceu. Ele disse assim: Ô Nivaldo, você já é um homem, tem necessidade disso não, num preciso lhe chamar a atenção. Você quer é ficar é? Pois fica! Tu vai morrer é de fome aí. Eu também num queria ir, rapaz. Tô fazendo isso é por precisão. Nós ai tudo passando necessidade e tu birrando.

Após a chegada em Ouro Preto do Oeste, esse nosso colaborador nos relatou que sua adaptação não ocorreu rapidamente:

> Eu ainda demorei um pouco pra me acostumar aqui, eu sabia que era pro meu bem. Se eu continuasse lá, só Deus sabe como ia ser, mas num era uma situação boa. Você se via longe e tudo que gostava, tudo aquilo que tava acostumado. Lá, por mais que nós fosse pobre, nós tinha uma casa com condições melhorzinha. Nós aqui bem no começo ficou foi numas tapera, coisa mais horrível do mundo, quando chovia, enchia de formiga pelos punho da rede. Era coisa feia demais.

Ao decorrer do tempo, contudo, seu Nivaldo foi se adaptando a essa localidade, mantendo uma relação de carinho para com a linha 80:

> Depois de um tempo penando aqui em Ouro Preto, eu comecei a me acostumar. Num foi de uma hora pra outra não. Foi sofrido e longo o meu percurso aqui, mas Deus olhou por mim. As nossas reuniões, a nossa união,

> os vizinho que era tudo gente boa me fez mudar de opinião sobre a nossa comunidade, me aconteceu coisas boas. Eu casei com a minha mulher, a Marinalva. Foi aos pouquinhos, num sabe?

Essa última fala, pode ser associada com uma das proposições de Tuan (1983, p.158). Conforme coloca, os acontecimentos simples podem com o tempo se transformar em um sentimento profundo de lugar. "Depois de uns tempos aqui, eu passei a me sentir feliz, muito bem. Nem parece que eu tinha mudado de estado, eu já tava me sentindo em casa. Num é assim que o povo diz quando a gente se sente confortável?"

Um ponto em comum nas falas dos moradores diz respeito à ausência de violência dentro da comunidade de Nossa Senhora da Guia. Segundo nos informaram praticamente não há registros sobre tal problema naquela localidade. Esse lugar oferece segurança, torna-se possível viver sem preocupações. A respeito disso, dona Maria Lucas de Ramos explica:

> É melhor de criar nossos filhos aqui, a gente num fica com aquele aperto no peito. Eles saem e ficam por aqui por perto mesmo. Nós num tem essa preocupação com drogas, com as más influencia que tem na cidade. Aqui é calmo, muito bom.

Acreditamos que a Comunidade de Nossa Senhora da Guia, em razão de sua calma e paz, possa ser entendida como um lugar íntimo e idealizado. Esse lugar representa proteção contra os mais diversos problemas típicos de cidade grande.

1.5-Trabalho de Campo

Para uma maior compreensão acerca do assunto abordado, realizamos duas visitas à Comunidade de Nossa Senhora da Guia com o objetivo de coletar fontes orais (narrativas). A primeira ocorreu em dezembro de 2012, quando entramos em contato com três famílias que já conhecíamos de pesquisas anteriores e que gentilmente se dispuseram a nos ajudar. Em razão da proximidade das festas de final de ano não foi possível conversar de forma mais tranquila com nossos colaboradores. Eles estavam empenhados organizando a comemoração que ocorreria naquele ambiente nos próximos dias.

A escolha dos entrevistados para este estudo se deu em torno daqueles que vivenciaram os anos iniciais do PIC-Ouro Preto. Consequentemente no começo da

Comunidade supracitada que tem relação direta com esse período da história de Rondônia.

Apesar dos preparativos para as festividades que se aproximavam fomos apresentados por Nivaldo a mais alguns moradores da linha 80 que acharam curioso o fato de estarmos interessados em suas experiências de vida, Altamiro Gonçalves, por exemplo, nos relatou que sua vida não possuía nada de especial:

> Eu só tenho pra lhe falar mesmo é do meu trabalho. Trabalhei de criancinha até uns dias desses que foi quando me aposentei. É só isso mesmo. Tudo que tenho foi à custa disso e de Deus que sempre teve comigo. Se isso for lhe ajudar vou ficar feliz.

Nosso trabalho dependia da disponibilidade de tempo dos agricultores. Tendo em vista que aquele momento não era propício a isso buscamos respeitar o ritmo de vida de nossos entrevistados, deixando nossa visita para os meses seguintes, mais especificamente em junho, período esse proposto por nossos colaboradores e que segundo eles todos poderiam falar.

No mês de junho de 2013 retornamos àquela localidade, onde foram colhidas sete entrevistas, nas quais abordamos pontos ligados ao processo migratório. Como também a fase de adaptação, as principais características e a formação da comunidade de Nossa Senhora da Guia, a relação de cumplicidade entre os vizinhos no início da colonização, de forma geral, como dito acima suas experiências vividas destacando o papel do homem dentro de um recorte espaço tempo. Em nosso caso, de migrantes, que muitas vezes é relegado a um segundo plano. Tal ponto está embasado em Bloch (2002). Segundo esse, o bom historiador se parece com o ogro da lenda, onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça..

CAPÍTULO II

LEITURASINTERDISCIPLINARES: ESTUDOS CULTURAIS, NOVA HISTÓRIA CULTURAL E GEOGRAFIA HUMANA.

Temos por principal objetivo neste trabalho, analisar a partir da memória, o espaço vivido do grupo religioso de famílias migrantes que se deslocaram para a zona rural de Ouro Preto, incentivado pelo governo federal durante as décadas de 70, 80 e 90. Para a realização de tal estudo, utilizamos como referenciais a Nova História Cultural, Estudos Culturais e a Geografia Humana, referenciais que conforme observamos possuem um ponto em comum: abordam o conceito de cultura sob diversas perspectivas, neste viés, todos seriam detentores da cultura, não somente os membros da considerada "alta classe". Os teóricos ligados a essas áreas trabalham pautados sob um olhar plural.

Neste momento, buscaremos realizar uma discussão em torno de alguns pontos que consideramos importantes para o entendimento dos Estudos Culturais.Utilizamos para isso autores pertencentes a essa área, entre eles destacamos Cevasco (2008), Hall (2003) e Escostesguy(2010). A primeira, em sua obra*Dez Lições sobre os Estudos Culturais*, discorre sobre aspectos que vão da formação da disciplina à inserção da mesma no Brasil. Segundo Cevasco (2008), o seu surgimento ocorreu na Grã Bretanha, nos anos de 1950, em aulas noturnas para trabalhadores, sendo este um empreendimento considerado marginal, desconectado das universidades, estabelecido, ainda conforme a autora supracitada, a partir da necessidade política de estabelecer uma educação democrática para os que foram privados dessa oportunidade.

De acordo com Escostesguy (2010),dois fatores impulsionaram os Estudos Culturais: a publicação dos textos de Thompson, Williams e Hoggart, e a inauguração de um movimento político e intelectual, a Nova Esquerda. Esta argumentava em favor de um sistema de comunicação mais expressivo da cultura de massas e menos preocupado com as distinções elitistas entre baixa e alta cultura. Todas as formas de expressão tem sua própria validação e todas são merecedoras de uma séria apreciação (ESCOSTESGUY, 2010, p. 186). De acordo com Eagleton(2010, p. 51), os estudos

culturais se propõem a uma igualização processual dos seus dados. Em outras palavras, todas as formas de vivência seriam portadoras de significados sociais e, nesse sentido preciso, devem ser estudadas com igual seriedade analítica. Os estudos sobre cultura ampliariam a faixa e asensibilidade social, na verdade estariam centrados em contestar todo o sistema de valor que respaldava a tradição mais antiga.

Para Cevasco (2008, p.64), a forma dos E. C. é expressão de uma luta por um modo de vida distinto, baseado no principio da solidariedade, de educação democrática e de uma luta por uma cultura comum. Os Estudos Culturais, conforme Escostesguy (2010), devem ser vistos tanto sob o ponto de vista político, na tentativa de constituição de um projeto político, quanto do ponto de vista teórico, isto é, com a intenção de construir um novo campo de estudos. Visto que,

> Sob o ponto de vista político, os Estudos Culturais podem ser vistos como sinônimo de "correção política", podendo ser identificados como a política cultural dos vários momentos sociais da época e de seu surgimento. Sob a perspectiva teórica, refletem a insatisfação com os limites de algumas /disciplinas, propondo, então, a interdisciplinaridade [...] Os Estudos Culturais estavam pensados para preencher um vazio intelectual e político numa sociedade altamente estratificada. (ESCOSTESGUY, 2010, p. 137 - 202).

Os Estudos Culturais (HALL apud ESCOSTESGUY, 2010, p. 138) não configuram uma disciplina, mas uma área onde diferentes disciplinas interagem, visando o estudo de aspectos culturais da sociedade. De acordo com Hall (2003, p. 2000), os E. C. abarcam discursos múltiplos, bem como numerosas histórias distintas. No entanto, cabe ressaltar, ainda segundo este teórico, que, apesar do projeto dos Estudos Culturais se caracterizarem pela abertura, não se pode reduzi-los a um pluralismo simplista.

Observamos, a partir de Cevasco (2008), uma preocupação com a discussão das modificações ocorridas ao longo dos séculos no que diz respeito ao conceito de Cultura. Destaco aqui o seu significado preponderante durante o século XVI, conforme autora referida nos explica, seu sentido voltava-se para a acepção de cuidar, seja ela aplicada tanto à cultura quanto aos animais. Outras definições lhes foram atribuídas, cada uma acompanhando as transformações sociais ao longo da história.

Nota-se que, durante a formação dos Estudos Culturais, estabeleceu-se o confronto entre duas acepções e suas diferentes perspectivas, são elas: a cultura de minoria e a cultura em comum. A primeira, segundo Cevasco (2008, p.43), é oriunda do

contexto social na Inglaterra, é entendida como um domínio separado do mundo real, os seguidores desta propunham o treinamento de uma elite que assumisse as instituições culturais e as mantivessem no rumo da alta cultura. Existia aqui a necessidade de se estabelecer hierarquias. Por sua vez, a denominada Cultura Comum tem, como uma de suas funções, a exposição de suas realizações ao maior número de pessoas; mesmo que modifique a sua tradição, tal ponto será discutido posteriormente com base em Peter Burke. Aqui, ela é interpretada como sendo de todas as sociedades, e de todos os modos de pensar. Nessa perspectiva, todos seriam produtores de cultura, não apenas consumidores, o que implica uma sociedade sem divisões de classe e em oposição às formas de desigualdade.

2.1-Pais Fundadores: Raymond Williams e Richard Hoggart

Dentro deste ambiente, mencionamos Hoggart (1973). Seu estudo, conforme explicitado, é considerado um dos marcos fundadores dos Estudos Culturais. Para o desenvolvimento dessa obra, Hoggart tomou como base sua própria experiência de vida, resultando assim em um trabalho considerado autobiográfico. Como o próprio autor explica, seu principal intuito é entender as modificações que se deram na cultura das classes proletárias a partir das influências das publicações de massa. Aqui ele recolhe como objeto toda a produção que circula entre as classes populares. Hoggart pretendia romper com o positivismo científico da objetividade sociológica e concentrar-se na "subjetividade", no sentido de examinar a cultura em relação às vidas individuais. (HOLLANDA, 1997, p. 2).

Para tal empreendimento Hoggart (1973, p. 22) escolheuum determinado grupo, no qual ele buscava pontuar suas qualidades e atitudes. É interessante a menção que faz às classes proletárias, destacando-as não como um grupo homogêneo, mas possuindo variando, por exemplo, de acordo com a rua onde reside. No decorrer do texto, Hoggart parece responder ao questionamento referente às mudanças na cultura das classes trabalhadoras após as publicações de massa. Percebemos que apesar da influência dos meios de comunicação, muito dos seus aspectos foram mantidos. Ficando evidente que a tradição em longo prazo torna-se fraca, mas não desaparece por completo. Porquanto,

> Em consequência do que ficou exposto, os novos meios de comunicação que a eles se dirigem não tem conseguido afetar grandemente as classes

> proletárias, desses novos meios de comunicação. Pois até hoje as classes operárias não foram de modo algum tão grandemente afetadas, uma vez que nem sequer prestam grande atenção a esses meios de comunicação: vivem de outra forma, intuitivamente, verbalmente, de acordo com antigos hábitos, inspirando-se no mito, no aforismo e no ritual. (HOGGART, 1973, p. 44).

Ainda dentro de tal discussão, trazemos Williams (2010). Nas palavras de Cevasco (2008), o livro deste último examina as ideias sobre a cultura e sociedade, buscando entende-las conforme as mudanças de significado dos termos. Tal interesse se justifica, uma vez que a ênfase nas mudanças semânticas acentua informações quanto às mudanças sociais. Podemos, com base no próprio Williams, destacar mais algumas destas, como é o caso de: *indústria, democracia, classe,arte cultura.*

Observamos uma busca da parte de Williams (2010) da ampliação do conceito, não sendo mais simplesmente direcionado a uma minoria da sociedade. Suas discussões estão pautadas na interdisciplinaridade. Cultura poderia ser entendida como uma rede de relações que constituíam a vida cotidiana, dentro da qual o papel do individuo seria focalizado em primeiro plano. Segundo Williams, aos Estudos Culturais caberia investigar o significado de um "estilo de vida completo", de toda a faixa de formação de significação cultural em sociedades vistas como organizações humanas materiais na história.

2.2 -A Perspectiva Brasileira dos Estudos Culturais

Nesse momento, nossa discussão estará pautada em estudiosos nacionais que buscam uma compreensão acerca de nossa formação social e política. Iniciaremos aqui com Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. O primeiro, na obra *Casa Grande e Senzala,*dá ênfase ao patriarcalismo, que foi a base na qual se desenvolveu a sociedade brasileira. Destaca-se a miscigenação existente entre o índio, o negro e o português como sendo quase natural. O olhar desse pesquisador está voltado para as relações existentes entre a Casa Grande e a Senzala. A ideia de miscigenação é fator presente, conforme citado acima, no trabalho de Freyre, no sentido de que possui um aspecto positivo. No caso, o de desfazer as tensões e contradições raciais. Desse modo os brasileiros seriam entendidos como uma sociedade igualitária racialmente. Nega-se, assim, o preconceito racial, ao se sustentar que há no Brasil uma democracia racial.

Sobrados e Mucambos, também de Freyre (1998),pode ser considerada uma continuação de *Casa Grande e Senzala.*No caso, nossas observações estão voltadas para um determinado capítulo – o Sobrado e o Mucambo – temos neste o estudo a respeito da transição das fazendas para as cidades. A partir dessas transformações formava - se um mundo novo nas cidades, o que consequentemente trazia mudanças para a formação da sociedade brasileira.

Dos autores apresentados até o momento, nenhum deles parece ser tão atual, tão coerente em suas colocações quanto Holanda (2005), seu texto apesar de escrito nos anos de 1930 parece ser elaborado com base em observações de nossa sociedade, onde, em alguns casos, a pessoalidade prevalece na conquista de determinados objetivos, por exemplo, no que concerne a esfera pública. Um dos pontos que aborda está relacionado à oposição entre Estado e Família, para Holanda (2005, p.141) o Estado não é uma ampliação do círculo familiar, e menos ainda uma integração de certos agrupamentos de vontade particularista. É destacada aqui a questão do homem cordial. No caso de Freyre (1998), observamos o oposto, para ele o estado seria o resultado da ampliação da esfera familiar, tal fato seria responsável pela frouxidão das instituições. Com base na perspectiva desses pensadores, acreditamos existir dois tipos de cultura. A primeira é a de Gilberto Freyre que é marcada pela presença negra, na qual a cultura brasileira seria rica por ter incorporado costumes e saberes dos negros. No caso de Holanda, observamos a cultura do personalismo, onde há uma confusão entre o público e o privado, que pode ter nos impedido de instalar aqui uma verdadeira democracia. Outro autor que nos parece ser necessário mencionar aqui é Caio Prado Junior, este, em *História Econômica do Brasil* (1995),trabalha embasado nos chamados ciclos econômicos em que busca entender os problemas estruturais do Brasil.

A discussão trazida por Faoro (2001) nos remete à de Sérgio Buarque de Holanda. O primeiro comenta acerca da resistência do Patrimonialismo que parece ter sido herdado de nossa metrópole, para este a comunidade política exercia grande influência sobre os negócios públicos os tratando como sendo privados, como de assuntos particulares.

2.3 - Geografia Humana

A década de 1970 viu o surgimento da Geografia Humanista, conforme explica Gomes (2011), se caracterizava por uma clara reação ao positivismo lógico, à quantificação exagerada, às explicações mecanicistas, deterministas, reducionistas, de uma geografia sem homem. Ela está assentada na subjetividade, na intuição, nos sentimentos e na experiência, portanto numa abordagem fenomenológica.

Christofoletti (1985), cita os principais teóricos da geografia humana, são eles: Anne Buttimer, Edward Relph, J. N. Entrikin e Yu- Fu Tuan. No Brasil, segundo Leite (1998, p. 10), destacam-se os trabalhos de um grupo liderado por Roberto Lobato Correa. Esse grupo de pensadores trabalha com o conceito de *lugar*, de fundamental importância para o estudo da geografia, mas que só ganhou importância para a disciplina a partir da década de 1980. Por quanto,

> Desde a implantação da geografia como disciplina acadêmica, o *lugar* foi eventualmente estudado pelos geógrafos, mas sempre em um plano secundário. Na geografia clássica, do inicio do século, quando o estudo e a confecção de mapas eram um dos fundamentos da disciplina, o *lugar* em seu sentido locacional era utilizado para definir a geografia. "A Geografia é a ciência dos lugares e não dos homens". (HOLZER, 1999, p. 67).

Durante mais de 50 anos, o conceito de *lugar*, como dito anteriormente, esteve ligado ao sentido estritamente locacional, conforme posto por Christofoletti (1985), Carl Sauer talvez tenha sido o primeiro a desvincular o *lugar* desse sentido. Isso porque já considerava a disciplina geográfica como algo que estava além do figurino positivista da ciência, ou seja, não deveria seguir necessariamente os caminhos preconizados pelos positivistas.

