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

EDUARDO SERVO ERNESTO

DIÁLOGOS: MEMÓRIA, HISTÓRIA E IDENTIDADE EM UM MOVIMENTO MIGRATÓRIO: LINHA RURAL LC 80, OURO PRETO DO OESTE – RO.

PORTO VELHO
2014

FICHA CATALOGRÁFICA

BIBLIOTECA PROF. ROBERTO DUARTE PIRES

Ernesto, Eduardo Servo.

E712m

Diálogos: Memória, História e Identidade em um Movimento Migratório: Linha LC 80, Ouro Preto do Oeste – Rondônia / Eduardo Servo Ernesto, Porto Velho / RO, 2014.

97 f

Dissertação (Mestrado em História e Estudo Culturais) – Fundação Universidade Federal de Rondônia / UNIR / RO, 2014.

Orientadora: Profª. Dra. Lilian Maria Moser

1. Memória e Identidade. 2. Ouro Preto do Oeste/RO. 3. Migrantes. 4. Estudos Culturais. I. Moser, Lilian Maria. II. Título

CDU: 94:314.15(811.1)

Bibliotecária Responsável: Rejane Sales CRB11/903

EDUARDO SERVO ERNESTO

DIÁLOGOS: MEMÓRIA, HISTÓRIA E IDENTIDADE EM UM MOVIMENTO MIGRATÓRIO: LINHA RURAL LC 80, OURO 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

Fundação Universidade Federal de Rondônia

Núcleo de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História e Estudos Culturais

Abertura dos Trabalhos: às 8:15 horas, o (a) presidente da banca apresentou o (a) pós-graduando (a), o título da respectiva **Dissertação de Mestrado** e os membros da Comissão Julgadora, dando a palavra inicialmente ao (à) pós-graduando (a), que teve trinta minutos, no máximo, para expor sua **Dissertação**. Em seguida, passou a palavra à Comissão Julgadora, cujos membros tiveram, no máximo, vinte minutos para as respectivas argüições, bem como ao (à) pós-graduando (a) o direito de resposta, em, no máximo trinta minutos.

Parecer da Comissão Julgadora: tendo o (a) pós-graduando (a) respondido as questões em tempo hábil, após apresentarem considerações finais sobre a **Dissertação**, os membros da Comissão Julgadora emitiram parecer pela aprovação do candidato, com nota 8,5.

Recomenda-se: Revisão do texto e atender as observações da banca.

Encerramento dos Trabalhos: às 11:10 horas, eu, Dr. Lilian Maria Moser, presidente da banca, ouvindo os demais membros da Comissão Julgadora, lavrei esta Ata de Defesa de Dissertação de Mestrado, que será encaminhada à Coordenação do *Programa de Pós-Graduação* em História e Estudos Culturais, para a devida homologação.

Comissão Julgadora		
Titulação	Nome Completo do (a) Docente	**Assinatura do (a) Docente**
Presidente: Prof.(a) Dr.(a)	DRA. LILIAN MARIA MOSER	
Examinador Externo: Prof.(a) Dr.(a)	DR. MARCOS FÁBIO FREIRE MONTYSUMA	
Examinador Interno: Prof.(a) Dr.(a)	DR. VALDIR APARECIDO DE SOUZA	

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos aqueles que contribuíram para sua realização.

AGRADECIMENTOS

A todos os entrevistados que ajudaram a construir o conhecimento deste trabalho, sempre dispostos a nos receber, deixando, através das entrevistas, que percebêssemos suas significações, representações, sonhos íntimos, perdas e vitórias.

À professora orientadora Dra. Lilian Maria Moser, por sua orientação, presença nos momentos de incertezas e esclarecimento de dúvidas na elaboração da pesquisa, além de compartilhar comigo sua sabedoria e experiência, essenciais para realização deste trabalho.

À Professora do departamento de História da Universidade Federal de Rondônia, Dra. Marta Valéria de Lima, pela sua grande colaboração em me apresentar à pesquisa, fazendo com que despertasse para atividades que vão além do conhecimento adquirido em sala.

A todos os professores do departamento de História da Universidade Federal de Rondônia, pela participação em minha Graduação, e também aos professores do Mestrado em História e Estudos Culturais, essenciais para não apenas compreender a interdisciplinaridade, mas aplicá-la, enquanto norte teórico-metodológico neste trabalho.

Aos Professores Dr. Carlos Santos (UNIR) e Dr. Valdir Aparecido de Souza (UNIR), por participarem da banca de qualificação e apontarem limites e possibilidades de reflexões sobre o presente estudo.

À Minha mãe, Maria de Oliveira, que me possibilitou estabilidade ao longo de minha graduação em História, um curso de Licenciatura. Poucas pessoas têm esta sensibilidade atualmente, além de ser um perfil de caráter a ser seguido.

Não poderia deixar de mencionar grandes amizades feitas ao longo de minha trajetória acadêmica, em ordem alfabética: Amanda Rayery, Débora Évelin, Eliane Gamas, Rafaela Bento, Paola Foroni e Shirlene Correia, pelos momentos de importantes discussões, alegrias e gargalhadas.

À Professora Francisca Valda, pelas contribuições feitas ao trabalho no que tange à correção textual.

Sou de fato muito grato a todos, mostrando que a pesquisa não se faz sozinho, mas com discussões, embates e amizade. Sem isso, a chegada até aqui seria bem mais difícil; por isso muito obrigado pela contribuição de cada um.

ERNESTO, Eduardo Servo. **Diálogos: Memória, História e Identidade em um movimento Migratório: Linha Rural LC 80, Ouro Preto do Oeste – RO.** Dissertação (Mestre em História e Estudos Culturais) – Núcleo de Ciências Humanas, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2014.

RESUMO

A construção do conhecimento neste trabalho está consubstanciada no que se intitula norte teórico-metodológico da História Cultural e Estudos Culturais, disciplinas que evidenciam que o estudo da cultura deve refletir experiências socialmente construídas e compartilhadas por um grupo social. Com base nesse viés, neste trabalho buscou-se compreender como experiências de migrantes são reconstruídas no interior de Rondônia, em um fluxo migratório, na zona rural do Município de Ouro Preto do Oeste – RO, na Linha LC 80. No processo de reconstrução de experiências e símbolos, entende-se que a memória caminha junto à identidade como retrospecção, fazendo o "quem sou" se atualizar no presente. Nesse sentido, o estudo desenvolvido buscou refletir como os significados culturais dos migrantes que se dirigiram para Rondônia pós década de setenta permeiam universos simbólicos na forma de um imaginário construído, que esteve presente na adaptação em relação à nova realidade em Rondônia. Optou-se pela oralidade como metodologia porque ajuda a compreender as reinterpretações de modo de vida que possuem temporalidades, podendo ser historicizadas enquanto reflexão de elementos que fazem parte do ordenamento da vida dos migrantes. O entrevistado, em um jogo a que se chama aqui, de institucionalização, mostra que sua narração está carregada das significações compartilhadas na memória coletiva de seu grupo. Desse modo, a compreensão do conhecimento construído neste trabalho liga-se à memória, à identidade, ao cotidiano, à migração e à temporalidade.

Palavras-chave: Memória e Identidade. Ouro Preto do Oeste/RO. Migrantes. Estudos Culturais.

Dialogues: Memory, History and Identity in a Migratory movement: Rural Line LC 80, Ouro Preto do Oeste – RO.