De acordo com Leite (1998) para os seguidores da corrente humanística o *lugar* é principalmente um produto da experiência humana:

> Lugar significa muito mais que o sentido geográfico de localização. Não se refere a objetos e atributos das localizações, mas a tipos de experiência e envolvimento com o mundo, a necessidade de raízes e segurança. (LEITE, 1998, p.25).

Segundo Tuan (1983), no estudo do espaço, no âmbito da geografia humanista, consideram-se os sentimentos espaciais e as ideias de um grupo ou povo a partir da experiência, o chamado *espaço vivido*. Para Gomes (2011), este conceito dedica uma atenção especial às redes de valores e de significações materiais e afetivas, em contraposição, por exemplo, à da perspectiva racionalista que é acusada de olhar o espaço sob um ângulo objetivo e generalizador. Pois,

> O espaço vivido é uma experiência continua egocêntrica e social, um espaço movimento e um espaço-tempo vivido... (que)... se refere ao afetivo, ao mágico, ao imaginário. (HOLZER, 1983, p. 45).

Destacamos a existência de outras correntes geográficas, tais como a Geografia Tradicional que se estendeu, segundo Correa (2010), do período de 1870 a 1950, privilegiava os conceitos de paisagem e região, e envolviam geógrafos vinculados ao positivismo. O espaço nesse momento não constituía um conceito chave, contudo era trabalhado por alguns geógrafos como Hartshone que o considerava apenas como um receptáculo que apenas continha as coisas. A teorético-quantitativa da década de 1950 está calcada no positivismo lógico, adotando uma visão de unidade epistemológica da ciência, baseada nas ciências da natureza. E por fim, na década de 1970, tal qual a humanista, observou-se o surgimento da geografia crítica, que segundo Rosendahl (2002), preocupava-se em realizar análises sobre a estrutura sócio – espacial, identificando questões que refletiam as contradições do modo de produção capitalista.

Para estudarmos o espaço vivido do homem religioso na comunidade de Nossa Senhora da Guia, consideramos que a mais apropriada das correntes teóricas acima citadas é a Geografia Humanista. Uma das razões para tal escolha está relacionada com os conceitos de *lugar* e *espaço vivido.*Dentro deste há o que Tuan (1983) chama de *espaço mítico,* que trabalharemos posteriormente.

A Geografia Humana, segundo explica Milton Santos (1992), estaria voltada ao entendimento do social, estando focada em uma análise subjetiva e plural. Para ele o objeto da geografia seria o espaço socialmente construído. Ao estudarmos o espaço, não podemos entendê-lo como sendo formado apenas por objetos naturais e artificiais. O espaço é tudo isso mais a sociedade. Para Santos (1992), somente a partir dessa perspectiva é que poderíamos explicar aspectos do mundo moderno, consequentemente do espaço social.

2.4 - Afinal, o que é Cultura?

Com o intuito de responder tal questionamento, trazemos ao foco desse debate algumas obras que consideramos ser de grande relevância, dentre elas estão: *Variedades da História Cultural* e *Cultura Popular na Idade Moderna*, ambas do Historiador Peter Burke. Nestas observamos que o autor busca problematizar tal conceito, discorre sobre

pontos que apesar de estarem situados em outro contexto, como por exemplo, o fato das tradições serem vistas como imutáveis, podem ser aplicados aos personagens de nosso estudo, como exposto posteriormente.

Iniciaremos aqui com duas indagações pertinentes ao primeiro texto: O que é cultura para a história cultural clássica? O que é cultura para a nova história cultural? Para responder ao primeiro questionamento, Burke (2000),destaca que durante o século XIX este conceito estava diretamente ligado as artes, literaturas, textos econômicos, tudo o que de certa forma pertencesse à denominada alta classe, isso em razão de serem os detentores da escrita e do poder. Por essa concepção somente algumas sociedades seriam possuidoras de cultura, estando determinados membros da população carentes dela. Algumas críticas são direcionadas a essa perspectiva, entre elas está a que se refere à dependência ao que se chama de postulado de unidade ou consenso cultural.Pois isso desviaria a atenção das contradições sociais e culturais. Outro ponto, diz respeito à ideia clássica da tradição. Acreditava-se que ela se mantinha inalterada ao longo do tempo, o que foi totalmente refutado por alguns pensadores, pois algumas tradições, conforme Burke explica, só permaneciam devido a modificações que se processavam ao decorre do tempo.

Outra crítica direciona-se à ênfase dada às grandes obras literárias, aos grandes cânones, indo emdesencontro com a trabalhada até então nos E. C. Conforme cita Cevasco (2008, p. 53-69), Hoggart, Williams e Thompson, principais representantes dos Estudos Culturais, se mostram interessados pela cultura popular. Para estes, conforme já posto anteriormente, a cultura é de todos, em todas as sociedades, incluindo todos os modos de pensar.

O termo cultura trabalhado pela Nova História Cultural, ou como também é chamada História Antropológica, está direcionada a interpretar as ações humanas de todos os extratos sociais. Para ela não haveria uma cultura, mas culturas; não havendo os chamados bárbaros. Cevasco (1998, p.24), comenta algo semelhante a isso. Segundo essa autora, a Cultura com letra maiúscula é substituída por culturas no plural. Aqui observamos o abandono do tradicional contraste entre sociedade com e sem culturas.Nenhuma pode ser considerada como superior.

Observamos ainda, segundo a estudiosa acima, uma redefinição do termo cultura, o sentido desta palavra foi ampliado para abranger uma variedade muito maior

de atividades. Não apenas a arte, mas manifestações folclóricas, não apenas o escrito, mas o oral, não apenas o drama, mas o ritual, não apenas a filosofia, mas visões de mundo das pessoas comuns (BURKE, 2000). A obra Cultura Popular na Idade Moderna (2010 p. 22), afirma que "cultura" é utilizada muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser apreendido em uma dada sociedade – como comer, beber, andar, falar. Desse modo,

> O que se costumava a considerar garantido, óbvio, normal ou "senso comum"agora é visto como algo que varia de sociedade a sociedade e muda de um século a outro, que é "construído" socialmente e por tanto requer uma explicação e interpretação social e histórica. Essa nova história cultural é as vezes chamada história "sociocultural" para distingui-la das histórias mais tradicionais da arte, da literatura e da música. ¨(BURKE, 2010, p. 22-23)

Nessa obra, observamos características de várias camadas das sociedades durante a idade moderna, enfocando-se em aspectos culturais das mesmas como, suas vivências.

Um dos principais questionamentos que podemos considerar direciona-se a compreender, conforme nos explica Burke, se os portadores "ativos" da tradição eram inovadores ou apenas mantenedores da tradição. A respeito de tal questionamento, Burke (2010, p. 137) possui dois posicionamentos: no primeiro caso os "portadores de tradição" são o que ele chama de fiéis a tradição, estes mesmo não compreendendo seu significado, conservam, por exemplo, frases que estão em uma dada comunidade há décadas, enquanto outros se sentem livres para realizar suas próprias interpretações. Outra questão refere-se à influência que a comunidade possui diante da criação ou transformação de uma cultura. Um individuo pode inventar algo, contudo, tal ponto só permaneceria, só passariam a fazer parte do repertório coletivo da tradição mediante ao que o autor chama de uma "censura preventiva" que seria realizada pelo membros da comunidade.

Em meio a tais proposições acerca do termo que discutimos aqui, acredita-se que o posicionamento assumido por Claval (2007) seja compatível ao exposto acima, segundo esse geógrafo, Cultura pode ser entendida como a soma de comportamentos e valores assumidos pelos indivíduos durante suas vidas e também pelo grupo do qual faz parte.

Ainda sobre esse assunto, Milton Santos explica que:

> A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também é um reaprendizado das relações profundas entre o homem e seu meio, um resultado obtido através do próprio processo de viver. Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento. (SANTOS, 2000, p. 62).

A fala de Santos (2000) torna-se relevante para nós nesse ponto do estudo por entendermos que a cultura, pode dentro de um espaço de tempo, sofrer modificações. Sua colocação é pertinente por compreender a cultura como algo mutável, assim como faz Peter Burke (2000). Determinadas tradições "sobrevivem" até os nossos dias em função de processos pelos quais passam de acréscimo e exclusão de características.

No caso das narrativas que iremos considerar mais adiante, observamos um exemplo do que esses dois autores discutem: a permanência em Ouro Preto do Oeste de uma tradição (o culto ao quadro de Nossa Senhora da Guia) que só chegou a nós graças a algumas adaptações sofridas ao longo dos anos.

Sobre a variedade cultural existente dentro de uma dada sociedade, trazemos a título de exemplo, a explicação de Bosi (2002) sobre "as culturas" no Brasil. Segundo coloca, não podemos entendê-las de forma homogênea, de modo, que seja considerada matriz responsável de nossos comportamentos e discursos. Teríamos, ao contrário, um caráter plural que se originaria de múltiplas interações. Segundo nos explica, baseando-se no conceito de Ramos (1975), é possível destacar dois tipos de culturas: as europeias e não europeias, ou seja, culturas portuguesas, italiana, alemãs, indígenas e negras.

Acreditamos que a colocação de Ribeiro (2008) de alguma maneira possa sintetizar o já exposto até o momento, acerca da discussão sobre cultura. Segundo tal estudiosa, é necessário entende-la na complexidade do seu conceito, a compreendendo como uma herança cultural, mas não estagnada: "*a criança crescerá e trocará relações com o grupo em que vive e destas relações ocorrerá trocas culturais.*". Em razão disso, acredita na cultura como algo dinâmico e consequentemente seu contexto também será:

> Toda cultura está inserida em um processo social-histórico, repleto de símbolos, e cada qual com significado influenciado pelo meio social de cada ser humano. O estudo sobre uma cultura deve está fundamentado na ideia da diferença, com uma abordagem que consiste nas múltiplas possibilidades de explicar a maneira de viver de cada ser humano, o qual está inserido em um meio social compartilhado e adquirindo experiências. (RIBEIRO, 2008, p.41).

CAPÍTULO III

MIGRAÇÃO PARA A AMAZÔNIA E SUA COLONIZAÇÃO: RONDÔNIA E O PIC OURO PRETO DO OESTE

3.1 -Migração para a Amazônia

A ocupação[1] das terras da Amazônia, como afirma Souza (2009, p.57), está ligada a correntes migratórias, as quais influenciaram na construção e produção do espaço da região. Segundo essa autora, o primeiro fluxo migratório ocorreu na segunda metade do século XIX até 1920. Com a eclosão da 2º guerra mundial (1939-1948) e o consequente aumento da borracha, aconteceu a segunda grande corrente migratória. Com isso, essa parte da Amazônia alcançou um crescimento econômico considerável.

Ainda sobre esse assunto, Souza explica:

> Para atender a indústria internacional, o governo federal, financiado pelo capital estrangeiro, viabiliza a migração principalmente de nordestinos cearenses que se estabeleceram na região. A partir destas migrações surgiram povoados, vilas e cidades com o intuito de comercializar a produção da borracha. As cidades de Belém e Manaus tornaram-se os principais centros comerciais que ligavam a Amazônia aos mercados externos. A segunda corrente migratória ocorre na segunda guerra mundial entre 1943 a 1945, motivados pela "batalha da borracha", divulgada pelo Estado, grande contingente de migrantes se dirigiam à Amazônia, aumentando a mão de obranecessária para aumentar a produção de borracha para a indústria bélica dos Estados Unidos. (SOUZA, 2009, p. 57)

Apesar das grandes transformações que estas duas fases trouxeram para a região como um todo, conforme explica Souza (2009), foram relativamente pequenas quando comparadas as do período que se inicia na década de 1960, tanto em termos populacionais, quanto econômicos. Foram implantadas políticas governamentais que tinham por objetivo "desenvolver" e "povoar" a região Norte de forma a promover, de maneira definitiva, sua integração à economia brasileira (SOUZA, 2009, p. 59). Este ponto será discutido posteriormente.

---

[1] É interessante destacar que a "ocupação" a que nos referimos, tem ligação com a lógica civilizatória do homem branco para essa parte do Brasil. Além disso, a Amazônia nunca foi o vazio humano que oficialmente se pregava, ignorando-se a presença milenar de indígenas e, mais recente de ribeirinhos. Tais populações constituíam "os povos da floresta".

Não podemos deixar de mencionar outros pontos que levaram à ocupação dessa região. Fatores de ordem política e religiosa também contribuíram para esse processo. Os primeiros, segundo expõe Bruno (1967), partiram da necessidade de assegurar o domínio das áreas fronteiriças, diante da ameaça de ingleses, holandeses, espanhóis e franceses através da fortificação de rios e terras, por exemplo, a construção do Forte Príncipe da Beira, no Vale do Guaporé. O segundo conjunto de fatores é representado pelo empenho dos missionários em catequizar os índios. Religiosos de diversas ordens foram de grande importância para a região ao fundarem diversos núcleos missionários ao longo dos vales fluviais.

3.2 - Propaganda Estatal e a Colonização para a Amazônia.

Buscamos nesse ponto de nossa pesquisa realizar uma breve reflexão acerca do papel que teve para a Amazônia, mais precisamente durante a instalação dos primeiros projetos de colonização, a propaganda elaborada pelo governo brasileiro durante o regime militar, que tinha por principal objetivo a divulgação do chamado “Eldorado” para o restante do país com o intuito de trazer para essa parte do Brasil trabalhadores rurais que não possuíam terras em outras áreas, ou que perderam as que tinham para o processo de modernização do campo brasileiro.

Quando falamos sobre a ocupação da Amazônia não podemos deixar de comentar a respeito da imagem criada por órgãos de propaganda ligados ao governo, no sentido de fomentar tal processo, percebemos que naquele momento houve todo um empenho oficial por conta da política de segurança e integração nacional. Antes mesmo da década de setenta, a Amazônia, de acordo com Ernesto e Soares (2013), já era alvo de políticas oficiais visando seu aproveitamento econômico. Como por exemplo, em 1943 o Brasil em guerra contra o Eixo, recrutava nordestinos como soldados (os “soldados da borracha”), para a extração do látex. Para isto, o Estado se valia da propaganda oficial, elaborada pelo SEMTA (Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia), que tratava de espalhar cartazes por cidades, onde residiam grupos humanos que o estado sentia interesse em direcionar para a Amazônia.

Figura 5– Propaganda do estado para atrair nordestinos durante a segunda guerra mundial

315 HOMENS SEGUIRAM HOJE
para o «El-Dorado» da Amazônia
Aumenta a corrente emigratória impulsionada pelo Sertão

Fonte: Arquivo Pessoal Dante Ribeiro da Fonseca, 1943.

O recorte de jornal acima indica que antes da década de 1970, o estado já usava da propaganda para atrair contingentes humanos para esta área. Para isto, procurou criar uma imagem de Amazônia como local vazio e não ocupado, a espera de pioneiros que se dispusessem a desbrava-la.Segundo Rabelo (2004, p. 95), a construção do discurso do "vazio demográfico" representou a primeira qualificação necessária para intervenções mais incisivas na região. Imaginário semelhante foi utilizado no início dos anos setenta, agora pelo governo militar, para atrair massas de agricultores de baixa renda e com mão de obra familiar. Conforme explica Nascimento (2010), nesse período o governo federal com sua forte campanha sobre a disponibilidade de terras na região passou a propagar o seguinte slogan: "*deixe-nos unir homens sem terra com as terras sem homens."* Ainda, conforme coloca Nascimento (2010, p. 57), nesse período a Amazônia tornou-se prioridade nacional. Rondônia surgiu deste contexto. É dentro desse quadro que o governo passou a veicular propaganda em veículos de mídia criando uma imagem de "Rondônia o novo Eldorado".

Figura 6 –Capa da Revista Veja, 11 de agosto de 1971

Fonte: Arquivo Digital da Revista Veja

Um bom exemplo desta conjuntura está na revista Veja de 11 de agosto de 1971, cuja reportagem intitulada “A Amazônia à espera de conquistadores”, estampada de modo impactantena capa, cria uma imagem dessa região como um espaço vazio a ser conquistado. No discurso da época, a frente migratória impulsionada por órgãos governamentais ganhava impulso no sentido de trazer para cá grupos dispostos a realizar trabalhos na fronteira agrícola. Afinal, nas falas desse período, o homem amazônico não era considerado apto a atividades produtivas para a economia nacional. O migrante que se desloca para essa região vem induzido a implantar práticas capitalistas num meio ainda alheio a tais procedimentos. Destacamos aqui a influência que o discurso supracitado exerceu na mentalidade do colono: “não vim para bagunça, vim para trabalhar”, nos relatou Nivaldo de Oliveira.

Percebemos, portanto, que o discurso do governo militar na década de setenta está carregado de ideologias ao dirigir fluxos migratórios para a Amazônia. Nas propagandas do período, segundo expõe Ernesto e Soares (2013, p. 12), nota-se claramente, através daveiculação escrita e visual formas e posicionamentos ligados à subjetividades condicionadas pela forma de ver e conceber política e culturalmente o Brasil naquele momento de regime exceção.

Sobre o exposto, utilizamos Bhabha (2005), cuja contribuição estaria naquilo que chama de “leitura científica da ideologia”, seja sobre o texto ou o recurso visual.

Não se pode deixar de situar historicamente o sujeito que emite uma dada mensagem, afinal sua significação possui determinantes históricos. Ou como outro autor define:

> O nascimento e o desenvolvimento do signo estão relacionados com os fluxos sócias, culturais e históricos, a constituição do sujeito que nomeia ocorre através do discurso, este entendido como um conjunto de estratégias que fazem parte das suas práticas sociais. "A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou sentido ideológico vivencial". (Grifo acrescentado.) (BAKHTIN, 2004, p. 95).

Cremos que este aspecto teórico é perfeito para explicar a propaganda do Estado para atrair migrantes para esta região. Ao falar de discurso, Bhabbaexplica: "*Um processo que postula a significação como uma produção sistêmica situada de determinados sistemas e instituições de representação, ideológicos, históricos, estéticos, políticos." (1998, p.98*). Neste sentido, o significado é construído em um processo com uma dinâmica de relação entre leitor e autor, onde a ideologia é historicamente construída.

Nas considerações que realizamos aqui utilizamos alguns pressupostos que tem por base a filologia política, acreditamos que esta pode, ainda que de forma breve, nos auxiliar a evidenciar problemáticas relacionadas a linguagens. Essa disciplina nos permite utilizar parâmetros para análise do cerne de problemáticas ligadas a confrontos pela linguagem, ou melhor, as estruturas dos discursos ligados como vimos à compreensão da cultura e sociedade do período estudado, ou seja, dos conflitos entre o discurso autoritário oficial e os anseios de democracia da sociedade, que no caso, reivindicava reformas sociais, principalmente reforma agrária.