ABSTRACT

The construction of knowledge in this project is fleshed out on what is called theoretical and methodological north of Cultural History and Cultural Studies, disiplines that highlight that the study of culture must reflect socially constructed and shared experiences of an social group. Based on this bias, this project sought to understand how the experiences of migrants are rebuilt in Rondônia inland, in a migration flow rate, in the rural area of the municipality of Ouro Preto do Oeste – RO, Linha LC 80. In the process of rebuilding experiences and symbols, it is understood that the memory gets along with identity as retrospection, rendering the "who I am" to an update. Hence, this study endeavored to think about how cultural symbols meanings of the migrants who went to Rondônia after the seventies permeate the symbolic universes as an imaginary built and which is present in the adaptation to their new reality in Rondônia.. The orality was chosen as a methodology, because it helps to understand the way of life reinterpretations that have temporalities and that can be historicized as a reflection of elements that are part of the ordering of the lives of these migrants. The respondent, in a game we call institutionalization, shows that his narration is loaded with meanings shared with collective memory of his group. Thus understanding the knowledge constructed in this project connects to memory, identity, daily life, migration and temporality.

Keywords: Memory and Identity. Ouro Preto do Oeste – RO. Migrants. Cultural Studies.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Localização espacial do PIC OURO PRETO..... 13
Figura 2 - Localização espacial da cidade de Ouro Preto do Oeste - RO. 13
Figura 3 - Modelo de distribuição de lotes no PIC Ouro Preto 31
Figura 4 - Propaganda estatal para atrair Nordestinos Durante a 2ª G. Mundial 33
Figura 5 - Capa da Revista Veja, 11 de agosto de 1981 34
Figura 6 - Capa da Revista Veja, 1982 35
Figura 7 - Cozinha de Dona Marinalva Oliveira Lucas 80
Figura 8 - Parte Interna da casa de Nivaldo Lucas 81

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

PIC – Projeto Integrado de Colonização

E.C – Estudos Culturais Britânicos

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

PIN – Política de integração Nacional

SEMTA – Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia

SUCAM - Superintendência de Campanhas de Saúde Pública

SEDAM – A Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 11

1- DIÁLOGOS ENTRE HISTÓRIA, ESTUDOS CULTURAIS E MIGRAÇÃO..... 19
1.1 Gênese dos Estudos Culturais..... 19
1.2 Amazônia(s)..... 23
1.3 A Migração para Rondônia: uma saída Geopolítica 27

2-DIÁLOGOS ENTRE MEMÓRIA E IDENTIDADE: SIGNOS E REPRESENTAÇOES CULTURAIS ENTRE MIGRANTES..... 37
2.1 Memória, Signos e Representações Culturais 37
2.2 Memória e Institucionalização : "Comunhão do ver"..... 42
2.3 Pensando a Oralidade e Memória 46

3- DIÁLOGOS DO CENÁRIO EMPÍRICO: MEMÓRIA E IDENTIDADE NO RECONTRUIR DO MIGRANTE..... 50
3.1 Correlações entre Memória, Cultura e Identidade 51
3.2 Representações Religiosas e Objetos de Memória 54
3.3 Hierarquias Sociais..... 58
3.4 'Nós e os "Outros": Identidade e Diferença 62
3.5 Memória do Trabalho..... 66
3.6 Festejos: Transmissão de Expressões Simbólicas..... 73
3.7 A Recontrução da Temporalidade de Outrora 76
3.8 Memória da Migração: Reconstrução da Identidade 81
3.9 Migração e Recontrução de Símbolos: Religiosidade..... 84

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 93

INTRODUÇÃO

O que se discute neste trabalho é uma temática que estimula este autor há alguns anos na trajetória de pesquisas acadêmicas, durante o trabalho de bacharelado em História, apresentado à Universidade Federal de Rondônia (2011).

Ao refletir sobre fotografias produzidas por migrantes, percebeu-se que o imagético deste grupo tem forte ligação com práticas de significação vividas em outrora, que existe uma significação na manutenção de práticas culturais que a fotografia acaba institucionalizando enquanto uma forma de consumo coletivo, e que essas significações se ligam à identidade.

Naquele trabalho, entendeu-se que a memória, enquanto uma forma de lembrança coesa trabalha diretamente com as identidades desses migrantes vindos em sua maior parte da região centro sul do país, fustigação que rendeu um capítulo na citada monografia.

Em seguida, quando este autor já estava sem vínculo institucional na referida Universidade, abre-se inscrição para a primeira turma do programa de Mestrado em História e Estudos culturais (UNIR-2012), fato que somado à percepção de necessidade de aprofundar a problemática de pesquisa direcionou o trabalho para se pensar correlações entre Memória, História e Identidade, a partir de fontes orais de migrantes que vivenciaram o deslocamento espacial do centro-sul do país para Rondônia na Amazônia Ocidental.

Entende-se a que a cobrança acadêmica sobre um Mestre é articular conceitos e, a partir dessa articulação, aprofundar aquilo que é comum a todos os pesquisadores no âmbito das ciências humanas: o estudo da manifestação humana.

É com base nesse saber que surge a proposta do(s) Diálogo(s) entre Memória, História e Identidade, constituindo-se como elemento *sine qua non* para pensar como esses migrantes, que se estabeleceram na Linha Rural LC 80, no município de Ouro Preto do Oeste – RO, mantiveram um modelo cultural em seu cotidiano, a partir do compartilhamento de práticas de significações culturais já conhecidas e vivenciadas anteriormente.

Dessa forma, uma das ideias desse trabalho é pensar como esses migrantes conservaram formas de coesão de grupo no deslocamento do centro- sul para Amazônia ocidental, a partir da manutenção do compartilhamento de valores culturais.

A expressão *centro-sul* é utilizada por autores como Becker (1990) e Ianni (1979) aqui é empregada para pensar a trajetória desses migrantes que se deslocam no quadro da migração para Rondônia. É importante ressaltar que não é o objetivo deste trabalho expressar uma forma de homogeneidade cultural nessa leva migratória, pois existem contraposições entre esse grupo que se dirige a Rondônia.

No próprio trabalho de Becker (1990), comprova-se que a maior parte dos que chegaram ao referido estado, no período de 1970 e 1990, migraram anteriormente pelo menos três vezes e não exclusivamente dos estados das regiões Sudeste e Sul do país, pois muitos tinham inclusive como sua origem o nordeste, como dona Eva, Senhora entrevistada neste projeto, que se retirou de Açailândia – MA e foi em direção a Minas Gerais e, no final de 1979, migrou para Rondônia.

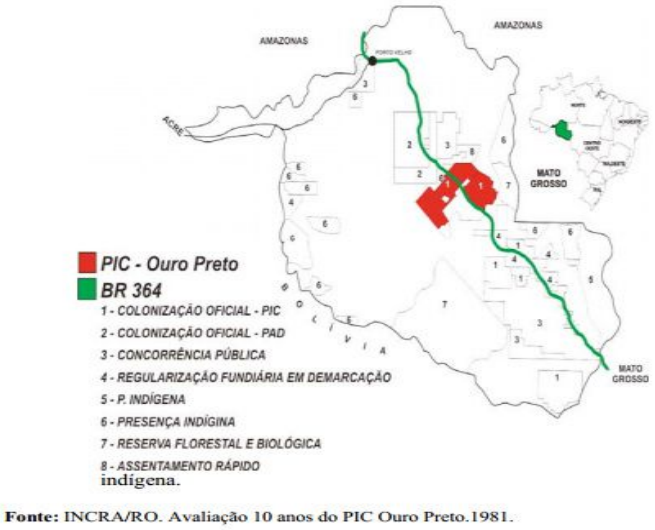
Todavia, o que se pensa neste trabalho é que mesmo com distintas origens esse grupo de agricultores possui uma culturalidade comum, o trabalho na terra, e partir disso compartilha também uma série de elementos socioculturais, objeto de investigação neste trabalho.

Sendo assim, em um Programa de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas, pensou-se na memória de migrantes também como uma possibilidade de entender, justamente, uma multiplicidade de experiências desses grupos sociais na construção de um passado sobre Rondônia, a partir do que esses grupos "institucionalizam" em sua na memória coletiva enquanto elementos que devem ser lembrados sobre o passado e, como consequência, temas que devem ser silenciados.

A migração nesta região e período se deu sob a interferência do estado e foi iniciada a partir da década de 1970, momento em que, segundo Becker (1990, p. 148), o Estado com um perfil militar-civil procurou centralizar o poder de modo autoritário, promovendo políticas de integração nacional, fomentando, portanto, a migração para a Amazônia. Nesse contexto, tornou-se fundamental o controle territorial na região, como no caso do primeiro projeto de colonização de Rondônia, o PIC Ouro Preto (**Figura 01**), com um núcleo urbano de apoio rural localizado às margens da BR-364, que daria origem à futura cidade de Ouro Preto do Oeste, elevada a categoria de município através da Lei Nº 6.921, de 16 de junho de 1981, assinada pelo militar no exercício da presidência da República João batista de Figueiredo.

Esse projeto de colonização serviu de efeito-demonstração para os demais, estratégia que se deu por meio de processos de planejamentos nos quais foram alocadas milhares de famílias vindas principalmente da região centro-sul do país.

Figura 1 – Localização espacial do PIC OURO PRETO.



Fonte: INCRA/RO. Avaliação 10 anos do PIC Ouro Preto.1981.

Fonte: Mello, 2006

Figura 2 – Localização espacial da Cidade de Ouro Preto do Oeste - RO

Fonte: IBGE, 2014

É a partir desse contexto social e, portanto, histórico, que se pretende abordar como se deu o processo de reconstrução de identidades entre migrantes no interior de Rondônia**,** através da oralidade dos moradores da linha rural LC 80, localizada na cidade de Ouro Preto do Oeste Rondônia[1], a partir de uma gama de práticas de significações culturais que se ligam à memória e à identidade deste grupo.

Acrescente-se que este estudo envolvendo história de migrantes não iniciou com esta pesquisa, uma vez que de 2009 a 2011, no âmbito da iniciação cientifica (PIBIC-

[1] A linha LC 80 é transversal à Rodovia BR 364 e localiza-se cinco quilômetros do núcleo urbano da cidade, saída para Porto Velho.

UNIR), desenvolveram-se estudos sobre essa temática, dos quais o pesquisador/autor deste trabalho participou institucionalmente. Sendo assim, de alguma forma já se travou contato com esse campo de estudo através de visitas ao universo simbólico desse grupo, naquele ano e nas renovações de projetos posteriormente até o ano de 2011.

É importante dizer que ainda na iniciação científica havia a intenção de se compreender a construção do imagético de migrantes através de fotografias, sendo inevitável não se chegar às discussões no âmbito da identidade, tema que a partir desse germe de experiência é aprofundado neste trabalho.

Dessa forma, muitas considerações feitas aqui, a partir da base empírica construída nessa experiência, foram selecionadas nesses momentos de pesquisas anteriores, dentre as quais muitas fontes orais não foram estudadas em virtude dos vieses de estudo e dos objetivos de pesquisa na ocasião serem outros, condição possível neste trabalho de dissertação, quando, oportunamente, as narrativas são refletidas e problematizas em virtude da atualidade do tema de intervenção, memória e identidade.

Conforme comentado acima, pode-se ver que esta pesquisa não se iniciou agora, uma vez que o contato com estes migrantes deste projeto já vinha sendo feito no âmbito da iniciação cientifica, no período de 2009 a 2011, em Projeto de Pesquisa sob a orientação da professora Dra. Lilian Maria Moser. Os dados resultantes desse contato, as entrevistas, compõem o arquivo do centro de documentação e estudos avançados sobre e memória e patrimônio do Rondônia – CDEAMPRO.

A coleta de dados foi realizada em etapas distintas: em pesquisas anteriores, como já mencionado, e em pesquisa institucionalizada no programa de mestrado em História e Estudos Culturais (UNIR), somando um total de 12 entrevistas.

Os contatos com esse grupo de migrantes foram feitos e ainda o são, de modo informal, a partir de um vínculo de conhecimento que se desenvolve ao longo desses anos entre estas famílias da região. Com um contato mais aberto, as entrevistas não foram marcadas com um clima de formalidade institucional e foram feitas em geral na própria casa do entrevistado, na presença da família, deixando-o aberto a falar de suas significações, desejos, vitórias, derrotas e seus ensinamentos.

Essas memórias estão presentes no Arquivo do grupo de pesquisa CDEAMPRO[2] (Centro de Documentação e Estudos Avançados sobre Memória e Patrimônio de Rondônia). Também serão utilizados neste trabalho, em alguns momentos, fontes

[2] Grupo de pesquisa vinculado ao Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

visuais, visto que os registros em imagens desses migrantes possibilitam leituras de códigos da cultura deste grupo.

No direcionamento deste estudo, buscou-se refletir sobre como os significados simbólicos dos migrantes, que se dirigiram para Rondônia pós década de setenta, relacionados à valorização do trabalho, da família, ao trabalho como norma ética, ao trabalho correlacionado ao progresso econômico, à religiosidade enquanto relações com o sagrado permeavam os universos simbólicos desse grupo, marcando presença na adaptação em relação a sua nova realidade espacial em Rondônia.

Em conclusão, os símbolos que estão vivos na memória dos migrantes se atualizam sendo reconstruídos, fazendo parte constituinte da identidade do grupo, dado que nos possibilitou a opção da abordagem da oralidade enquanto metodologia (MONTENEGRO, 2012), no sentido de propiciar uma forma de compreensão dessas reinterpretações de modo de vida, uma vez que ao ser recriado possui temporalidade e pode ser historicizado.

Com base nesse viés, compreende-se que a experiência humana enquanto práticas culturais que permeiam um cotidiano faz parte constituinte dessa reconstrução e, pensando assim, o pesquisador em ciências humanas pode problematizar a reconstrução desse cotidiano por grupos sociais, a partir do que Tedesco (2004) chama de materialidade da experiência, enquanto representações culturais, lembrança, memória e símbolos.

E, pensando assim, o historiador, de forma interdisciplinar, pode problematizar essa questão através da oralidade, percebendo justamente como, a partir dessas representações, grupos humanos constroem socialmente seu mundo. Sendo assim, a história cultural (BURKE, 1992), dentro de sua proposta de não exclusividade de uma verdade sobre o passado, pode ajudar o pesquisador a compreender “outras verdades”, justamente como uma possibilidade de análise desse mundo cultural reconstruído por esses migrantes no interior de Rondônia.

Ao contrário da maioria das discussões sobre o tema que visam apenas às causas da vinda dos migrantes para Rondônia, procurou-se pensar as identidades criadas no âmbito da manutenção das representações de migrantes na região do primeiro projeto de Colonização, PIC Ouro Preto, do hoje estado de Rondônia.

Ressalve-se que, do ponto de vista qualitativo, entende-se que se faz importante, para concretização da pesquisa em humanidades na Amazônia, abordar elementos relacionados às práticas de representações dos diferentes grupos humanos que

vivenciam essa espacialidade, e por isso é necessário conhecer como pensam, como viveram/vivem e principalmente como produzem, reproduzem e interpretam o local em que vivem por meio de práticas de significação ligadas à sua identidade.