No dizer de Barthes (1989, p.83) existe todo um jogo de vocábulos para se justificar e legitimar uma determinada ação. Em nosso caso específico, o Estado brasileiro criou um discurso de que os migrantes que se deslocassem para regiões da Amazônia poderiam ser considerados como representantes de valores da civilização e cumpriam uma espécie de "missão" modernizadora nesta área.

3.3-A Colonização de Rondônia

Na década de 1970, o governo federal, conforme explica Becker (1990, p. 16), passou a atuar diretamente em Rondônia, dirigindo e executando processos de povoamento, provocando mudanças na sua conjuntura econômica e social. Uma estratégia que, segundo esta autora, retiraria o controle da distribuição e ocupação de

terras dos governos estaduais para o governo federal. Pensava-se que a instância federal seria capaz de solucionar os conflitos sociais que na época assolavam o campo brasileiro, numa estratégia política de diminuição de tensão nas grandes áreas urbanas e rurais densamente povoadas, pela absorção de camponeses sem terra. De acordo com Cemin (2006), a colonização de novas terras configura processo social de "controle de espaço" e de "controle dos homens", através dos dispositivos de seleção.

Podemos destacar, segundo a autora supracitada, duas categorias de projetos de colonização, são eles: os oficiais, executados pelo governo e os de colonização de iniciativa particular. Estes últimos, segundo Moser (2008) eram realizados por empresas particulares de colonização cadastradas no INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), que atuavam em terras particulares ou públicas. As pessoas qualificadas para participar eram agricultores de média renda e que tinham possibilidades de crédito bancário. No estado de Rondônia predominou a Colonização Oficial, representado pelo PIC, segundo Amaral (2004), o público alvo deste tipo de projeto era famílias de origem camponesa e com grande número de filhos. Essa modalidade de projeto de colonização será o alvo deste trabalho.

No período relativo ao regime militar a colonização foi efetivada a partir de um decreto de 1966, definindo-a da seguinte forma: colonização é toda atividade oficial ou particular destinada a dar acesso à propriedade da terra e a promover seu aproveitamento econômico. É necessário destacar que quase uma década antes, em 1958, através do decreto 44.359, de 25 de agosto, conforme explica Rabelo (2004), o Ministério da Guerra foi autorizado a se instalar e organizar colônias militares na fronteira Amazônica. A ação dos militares na região se deu através da Operação Amazônia, que, de acordo com Santos (2007, p.51), tinha em seu bojo preocupações de ordem geopolítica e de segurança. Ainda segundo esse autor, a Operação Amazônia visava sistematizar a ocupação a partir de áreas estratégicas e centros de desenvolvimento, pela indução de fluxo migratório e de investimento para pontos selecionados.

Sobre isso, Claudia Pinheiro Nascimento explica:

> A política de colonização dirigida foi concebida sob o marco que a elite militar responsável pelo golpe de 1964 estabeleceu. Como os antigos

> estudantes da Escola Superior de Guerra[2] eles acreditavam numa política de integração da segurança nacional e do desenvolvimento sob tutela de um governo federal forte. Esta crença levada à prática resultou na participação do governo mais hipertrófica já registrada na história brasileira. (NASCIMENTO, 2010, p.61).

De acordo com Coy (1989), o papel do estado dentro deste contexto foi de grande relevância para o desenvolvimento de determinadas áreas na Amazônia. Ou seja,

> Mantidos pelo regime militar desde 1964 os projetos de construção das grandes estradas (Belém- Brasília, Cuiabá- Porto Velho, Cuiabá- Santarém), facilitaram a integração da região Norte ao conjunto do espaço social nacional. No inicio deste período a política de colonização fundada sobre a pequena propriedade foi primordial para apaziguar conflitos sociais virulentos das "velhas regiões" agrícolas (Nordeste, Sudeste). A colonização da Amazônia se propagava como alternativa à reforma agrária necessária, ainda que o mesmo governo tenha criado em 1964, com o "Estatuto da Terra", legislação agrária mais progressiva até os dias de hoje no Brasil (COY, 1989, p. 171).

A colonização juntamente com a política de incentivos fiscais, dirigidos às médias e grandes empresas, e os investimentos em infraestrutura, segundoTheodoro (2005), estimulou a migração para o então território de Rondônia de grandes contingentes de camponeses do Centro-Sul.

3.4- O PIC Ouro Preto do Oeste

O município de Ouro Preto do Oeste, distante aproximadamente da capital Porto Velho 328 km possui um área de 1.969,852 de acordo com dados do censo 2010, uma população de 37.298, sendo 25,65% pertencente à zona rural, foi criado pela lei N º 6.921 de 16 de junho de 1981, assinado pelo então presidente da república João Batista Figueiredo (1979-1985), com área desmembrada do município de Ji-Paraná, recebeu esse nome devido aos técnicos do INCRA que, no início da colonização, identificaram na região um tipo de solo roxo escuro que denominaram Ouro Preto Modal. O acréscimo de *Do Oeste* foi necessário para diferenciar de outro município de mesmo nome no Estado de Minas Gerais. Faz limite com os seguintes municípios: ao norte, Jaru e Vale do Paraíso; ao sul, Teixeirópolis e Nova União; a leste, Ji- Paraná; e a oeste, Jaru.

No início da década de 1970, no governo Médici (1969-1973), foi elaborado o I Plano Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (PND), que, conforme explica Quoos (2007), buscava criar mecanismos para organizar a gestão do estado brasileiro.

[2] A Escola Superior de Guerra (ESG) foi criada em agosto de 1949 e estava diretamente ligada ao Ministério da Defesa no Brasil.

Dentro deste foi aprovado o Programa de Integração Nacional (PIN), mecanismo financeiro que, de acordo com Mello (2006), era utilizado para a integração da região amazônica ao país. Propunha-se a fixar na Amazônia parte do excedente populacional de outras regiões. Essa integração seria feita através de dois projetos prioritários, conforme Brasil (2010):

a) Construção dasrodovias Transamazônica, Belém-Brasília e Cuiabá-Porto Velho;
b) Plano de colonização associado às citadas rodovias.

Para fomentar a colonização, conforme explica Rabelo (2004), foram reservadas faixas de terra de até dez quilômetros de ambos os lados das novas rodovias, para com os recursos do PIN promover a ocupação da terra de forma adequada.

A Rodovia Cuiabá-Porto Velho (antiga BR-29, aberta no governo JK), também conhecida como BR-364, de acordo com Silva (1984), foi o estopim que deflagrou a ocupação de Rondônia. Processo iniciado através de empresas como Calama S/A e Itaporanga S/A. As áreas destinadas à colonização, de acordo com Santos (2007, p.82) situavam-se quase todas sob a influência da BR-364. Migrantes procedentes do Nordeste, do Paraná e por fim, de Minas Gerais e Espírito Santo, ocuparam as margens da estrada e iniciaram a entrada para o interior. Tal trabalho foi realizado pelo INCRA. O plano de colonização mencionado acima recebeu o nome de Projeto Integrado de Colonização (PIC), este se desenvolveu graças ao (INCRA). Sua Função era:

> O PIC (Projeto Integrado de Colonização) foi uma modalidade generosa de assentamento. Distribuía lotes que variavam entre 100 e 110 hectares, com uma infraestrutura que incluía estradas vicinais, escola, posto de saúde. Esses primeiros projetos funcionavam como uma espécie de cartão de visita da política do governo, servindo como chamariz para amigos e parentes dos assentados que não haviam sido suficientemente motivados a migrar. (THEODORO, 2005, p. 94).

Ainda de acordo com Theodoro (2005), o primeiro dessa modalidade foi o PIC Ouro Preto (alvo de nossa pesquisa), implantado em 1970, na área onde hoje estão assentados os municípios de Ouro Preto do Oeste, Nova União, Mirante da Serra, Teixeirópolis e Alto Paraíso. Nos anos seguintes foram instalados os PICs de Sidney Girão, Ji- Paraná, Paulo de Assis Ribeiro e Padre A. Rohl, respectivamente em 1971, 1972, 1973 e 1975.

Figura 7: Localização do Projeto Integrado de Colonização (PIC)

Fonte: Governo do Estado de Rondônia, 2006.

Segundo expõe Coy (1989, p.176), o sistema de colonização do PIC- Ouro Preto teve seu início pela construção rudimentar de estradas de penetração, as chamadas "linhas" e pela delimitação de lotes regulares cobertos por floresta virgem. A respeito da qualidade das estradas nesse período, observamos que esse era um dos principais problemas naquele momento para os migrantes que acabavam de chegar ao município. Coy (1989) destaca algumas das razões pelas qual Rondônia foi escolhida como região prioritária para a colonização, são elas.

> A localização da região na região continuidade da direção do movimento das frentes pioneiras do Centro- Oeste (Mato Grosso do Sul, Mato Grosso) rumo ao Norte; a existência da estrada de Cuiabá- Porto Velho mantendo esta extensão da frente pioneira; a situação jurídica das terras de Rondônia facilitando a colonização oficial pela existência de uma porcentagem relativamente elevada de terras públicas; a existência de terras mais férteis do que dentro da média da região Amazônica (sobretudo no centro de Rondônia onde está localizado primeiro núcleo de Colonização) (COY, 1989, p. 175).

Acima, são citados alguns pontos que fizeram do atual estado de Rondônia uma região escolhida para alocar projetos de colonização, dentre eles a existência de estrada, que por consequência manteria as frentes pioneiras, estas possuíram um papel fundamental na contribuição para a resolução de problemas nas estruturas sociais e econômicas de outras regiões, deslocando-as do "centro" em direção a "periferia". Esse deslocamento que se deu em direção a Ouro Preto do Oeste ocorreu devido ao que Coy (1989) chama de "terras novas" na Amazônia.

Para o autor referido anteriormente, as técnicas agrícolas aplicadas eram sempre as mais simples (plantio direto após queimada), cultivava-se arroz, milho, feijão além da extração da borracha, esta conforme relata Dona Eva Januário, era incentivada pelo governo através de um financiamento. Ainda sobre esse assunto o autor supracitado, comenta que também era cultivado, o que chama de "culturas de mercado" (crash-craps), propostas por instituições governamentais, como no caso do cacau, ou do café, este último, segunda explica, era trazido pelos colonos. No início da colonização, conforme explica Becker (1990), o INCRA se encarregou de organizar o assentamento, incluindo assistência financeira e técnica aos colonos.

O efeito demonstração do primeiro (PIC) implantado em Ouro Preto em 1970, atraiu, segundo Becker (1990) um fluxo populacional muito superior ao previsto, mediante a tal situação o INCRA reagiu rápido implantando outros projetos de Colonização, dentre eles os já citados PIC'S em Sidney Girão, Ji- Paraná, Paulo de Assis Ribeiro e o Padre A. Rohl, o Projeto de Assentamento Dirigido (PAD). O PAD conforme explica Santos (2007) era uma nova modalidade de projeto de colonização, mais seletivo, e visando uma clientela mais capitalizada, cujos lotes eram bem maiores, e se destinavam a culturas perenes como cacau e café. Segundo Nascimento (2010, p. 63) a partir da década de 1980 o Projeto de Assentamento Rápido (PAR) que de acordo com Martin Coy (1989) não possuía estrutura para receber os novos colonos.

Em 1977,segundo Quoos (2007, p. 10), apenas 35% das famílias dos Projetos de Colonização tinham os títulos das terras que ocupavam.Os conflitos começavam a ocorrer entre os migrantes, havendo invasões em terras públicas e privadas.O INCRA, que até então tinha por principal função impulsionar o desenvolvimento regional, passou a trabalhar muitas vezes sem sucesso como controlador da ocupação que deveria ser dirigida.

O espaço amazônico, segundo Souza (2009, p.58) foi alterado drasticamente na década de 1970 com a implantação do PIC. O processo de ocupação e a forma pelo qual foi planejado modificaram o modo de vida dos povos secularmente estabelecidos na região (indígenas, seringueiros e ribeirinhos), bem como sérios impactos ambientais. Conforme explica, essas modificações foram ocasionadas pela inserção do Brasil no sistema capitalista mundial.

Figura 8: Início da cidade de Ouro Preto do Oeste. Década de 1970.

Fonte: Autor desconhecido, Centro de Documentação do Estado de Rondônia.

De acordo com as narrativas colhidas em nosso trabalho de campo na área, em 1970 o INCRA nos primeiros meses, doava galinha, porco e eram auxiliados ainda com cesta básica. Apesar desse auxílio o PIC Ouro Preto enfrentava uma série de problemas, dentre eles podemos citar três:

> Dentro da primeira categoria, mencionamos sobretudo as consequências sócio econômicas da malária, perigo permanente para a força de trabalho familiar, base da economia camponesa. Da mesma forma, outras doenças amazônicas, problemas de agrotóxicos e restrições geográficas (situação topográfica, hidrográfica, variações na distribuição dos solos, etc) exercem uma influencia direta e nefasta sobre a produção agrícola. Com relação à segunda categoria, a insuficiência da infraestrutura é predominante. Trata-se, neste caso, da insuficiência da rede rodoviária, da impraticabilidade de muitas estradas de penetração durante a estação das chuvas, que dura de sete a oito meses, e consequentemente, do isolamento de muitos camponeses. Dentro da terceira categoria, devem ser considerados os problemas de comercialização e de financiamento da produção agrícola. Tais problemas são fortemente influenciados pela política econômica enquanto expressão do modelo brasileiro de desenvolvimento. (COY, 1989, p. 179).

Na imagem acima, observamos Ouro Preto do Oeste – RO logo após sua criação, no início da década de 1970. É neste município que está localizada a linha LC 80, ambiente onde pudemos conhecer um pouco mais a respeito das experiências de vida de famílias que migraram em busca de terras para plantar. Tal fotografia foi extraída de um folder elaborado em comemoração aos trinta anos da cidade e nos possibilita mais um olhar acerca da história recente do Estado de Rondônia.

CAPÍTULO IV

PROCESSO MIGRATÓRIO: OLHAR A PARTIR DA IDENTIDADE

Continuaremos dentro da problemática acerca da migração, contudo, voltados para os aspectos sócio culturais que ocorrem durante essa empreitada. Utilizamos para isso os pesquisadores Carlos Almeida (1974), Eduardo Marandola (2009), Ivan Manoel Ribeiro Teixeira (2008), José de Souza Martins (2009) e Milton Santos (2000). Estes autores buscam discutir as mudanças que podem ocorrer na vida daqueles que passam por um processo de deslocamento territorial, desde angústias e esperanças de uma vida melhor. Dentro deste campo de análise, consideramos relevantes as ideias de João Carlos Tedesco (2004) e Maurice Halbwachs (1990). Os dois primeiros discutem, em suas respectivas obras, questões ligadas à memória coletiva, e que de certa forma podem contribuir para nossa abordagem.

Nas entrevistas coletadas durante nossa pesquisa de campo observamos que as dificuldades enfrentadas pelos migrantes em um novo espaço iam além de fatores relacionados à questão da infraestrutura, estavam também inseridas na ótica existencial. Com relação à infraestrutura e à situação dos lotes, por exemplo, podemos citar a fala de dois entrevistados.

De acordo com Seu Nivaldo, em entrevista realizada em julho de 2013, o sofrimento era muito grande:

> A gente colocou os bagulhos no caminhão que trouxe tudo na marra, muito mal arrumado nem sei se aquilo ali era verdadeiramente um ser humano que estava fazendo aquilo ou se era um bando de animais, as coisas tão mal organizadas. Nós sofremos muito pra chegar, numa estrada de terra. Apesar de ser na época da seca em qualquer lugar daquele areão nós afundava, gastamos cinco dias. Lembro como se fosse hoje, tinha que dar uma volta para chegar na propriedade porque não tinha estrada, só um trilho que nos fizemos.

Ainda sobre essa situação, na década de 1970 em Ouro Preto, DolvinaLourenzi comentou:

> De tudo o que mais eu senti falta foi da estrada.Foi difícil, pois de 74 até 79 não tinha estrada, aqui era só picada e a gente trazia tudo nas costas, nos lombos de animais e no cacaio. Vir pra cá foi muito difícil, pois era tudo picada, e nós tínhamos que sair pela manhã bem cedo pra carregar os burros era seis animais, mas a tropa chegou atrasada porque tinha viajado no dia anterior e quando saímos já eram quase onze horas.

Foi comentado anteriormente que os lotes distribuídos variavam entre 100 e 110 hectares, é importante acrescentar ainda que, metade destes deveria, conforme Pereira (2007), ficar como reserva florestal. Um problema relativo à conservação dessas reservas foi comentado pelo colaboradorNivaldo Oliveira, migrante oriundo de Minas Gerais, morando há mais de trinta anos em Ouro Preto do Oeste.

> Fomos levando a vida até que um dia a gente foi chamado no INCRA pra dá um esclarecimento pro Expedito Rafael ele foi um executor do INCRA e o primeiro prefeito de Ouro Preto, hoje ele é amigo da gente, ele falou assim: "você sabia que ali era reserva? Você não podia ter entrado ali". Mas não fomos nós que entramos, nós compramos de terceiro. Compramos e paguemos, não devemos satisfação pra o governo e muito menos pra você.

Pelo que pudemos observar a adaptação dessas famílias a uma nova região, não parece ter sido das mais fáceis, principalmente quando levamos em conta os obstáculos naturais que impossibilitavam a permanência delas no espaço amazônico. Os dois primeiros problemas supracitados foram mencionados por Dona Dolvina e Nivaldo Oliveira, a primeira comenta as dificuldades relacionadas à malária.

> Nos primeiros meses que nós estávamos na linha 80, não apareceu ninguém para ensinar a espantar o mosquito da malária demorou a chegar àquela turma da SUCAM, quando nós estávamos lá já usávamos o comprimido que nossos maridos iam pegar, só não sei onde, porque eles não diziam. A malária pegou de um por um.

Figura 9 – Passeata em busca de melhorias contra malária na cidade de Ouro Preto – RO

Fonte: Centro de Documentação do Estado de Rondônia. Inicio da década de 70.