A partir dessa perspectiva, a problemática de pesquisa relaciona-se diretamente com a proposta epistemológica dos Estudos Culturais[3]: a primeira delas, ao dizer de Johnson (2004), relaciona-se à análise de formas subjetivas nas quais grupos humanos vivem suas realidades, a cultura aparecendo, então, como condição constitutiva da vida social na construção de símbolos e circulação de seus significados através da linguagem, sendo tarefa do pesquisador, no âmbito da cultura, decodificar esses significados, uma vez que funcionam em situações históricas concretas, na prática do real de um determinado grupo social.

Para construção do conhecimento neste trabalho, buscaram-se os respaldos em autores que norteiam os elementos teóricos dessa pesquisa em culturalidade e historicidade, entre os quais se destacam quatro conceitos fundamentais: o de *cultura*, uma vez que se tenta compreender práticas culturais em circulação em um dado grupo social; o de *representação* para se entender a significação de práticas estabelecidas a patir de laços sociais; o de *identidade*, pela importância de se compreender a maneira que um dado grupo compõe visões de mundo e a compartilha; e o de *memória*, para se entender como representações estabelecem laços de continuidade em um dado grupo.

Toma-se como referência a noção de identidade formulada por Stuart Hall (2012), em que as identidades sociais são construídas a partir de representações dentro de discursos culturais que informam como um dado grupo vive e compartilha seus significados. Isso se relaciona à centralidade da cultura na constituição da subjetividade, da própria identidade, e da pessoa enquanto ator social. O referido autor entende cultura como um discurso de existência e práticas sociais dependente de um dado significado para "produzir efeitos" dentro deste mesmo discurso. Em outras palavras, significa dizer que as identidades culturais são construídas dentro do processo interior de representação, sendo inerente à própria cultura e não externa a ela.

Ainda para Hall (2003), as identidades culturais estariam em crise graças aos deslocamentos populacionais ocorridos no mundo contemporâneo. Sendo assim, o referido autor discute o conceito de *diáspora*, significando as identidades formadas a

[3] O termo Estudos Culturais (EC) é utilizado aqui ao mesmo tempo para se referir a todos os aspectos sobre estudo da cultura, como também disciplina com gênese encontradas no trabalho de Raymond Williams e Richard Hoggart, no final dos anos 1950, na Inglaterra, e a partir daí na formação do Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies no referido país.

partir do espalhamento dos povos que saem de sua terra de origem para tentar a vida em outros locais. Assim, são grupos humanos que abandonam seus países, mas jamais se desapegam de suas origens, mantendo através de uma continuidade de suas tradições a cultura na qual nasceram, o que acontece por meio da manutenção de elementos da forma de pensar e agir, como a religião e a língua, em reuniões em espaços escolhidos e consolidados (guetos) dentro do novo contexto social.

Dentro desse contexto, Hall (2001) explica que as identidades vêm de algum lugar, no sentido de possuírem histórias e, como tudo que é histórico, sofrem uma transformação constante. Longe de estarem eternamente fixas em um passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo "jogo" da história, da cultura e do poder, constituindo, assim, um legado capaz de manter viva a construção social e cultural de uma dada comunidade.

Discutindo sobre Memória, Halbawchs[4](2003) mostra como as lembranças de um grupo são trazidas pela visão de determinadas localizações, da forma da casa, dos móveis e dos objetos apresentando-se como configurações que lembram o cotidiano dessas famílias e experiências em grupo. Acrescenta, ainda, que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que esse ponto de vista muda conforme as mudanças da coletividade em uma dada espacialidade. Essas memórias possuem um caráter social e são expressas pela linguagem, narrando determinações sociais variadas.

Halbawchs (2003) acrescenta que o ato de lembrar é, sobretudo, localizar lembranças no tempo e no espaço; sendo o espaço a base da memória e, como o espaço é uma criação social, nele os homens intervém e a memória ligada a eles também pode se transformar.

No que tange à Oralidade utilizaram-se as considerações de Montenegro (2012; 2013), com as quais não interessa comprovar uma linearidade ou "verdades" nas narrativas dos entrevistados. A oralidade aqui é pensada enquanto elemento capaz de propiciar a reflexão sobre o que Hall (2013) chama de centralidade cultural, de como os migrantes reconstroem significações ligadas a experiências já conhecidas e vivenciadas.

---

[4] Halbawchs, autor Francês, lançou trabalhos no inicio dos anos vinte do século passado que são reconhecidos no meio acadêmico até hoje, quando este autor reconhece que imagens trazidas na lembrança são a razão da estabilidade do indivíduo/grupo, acaba por explicitar o caráter de identidades presente nas memórias, afinal, esta estabilidade nada mais é do que a continuidade de signos e representações culturais.

A partir disso, dividiu-se este trabalho em três capítulos, que procuram dialogar entre si, objetivando refletir sobre memória e identidade no âmbito da migração para o interior de Rondônia, desenvolvidos, conforme explicitado abaixo.

Primeiro capítulo: *Diálogo entre História, Estudos Culturais e Migrações,* que tem por objetivo abordar aspectos teóricos entre os Estudos Culturais e uma das disciplinas que o abarca, a História, tentando correlacionar como a manifestação humana pode ser estudada no âmbito interdisciplinar em ciências humanas.

Segundo capítulo: *Diálogo entre Memória e Identidade: Signos, memória coletiva e representações culturais entre Migrantes,* que pretende discutir aspectos teóricos que envolvem os conceitos trabalhados pelos autores escolhidos para compor esta dissertação, lançando mão dessas análises por considerá-las importantes na análise empírica desta pesquisa, em referência à memória e suas estratégias de significações.

No primeiro e segundo Capítulos, procurou-se fazer discussões teóricas, tendo em vista a importância da conceituação e de alguns pressupostos teóricos metodológicos na análise de memória de migrantes. Em nenhum momento houve a intenção de evidenciar uma divisão do objeto e da problemática de pesquisa, como esses aparecessem no corpo do texto de forma recortada.

Em virtude disso, buscou-se trazer sempre aspectos empíricos, dialogando no âmbito teórico com a problemática de investigação, como no primeiro capítulo, sempre correlacionando, ao estudo da manifestação humana, movimentos humanos e, por consequência, a construção de temporalidades e espacialidades.

No segundo capítulo, evidenciou-se, a partir de um norte teórico, como os migrantes vindos para Rondônia pós década de setenta procuraram construir e interpretar aquele espaço através de significações e representações culturais presentes em sua memória.

E, por fim, no terceiro capítulo: *Uma Análise do Cenário Empírico: Memória de Migrantes* discutir-se-á, a partir da memória de migrantes, um conhecimento construído que procura compreender como esses migrantes reconstroem um coletivo social, baseado na memória e na identidade, tendo por objetivo a manutenção da coesão social de grupos que passam pela experiência da migração.

Em desenvolvimento ao presente estudo, a seguir apresentar-se-á a problematização em relação ao objeto de investigação desta pesquisa.

CAPITULO I

DIÁLOGOS ENTRE HISTÓRIA, ESTUDOS CULTURAIS E MIGRAÇÃO

Neste capítulo, pretende-se abordar aspectos teóricos entre os Estudos Culturais e uma das disciplinas que o abarca, a História, tentando correlacionar como a manifestação humana em grupos sociais pode ser estudada no âmbito interdisciplinar, mais precisamente na problemática desta investigação, migrações.