No Centro de Documentação do Estado de Rondônia, durante pesquisa realizada em periódicos desse período, observamos reportagens referentes a uma passeata em

meados da década de 1970 no município de Ouro Preto do Oeste, no qual populares solicitavam a tomada de providências quanto aos casos de malária na região, que tanto amedrontavam as famílias recém-chegadas. Na fala dos moradores, observamos até mesmo casos de colonos que morriam, como disse Dona Marinalva, "à míngua", sem assistência.

A questão da falta de infraestrutura, presenciada por Coy (1989), em sua pesquisa de campo, realizada na década de 80 em Ouro Preto do Oeste, pode ser observada na fala de seu Nivaldo. Segundo este, a maior dificuldade enfrentada foi no início, em razão da ausência de estradas. Em entrevista realizada em junho de 2013, é notório a união existente entre as famílias da região, elas partilhavam das mesmas angústias, desafios e esperanças ao adentrarem um local totalmente alheio. Observamos a partir da fala do Sr. Nivaldo que na falta de assistência, por parte do poder público, juntos tentavam solucionar problemas.

> Ainda hoje tem o bueiro que a gente colocou nessa estrada, serve para todos nós. Trouxemos uma camionete, apesar de velha era boa e conseguimos trazer mudanças, construímos barraco, fizemos dezessete viagens, foi muito sofrimento [...] trabalhávamos em conjunto bem organizado, e mutirão. Começava com um barraco e de repente terminava. Trabalhávamos em conjunto para pagar as despesas.

Dentre as famílias de migrantes entrevistadas observou-se que o principal motivo que as levavam a se mudarem para Ouro Preto do Oeste era a busca de terras e o desejo de possuírem seus próprios meios de trabalho. Muitos cultivavam o sonho de se tornarem grandes produtores no estado de Rondônia, ponto este, que, como já sabemos, não chegou a se concretizar na maior parte dos casos. Sobre este assunto Santos (1997, p. 30) comenta que as migrações ocorrem como uma reação de defesa dos grupos, cujo espaço original é ou foi invadido por técnicas que eles só parcialmente assimilaram.

Segue abaixo o trecho de uma das entrevistas que realizamos em 2013, nela percebeu-se mais uma vez o problema reacionado à falta de terras para pequenos agricultores na região sudeste, fator esse que era determinante para o deslocamento territorial para essa parte da Amazônia. De acordo com o Sr. Altamiro Gonçalves da Silva, 81 anos, morador da linha 80 há mais de três décadas a situação em Minas Gerais, de onde migrara, "não era das mais fáceis". Em suas palavras:

> A vida lá num era das mais fáceis tinha dias bons e aqueles ruins. Trabalhei durante 25 anos na USIMINAS dia a dia sem descanso, era sofrido. Pra tentar "a" melhorar segui meus irmãos pra roça, pequeninho, bem novinho já tinha

> trabalhado lá. Foi pior! Era tratado feito bicho nas "terra" alheia. Tinha que se pagar pra trabalhar. Lá num tinha chance. Fiquei sabendo das terra aqui, vim sozinho. Num tinha nada, comecei do nada e to aqui. Acostumar foi difícil sem a família tá por aqui. Consegui um pedaço, um pedacinho de terra com muita luta.

A situação relatada acima por Altamiro Gonçalves pode ser considerada por muitos como um típico caso de exclusão social, uma vez que ele em virtude das poucas chances de adquirir terras em Minas Gerais se vê obrigado a sair de sua terra natal em busca de novos meios que garantissem seu sustento. Todavia, com base na análise do sociólogo José de Souza Martins, passamos a repensar esse conceito, utilizado algumas vezes sem nenhum critério.

Na visão sociológica de Martins, a exclusão social pode ser entendida de outra maneira.

> É preciso comentar que não existe exclusão, sem o saber vocês afirmam que os problemas estão na inclusão (ou re-inclusão) e que, portanto não há o que se poderia chamar de exclusão em si. O que estão chamando de exclusão é na verdade o contrário de exclusão. Vocês chamam de exclusão aquilo que constitui o conjunto de dificuldades, dos modos e problemas de uma inclusão precária e instável, marginal. (2009, p. 25 – 26).

Um dos pontos que mais nos chamaram a atenção na fala desses colonos diz respeito à falta que a família e amigos próximos fizeram em um momento de grandes rupturas, em que se deixa para trás toda uma vida e suas realizações para se construir um novo caminho, marcado por inquietudes e incertezas.

Para que possamos dissertar sobre tal assunto, consideramos necessário adentrar numa discussão que permeia a memória. Isso se dá em razão de alguns teóricos relacionarem identidade à memória, mais precisamente a coletiva. Halbwachs, em sua obra, A Memória Coletiva (1990), insere a memória individual dentro de uma coletividade. Coloca a identidade como pertencente a um determinado grupo, segundo ele "Para se lembrar, temos necessidades de outros". Em outro trecho traz mais uma vez a ideia de que a experiência individual pertence a uma dada sociedade, por mais que pensemos o contrário. Conforme explica Halbwachs, cada um de nós carrega sempre dentro de si uma quantidade de pessoas distintas, assim cada memória individual é um ponto de vista sintetizado sobre a memória coletiva. Nas palavras desse autor:

> Para evocar seu próprio passado em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referencia que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual, não é possível sem esses instrumentos que são as

> palavras e as ideias, que o individuo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente. (HALBWACHS, 1990, p. 74)

Sobre este assunto, conforme expõe Tedesco (2004, p. 156), a base social/coletiva da memória constitui-se na família, nas classes, nos grupos de referencia (escola, empresa, partido, etnia, raça, nação...), na religião, na tradição, dentre outras, as quais institucionalmente formam o sujeito e auxiliam na determinação de sua visão de mundo.

O individuo, segundo Tedesco (2004), necessita de referências, de representações sociais do tempo, de testemunhos, de discursos coletivos que o sustente, além de memórias e experiências de outros, como também de influencia social, de narrações, de símbolos e códigos de percepção. É interessante notar a influência que Halbwachs exerce sobre o filósofo João Carlos Tedesco. Em vários momentos da fala deste percebe-se o quão forte é sua inclinação para a chamada memória coletiva.

Mencionamos anteriormente que alguns autores colocam a identidade como estando diretamente ligada à memória, trabalhamos aqui, pautados em Tedesco. Segundo ele, pelo acúmulo das lembranças, a memória constrói a pessoa como "conjunto de ideias e valores" com tendência de coerência, ou seja, como a "personalidade da pessoa". Os quadros coletivos da memória, segundo Tedesco (2004, p. 166), funcionam como filtros que selecionam os aspectos do passado que o grupo deve recordar para manter viva no presente a própria identidade. Ainda para Tedesco:

> A identidade não é dada de uma vez por todas; não é nunca uma aquisição permanente, assim como não é a memória um bem frágil e precário. A identidade se faz pouco a pouco, com base na experiência vivida, rememorada, retida anteriormente. Nesse sentido, a memória é o componente essencial para a identidade do individuo e sua integração social. A memória é dinâmica por excelência, possui funções de conservar, recriar, garantir o futuro, selecionar, transformar, reclamar, evocar, ocultar, porém é também uma faculdade de esquecer. A memória coletiva é importante para manter a integridade e a sobrevivência do grupo no tempo. (TEDESCO, 2004, p. 93)

Sobre a discussão envolvendo identidade, expomos aqui o pensamento de Chuche (1999), que, segundo nos explica, ela não pode ser entendida como fixa e definitiva, devendo ser vista como algo em constante movimento; constitui uma categoria de distinção, baseada em oposições simbólicas, que serve para demarcar as igualdades e as diferenças existentes entre os grupos sociais. Em parte esse pensamento possui semelhanças com o de Tedesco. Acreditamos que essa base teórica caiba na análise que realizamos com os migrantes em Ouro Preto, uma vez que para reconstruir

novos espaços utilizam experiências vividas, rememoradas, buscando adaptar sua identidade a outro local que possui características distintas de seus lugares de origem.

Ainda a respeito da relação existente entre memória e identidade, trazemos aqui Michael Pollack (1992, p. 5) segundo esse autor, a memória se configura como um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletivo. O estudioso JoëlCandau (2012, p.60), partilha dessa ideia, conforme explica: "Sem memória o sujeito se esvazia, vive unicamente o momento presente, perde suas capacidades conceituais e cognitivas. Sua identidade desaparece. A memória é a faculdade primeira que alimenta a identidade".

Posto isso, trazemos aqui autores que trabalham com a problemática das migrações em suas implicações existenciais. Dentro desse âmbito, utilizamos como base teórica Martins (1988) e Souza (2009), estes partilham das mesmas ideias no que diz respeito à migração, a entendem como algo que está além de uma simples mudança de espaços, e que possui todo um imbricamento cultural, ponto que buscamos explanar neste momento.

De acordo com Martins (1998, p. 45), migrar seria viver em espaços geográficos diferenciados, com diferentes culturas e temporalidades.

Segundo Souza:

> Entende-se que a migração não é apenas um deslocamento geográfico de pessoas de um lugar para outro, pois envolve alteração e reajustamento dos vínculos associativos do individuo. O migrante altera simultaneamente vínculos de trabalho, amizade, vizinhança e outros aspectos de sua vida. (2009, p. 30):

Os movimentos migratórios, conforme explica Marandola (2008), envolvem uma problemática comum: a adaptação do migrante ao novo espaço. Ainda, segundo esse geógrafo, quando o migrante se desliga do seu lugar de origem ele tende a se sentir perdido, sofre um forte impacto em sua identidade. Observamos tal fato na fala de Dona Genuína, mais conhecida na região como "Dona Fia". Oriunda do Paraná veio para Rondônia em meados da década de 1970 com o marido e filhos pequenos buscando como nos contou durante entrevista, "crescer na vida". Segundo ela, foram muitas as dificuldades enfrentadas quando adentraram em Ouro Preto do Oeste pelo fato de desconhecer esse espaço em todos os aspectos, não se sabia o que e quem encontrariam

nessa região. Destacamos aqui seu estranhamento no que diz respeito à pluralidade religiosa existente naquele momento na linha Lc 80.

> Eu cheguei e estranhei muito, por que lá não tinha tanta gente de outras igrejas que nem aqui, outras religião. Que aqui tinha da Adventista, da Assembleia, tem num sei o que, tem num sei o que, um bucado, num sabe? Eu estranhei muito. Porque lá tinha gente, mas era tudo católico, é mais pouco, cheguei e estranhei muito. [3]

Ainda sobre o movimento migratório, Marandola (2008) afirma que:

> O movimento migratório implica, em termos existenciais, sair do seu lugar num processo de desterritorialização, deixando os lugares de infância, juventude ou idade adulta, responsáveis pela sua formação enquanto pessoa e sob os quais está edificada sua identidade. O rompimento da forte ligação entre o ser e o lugar causa um abalo, tornando-o suscetível a angústia e ansiedade. (MARANDOLA, 2008, p. 4).

Partilhando de ideias semelhantes a do autor citado acima, Santos (2000, p.62) explica que as migrações agridem o indivíduo, roubando-lhe parte do ser, mutilando-o, obrigando-o a uma nova e dura adaptação em seu novo lugar.

Segundo expõe Almeida (1974, p. 203), todo movimento migratório implica mudanças na relação dos migrantes com o espaço, que pode ser entendido como *espaço geográfico* carregado de significações socioculturais.

Para Marandola (2008, p.13), no sentido de recuperar seu bem estar, e o sentimento de pertencimento, o migrante pode buscar muitas vezes a construção de novos lugares, ou como denomina “lugares próprios” que os remetam a uma rede social relacionada às suas regiões de origem, permitindo assim ao migrante preservar sua personalidade, sua identidade e voltar a ter a sensação do pertencimento. Um exemplo que temos disso é a igreja de Nossa Senhora da Guia, erguida nos anos 70 em um terreno cedido a partir da propriedade do agricultor Nivaldo Oliveira. Com base na fala dos colonos observamos que sua construção trouxe naquele momento uma sensação de aconchego, proteção e paz para aqueles que enfrentavam as mais diferentes adversidades em uma região totalmente estranha. Ou seja, uma espécie de reconstrução do *espaço vivido* anterior.

No início da colonização recente, na década de 1970, se reuniam a cada quinze dias na casa de um membro da comunidade para, como eles próprios dizem “rezar o terço”. Tempos depois, conforme observamos na imagem abaixo, já com a igreja pronta

---

[3] Entrevista realizada em 2013 na zona Rural de Ouro Preto do Oeste – RO.

organizavam missas que eram conduzidas pelos moradores. Isso se dava em razão das péssimas condições das estradas que impossibilitavam a entrada com frequência de representantes da Igreja Católica.

Figura 10- Parte interna da Igreja de Nossa Senhora da Guia, início dos anos 80.

Foto: Autor desconhecido, 2011. Acervo: CDEAMPRO.

A partir da fala de Dona Eva Januário, uma das primeiras moradoras da linha 80 que chegou à região com os pais e irmãos no ano de 1972, foi possível observar a grande importância que a Igreja Católica, mais precisamente a paróquia da cidade de Ouro Preto do Oeste, teve na vida dos migrantes nos anos iniciais de colonização. Segundo essa colaboradora, "de tempos em tempos" enviavam freiras que auxiliavam os moradores a utilizarem plantas da região como remédio para doenças mais simples. Nas palavras de dona Eva:

> Todo conhecimento que obtive foi através da paróquia. Aprendemos os conhecimentos das ervas, depois aprendi a fazer xarope, depois a fazer pomadas. Quando ganhei minha filha me lembro que a irmã Célia, ela foi lá em casa me visitar e levou um monte de ervas, e disse pra mim não dá remédio de farmácia pra minha filha, que quando ela precisasse de remédios agente ia dá chá e foi assim que tudo começou fazendo chazinho.

Ainda acerca desse assunto, Becker comenta.

> A igreja católica teve um papel fundamental na organização dos posseiros. Face a omissão do governo central quanto à violência por ele aceito como preço necessário a ser pago pelo desenvolvimento, a igreja, tornou-se talvez a única organização no país com poder e autoridade para enfrentar o poder governamental, particularmente as forças repressivas de segurança. Em 1975, a igreja da Amazônia Legal cria a Comissão Pastoral da Terra (CPT) com o

> propósito de interligar, assessorar e dinamizar as atividades de apoio aos movimentos sociais no campo e atender ao segmento mais expressivo dos pequenos produtores e posseiros. (BECKER, 1990, p.39).

Outro entrevistado, Nivaldo de Oliveira, comentou a respeito de sua participação na Pastoral da Terra durante entrevista: "Eu sou um membro da Pastoral da Terra, eu fiz cursos logo depois da minha chegada aqui, assim que eu abracei a causa, eu fui um delegado da pastoral da terra". A "causa" a que se refere seu Nivaldo é a Comunidade de Nossa Senhora da Guia, para a qual como já mencionamos acima, cedeu parte de seu terreno para a construção da igreja.

As famílias que entrevistamos, e que frequentam a comunidade de Nossa Senhora da Guia há mais de três décadas, buscaram dar continuidade a antigas representações culturais em Rondônia. Esses migrantes reconstruíram seu espaço, no caso o religioso, a partir de suas memórias. Sobre isso, conforme explica Certeau (1994) o mundo da memória intervém no momento oportuno e produz modificações no espaço.

A respeito dessa reconstrução, Halbwachs nos explica.

> As lembranças de um grupo religioso são trazidas pela visão de determinados lugares, determinadas localizações ou certas disposições dos objetos. Para essas sociedades a separação essencial entre o mundo sagrado e o mundo profano se realiza materialmente no espaço. Quando entra numa igreja, num cemitério, num lugar santificado, o fiel sabe que ali voltará a encontrar um estado de espírito que já experimentou e com outros crentes, reconstituirá, ao mesmo tempo em que uma comunidade visível, um pensamento e lembranças comuns, as mesmas que já foram sustentadas em épocas anteriores. (1990, p. 85).

Segundo Teixeira (2008, p.12), para quem migra, as marcas deixadas pelas rupturas afetivas, pelas ausências de quem não pode vir, podem ser parcialmente amenizadas pelas lembranças e expectativa de continuidade da vida, tal qual era antes de migrar, seria, conforme explica a única maneira acessível ao migrante de não esquecer de si próprio, bem como dos seus pares.

Para Marandola (2008), a adaptação do migrante em seu novo espaço requer que ele se insira em uma rede social em sua nova comunidade. Esta é entendida como a responsável por trazer alívio aos impactos decorrentes das mudanças espaciais vividas pelos migrantes. Ainda segundo esse estudioso, essas redes representam um referencial identitario e um meio fundamental para encorajar o seu envolvimento com o local de destino. Funcionam para aqueles que participam do movimento migratório como uma estratégia para sua sobrevivência e sustentabilidade. As redes sociais são uma resposta

dos migrantes às dificuldades de inserção/adaptação encontradas, os ajudando a enfrentar os perigos que ameaçam o indivíduo (MARANDOLA, 2008). Essas "redes" conforme observamos abaixo, ganham uma maior solidez quando construídas dentro de um mesmo círculo de relações.

> A identificação entre integrantes de uma rede social auxilia a sua constituição e manutenção, pois nessas redes é importante que haja a confiança entre os indivíduos e a reciprocidade. A rede social necessita da cooperação entre seus integrantes para existir e a identificação entre os membros, seja talvez a melhor forma de garantir essa cooperação. Essas redes se fundamentam nas relações de amizade, vizinhança, parentesco. A reciprocidade garante que a rede social funcione da maneira mais igualitária/democrática possível para seus membros de forma geral (MARANDOLA, 2009, p.11).

Tendo em visto o exposto acima, acreditamos que a Igreja de Nossa Senhora da Guia sirva como um exemplo de "Rede Social" que Eduardo Marandola discorre em seu trabalho. Isso se dá em razão desse ambiente servir como um ponto de apoio emocional a famílias que acabavam de chegar ao estado de Rondônia.

Para que seja alcançada a segurança existencial, conforme explica Marandola (2008), é necessário que se estabeleça e cultive laços com o lugar no qual está se fixando. A respeito disso, trazemos a fala de Nivaldo de Oliveira. Percebemos em sua narrativa que o colono recém-chegado buscou criar um vínculo com os moradores da linha 80, que possuíam uma trajetória semelhante a sua e que compartilhava dos mesmos percalços, buscando apoio durante um momento tão complicado quanto o da migração. A relação com a vizinhança pelo que se observa era um fator de grande importância naquele período. Como seu Nivaldo explica:

> Trabalhávamos em conjunto, bem organizado, em mutirão. Começava com um barraco, de repente terminava. Trabalhávamos em conjunto pra pagar as despesas, por isso só eu fazia as compras. Cada um me dava a relação do que precisava e eu comprava[...] Minha família ficou em Minas Gerais, vim na frente pra ver como era as terras aqui. Pai, mãe, meus irmãos, ficaram tudo lá, eu tinha 23 anos, mas já era responsável pela família. Quando cheguei lá em Vilhena tinha um posto pra apresentar o documento, nas carreira que eu tava esqueci foi tudo lá. Como fazer sem documento pra pegar as terras? Depois de 15 dias consegui meus documentos, do jeitinho que deixei lá no posto do INCRA. Fiz muita amizade aqui antes dos meus parentes chegarem de definitivo, foi de grande valia pra mim. Seu Jerônimo que mora ali mais em baixo fez de um tudo pra me ajudar quando cheguei aqui rapazinho. Gente assim a gente num acha sempre. A gente cultiva amizade forte até hoje.

Dentro dessa discussão, Marandola (2009) faz uma análise acerca de um ponto que acreditamos caber em nossa pesquisa, a relação "ser-lugar". Segundo esse estudioso, tal imbricamento pressupõe uma construção mútua e simultânea de ambos,

que ocorreria a partir da experiência: o sujeito constrói o lugar e ao mesmo tempo é condicionado por ele. Quer dizer:

> O individuo não pode ou não é capaz de ignorar toda sua história e formação sendo indiferentes as características de sua nova realidade para estabelecer prontamente relações com o local de destino. Sendo assim, o migrante é impulsionado a construir lugares com que se identifique. Ele recria seus lugares para poder preservar a sua forma de ser, bem como, para reafirmar a sua identidade territorial. A construção de "lugares próprios" permite ao migrante preservar sua personalidade, sua identidade e volta a ter a sensação de pertencimento. O migrante não se vê mais desterritorializado estando envolvido por um ambiente que o escolhe. O conforto dos lugares próprios permite ao migrante enraizar-se (MARANDOLA, p. 7, 2009).

De acordo com Almeida (1974, p.211), a cultura de origem é reinterpretada à luz das novas experiências e da nova situação dos imigrantes. Podemos relacionar o exposto acima com as palavras de Eduardo Marandola, que discute a "recriação" dos lugares de destino.

> Os migrantes (re) criam no local de destino o seu território perdido. Para fazê-lo, esses reproduzem os geossímbolos e a organização socioespacial de seu antigo território procurando com isso restabelecer a identificação territorial instigando o sentimento de pertencimento reconstituindo os elos de ligação grupo- território. Ao estabelecer esses elos o grupo migrante é capaz de se enraizar e dar fundamento a sua identidade. Recriar seu território é uma forma de dar suporte e manutenção à identidade e à sua forma de existir/ser pela presença de referencias identitárias. Nesse sentido, territorializar-se serve como um mecanismo protetor de segurança existencial (MARANDOLA, p. 8, 2009).

4.1- O Sagrado

Nas visitas realizadas à linha Lc 80 colhemos narrativas que nos possibilitaram analisar o espaço de vivencia dos migrantes nos primeiros anos de colonização. Dentro de tais entrevistas observou-se a existência de alguns elementos que são entendidos por essas famílias como sagrados. Neste estudo não ficamos restritos aos limites da Igreja de Nossa Senhora da Guia, nosso olhar recai também sob a sacralidade presente nas residências desses agricultores.

Para a discussão de tal tópico, tomamos como norte teórico MirceaEliade (1992), este entende o sagrado como o incomum, o especial, o misterioso, estando relacionado mais precisamente a uma divindade. O sagrado aqui se manifesta como uma realidade de ordem inteiramente diferente daquela do cotidiano, nesta perspectiva é compreendido como aquilo que se opõe ao profano, sem uma grande significação. Ainda com base em Eliade (1992), notamos que o homem religioso sente a necessidade

de ordem e orientação dentro de seu mundo, características essas diretamente ligadas ao sagrado, que, conforme o historiador supracitado possui um atributo de grande importância: o poder. Segundo coloca, talvez por meio deste possamos explicar por que o individuo busca estar envolto do sagrado. Haveria, segundo Eliade, uma necessidade continua de sentir-se seguro.

Trazemos aqui a fala de seu Nivaldo, este comenta a respeito de um pequeno oratório existente em sua casa e que conforme nos explicou o deixa mais forte pra enfrentar a vida.

> Eu posso tá ruim do jeito que for, mas quando eu chego ali perto parece que muda. Tem um clima diferente que eu num sei lhe explicar. Eu fico forte, num sabe? Tempo desses a Marinalva tava era ruim, problema da alma, nós fiquemos juntos lá, acendemos uma vela ficamos pensando e pedindo. Nós só tem um ao outro e Deus. Num tem ninguém mais poderoso que Deus nessa vida. Esse canto ali me deixa mais contente, eu fico é com força, sou capaz de enfrentar um gigante. Se você for lá perguntar da Marinalva ela vai dizer o "mermim" que eu. Às vezes eu sinto é privilegiado. Graças a Deus e a Nossa Senhora. Quantas pessoas tem ai nesse mundão que nunca sentiu isso?

O oratório ao qual seu Nivaldo se refere está disposto na imagem abaixo. Apesar de sua simplicidade possui grande valor, ou como ele mesmo explica "um clima diferente", que, com base nas proposições de MirceaEliade, pode ser interpretado como sendo sagrado tanto para seu Nivaldo como para dona Marinalva.

Figura 11- Oratório presente na residência de Nivaldo e Marinalva.

Foto: Amanda Rayery, 2013. Acervo: CDEAMPRO.

Para Eliade (1992), o homem religioso sente a necessidade de viver em um ambiente impregnado do sagrado, em razão disso elaboram técnicas de construção do sagrado. De acordo com dona Marinalva, este cômodo da casa, onde oratório fica, é abençoado por Nossa Senhora. É diferente dos outros cômodos da casa.

> Você viu como eles são bonitinhos? Comprei esses dois "santim" já faz tem, lá num festejo de Ouro Preto. Tem mais de ano que eles "tão" ai. Eu me sinto tão bem, me sinto protegida [...] Já é da minha natureza ser calma, mas às vezes também tenho meus momentos de fraqueza, de cansaço. A mãe tá quase surda, isso me deixa triste, nervosa. Ela é minha mãe, fico sem saber o que fazer. Nessas horas assim eu paro, venho pra cá e peço sabedoria. Mais é uma calma, parece que Deus "acolhe nós". É uma coisa que num dá nem pra entender direito.

A respeito da compreensão de sagrado, abrimos uma brecha à explicação de Yu Fu Tuan (1979) que de alguma maneira possui conexão com o fragmento da fala de dona Marinalva. O sagrado para esse pensador deve ser visto como uma onda mansa da vida, que induz no devoto um sentimento de serenidade e bem estar.

Em determinado ponto de sua obra, Eliade (1992, p.54) utiliza o termo *hierofania* para designar a manifestação do sagrado que pode ocorrer num objeto qualquer, uma árvore, pedra, pessoa. Segundo coloca, ao aceitar a *hierofania* o ser humano experimenta um sentimento religioso em relação ao sagrado. Durante a interpretação das narrativas de vida de nossos colaboradores, foi possível localizar um determinado quadro, o qual dá nome à comunidade e que está presente no centro da igreja, podendo ser compreendido como uma *hierofania.* Tal estudo será exposto nos próximos parágrafos.

Antes disso, contudo, nos deteremos a uma breve explicação a respeito da construção doprincipal ponto de encontro religioso que resiste até os dias atuais: a Igreja de Nossa Senhora da Guia. Faremos isso com base nas falas dos primeiros membros da comunidade.

Conforme expos seu Nivaldo, em junho de 2013, percebe-se que não foi fácil erguer, como ele mesmo explica, uma "capelinha" dentro da mata.

> Olha, eu me lembro direitinho da minha chegada aqui, nós veio num pau de arara, meu ouvidos já estavam quase estourando por causa do vento que batia na estrada, eu tava ficando meio moco já. Quando chegamos aqui era um barulho desgraçado, barulho de menino gritando, correndo. Depois de uns tempos já com nossa casa de pé, a dos vizinhos também já feita, tudo aqui nós fazia em conjunto, sabe? Até hoje também nós procura ser assim. Pois bem, depois de um tempo nós começamos a sentir falta de ter um lugar pra ir. Nos era assim: da casa pra roça, da roça pra casa. Todo mundo daqui já num

> aguentava isso. Eu me perguntava o que é que eu tinha vindo fazer aqui, num acontecia nada de bom. Trabalhava feito um cachorro velho. Só trabalhar, trabalhar. Você tem que alimentar o coração. Quando a gente faz isso, o restante tem um sentido. Nessa época, o povo daqui começou a se organizar pra rezar uns terço. Lá de casa, todo mundo ia, a mãe, o pai. Começamos a ficar animados, só que era tudo improvisado [...] Eu tinha direito num pedaço de terra daqui, era da família, mas cada um de nós já sabia a parte que lhe cabia. Peguei aquela faixa que tá a igreja, o galpão e botei na cabeça que íamos ter uma capelinha. No terço que a gente ia, comecei a falar desse desejo, todo mundo ficou numa animação medonha. A comunidade começou a se organizar pra juntar uns trocado e fazer, de início ela foi de madeira. Meu Deus! Nunca pensei que fossemos ter tanto trabalho. Foi trabalho pra arrumar madeira, você pensa que só porque a gente tá "arrodiado" de árvore ia conseguir aos montes? Não. Era tudo muito caro, muito além do que nós tinha, mais trabalho ainda pra conseguir alguém que se embrenhasse nesse mato por pouco dinheiro pra construir. Eu mesmo num sabia nada, meu ofício era outro. Num tinha um vizinho daqui que soubesse. Todo mundo tava acostumado a trabalhar na roça. Só tinha um aqui que fazia isso, era o Generino, ele que impeleitava as casas aqui pra nós, mas depois que ele morreu, acabou os filhos dele que também trabalhava nisso saíram e foram pra cidade. Depois de uns tempos procurando nós achou o Militão, que tava lá em outra linha. Mas foi problema demais, construía um pouquinho e parávamos, faltava o dinheiro pra ele, da madeira.

No início, segundo nos informou, a maioria das famílias se dispusera a auxiliar, porém toda a empolgação inicial foi diminuindo. De acordo com dona Genuína, nem todo mundo tinha condição de colaborar, era muita dificuldade. Por mais que quisessem, não tinham como prosseguir com a ajuda:

> Eu entendo, quando começamos o povo ficou numa alegria doida, só que alguns foram murchando, não por má vontade, num era isso. O que acontecia é que ninguém aqui tinha como colaborar sempre. Era tudo gente muito boa, sofrida mesmo, gente responsável. Tinha gente que ficou foi com vergonha, tinha prometido, mas não cumpria. Eu mesmo fui uma. Só se eu fosse arrancar dinheiro do chão. Num tinha como. Quando eu pensava que nós ia ter uma igreja aqui ficava feliz, eu imaginava um montão de coisa boa. Só que as coisas num é como nós pensa. Teve um tempo que ela ficou parada. Eu passava e só imaginava ela acabada. Naquele tempo todo mundo queria que ficasse pronta, mas num deu. A gente tinha muita vontade de se reunir pra assistir uma missa, ouvir o padre falando. Tudo era complicado.

Dona Genuína nos informou que após alguns meses conseguiram retomar a construção da igreja, mas após um breve espaço de tempo tiveram que parar novamente:

> Nós fizemos de um tudo. Eu pedi muito a Deus pra que desse tudo certo. Era um sonho. Tava crente que ia seguir tudo direitinho, quando nós viu, o pedreiro tava ruim demais, pegou uma malária que quase morreu, ele vivia com a mulher e os filhos, a família tava passando uma dificuldade danada, eles eram de fora que nem nós, sem família, sem ninguém pra acudir. O dinheiro que tava guardado pra o trabalho nós fez foi ajudar ele com a família. Num tinha coragem de ficar guardando com ele e os menino quase passando fome. O pouco que nó tinha "ajudamo" ele, acredito que foi certo. Onde já se viu? Guardar dinheiro com os outros necessitando, quase morrendo .Ele tava definhando num fundo de uma rede. Na época eu e meus "menino" fomo lá pra ver, fiquei pensando que se fosse um filho meu

> naquela situação. Ele vem aqui na linha de vez enquanto. É gente muito boa. Precisando dele, sei que estende a mão.

A respeito da solidariedade existente entre as famílias dessa área trazemos a explicação de Claval (1989, p.48). Segundo este autor, a relação de doação e contradoação são capazes de unir de maneira muito sólida os membros de toda uma comunidade; os laços que se cria são à prova do tempo, como os criados pela confiança.

No final de 1979, de acordo com dona Marinalva, após um longo período, finalmente conseguiram acabar com os trabalhos na Igreja.

> Quando acabou a gente nem acreditou, depois de tanto sofrimento, depois de todo esse trabalho fomos recompensados. Foi uma alegria monstra. Lembro que depois dela pronta eu me juntei com umas colegas daqui e fomos limpar deixar arrumada. Eu tinha umas toalhas de mesa, coloquei tudo bem prontinho, os meninos trouxeram umas cadeiras, uns bancos. Os meninos foram lá, pintaram. Nossa Senhora! Ficou muito arrumadinha. Durante um bom tempo ela ficou sendo de madeira, demorou ainda pra ela ficar de alvenaria, pra ser que nem hoje. As coisas ficaram mais fáceis depois. Se ela era de barro, do jeito que fosse, pra nós já tava muito era bom. A gente passou a se reunir lá.

Na fala de Nivaldo, observamos o desejo de obter um espaço adequado para a realização das reuniões em que pudessem como ele diz: “rezar o terço”. Tal fato, inicialmente ocorria na casa de moradores da área. A respeito disso Burmann (2009, p. 65), explica que a separação de um ambiente próprio para os encontros de caráter religioso é preocupação evidente desde o principio da organização da vida religiosa em comunidade.

Quando indagamos a colaboradora acima a respeito do nome dado a igreja, dona Marinalva nos explicou que a escolha foi feita em função de um quadro pertencente ao pai de Nivaldo, comprado em sua terra natal e que acompanhou sua família até a chegada em Rondônia.

> Esse quadro já cruzou o Brasil, o pai do Nivaldo sempre foi muito católico. Ele era devoto da santa, acreditava muito nos “poder” dela. O Nivaldo uma vez falou que lá onde eles moravam, o quadro ficava no quarto dos pais dele, eles tinham um zelo medonho, ficava na penteadeira. O Nivaldo me disse que eles num podiam bulir no quadro, era como se o quadro fosse do casal, eles num podiam ficar de brincadeira perto porque se quebrasse, já sabia o que ia acontecer. Ele falou que estranhava muito. Quando a gente começou a se reunir na casa dos vizinhos, ele levava a imagem, mas isso só passou a acontecer depois da morte do meu sogro, pai do Nivaldo. Antes disso, era só dentro de casa mesmo. Aqui em Ouro Preto, quando a gente se juntava pro terço colocava ela em cima da mesa e nós começava a rezar. A gente foi criando carinho por ela, nós pedíamos pra ela interceder pela gente. Cada um fazia seu pedido. Fomos muito ajudado por ela. Toda vez que tinha reunião o quadro da santa “tava” lá. As pessoas nem falavam mais linha 80, já dizia: “lá

> na comunidade de Nossa Senhora da Guia". Esse nome pegou. Quando a igreja ficou pronta a gente já tinha um nome.

A respeito dessa imagem, seu Nivaldo explicou que era feito de uma moldura muito simples, durante a viagem para Rondônia, com o balanço do carro, com objetos pesados em cima, o quadro foi danificado. Conforme nos relatou, passado cerca de um ano, seu pai o levou ao centro da cidade de Ouro Preto do Oeste onde fez um novo acabamento, dessa vez muito mais resistente que o antigo:

> Meu pai tinha um amor muito grande por esse quadro, por Nossa Senhora, eu num sei lhe dizer o motivo certo, já pensei que pudesse ser alguma promessa, num dá pra saber. Ninguém mexia. Se ele visse que eu carregava pra cima e pra baixo, nem sei o que ele faria comigo. Eu achei que ia ter mais serventia no meio da comunidade do que guardado lá em casa. Quando eu era moleque, nós só chegava perto mesmo dessa imagem no natal e na semana santa, a gente só fazia isso em data especial. Juntava nós da família pra rezar, pra fazer nossos pedidos. Aqui em Ouro Preto foi diferente.

A fala de seu Nivaldo pode ser interpretada à luz do trabalho de Burke (2000). Conforme este explica é comum olharmos para determinada tradição e acreditarmos que esta, ao longo dos anos não tenha passado por modificações. De acordo com o historiador acima tais mudanças vão de encontro aos interesses de um grupo; isso poderia acontecer de forma consciente ou mesmo inconsciente. No caso do nosso colaborador, entendemos que as adaptações se deram no ambiente familiar.

4.2 A Igreja de Nossa Senhora da Guia

O culto a Nossa Senhora da Guia, que antes estava restrito a pessoas que dividiam o mesmo espaço residencial. Após a morte de seu patriarca passa a ser público, ou seja, aqueles que queriam participar da devoção em torno da santa estão livres para expressa- la durante as reuniões que acontecia na casa de moradores da área. É provável que os fieis que frequentam a igreja desconheçam sua história e considerem o ritual existente hoje como sendo uma imitação idêntica do ocorrido nos primeiros momentos da colonização.

A partir das entrevistas expostas anteriormente foi possível entender um pouco mais a respeito da construção da Igreja de Nossa Senhora da Guia. A fala dos agricultores nos mostra o quão difícil foi erguê-la em um momento que lutavam para sobreviver frente a tantos obstáculos. Apesar do mínimo que possuíam naquele período, conseguiram o que parecia apenas um sonho.