1.1 Gênese dos Estudos Culturais Britânicos.

Nas últimas duas décadas, as disciplinas História, Migração e Estudos Culturais têm se dedicado à análise da cultura em seus objetos, mais precisamente como os grupos constroem e compartilham significados, podendo assim, servir de apoio a este estudo, enquanto matéria teórica de investigação e prática de pesquisa, a fim de se compreender como os migrantes no interior de Rondônia reconstroem aquilo que Stuart Hall (2012) chama de centralidade cultural e identidade.

Assim, este capítulo discute aspectos teóricos, mas em nenhum momento há intenção de, ao ser proposto, colocar em evidência uma divisão do objeto e problemática de pesquisa, como se teoria e análise empírica aparecessem no corpo de nosso trabalho de formas recortadas; ao contrário, nesta primeira parte, far-se-á um diálogo, no âmbito teórico, com a problemática de investigação.

O termo *Estudos Culturais* - EC pode ser usado para se referir a uma forma de se fazer pesquisa acadêmica, na qual a cultura é discutida e analisada em múltiplos aspectos, privilegiando a interdisciplinaridade. Suas raízes históricas, na Inglaterra, podem ser encontradas no trabalho de Raymond Williams (1969) e de Richard Hoggart (1973), com uma interpretação multidisciplinar e com uma conexão orgânica entre experiência vivida e pessoal e as posições gerais e teóricas adotadas como parte de sua crença acadêmica e profissional.

Para teóricos estudiosos da formação dos EC britânicos, como Johnson (2010) e Cevasco (2003), a obra de Williams *Cultura e Sociedade* é fundamental para construção dos Estudos culturais. Através de um olhar diferenciado sobre a história literária, ele mostra que cultura é uma categoria chave que conecta tanto a análise literária quanto a investigação social. Williams (1969) constrói um histórico do conceito de cultura desde

os primeiros anos da Revolução Industrial na Inglaterra, com foco nas intensas mudanças sociais naquele país, utilizando como análise diferentes autores ligados à literatura inglesa que debatiam a qualidade de vida e diferentes pontos de vista políticos agrupados na tradição da nova sociedade industrial.

Esta armação literária para Johnson (2010) foi necessária para culminar com a ideia de que a "cultura comum ou ordinária" pode ser vista como um modo de vida em condições de igualdade e de existência com qualquer outra, indo de forma contrária a uma cultura dividida e fragmentada, baseada no princípio de alta cultura, remetendo a algo clássico e canônico.

Segundo Cevasco (2003), essa obra foi o primeiro passo necessário para a nova paisagem social e política da Inglaterra do segundo pós-guerra. Do ponto de vista cultural, a contribuição de Williams (1969) traz ao debate a percepção materialista da cultura, uma vez que os bens culturais são resultados de meios e também matérias de produção, definindo cultura como um modo de vida, sendo produzida de forma mais abrangente do que apenas por uma elite social, que se apropriava dela como forma de continuidade de uma ordem econômica e social.

Hoggart (1973), em seu Trabalho intitulado *As utilizações da cultura*, estuda as modificações da classe operária na primeira metade do século XX na Inglaterra, mais precisamente aspectos da vida cotidiana, atitudes e valores da classe proletária em bairros da periferia operária inglesa. Para esse teórico, o fato de ser membro dessa classe operária e ter compartilhado estas significações e experiências: "*Poderá ajudar-me a transmitir uma sensação mais verídica da vida do proletariado e evitar alguns dos riscos da má interpretação em que o homem de fora facilmente incorre".* (HOGGART, 1973, p. 21).

Ao estudar a cultura, a partir das práticas de representações da até então chamada cultura de minoria, tais como linguagem, vestuário, representações espaciais, formas de expressões estéticas e comportamento da classe operária inglesa, Hoggart (1973) traz em seu livro, um dos escritos que fazem parte da gênese dos Estudos Culturais, novos elementos de práticas de pesquisa em cultura, como também, posicionamentos políticos, ligados à crítica da situação da classe trabalhadora inglesa no pós-segunda guerra, ou seja, mostrando que era também um trabalho de militância política.

Hoggart (1973) escreve sobre um dos temas centrais dos Estudos Culturais (EC), as privações e desconfortos pessoais e de membros de suas famílias, que

experimentaram nos anos em que se criaram em vilas operárias. Com essa abordagem, se opôs, teoricamente, à escola cultural inglesa que separava alta cultura, da vida "real", aliando-se assim com Williams (1969), uma vez que ambos estão ligados aos estudos culturais, fazendo parte de um processo de ruptura epistemológica na pesquisa cultural naquele momento.

A institucionalização dos Estudos Culturais enquanto grupo é algo até o presente momento muito discutido. Para Johnson (2010) e Cevasco (2010), a gênese dos estudos culturais está ligada a profundas mudanças da educação na Inglaterra no segundo pós II guerra. Hoggart (1973) e Williams (1969), que tiveram papel central na criação do centro, tinham um conhecimento de primeira mão da experiência na transição da classe operária para os círculos universitários em um momento até então extremamente dividido agudamente entre educação pública e educação particular.

> Estes autores vindos de meios de desvantagem puderam continuar seus estudos até a universidade. Mais tarde nos anos quarenta ambos foram professores de educação para adultos e deram aulas fora dos esquemas normais. (JOHNSON, 2010, p. 45).

De acordo com Cevasco (2010), Williams acreditava plenamente que as origens reais dos EC britânicos estavam nessas experiências docentes em salas de aula não tradicionais, voltadas de forma interdisciplinar para educação de trabalhadores, em virtude da necessidade pedagógica de associar os temas propostos a elementos cognitivos da realidade desses.

> Esse tipo de atividade impunha a superação do antigo dilema da educação tanto como um mecanismo de imposição de valores da classe dominante como um modo de superar esses valores. Para alcançar esses objetivos os professores tinham de mudar várias coisas. Para começo de conversa, tinham de mudar o que ensinavam: os alunos, no mais das vezes, exigiam que os temas discutidos tivessem relação com suas vidas e, isto obrigava os instrutores terem um esforço interdisciplinar, que esta na base dos estudos culturais. (CEVASCO, 2010, p. 56).

O aumento da oferta de ensino superior para classe trabalhadora trouxe para o centro do debate a discussão do conceito de cultura naquele país. Ainda para Cevasco (2003), outro ponto que culmina com a formação dos estudos culturais é o que ela chama de uma nova esquerda inglesa, visto que, a partir de 1956, o partido comunista inglês não se sente preso ao partido comunista de Moscou, em virtude de uma série de atrocidades ocorridas naquele momento, e esse fato, ligado à elevação da classe

trabalhadora ao ensino superior, faz com que o conceito de cultura seja debatido, e também a própria produção marxista naquele país.

Tais marxistas ingleses não mais ligados a Moscou, como Tompson e Williams, propõem então um estilo alternativo ao olhar a cultura, como um sistema de símbolos sem uma necessidade de hierarquias, valorizando um único modo de vida.

Nesse esteio, de rupturas com o marxismo, Cevasco (2003) enfatiza que o marxismo não foi abandonado totalmente. A citada Nova Esquerda Inglesa, nos trabalhos de Willians (1969) e Hoggart (1973), procura aproximar a dimensão da cultura com economia, conceituando o que Cevasco chama de Materialismo Cultural, ao abranger a emancipação dos oprimidos.