O resultado de nosso trabalho empírico foram as narrativas, estas em sua grande parte estão carregadas de lembranças tristes, de épocas complicadas pelos quais passaram: morte de filho, do marido, doenças relacionadas ao uso excessivo do remédio para curar a malária, falta de parentes e amigos. Dentre todos esses pontos que geravam enorme desconforto na vida dessas pessoas, a Igreja Nossa Senhora da Guia era motivo de grande alegria para seus devotos, observando-se o grande carinho existente para com essa igreja. Segundo fala de dona Marinalva:

> A gente fazia questão de deixar ela bem arrumadinha, limpava era com gosto. Bem no início, o chão era batido, terra pura. Toda vez que tinha reunião, missa, batizado ou então casamento eu ia lá e jogava um pouco de água pra baixar a poeira. Na verdade, na verdade, num precisava ter nada lá. Ela ficava sempre bem prontinha. Eu fazia com gosto. Quando o mato tava já alto, os filhos dos vizinhos vinham e capinavam tudo. Todo final de semana eu trocava as toalhinha que tinha lá. Tinha vizinha que fazia crochê, ela passou um tempão fazendo uma toalha pra cá pra igreja, ficou bonita demais da conta. Se depender da vizinhança aqui vai ser assim pra sempre.

A respeito do carinho que os populares tinham por essa igreja, dona Genuína comentou:

> Eu cheguei muito afetada aqui em Ouro Preto, era tudo muito diferente do que eu tava acostumada. Nós só veio pra cá mesmo pra tentar melhorar a vida dos "meu menino". Num tinha nada do meu agrado aqui. Só não fiquei doida por causa dos "meu filho". Aqui era muito ruim! Eu comecei a me alegrar, a ter vontade de sair de casa na hora que me chamaram pra rezar o terço, primeiro nas casas ai, depois lá na de Nossa Senhora da Guia. Era muito bom ir lá. Acho que todo mundo gostava de ta lá. Aqui na linha todo mundo procurava levar alguma coisinha pra lá. Era de um tudo. Levava flor, maço de vela, tinha gente que quando ia lá em Ouro Preto pegava aqueles papelzinho com as música, ramo consagrado pelo padre de Ouro Preto. Eu só ficava mais assim porque eu num sei ler, num entedia nada. Mesmo assim era muito bom. A gente cuidava muito bem dela. O que a gente podia fazia pra melhorar [...] Num tinha essa de corpo mole não. O que precisasse nós fazia lá.

Nos primeiros anos da colonização a única igreja católica existente na linha 80 era a citada acima, posteriormente outras foram sendo construídas. Destacamos aqui a de "São Marcos", em razão de ser a mais citada pelos populares. Segundo nos informaram foi uma obra patrocinada pela Paróquia de Ouro Preto do Oeste. De acordo com seu Nivaldo, possuía uma estrutura muito boa, podia ser comparada a qualquer uma da cidade: "ela era de tijolo, tinha forro, piso, toda bem acabada, era muito confortável, me lembro da primeira celebração que teve lá, foi muito bonito de se ver." Apesar disso, ela foi sendo abandonada, esquecida aos poucos por aqueles que ali habitavam.

Observamos abaixo as principais características da igreja de São Marcos na linha 80, segundo dona Genuína:

> Ela era um brinco, toda arrumadinha, de alvenaria, muito boa mesmo, foi muita festa no início, todo mundo alegre, mas com o tempo foi acabando, sabe? Num era a mesma coisa da nossa, a nossa era uma coisinha de nada, bem miudinha, mas era nossa, o sentimento mesmo tava era aqui, foi aqui que começamos tudo. (Arquivo: CDEAMPRO).

Sobre essa discussão, dona Marinalva nos explicou:

> Na hora que tinha casamento, batizado, o pessoal todo vinha pra cá pra comunidade. Agendava tudo, arrumava e o Padre vinha. Hoje em dia tá mais fácil, antes o padre demorava demais, mas mesmo assim ele vinha, juntava a vizinhança toda e fazia festa. Eu lembro que nós mandamos a mula buscar o padre lá no início, e ele veio até aqui e ainda foi mais pra frente, pra lá de São Domingo. Naquela baixada ali tinha um atoleiro grande, e a mula enroscou dentro do barro, fez força pra cima e jogou ele no chão, mas ele era corajoso, saiu do buraco, levantou e montou de novo. Ele fez vários casamentos aqui, era o Padre Camaione. As vezes os vizinhos se arrumavam e vinham caminhando, depois fazia uma festinha. O pessoal ficava bem apertado na celebração. Acha que alguém ligava pra isso? Ninguém se importava. Era uma benção poder tá aqui. O importante era tá presente aqui na comunidade. Se a gente fosse pensar na de São Marcos, que fica ali mais na frente e a nossa percebia a diferença de cara. Eu achava ela muito bonita, parecia coisa de TV, ainda assim eu nunca pensei em trocar a minha por outra que tinha sido feito num tinha nem muitos tempo. Olha, eu me lembro de muita coisa ruim por aqui, mas também tivemos muita felicidade, sempre nas vistas de Nossa Senhora. (Arquivo: CDEAMPRO).

Figura 12 – Visão externa da Igreja de São Marcos.

Foto: Amanda Rayery, 2013, CDEAMPRO.

Ao nos depararmos com tais relatos nos perguntamos os motivos que levavam aquele grupo de colonos a permanecerem participando de celebrações na Igreja de

Nossa Senhora da Guia. Porque não optar por um ambiente considerado mais agradável em termos físicos? O que essa igreja possuía de tão especial, tendo em vista que existiam outras na linha, como por exemplo, a de São Marcos? O que a tornava diferente frente às outras? Em nossa última visita àquela comunidade, durante conversa, dona Genuína (Fia) comentou um ponto que acreditamos que possa ser a resposta para nossa dúvida. Segundo nos explicou, a razão pela qual a população daquela área a distingue de outras igrejas, é o fato de ter sido construída com ajuda divina, não sendo algo ligado unicamente ao esforço humano. Segundo dona Genuína (Fia):

> Só mesmo com muita fé em Deus, só ele mesmo pra nos ajudar a subir essas paredes aqui. Foi ele que nos ajudou, ele tava aqui só de olho na gente. Você se imagine na nossa situação aqui. Todo mundo passando necessidade, gente doente. O menino que veio pra fazer o serviço teve malária, ficou amarelo coitado, mesmo assim se recuperou. Nós fiquemos sem um centavo. Começamos tudo do zero. Faltou dinheiro, pedreiro, do meio pro fim, o único que nós tinha quase morreu. Isso tudo que se passou nas nossas vidas foi pra mostrar que Deus existe e que a gente tem que confiar na mão dele sem medo de cair, e foi isso que nós fez. Ele estendeu a mão e nós segurou. Eu posso lhe garantir que ele estava aqui naquele momento.

Segundo explicou dona Fia, todo mundo queria “um pedacinho dela, queria participar do que acontecia aqui”, isso tudo em razão, conforme nos relatou, de ter sido feito com auxílio de Deus. “As pessoas se sentiam abençoados, num sabe?”.

Figura 13: Igreja de Nossa Senhora da Guia, 1980.

Figura 14: Igreja atualmente.

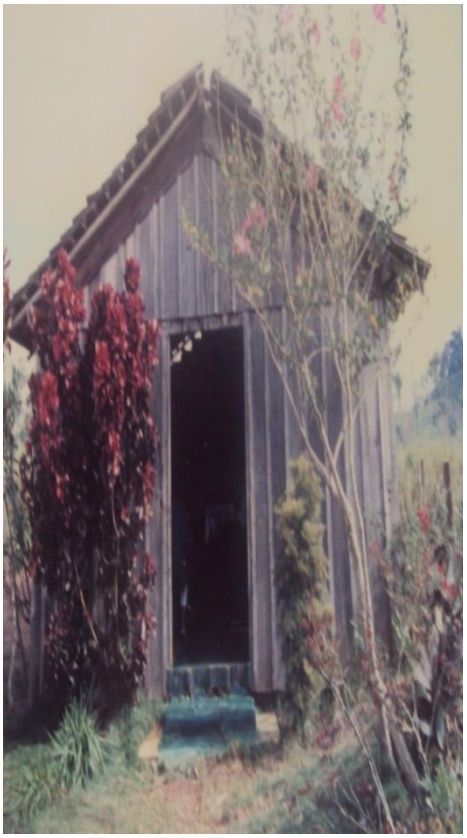


Foto: Autor desconhecido, 2011. CDEAMPRO

Foto: Amanda Rayery, 2011, CDEAMPRO.

As duas figuras acima nos trazem momentos diferentes da Igreja de Nossa Senhora da Guia. A primeira delas está datada do início dos anos 1980 e, conforme percebemos possui uma estrutura simples, feita de madeira tal qual relatada pelos colaboradores. Na segunda imagem, já de 2011, a vemos em outra configuração: de alvenaria, com outro acabamento. Observa-se ao fundo, no canto esquerdo um casebre de madeira abandonado. De acordo com seu Nivaldo, era uma sala de catequese, construída há cerca de 30 anos. "Nós decidimos por deixar lá, num faz mal pra ninguém, pelo menos pra guardar na memória."

Pudemos compreender, conforme já explanado acima, que para alguns devotos o que diferia a Igreja de Nossa Senhora da Guia das demais era o fato de ter sido construída sob um olhar divino. Ela estava revestida de um sentimento diferente daquelas que foram feitas somente com o trabalho humano, secular. Tendo em vista isso, nos próximos parágrafos daremos continuidade à análise de aspectos relativos ao sagrado dentro do espaço vivido das famílias migrantes.

4.3 - O Quadro de Nossa Senhora da Guia

A Igreja de Nossa Senhora da Guia possui uma parcela de sacralidade, a respeito disso Eliade (1992) explica que este é um local diferente para a pessoa crente, é um ambiente em que o profano é transcendido onde se torna possível a comunicação com os deuses. Para Ribeiro (2006, p. 15) é no templo que o homem realiza seu encontro simbólico com a divindade, num contato direto, sem intermediários. Ainda para essa estudiosa, tal recinto traz ao individuo uma sensação de proteção e segurança, revigorando o aspecto físico e espiritual do homem.

Quando estivemos na linha 80 fomos convidados a conhecer mais de perto a igreja, antes de entrarmos nesta observamos que dona Marinalva fez questão de retirar seus chinelos, acreditamos que tal atitude seja em respeito ao ambiente, em razão disso repetimos o gesto. A respeito disso, de acordo com Ribeiro (2006), ao adentrar em um local como este são necessários alguns cuidados considerados imprescindíveis, entre eles estão: a cabeça coberta, a realização de certos sinais e os pés nus (descalços).

Quando um fiel se cerca de itens sagrados, segundo a autora acima, é como se estivesse em um campo de forças e de valores que o eleva acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. A respeito disso dona Genuína (Fia) comenta:

> Eu sinto uma leveza quando to rezando, eu tenho um terço que me acompanha desde mocinha, crismei com ele, casei com ele. Parece que quando rezo e coloco minha força toda nele, por mais difícil que seja as coisas, eu vou lá no outro mundo e volta, fico levinha. Ele é muito importante pra mim.

Figura 15: Visão interna da Igreja de Nossa Senhora da Guia, 2013.

Foto: Amanda Rayery, 2013. Acervo: CDEAMPRO.

O quadro que dá nome à comunidade é entendido por nós como sendo sagrado. O motivo que nos faz crer nisso já foi expresso anteriormente, não vindo ao caso no momento. Nossa colocação, esta em compreender, com base em Borges (2010, p. 128), que esses símbolos sagrados dependendo do contexto em que sejam inseridos possam edificar suportes para a vida, de modo à fazer os fieis se sentirem mais fortes.

Na figura 7, (pág. 48) observamos o novo espaço onde são realizados os casamentos, missas e batizados. No caso das missas, segundo seu Nivaldo é comum que na ausência do padre os moradores da região conduzam a celebração, esse costume existe entre eles desde a construção da igreja. “Quando num dá do padre vir, nós elege alguém daqui mesmo e faz. O que a gente num pode é ficar parado, isso não”. Baseados numa perspectiva durkheimiana (2008), entendemos que o culto possui uma função primordial de estreitar os laços que unem o fiel ao seu Deus.

> Em fevereiro de 1978, a dona Dirce que era diretora antiga lá de Ouro Preto e o Padre finado Camaione vieram de helicóptero, foi uma festa, uma alegria.Era como se Deus tivesse descido pra terra, eu nunca imaginei de ver um negócio daquele. Ele veio com tudo pra fazer a missa aqui, fez debaixo de umas plantas, onde fosse tava bom demais. Foi uma emoção muito grande pra nós daqui. Ele veio aqui só pra ajudar a gente. Quando nós se unia pra rezar, pra pedir era muito bom, a gente saia mais vivo, melhor, quando era o padre nós ficava “mil vez melhor”, as palavra dele confortava. Nós ficava mais junto de Deus e Nossa Senhora quando tinha a missa, o padre era nosso amigo. O negócio é que ele demorava pra vir.

Figura 16: Quadro de Nossa Senhora da Guia no interior da igreja, 2013.

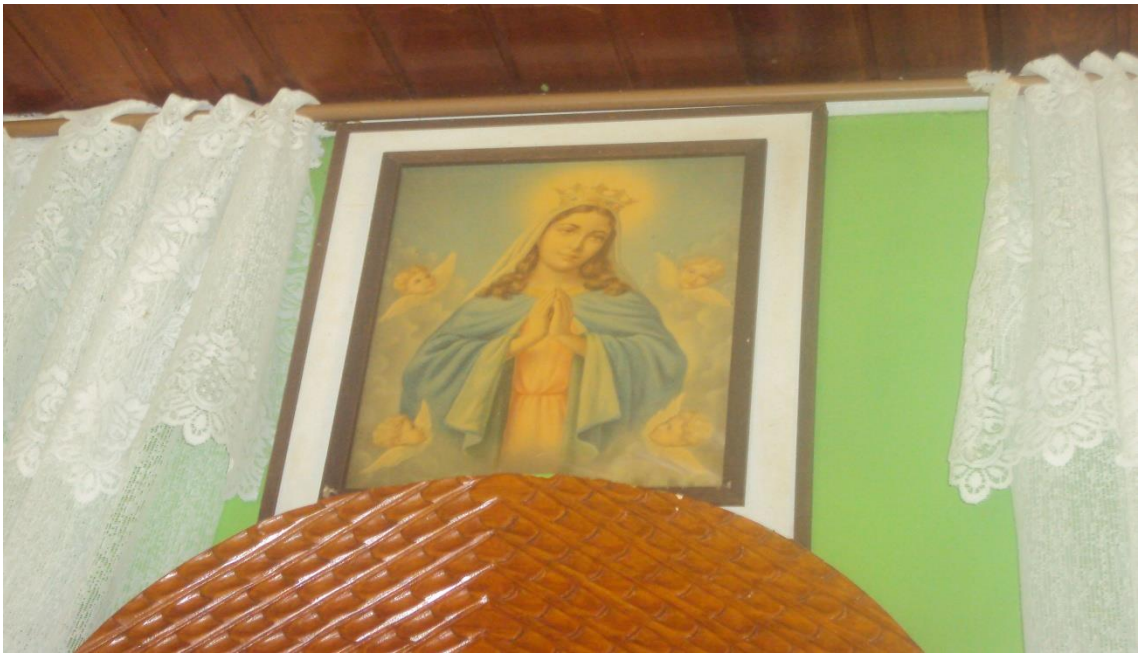


Foto: Amanda Rayery, 2013. Acervo: CDEAMPRO.

Entendemos o quadro presente na figura 8 como sendo uma *hierofania*. Para tal afirmação, utilizamos os pressupostos teóricos de Eliade. Segundo esse estudioso ela pode ser entendida como uma manifestação de algo de ordem diferente, que não possui relação com o mundo profano, podendo ocorrer em homens, animais, símbolos, plantas, etc.

A imagem da santa possui um significado especial, o motivo para isso seria o fato de ter poderes de cura. Não nos referimos aqui unicamente a questões ligadas ao corpo, mas a aspectos pertencentes à vida espiritual. Segundo seu Nivaldo, ter conseguido viver na linha 80 foi "obra de Deus e das preces que nós fazia a Nossa Senhora [..] quando tinha aqueles terços nós pedia pra ela pra mode continuar levando a vida, era uma barra muito grande." Atribuímos a manifestação de fé direcionada a essa imagem como uma forma de hierofania existente.

Para que possamos compreender o sentimento existente por parte dos fieis para com o quadro acima, tomamos por base a explicação de Borges (2006, p.27). Segundo essa autora, não se trata de uma veneração do objeto enquanto tal, e sim da adoração de algo sagrado que contém e que o distingue dos outros.

No que diz respeito à organização de um ambiente sagrado, em nosso caso, mais especificamente, o oratório e a imagem de Nossa Senhora da Guia cada objeto tem seu valor, para Bosi (1995, p.444) eles significam mais que um sentimento estético ou de utilidade, eles se referem à identidade de um povo. Ainda sobre esse assunto Halbwachs, explica:

> Mais do que qualquer outro grupo, o religioso precisa se apoiar em objetos, qualquer parte da realidade que perdure, porque em si ele não pretende mudar. A sociedade religiosa não pode admitir que não seja hoje como era no início (HALBWACHS, 2009, p. 184).

A ordem de um dado espaço é um elo familiar com sociedades do passado, conforme observado na comunidade estudada.

4.4 Trânsito Religioso

Durante a pesquisa de campo tive a oportunidade de entrevistar sete migrantes, mais da metade desses, ao falar sobre aquela localidade nos anos 70 e 80 a colocaram como sendo uma área de predominância católica. A respeito disso trazemos trechos que exemplificam bem essa questão: “Nós era tudo um povo só, aqui só tinha católico mesmo, todo mundo das redondezas vinha pra cá só pra vê Nossa Senhora, o povo de mais longe conhecia nós daqui da linha 80 pela nossa fé, nós tudo era devoto de Nossa Senhora.”. Ainda sobre essa discussão dona Marinalva explica: “Nós tinha ‘as mesma’ raiz, os vizinho aqui ‘tudim’ era de família católica, já tinha se batizado, crismado, continuaram sendo depois de chegar aqui.”.

Apesar de narrativas como essas, que em um primeiro momento nos faz crer na existência de uma homogeneidade, no que tange a religião, falas como as de Dona Genuína (Fia) nos mostram que a realidade na época era outra.