Após certa institucionalização dos EC e da criação de departamentos com esse nome nos EUA, Europa e América Latina, é comum produções que analisam tanto sua formação como os paradigmas dessa Disciplina. Os Estudos Culturais possuem fragmentações teóricas, e isso pode ser explicado por diferentes políticas e divisões intelectuais dentro do grupo. O certo é que os EC têm se caracterizado, justamente, por não procurar uma teoria hegemônica, e sim, unir procedimentos práticos de forma interdisciplinar com várias disciplinas como forma de estudo da cultura.

Acredita-se que os Estudos Culturais britânicos, enquanto disciplina e prática de pesquisa, pode ajudar em uma abordagem sobre a migração, possibilitando olhares a respeito do fluxo migratório para Rondônia pós década de setenta, uma vez que se sairia de uma abordagem que em geral procura analisar as causas da migração para procurar investigar categorias da subjetividade sobre o grupo social que se deslocou até Rondônia e se aglutinou em linhas rurais, ou até mesmo em núcleos urbanos ao longo da Rodovia BR-364, como é o caso da própria cidade de Ouro Preto do Oeste, no interior do Estado.

Sendo assim, a abordagem sobre a oralidade dos migrantes entrevistados leva a construir um conhecimento a respeito de como esses migrantes reproduzem sua *centralidade cultural*[5] no interior do estado, bem como questões de identidade e diferença, uma vez que no contexto da relação dos migrantes com as populações tradicionais da Amazônia, como seringueiros e indígenas, ocorre uma produção no âmbito da cultural de diferença, "Nós" *versus* "Eles".

---

[5] O termo Centralidade Cultural é formulado por Stuart Hall (2012), em sua Obra, Da Diáspora, estando diretamente ligado ao compartilhamento de representações e significados culturais no âmbito de uma cultura, estes elementos formariam a identidade, que de uma forma mais ampla, constitui uma centralidade cultural.

1.2 Amazônia(s)

Dito isso, antes de se apresentar uma breve discussão a respeito da vinda desta leva migratória para Rondônia pós década de setenta, é importante se tecer alguns comentários sobre historicidade amazônica, discutindo como a criação de projetos para Amazônia se chocou e se choca até hoje com culturas de populações tradicionais nesta região.

A compreensão de que uma das grandes características, senão a maior, da manifestação humana nesta espacialidade é o seu caráter heterogêneo veio até este pesquisador ainda enquanto estudante de estudos amazônicos.

Rememorando esses estudos, vem à mente a informação de que a Amazônia possui, em sua configuração tropical e úmida, uma série de grupos humanos que pensam e produzem mundos distintos, possuem significações distintas, ou melhor, centralidades culturais distintas, fazendo com que cada grupo, seja ele o indígena, o caboclo, o ribeirinho ou o centro-sulista, possua leituras diferentes sobre a produção e organização desse espaço.

A problematização de diferentes culturas compartilhando um mesmo espaço, abruptamente, em muitos momentos, é evidenciada por Teixeira (1999) em trabalho no qual chega à conclusão de que em dadas especificidades, os mais distintos atores sociais amazônicos entram em conflitos, em muitos momentos sangrentos, quase sempre para o lado contrário da lógica civilizacional. Em Rondônia, os grupos que representam melhor essa lógica são os que se identificam com os objetivos agrários.

A partir da produção de mundos distintos, outro elemento marcante no espaço amazônico são suas múltiplas identidades, sendo pensadas neste trabalho a partir de Stuart Hall (2011) que as apresenta como sendo construídas a partir de representações dentro de discursos culturais que informam como um dado grupo vive e compartilha seus significados. Isso se relaciona à centralidade da cultura na constituição da subjetividade, da própria identidade, e da pessoa enquanto ator social.

Na Amazônia, as identidades são formadas a partir da maximização da relação ao meio ambiente ou, em outros casos, somando-se a isso choques culturais de grupos que chegam à região e, em maior ou menor grau, absorvem elementos culturais de grupos já sedentarizados ao espaço, como o caso de nordestinos que durante o primeiro

e segundo ciclos da borracha absorvem elementos da cultura cabocla, a tal ponto que décadas depois, com a chegada de novos migrantes a região, estes últimos não conseguiam diferenciar os nordestinos de populações tradicionais da Amazônia. (BECKER, 1990).

Nesse caso, percebe-se que identidade na Amazônia é extremamente dinâmica, justamente pela necessidade de se interagir e se maximizar com o meio ambiente. Esse caráter heterogêneo possibilita a existência, na Amazônia, de populações humanas com práticas culturais distintas, em que o contato com o meio ambiente é talvez o principal ponto de referência entre elas.

Um exemplo da dinâmica de identidade é o caso dos migrantes do centro sul do Brasil que chegam a Rondônia pós década de setenta com um discurso civilizacional, uma vez que, no imaginário desses, a migração para Amazônia, incentivada pelo estado, teria acontecido justamente porque os grupos humanos (seringueiros, indígenas, caboclos) já existentes na região não eram aptos ao trabalho produtivo[6]. Dessa forma, a partir desse elemento que se nomeia de civilizacional, criou-se uma questão de identidade e diferença: "nós e eles" - uma forma de ver o mundo a partir de uma lógica binária exclusiva em relação aos migrantes centro sulistas, que se colocam como hegemônicos na região *versus* seringueiros e outras populações tradicionais da Amazônia.

De outra forma, é dizer que esse caráter heterogêneo forma hoje uma Amazônia, no dizer de Loureiro (2001, p. 32), com várias estéticas, com múltiplas leituras de 'Amazônia(s)', uma esteticidade ligada a múltiplas significações e, por consequência, diferentes identidades, o que para esse autor se define na forma de ver e sentir.

Tal abordagem sobre a Amazônia que Loureiro (2001) denomina de esteticidade é o elemento mais marcante em seu texto, justamente a partir de uma heterogeneidade

---

[6] Este termo traz à tona uma discussão complexa. Quem primeiro o pensa é Karl Marx (1978) e, para esse autor seu significado está ligado à força de trabalho em produção capitalista que gera diretamente a mais-valia, o produto do trabalho que transforma algo em mercadoria. Aqui não se pensa esse termo a partir dessa discussão de processo de trabalho ou processo de valorização do trabalho, mas como uma discussão sociológica, engendrada a partir da obra de Tedesco (2010), que emprega esse termo para pensar a agricultura familiar, caracterizada pelo controle da família sobre os meios de produção e, ao mesmo tempo, como principal responsável pela efetivação do trabalho, absorvendo toda a sua força de trabalho e garantindo a subsistência econômica. Ainda para Tedesco (2010), a relação com a propriedade é outro traço marcante na agricultura familiar, uma vez que a noção de propriedade e pertencimento ao território ou a comunidade é muito presente no cotidiano. Geralmente, essa mesma unidade carrega um sentimento de pertencimento, posse e identificação (valores simbólicos). Vale ressaltar que, ao pensar o termo trabalho produtivo, a intenção é problematizar valores culturais do grupo aqui em estudo, tanto assim que se mostram ao longo desse trabalho dicotomias criadas por essa noção de trabalho na relação com outros grupos sociais amazônicos.

do que ele chama de *ethos amazônico*, uma vez que as diferentes manifestações humanas desse espaço possuem percepções de mundo distintas e, nesse sentido, o que Loureiro (2001) chama de *amazonicidade* é justamente múltiplos imaginários e devaneios diferentes, produzindo diferentes temporalidades e espacialidades.