> A religião mesmo certa, a que é desde o tempo de Jesus é a católica ela é a certa, o resto é invenção do homem, principalmente a religião dos crente. Eles inventam que num pode isso, num pode aquilo, inventa tudo que não presta. Num pode nem cortar o cabelo, ai fica aquelas mulher tudo com o cabelão beirando o chão. Lá onde eu morava num tinha evangélico, eu fui conhecer uns aqui em Ouro Preto, eles chegavam e falavam: Bom dia, irmão! Bom dia, irmã! Davam a paz do senhor pra nós. Mais ali pra cima, onde hoje tem uma horta foi a primeira igreja dos crente aqui. Era a assembleia, num dava quase ninguém, era bem pouquinha gente, hoje em dia enche, um mói de gente. Depois construíram aquela lá... aquela.. a Adventista. Era uma igreja mito bem aplumada, os rapazinho iam pra lá tudo parecendo uns doutor, tudo muito bonito. As mocinha também.

Dona Eva Januário nos relatou que chegou a visitar a Igreja Assembleia de Deus em razão do convite de uma de suas amigas:

> Ela chegou em mim falando que lá era bom que eu tinha quer ir, disse que se num gostasse nem me falava mais na igreja dela. Eu fui umas duas vezes. Na primeira meus ouvidos ficaram foi doendo, um barulho doido. Depois me perguntou se eu tinha gostado, eu disse que não, mesmo assim ainda fui lá ser besta num outro dia. Eu fui porque ela era muito boa comigo. Eu nunca fui contra nenhuma das igrejas dos evangélicos. Aqui na linha tinha umas, o que me desagradava era elas quererem levar a gente pra lá, isso eu nunca gostei, eu tenho a minha e nunca fiquei chamando ninguém, vai quem quer, tem que seguir é o coração. Eu só achava uma coisa esquisita neles, era esse negócio de ir pra igreja no meio da semana, às vezes ele passavam ai na frente dia de terça, quarta. Nós só tinha o costume mesmo no domingo, uma vez outra no sábado.

Ainda sobre essa discussão, segundo nos explicou dona Eva Januário, os evangélicos da região tentavam persuadi-los para que mudassem de fé:

> [...] Já tentaram influenciar, mas a gente não tinha nenhuma ideia pra passar pro outro lado, a gente já era enraizado já nessa religião, não tem como a gente passar para o outro lado, entendeu? É que a gente vê assim, é o mesmo Deus, vamos dizer assim, todo mundo tá caminhando na mesma direção, na mesma caminhada, então pra que você ficar mudando de religião? Então, o importante é cada um fazer a sua parte, fazendo aquilo que lhe vê que é bom, principalmente para Deus e para a sociedade.

Por meio de dona Maria Caldeira, moradora da linha Lc 80 conseguimos conversar com seu Altamiro e sua esposa, dona Ana, ambos participam da igreja Assembleia de Deus e estão na região há mais de 30 anos. Inicialmente nosso intuito era entender aspectos pertinentes ao cotidiano entre católicos e protestantes a partir do olhar de alguns membros desse último grupo, contudo após esse diálogo fomos conduzidos a um ponto que, em um primeiro momento não se fazia presente nos objetivos desta pesquisa: o Transito Religioso. Tal assunto vem sendo estudado no Brasil desde o início da década de 1980, quando se percebeu, segundo Coelho (2009, p.4), um êxodo progressivo e acelerado do Catolicismo para o Protestantismo, reconfigurando o cenário religioso no país.

Os trechos abaixo trazem momentos da trajetória de vida dos colonos acima citados, dona Ana e seu Altamiro, respectivamente.

> Meu nome é Ana Macedo, eu nasci lá no Maranhão, minha família é todinha de lá. Eu trabalhei muito junto dos meus irmãos quebrando coco. Era muito ruim, a gente ficava de costa doida. Só parava mesmo quando tava doente [...] Lá nós tinha o costume de ir na Católica sempre que dava, ficava distante um pouco, mesmo assim tinha que ir, eu achava bom porque só assim a gente colocava aquelas roupinha melhor, mas era só por isso também. Eu me lembro que já mocinha num gostava de ir pra igreja católica. Eu nunca

> entendi o que o padre falava, ele dizia as coisas de um jeito difícil de compreender. Desde essa época é que já tava sendo chamada por Deus pra Assembleia, só que isso num tava bem firme na minha mente [...] Quando ficou decidido de vir pra cá foi àquela tristeza, eu tinha minhas amigas lá, deixar tudo assim pra vir pra Ouro Preto foi muito ruim, foi uma tristeza danada.

> Lá em Minas Gerais trabalhava todo dia. Meu pai num dava moleza pra nós não. Quando a gente era novinho, dava cedo ele acordava a gente batendo na rede e dizendo que filho dele num ficava dormindo depois que clareava não, pra ele isso era coisa de vagabundo[...] Lá nós ia pra igreja mesmo debaixo de chuva forte. Era sagrado ir pra missa, eu mesmo fui coroinha, era um orgulho pra minha família, todos os meus parentetava envolvido com a religião lá. Tenho um primo que é até padre, ele fez o casamento um monte de amigo nosso lá, ele é cheio de afilhado, era um costume, uma meninada doida tomava a benção dele [...] Mesmo sendo da lei dos crente eu me dou bem com todo mundo que não é. Eu fui embora da católica porque Deus já tinha reservado outro lugar pra mim que era aqui na Assembleia, ele só tava esperando o momento pra transformar a minha vida. Quando a gente vai assim, a gente vai chamado por Deus. Num adianta ninguém ficar tentando, forçando. É Deus que carrega nós.

Chamou-nos a atenção no início da conversa com esses colonos, a utilização das seguintes palavras: “carregado”, “chamado”, “levado”. Tais termos nos trazem a sensação de que foram escolhidos em um determinado momento de suas vidas a participarem do que alguns deles chamam “Reino de Deus”. Estes, em virtude de tal situação sentem- se especiais, diferente das outras pessoas. Contudo, ao adentrarem em suas particularidades, sua intimidade, observou-se, que tal mudança religiosa, se dá em virtude não de como eles chamam, “uma escolha divina”, mas uma escolha própria, que muitas vezes está relacionada à necessidade da resolução de problemas terrenos e que não estão mais ao seu alcance.

Os fragmentos das narrativas de seu Altamiro e dona Ana vão de encontro à fala de Coelho (2009). Essa pesquisadora, ao decorrer de sua obra, discorre em torno dos mais diferentes tipos de trânsito religioso, suas prováveis causas e a respeito da existência de um “doador” e “receptor”. Expliquemos melhor sobre isso. Segundo coloca, o Catolicismo funciona como uma espécie de *doador universal*, a fonte de onde os demais segmentos angariam boa parte de seus fieis; esses migram, preferencialmente, para o Pentecostalismo. O casal acima entrevistado encaixa-se neste caso.

O que de fato levou os indivíduos acima citados a transitar entre religiões? Conforme já expusemos não foi simplesmente em virtude de terem sido “chamados” por Deus.

A primeira situação que analisaremos é a de seu Altamiro Gonçalves da Silva. Diferentemente dos migrantes que entrevistamos, veio para essa região da Amazônia sem nenhum parente: “Eu vim com a cara e a coragem, enfrentando todo tipo de dificuldade, sem a família fica tudo pior, eu num tinha apoio nenhum, eu acho que eu tava era meio ‘abirobado’... não, eu num tavaabirobado, não, tava era necessitado.”. Segundo ele, sua família era fervorosa, era de dentro da igreja. Trabalhou durante 25 anos na USIMINAS, nesse período, conforme nos explicou não tinha tempo para falar com Deus. Essa situação se modificou ao chegar a Rondônia. Quando questionado sobre o que o levou isso, nos respondeu:

> Foi que eu tava meio alongado, sabe? Eu tava Desmiolado. É que quando a família se separa de você, igual a nós que tava junto desde que nasceu você fica sem saber o que fazer, fica confuso. Eu fiquei sem chão. Eu tava sozinho. Num tinha pra onde correr. Num tinha ninguém por mim. Tinha os vizinhos ai, mas num era a mesma coisa, tinha vez que dava tarde da noite e eu me desesperando. Nesse tempo eu tava na casa de uns colega, eu olhava pra todos os lados e num sabia como é que ia ser minha vida. Eu tava já ficando ruim era do juízo rapaz, uma perturbação doida na minha cabeça. Eu precisava de paz pra poder viver a minha jornada. Foi quando eu encontrei a Assembleia de Deus, parece que abriu assim uma porta, sabe? Tinha uma igrejinha aqui pertinho, tinha culto sempre, podia era num dá ninguém, mas o pastor tava lá. Eu comecei a frequentar e a minha vida foi dando certo.

Essa mudança, pelo que pudemos perceber, ocorreu em um momento de separação com sua família. A religião o ajudou a minimizar a dor diante de uma situação tão complicada como essa. Conforme explica Souza (2006, p. 26), nos homens, o principal motivo que os levam a mudar de religião é o desemprego (problemas financeiros) com 47,5% contra 0 % da solidão. Seu Altamiro foge a regra.

No exemplo abaixo, trazemos o caso de dona Ana. A partir de suas contribuições foi possível entender os fatores determinantes que a fizeram abandonar a religião católica: problemas de ordem econômica. Sobre isso, Prandi (2007, p. 12) comenta que perfil dos fieis em trânsito se enquadra naqueles que estão vivendo em situações limites, à procura da antecipação de um futuro promissor. Como é caso de nossa entrevistada, dona Ana:

> Nós num tinha um centavo pra na hora de uma precisão. Teve um tempo aí que eu fiquei morta de raiva do meu pai, ele tirou nós de lá prometendo que aqui era bom, que a era isso, era aquilo. Eu tava cometendo um pecado muito serio, contra meu pai, mas eu tinha raiva, minha mãe não falava nada. Se ele falasse que era daquele jeito ia ser e pronto. Num tinha quem danasse a discutir com ele. A gente veio e as nossas muda vieram atrás, meu pai pagou foi caro, eu acho que as economia dele foi embora só de uma lapada. Eu ficava só comigo: vender lá, gastar o dinheiro com a mudança e ficar sem um tostão era muita desgraça. Bem no comecinho nós chegou a

> passarnecessidade sem dinheiro aqui, até meu pai conseguir algum dinheiro já tinha passado era tempo. Era uma desgraceira infeliz aqui. Pode ter ate quem num acredite, mas teve vez dele pedir emprestado daqui dos outros. Era muita miséria aqui. A vida melhorou mesmo foi depois deu conhecer e frequentar os culto aqui no setor na Assembleia, foi a melhor coisa que eu fiz na minha vida, eu comecei a orar muito, a pedir a Deus, ele trouxesse de um tudo pra nós. E a gente tá de prova que é tudo verdade mesmo

Os fragmentos dispostos acima possuem relação com o que Prandi (2007) comenta em torno da mudança de uma crença religiosa por outra.

> Talvez uma das coisas mais chocantes a respeito da religião hoje em dia está na facilidade como qualquer um pode mudar de uma para outra sem que o mundo caia [...] no fundo ninguém está mais interessado em defender nenhum status *quoreligioso* [...] ir à religião à procura de socorro mágico religioso virou no Brasil prática comum. (PRANDI, 2007, p. 15).

Para esse estudioso, a religião passa a ser sem fronteira e sem território, sem, contudo, ser universal ou única.

Grande parte das pessoas busca na religião uma solução para seus problemas de ordem pessoal, caso não encontrem em uma mudam sem qualquer constrangimento. Ainda, de acordo com o autor acima, a igreja católica nos últimos anos foi a que mais perdeu fieis. Em seguida vem os sem religião, protestantes históricos, pentenconstais e pouquíssimos kardecistas e afro-brasileiros. Os pentenconstais foram os que mais receberam fieis (quatro vezes mais do que perderam), os sem religião (cerca de mais da metade), protestantes históricos (quase igual ao que perdeu) e poucos católicos, kardecistas e afros brasileiros.

O trânsito religioso, nas palavras de Coelho (2009, p. 22), pode ser caracterizado como um fenômeno de mão dupla. Isso significa dizer que as pessoas e crenças transitam indiscriminadamente através de várias instituições, em processo constante tanto de ir, quanto de vir, sem culpas ou constrangimentos. De acordo com a referida autora (2009), há um intenso trânsito de pessoas, caracterizado por infidelidade institucional.

Ainda sobre isso, Bragança (2009, p.83) explica que as instituições tradicionais, produtoras de sentido, tem se deparado com a precariedade do engajamento das pessoas com o seu sistema de crenças. Se por um lado, elas exigem do sujeito de fé um compromisso permanente, este tem feito suas próprias escolhas transitando por diversas expressões religiosas e apropriando-se de significantes específicos, de acordo com a

especificidade de suas necessidades. Em meio às muitas ofertas dos bens simbólicos, aumenta a mobilidade religiosa.

Ao trabalharmos com o Transito Religioso, buscamos respaldo em alguns autores, dentre eles destacamos Stuart Hall (2005, p.8). Conforme nos explica, "as identidades modernas estão sendo descentradas, isto é, deslocadas ou fragmentadas, se antes havia uma sólida localização de ideias, crenças e convicções, hoje o que se percebe é um deslocamento do sujeito.". Acreditamos que a realidade vivenciada por aqueles fiéis durante o momento de transição pelo qual enfrentavam possa ser estudada a partir do viés teórico acima citado. Isso se dá em virtude de como observamos, haver uma espécie de reconstrução em torno do seu modo de ser. No caso específico, à religiosidade destes migrantes.

Anteriormente fizemos referência ao Catolicismo enquanto doador de fiéis. Não podemos esquecer, por outro lado, com base em Coelho (2009), que este também funciona recebendo pessoas de outras esferas. Em primeiro lugar, dos sem religião e, em segundo lugar do Pentecostalismo, como veremos abaixo.

O nosso terceiro exemplo é o de dona Elielma Maria do Nascimento Oliveira, originária do Rio de Janeiro, viúva, morando em Rondônia há mais de 25 anos. Até seus quatro anos de idade sua família pertencia a Igreja Católica. Segundo suas palavras:

> Meus pais foram católicos até os meus quatros anos, aí depois de quatro anos meus pais passaram a ser evangélicos, aí já rodaram muitas religiões, né? Acho que também procurando essa paz interior, essa paz para si mesmo, né? Eu tenho foto de dois batizados meus, quando eu era miudinha, na igreja católica e depois já grande na igreja evangélica, lá eles só batizam quando se tem 12, acho que é isso, me disseram que só o que ia valer era o último, porque nele eu já ia ser consciente, entender das coisas. (Arquivo: CDEAMPRO)

Apesar da conversão por parte de seus pais, Elielma nos relatou que não os seguiu. Depois de adulta tal decisão não foi bem aceita por sua família, principalmente por sua mãe. Ela explica:

> Eu sai da igreja evangélica e hoje me encontrei na Igreja Católica, né? Procurei, procurei e achei o que me satisfaz o que me dá paz interior, tranquilidade e a forma também de educar os meus filhos, mas também não vou dizer que eles devem ficar na minha religião. Minha mãe sempre questiona alguma coisa, né? Questionar ela questiona, mas eu tenho sempre a minha opinião própria, eu sempre bati o pé, eu tomo minhas decisões, mas tem sim, em reação a Nossa Senhora, em relação as vestes, até o meu modo de vida, depois que eu enviuvei, ela queria que eu num encontrasse mais ninguém, pra ela eu tinha que ficar só sendo mulher do meu primeiro marido.

> Nós tem um monte de divergência. Se fosse por ela eu ficava só aqui dentro trancada, fazendo as coisas de casa. Isso daí também é muita influência da igreja, não concordo com isso. Foi uma das coisas que não me identifiquei lá na evangélica. Nem quando eu era casada com o Manoel eu ficava presa dentro de casa, nós era muito parecido nesse sentido, nos participava de tudo da igreja. (Arquivo: CDEAMPRO).

Elielma nos explicou que um dos motivos que a fez ingressar na Igreja Católica, foi sua discordância em relação a algumas características existentes na evangélica. Segundo essa migrante, a mulher não tem muita liberdade, é sempre muito reprimida:

> "Lá você tem que seguir uma cartilha na ponta do lápis. Você tem que manter a cabeça baixa. Eu ouvia coisas absurdas, sabe? Eu acho que eu já nasci com esse pé na teimosia. Quando eu era mais nova e ouvia alguém falar essas besteiras que só falava o que a mulher no podia eu rebatia, minha mãe num gostava nadinha do que eu fazia. Lá você não tem espaço pra nada, num tem voz pra nada. Aqui na católica, não, num é bem assim. Lógico que existi também um pouquinho isso num dá pra negar, mas num é nada comparado aqui, nesse sentido eu acho que nós "tamo" em vantagem.". Imagina bem, do jeito que eu gosto de falar, do jeito que eu sei me impor, eu ter que ficar quietinha sendo considerada menos que os outros. Num é que eu queira ser melhor do que ninguém. É que nós tem direito igual. Num consigo isso. Falo! O que tiver de errado as minha vista eu falo mesmo.

Para um maior entendimento da fala da produtora rural, trazemos o trabalho de Souza (2006). Sua pesquisa aborda aspectos pertinentes ao transito religioso feminino. Um dos pontos que ela abarca, e que possui ligação com as narrativas acima, diz respeito às posições ocupadas pelas mulheres nas instituições religiosas, geralmente situam-se em zonas de menos prestígios. Conforme ela afirma:

> Se, por um lado, as mulheres são a maioria e são os sujeitos mais ativos no grupo religioso, por outro lado, em termos proporcionais, são as que possuem menor acesso às posições de poder institucional [...] A menor presença de mulheres em situações de poder religioso institucional parece facilitar o seu trânsito, devido a não estarem necessariamente comprometidas com a manutenção de um modelo tradicional especifico. Por não ocupar posições de poder que impliquem a estrita reprodução da tradição religiosa da qual participam, as mulheres que transitam tipificam muito bem a atual relativização da figura do/a fiel, relativizando, também, a influência da instituição sobre suas vidas. (SOUZA, 2006, p. 24).

Para a estudiosa supracitada, a incapacidade das instituições religiosas de produzir sentido, de responder a uma demanda que extrapola a mera auto - reprodução institucional parece ser um aspecto relevante nessa dinâmica do religioso moderno.

Ainda a respeito dessa mudança religiosa dona Elielma é enfática:

> Eu posso lhe dizer que encontrei o meu eu, quem eu sou de verdade a partir do momento que eu fui pra igreja católica. Num dá certo você ficar num lugar no qual num se identifica que nem eu era. É difícil tentar explicar isso pra minha mãe. Eu já ouvi dizer que era pra eu largar de mão que ela num vai mudar, isso. Enquanto eu puder defender minhas ideias, pra quem for eu vou

> fazer. Se eu puder ficar na católica pra vida toda eu fico. Lá é que eu me encontro. Tá me compreendendo?