A principal relação, que se pode inferir, entre História, Estudos Culturais, Migração e a verossimilhança com as questões culturais ditas acima sobre o espaço amazônico é que em todas nelas, em maior ou menor grau, o poder, enquanto geração de formas de forças cria essas identidades, como no dizer de Corsini (2006), o poder em Foucault não é proibir, e sim produzir. Nesse sentido, o estado, enquanto centralização de um poder, que se torna hegemônico, produziu na Amazônia, seja no período colonial, seja no período do Império ou segunda metade do século XX, múltiplas identidades nessa espacialidade; de outra maneira, é dizer que as relações de poder provocaram choques culturais ao direcionar, em diferentes temporalidades, grupos humanos na Amazônia.

A partir deste sistema amazônico de significações e distintas produções de mundo, crê-se que cabe aos pesquisadores em ciências humanas da própria Amazônia também dar uma contribuição analítica desses distintos sistemas de imagens e representações sociais, justificando assim o estudo de diferentes grupos sociais em sua fronteira, não esquecendo que a experiência vivida de determinado grupo não é a única, a bem da verdade, como enfatizado aqui, é uma rede complexa com várias esteticidades ao dizer de Loureiro (2001).

Dito isso, far-se-á nos próximos parágrafos uma reflexão sobre o grupo amazônico que este trabalho pretende abordar, migrantes vindos da região centro sul do país, pós década de setenta, tendo o objetivo de conseguir propriedades agrícolas em Rondônia. Esse grupo, enquanto portador de uma centralidade cultural possui uma historicidade.

Sobre isso, autores como Zambiase (2000) e Seyferth (1990) mostram que eles são uma geração herdeira de imigrantes de países como Alemanha, Itália e Polônia que se estabeleceram, a partir do século XIX, em parte dos atuais estados de São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul. Esses imigrantes davam grande significação à valorização laboral ligada a terra, o que foi comprovado nesses estados nos quais também consolidaram uma sociedade cuja base fundiária é a pequena propriedade trabalhada pela família do proprietário.

Em consulta à bibliografia estudada sobre os fatores da migração para Rondônia, Becker (1990) e Bassegio e Perdigão (1992) dizem que os estados nos quais esses imigrantes se fixaram foram, em grande parte os mesmos e que, a partir da década de setenta, Rondônia recebeu um grande contingente humano que compartilha significações culturais, constituindo-se a herança do que se chama aqui de *Ethos Colono*.

Esses migrantes, os quais constituem a problemática desta investigação, se aglutinaram e reconstruíram regiões do interior de Rondônia onde se fixaram, assim como na região do PIC OURO PRETO, uma gama de simbologias ligadas a ao compartilhamento de suas subjetividades e significações culturais.

Foi em virtude disso que foram escolhidas, como base empírica deste trabalho, fontes orais, visto que elas remetem a inúmeras leituras e reflexões que se ligam a representações e significações e dialogam diretamente com centralidade cultural desses migrantes, como, por exemplo, questões culturais que norteiam a hierarquia de gêneros a partir de uma relação vertical entre homens e mulheres, trabalho, família, terra, religiosidade, entre outros, questões que a oralidade enquanto metodologia ajuda o pesquisador a compreender como grupos sociais constroem seu mundo e compreensões de realidades naquilo que Start Hall (2012) chama de práticas de significações e representações no âmbito de uma cultura.

Sendo assim, constrói-se a percepção de que a memória desse grupo tem uma linguagem múltipla e, para um estudo dessa memória em um evento migratório, faz-se necessária a escolha da abordagem interdisciplinar para uma compreensão razoável desse evento e, assim, buscar ajuda nas reflexões teóricas das ciências sociais, um casamento de mútua vantagem para este trabalho, como por exemplo, a utilização das considerações de Stuart Hall (2013) a respeito de significações culturais que são compartilhadas no âmbito de uma cultura, gerando com isso processos identitários.

Em relação a esses processos, utiliza-se nesse trabalho termo *Ethos Colono* da sociologia apresentado por (TEDESCO, 1998) como formas de representações inseridas, produzidas e emitidas em uma experiência comum em um cotidiano, sendo formadas por determinados estilos de vida a respeito de regramentos morais e estéticos.

Estas representações e estilos de vidas discutidas a partir do *Ethos Colono* se ligam a uma lógica de distribuição de terras, a colônia, uma designação mais presente no sul do Brasil, espaço de maior influência da imigração da Europa, pois não basta viver na colônia, deve-se trabalhar na colônia.

Abramovay (1998) discute características culturais do campesinato no Brasil com relação ao que se intitula-se neste trabalho de *Ethos colono*. Esse grupo social se forma a partir da base econômica da agricultura familiar, organizada na e pela família e, como resultante, estrutura a unidade de produção e consumo da propriedade. O autor ainda acrescenta que o campesinato é caracterizado pela lógica entre propriedade, família e trabalho, lógica que gera entre os indivíduos uma vida social que forma valores, identificação e partilha comuns.

É dessa forma que se entende nesta pesquisa que o referido termo, a partir do pensamento de Zambiase (2000) e Seyferth (1990), possui uma historicidade e se liga a uma lógica cultural de um grupo social com relação a terra e ao trabalho, mostrando subjetividades, uma vez que mostra uma dada relação produtiva da família com a terra, com o trabalho, com a produção econômica, gerando assim uma produção simbólica no convívio entre pessoas que compartilham essas práticas, que em outras palavras , ao serem compartilhadas do âmbito de uma cultura gera uma temporalidade.

Essa institucionalização de uma temporalidade está baseada no trabalho como uma norma ética e, dessa forma, problematizar o cotidiano de migrantes centro sulistas que se dirigiram a Rondônia pós década se setenta, por meio da noção de *ethos colono*, é perceber as várias reconstruções de significados no âmbito social e cultural destes migrantes.

1.3 A migração para Rondônia: Uma saída geopolítica

No Brasil, ideia de colonização é adotada há pelo menos dois séculos e, em diferentes temporalidades e espacialidades, a noção de se humanizar o "vazio" [7] apresentou-se como uma opção de um dado desenvolvimento para atender interesses econômicos e sociais de certos grupos hegemônicos da sociedade brasileira. Nesse sentido, para Martins (2001), a Amazônia já foi ocupada várias vezes, sempre obedecendo a critérios e circunstâncias do tempo em que a ocupação se deu.

A dita ocupação sobre a Amazônia, projetada durante período militar (década de 1970), esteve ligada aos centros economicamente hegemônicos na sociedade brasileira daquele período, amplamente apoiadas pelo Estado.

---

[7] FONSECA, Dante Ribeiro. Informação Verbal proferida na disciplina de História da Amazônia, do Curso de História da Universidade Federal de Rondônia, (07/2009).

Como já dito acima, aqui se pretende discutir a migração para o interior de Rondônia, na região do primeiro projeto de colonização do estado, PIC Ouro Preto, com a percepção de que o que causou a migração para Estado de Rondônia foram relações de poder no âmbito civil-militar[8] nacional, ligando-se diretamente à manutenção de uma concentração de terras tradicionalmente presente no Brasil, o grande latifúndio.

O governo da época também tinha como projeção, ao distribuir terras através de projetos de colonização em Rondônia, solucionar conflitos sociais no centro sul do Brasil. O estado de Rondônia foi parte de uma estratégia política de diminuição da tensão nas grandes áreas rurais densamente povoadas naquele momento, pois com quadro de mecanização da agricultura muitos produtores rurais ficaram sem terra e passaram a ser massa excedente de mão de obra barata para grandes fazendas.

Esses produtores passaram a se vincular a elementos civis, como ligas camponesas, no intuito de reivindicação política e contestação à falta de terras, isso passou a preocupar o governo que, com o golpe civil-militar, tendia para a manutenção do quadro de terras nas áreas mais povoadas do país.