No que tange essa colocação, nos valemos novamente de Reginaldo Prandi (1997). Para esse pensador, as religiões são capazes de fornecer modelos não só de identidade, no sentido de dizer quem somos nós, mas também propiciando referenciais para nossas representações de direitos, de igualdade. São fontes de sentido, nos dizem o que é o mundo, como devemos nos colocar nele, aceitando-o, rejeitando-o, procurando sua transformação.

Entendemos aqui, a partir das falas desses migrantes, que o momento de transição de uma religião para outra muitas vezes ocorria durante um período de conflito. No caso de seu Altamiro, a religião, por exemplo, o ajudou a minimizar a dor da separação com sua família, o confortou nos momentos mais difíceis no período de adaptação a uma nova região. Essa decisão de mudar nem sempre era bem aceita pelos familiares. Conforme coloca Bragança (2009, p. 91), sempre por detrás de um transito religioso está a falta de sentido, o vazio gerado pela rotatividade, o homem se encontra em um vazio existencial. A religião, segundo Pedron (2011, p. 4) proporciona um sentimento de segurança frente ao desconhecido e incontrolável, que são inerentes à vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realização deste trabalho nos permitiu compreender aspectos pertinentes à vida dos migrantes em Ouro Preto do Oeste, mais precisamente na linha Lc 80 durante a instalação do PIC- Ouro Preto. A partir das narrativas colhidas, pude adentrar em um mundo de subjetividades, de vivências acerca de um dado período da história de regional que muitas vezes passa despercebido aos olhos dos que aqui residem. Isso se dá, conforme observamos em virtude de uma valorização por parte da dita história oficial que procura dar ênfase as "grandes realizações" ligadas aos empreendimentos econômicos e políticos, excluindo o "homem simples".

O espaço de vivencia de nossos colaboradores traz uma série de significações que só possuem valor para os que ali residem. Muitas destas representações foram alocadas nesse novo espaço como forma de continuidade de sua identidade, de maneira que os mantivessem mais fortes frente ao desconhecido. Nas falas dos colonos, é perceptível o desejo de se manterem ligados às antigas tradições, pois estas de alguma maneira os remeteriam a lugares conhecidos pela sua paz e aconchego. Observamos que grande parte dos migrantes, de uma maneira ou de outra, buscaram a reconstrução de seu "lugar".

Desenvolver uma pesquisa com este eixo foi possível graças à nossa busca pelo entrelaçamento dos Estudos Culturais com a Nova História Cultural e, também, com a Geografia humana. Tais conexões nos possibilitaram compreender as particularidades e individualidades de cada narrador dentro da comunidade de Nossa Senhora da Guia, que denominamos aqui como sendo "O Lugar". Pois representa para os migrantes que o construíram um reencontro com a paz e o conforto que tinham em seus locais de origem.

As experiências de vida das famílias da Linha Lc 80 nos possibilitaram compreender como estes reconstruíram suas significações nesta região. Algumas "optaram" pela continuidade religiosa, como é o caso de seu Nivaldo Oliveira que se manteve católico após adentrar nessa região. Outros, no entanto, buscaram como nos explicaram "um rumo na vida". Caso de seu Altamiro, de origem católica, e que logo

após sua chegada em Ouro Preto, muda de religião em razão da angústia que sentia por viver sozinho longe da família.

As entrevistas nos possibilitaram perceber diferentes versões da mesma história. De um lado, o discurso governamental responsável por difundir a ideia do “El dorado”. Lugar de terras férteis disponíveis para aqueles desejassem trabalhar para conseguir um futuro melhor. E todo um aparato midiático ideológico para reproduzir a ideia de riquezas abundantes e disponíveis como chamariz para a migração.

Nos Projetos Integrados de Colonização, caso de nosso estudo, toda a responsabilidade de organização deste espaço, ficava a cargo do governo central. Sabemos, contudo, com base em nossos colaboradores que na prática a situação ocorria oposta a isso. Os relatos dão conta da ineficácia, por exemplo, de assentamentos, da infraestrutura existente naquele momento. Percebemos que as famílias dessa área, muitas vezes se uniam para realizar pequenos reparos de ordem estrutural na comunidade em razão do total descaso para com aquela localidade.

A pesquisa que desenvolvemos aqui se torna relevante em virtude de um número reduzido de trabalhos referentesao entendimento do espaço de vivências desses grupos religiosos de migrantes dentro do contexto já citado. Uma vez que sobre esse período são trabalhados muitas vezes unicamente os fatos políticos e econômicos.

Este trabalho é uma pequena contribuição para a História Recente do Estado Rondônia. Tema extremamente amplo e que em nenhum momento se pretendeu esgotar as discussões, tanto no recorte espaço-temporal, como sobre representações e identidades. Este arcabouço é vasto, podendo ser explorado sob outras perspectivas. Esperamos contribuir para o embate visando entender como os colonos vivenciam e reconstroem suas realidades. Afinal, como se sabe, nenhum historiador consegue abarcar a realidade e assim recuperar a totalidade dos acontecimentos passados. O conteúdo desses acontecimentos é praticamente ilimitado, não sendo possível relatar mais que uma fração do que já ocorreu. O relato nunca corresponde ao passado. Tudo que os historiadores produzem são interpretações do passado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. Fontes Orais. In: PINSKY, C. B. (Org.). **Fontes Históricas.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010. p. 157-160.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes.** 4. ed. São Paulo: Cortez; Recife: Massangana, 2009.

ALVES, Rubem. **O que é religião.** 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2005.

BARROS, José D'assunção. **A Expansão da História.** Petrópolis: Vozes, 2013.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem.** 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

BECKER, Bertha. **Amazônia.**2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1990.

BOSI, A. Plural, mas não caótico. In:_____. **Cultura Brasileira**: temas e situações. São Paulo: Editora Ática, 2002.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BORSZCZ, Iraci. **Manual para elaboração de trabalhos acadêmicos da UDESC.** Florianópolis: UDESC, 2009.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade:** Lembranças de Velhos. 3.ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BRUNO, Ernani da Silva. **História do Brasil – Amazônia (Acre- Amazonas- Pará-Territórios)**. São Paulo: Cultrix, 1967.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales:** A Revolução Francesa da Historiografia. 2.ed. São Paulo: Unesp, 1992.

_____. Estruturas da cultura popular. In: **Cultura Popular na Idade Moderna**: Europa, 1500 – 1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Unidade e variedade na história cultural. In: **Variedades de história cultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CANDAU, Joël, **Memória e Identidade.** São Paulo: Contexto, 2012.

CLAVAL, Paul. **Espaço e Poder.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.

_____. **A Geografia Cultural.** 3.ed. Florianópolis: Ed. Da UFC,2007.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano.Artes de Fazer.** Petrópolis: Vozes, 1994.

CEVASCO, Maria Elisa. **Dez lições sobre Estudos Culturais.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço: um conceito-chave da geografia. In: Castro, I.; CORRÊA, R. L.; GOMES, P. ; (Org.). **Geografia:** Conceitos e Temas. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 15-39.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Bauru: EDUSC, 1999.

DURKHEIM, Emile**. As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

EAGLTON, Terry. **A ideia de Cultura.** 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESCOTESGUY, A. C. Estudos Culturais: uma introdução. In**: O que é, afinal, Estudos Culturais?**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 191-218.

FAORO, Raymond. **Os donos do poder.** Rio de Janeiro: Editora Globo, 2001.

FRÉMONT, A. **A Região, Espaço Vivido.** Coimbra:Livraria Almedina, 1980.

FREYRE, Gilberto. Características gerais da colonização portuguesa do Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida. _____. In: **Casa-Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1998.

_____.O sobrado e o mucambo. In: _____. **Sobrados e Mucambos**: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 1998.

HOGGART, R. **As utilizações da cultura.** Lisboa: Presença, 1973.

HOLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HALL. S. Marco para os Estudos Culturais. In: **Da Diáspora:** identidades e mediações culturais. Brasília: Humanitas, 2003.

_____. **A Identidade Cultural na pós-modernidade.** 10ª ed. Rio de Janeiro: DR&A, 2005.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e Modernidade.** 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva.** 2. ed. São Paulo: Centauro, 1990.

JENKINS, Keith. **A História Repensada.** Tradução Mario Vilela. São Paulo: Contexto, 2009.

JUNIOR, Caio Parado. **História Econômica do Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 2008.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral.**São Paulo: Loyola, 2005.

MELLO, Neli Aparecido de. **Políticas Territoriais na Amazônia.** São Paulo: Annablume, 2006.

MARTINS, José de Souza. **Exclusão social e a Nova Desigualdade.** São Paulo: Paulus, 2009.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral e Memória:** a cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 1994.

_____. Travessias e Desafios. In: DUARTE, R. G.; FROTSCHER, M.; LAVERDI, R.; MONTENEGRO, A. T.; MONTYSUMA, M F.F.; (Org.). **História Oral, desigualdades e diferenças.** Recife: Editora Universitária, 2012. p. 17-38.

PANKNOW, Gisela. **O homem e seu espaço vivido.** Campinas: Papirus, 1988

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião:** uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ,1996.

PRANDI, Reginaldo.Globalização e Religião**.** In: oro, Ari Pedro e STEL, Carlos Alberto (Org.). **A Religião no Planeta Global.** 2. ed. Petrópolis: Vozes.

SANTOS, Carlos. **A Fronteira do Guaporé.** Porto Velho: Edufro, 2007.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção.** 3. ed.Hucitec. São Paulo, (2000).

_____. **Espaço e Método.** 3.ed. Nobel. São Paulo, 1992.

TEDESCO, João Carlos. **Nas Cercanias da Memória:** temporalidade, experiência e narração. Passo Fundo: UPF Editora, 2004.

THEODORO, Suzi Huff. **Mediação de Conflitos Socioambientais.** Rio de Janeiro: Garamound Universitário, 2005.

TUAN, Yu-Fu. **Espaço e Lugar:** a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, C.; VAINFAS, R. (Org.). **Domínios da História:** Ensaios de Teoria e Metodologia.

WILLIAMS, R. Uma tradição do século XIX. In:_____. **Cultura e Sociedade**: 1780 – 1850. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

Teses, Monografias e Artigos.

ALMEIDA, Carlos. **Movimentos Migratórios, espaços socioculturais e Processos de aculturação**. Colóquio sobre os Trabalhadores estrangeiros na Europa Ocidental, 1974. Disponível em http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223912409N4uGK4qe9Zu62XR4.pdf. Acesso em 09 jul. 2013.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Ronaldo. **Transito Religioso no Brasil.** São Paulo, 2001. Disponível em:<http://www.centrodametropole.org/pdf/ronaldo_almeida2.pdf>. Acesso em 12 set. 2013.

AMARAL, Januário. **Mata Virgem:** terra prostituta. 116 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas- USP, São Paulo, 2004.

ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões.** Maringá, v.3, n.7, 2010, Disponível em: http://www.dhi.uem.br/gtreligiao-Artigos. Acesso em: 15 set. 2013.

BORGES, Célia Maia. A memória e o espaço sagrado: os colonos e a apropriação simbólica dos lugares. **Locus: revista de história.** Juiz de Fora, v.16, n.2, 2010. Disponível em: <http//:www.editoraufjf.com.br/revista/índex.php/lócus/article/view/1055/898>. Acesso em: 04 nov. 2011.

BRAGANÇA, Wagno Alves**. Transito religioso e busca de sentido**: um estudo da subjetividade religiosa na contemporaneidade. 2009. 106 f. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado de Minas Gerais, Divinópolis. 2009.

BURMANN, Claudir. Espaço e o Espaço Sagrado: um olhar a partir de uma comunidade luterana. **Protestantismo em Revista.** São Leopoldo, v.19, 2009. Disponível http://www.3.est.edu.br/nepp.. Acesso em 08 jul. 2012.

CEMIN, Arneide. A Colonização em Rondônia**:** imaginário amazônico e projetos de desenvolvimento- tecnologias do imaginário, dádivas- veneno e violência. **Revista Labirinto**. Porto Velho, v. 10, 2006. Disponível em: http://www.cei.unir.br/num10.html. Acesso em 08 jul. 2013.

CHRISTOFOLETTI, Antonio. **As perspectivas dos estudos geográficos.** São Paulo: Difel, 1985. Disponível em: <http//:www.ivairr.sites.uol.com.br/christofoletti.htm>. Acesso em 10 ago. 2011.

COELHO, Lázara Divina. Trânsito Religioso: uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro. **Vox Faifae: revista de ciências humanas e letras das faculdades integradas da fama.** São Paulo, v.1, n. 1, 2009. Disponível em: <http//:www.faifa.edu.br/revista/índex.php/voxfaifae/article/view/6>. Acesso: 12 set 2013.

COY, Martin. **Desenvolvimento regional na periferia Amazônica:** organização do espaço, conflitos de interesses e programas de planejamento dentro de uma região de fronteira. O caso de Rondônia. 1989. Tese (Doutorado)- Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém. 1989. Disponível em: <http://horizon.documentation.ind.fr/exl_doc/pleins_textes_7/bdi_03_0137780.pdf>. Acesso em 11 set. 2011.

ERNESTO, Eduardo Servo; SOARES, Amanda Rayery. Contraposições de Discursos no Processo de Colonização de Rondônia na Região do PIC Ouro Preto: Governo Militar X Migrantes. (não publicado). Porto Velho, 2013.

HALL, Stuart. **Identidade cultural e diáspora.** Revistado Patrimônio Histórico Artístico Nacional, n.24, p.68-78, 1996.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. A Academia entre o local e o global**. Revista entre o Local e o Global.**Minas Gerais, 1997. Disponível em: http://www.heloisabuarquedehollanda.com.br/a-academia-entre-o-local-e-o-global-2/. Acesso em 15 jan. 2014.

HOLZER, Werther. O Lugar na Geografia Humanista. **Revista Território,** Rio de Janeiro, v.4, n.7,1999. Disponível em: <http://www.revistaterritorio.com.br/pdf/07_6_holzer.pdf.> Acesso em 13 set. 2011.

LEITE, Adriana Filgueira. O Lugar: Duas Acepções Geográficas. **Anuário do instituto de geociências,** Rio de Janeiro, v.21, 1998. Disponível em: http://www.anuario.igeo.ufrj.br/anuario_1998/vol21_03_20.pdf. Acesso em 23 set. 2011.

LOUREIRO, Bernardo Pacheco. **O Plano de integração nacional de 1970 e as Rodovias na Amazônia: o caso da região amazônica na política de integração do território nacional.** São Paulo, 2010. Disponível em: http://www.usp.br/fan/cursos/graduação/arq_urbanismo/disciplinas/aup0270/6t_alun/2010/m10/10-loureiro.pdf. Acesso em 16 set. 2011.

MANOEL, Ivan. História, Religião e Religiosidade. **Revista Brasileira de História das Religiões- Dossiê Identidades Religiosas e História.** São Paulo, v.1, n.1, 2010. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em 20 jan. 2012.

MARANDOLA, Eduardo José. **Habitar em Risco:**mobilidade e vulnerabilidade na experiência metropolitana. 2009. 266 f. Tese (Doutorado). Instituto de Geociências. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

MOSER, Lilian Maria. **A mulher na colonização:** O papel da mulher no PIC – Ouro Preto em Rondônia. Pará, 2008. Disponível em: http://www.ufpa.br/naea/sitenaea35/anais/htlm/geracapa/FINAL/6T7-135-1257-20081125235051.pdf. Acesso em 4 out. 2011.

NASCIMENTO, Claudia Pinheiro. **A Condição atual do uso e da cobertura da terra na Amazônia:** uma leitura a partir do seu processo de formação sócio espacial. Revista de Geografia UFPE. Pernambuco, v. 29, n.1, 2010. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistageografia/index.php/revista/article/viewFile/504/414 > . Acesso em 10 dez. 2013.

PEREIRA, José Matias. **O processo de ocupação e desenvolvimento da Amazônia:** a implementação de políticas públicas e seus efeitos sobre o meio ambiente. Brasília, 1997. Disponível em:< http:// PT.scribid.com/doc/63952777/ARTIGO – ProcessoOcupaçãoAmazonia>. Acesso em 16 set. 2011.

PEDRON, Luana. Religião e Individuação: Uma abordagem Junguiana do simbolismo religioso. **Revista Brasileira de História das Religiões.** Maringá, 2011. Disponível em: http://www.dhi.uem.br/gt14religiao-Artigos. Acesso em: 9 set. 2013.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989. Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em 12 jan. 2012.

QUOOS, Rodrigo Diego. **Desenvolvimento Rural Sustentável na região de Ouro Preto do Oeste:** Desafios do Ater Agroecologógica. Santa Maria, 2007. Disponível em: http://www.ufsm.br/desenvolvimentorural/textos/relatoriodrigoquoos.pdf. Acesso em: 05 set. 2011.

RABELLO, Antonio Claudio Barbosa. **Inventando o outro:** representações do desenvolvimento e da fronteira amazônica, 2004. 366 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Sustentável no Trópico Úmido – PDTU, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. A igreja: espaço sagrado reorganizador do mundo: **Revista USP,** São Paulo, 2006. Disponível em: <http://www.revistausp.sub.usp.br/pdf/ceru/n1711pdf.>. Acesso em 10 set. 2011.

RIBEIRO, Marcela Arantes. **No Espelho das Águas:** Um lugar ribeirinho no Rio Madeira, 2008. 158 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Geografia, Núcleo de Ciências e Tecnologia, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2008.

SOUZA, Sandra Duarte. **Trânsito Religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade.** Belo Horizonte, v.5, n.9, 2006. Disponível

em:<http://www.sumarios.org/site/default/files/pdfs/28723_3804. PDF>. Acesso em: 12 ago. 2013.

SOUZA, Terezinha Ferreira de. **Modo de Vida de Migrantes Camponeses e a Construção do Espaço Rural**, 2009. 129 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em Geografia, Núcleo de Ciências e Tecnologia, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2009.

TEIXEIRA, Ivan Manoel Ribeiro. **Os Fazedores de Território**: migração e ruralidades no contexto urbano, 2008. 137 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Gradução em Sociologia, Núcleo de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio deMesquita Filho", Araraquara, 2008.