É nesse sentido que Rondônia, na Amazônia ocidental, através de seus projetos de colonização, surge como uma estratégia geopolítica. A questão política levantada acima, somada a relativa proximidade do então território Federal de Rondônia ao centro sul, faz, a partir da década de setenta, milhares de famílias de baixa renda e sem propriedade agrícola virem para cá, como no dizer da época "tentar a sorte em Rondônia" (MOSER, 2008, p.8).

Ianni (1979) defende a tese de que a Amazônia foi palco de uma contrarreforma agrária. Para esse autor, o estado pós 1964, ao criar uma série de projetos de colonização na Amazônica, principalmente na década de setenta, efetivou na verdade uma escolha política, com base nos grupos que o apoiavam, de não realizar nas regiões nordeste e centro-sul do país um modelo de reforma agrária de fato.

Em outras palavras, seria desapropriar terras improdutivas e iniciar uma política agrária que eliminaria, em algumas regiões de conflitos, propriedades com elevada incidência de arrendatários, uma vez que o estatuto da terra aprovado em 1961 previa inclusive a desapropriação por interesse social, realizada pelo poder estatal, recaindo sobre os minifúndios e latifúndios.

---

[8] Utilizou-se aqui a expressão "civil-militar" a partir de DREIFUSS (1981), em que o governo militar mantinha um diálogo entre parte da sociedade civil, como latifundiários e grandes empresários.

Os projetos de colonização tinham uma justificativa institucional registrada em relatórios do INCRA, SEDAM, além do discurso de "vazio demográfico", proferido pelo militar no exercício da presidência, General Emílio Garrastazu Médici, com relação aos riscos de grupos narcotraficantes nas fronteiras do país, entretanto, somado a isso ainda existiam razões estruturais para a presença de projetos de colonização na Amazônia projetados pelo Estado.

> Nessa interpretação, a colonização para Amazônia, adquire o caráter de uma contra-reforma na região nordeste e sul e em outras regiões. Para não distribuir terra nem redistribuir as terras, em nenhuma área ou região de <<tensão social>> no mundo rural, o Estado foi e continua a ser levado a realizar uma modesta << distribuição>> ou <<redistribuição>> de terras devolutas , tribais ou ocupadas em algumas áreas da Amazônia. (IANNI, 1979, p. 103)

E foi assim que, para Ianni (1979), o governo militar usou politicamente a colonização promovida na Amazônia como se estivesse efetivamente realizando reforma agrária no Brasil, procurando sempre apresentar colonização dirigida, oficial ou particular, como realização da reforma agrária como já vinha sendo cobrado por líderes de esquerda desde antes do golpe militar.

Nesse ponto, o referido autor lembra que a ditadura instaurada no Brasil, a partir de 1964, nasceu de um golpe político com forte apoio da burguesia agrária. Essa burguesia se engajou no golpe, entre outras razões, porque o governo do presidente João Goulart (1961-64) havia adotado ações reformistas que se concretizadas abalariam a estrutura rural no Brasil e, dessa forma, o golpe instaurado pós 1964 foi para essa burguesia uma possibilidade de manutenção da estrutura fundiária nas regiões densamente povoadas do Nordeste e Centro Sul, no Brasil.

Com relação aos anos de governo de João Goulart (1961-1964), Ianni (1979) explica que se intensificou a sindicalização rural, sob o comando do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), Partido Comunista Brasileiro (PCB) e outras organizações políticas. Dessa forma, multiplicaram-se as ligas camponesas no Nordeste e outras regiões sob a orientação de lideres com posicionamento favorável à reforma agrária e a outras transformações no campo e na cidade. Foi nesse contexto que a burguesia agrária se engajou ampla e profundamente na organização e realização do golpe de Estado de 1964.

Além dessa conjuntura fundiária, somava-se a isso a projeção de implementação capitalista a essas regiões ditas vazias, tendo em vista que a Amazônia passou a ser

palco de mega projetos em vários setores que visavam à acumulação de capital, beneficiando, assim, grandes proprietários e empresários atraídos pela política de estímulo fiscal e creditício do governo daquele momento para Amazônia.

Foi assim que a política de colonização desenvolvida pelo governo militar, que atraiu centenas de pessoas ligadas ao campo para região Amazônica (a migração para Rondônia surge nesse contexto), funcionou como uma contrarreforma agrária executada pelo Estado ao distribuir alguma terra nessa região, tornando evidente que não objetivava distribuir terras em outras regiões do país onde existiam grandes latifúndios.

Dessa forma, a política institucionalizada pós 1964 fez os próprios camponeses e produtores rurais realizarem, por seus meios próprios, a partir da migração, a conquista da terra. O estado apenas executou uma espécie de contrarreforma agrária que visou à monopolização das terras pelos grandes negociantes, grileiros, latifundiários, fazendeiros e empresários. Nas palavras de Ianni (1979, p. 127) "*dar um pouco de terra para que nenhuma terra seja dada*".

A migração de agricultores para Rondônia mostra aspectos de conflitos sociais, porque as famílias vinham de antigas fronteiras do café nos estados do leste, ou da mecanização do sul (BECKER, 1990). Mello (2006), fazendo uma leitura de Becker, diz que a Amazônia foi vista como solução para as pressões sociais internas advindas da expulsão de pequenos produtores do nordeste e do sudeste pela modernização da agricultara nessas áreas.

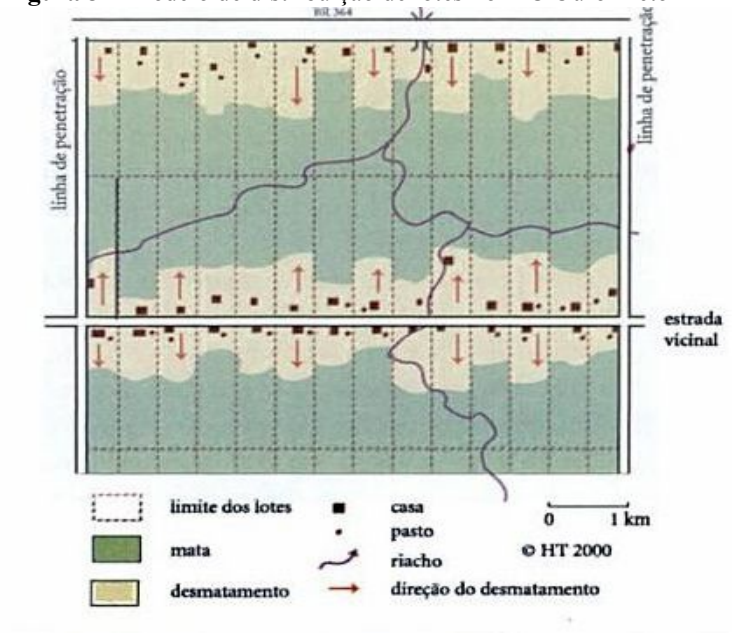
A gestão deste projeto de colonização, o primeiro de Rondônia, foi realizada pelo órgão administrativo do Governo Federal denominado INCRA. Nas palavras de Becker (1990, p.40), "o Estado é o INCRA", no sentido da importância desse órgão para empresa colonizadora, bem como, o fato desse ser o primeiro representante do estado a se estabelecer na região, tendo como função promover, executar e coordenar a colonização.

Sobre as principais características do PIC e a atuação do INCRA nos projetos de assentamento, pode-se dizer, com base nestes autores citados, que:

> Os Projetos Integrados de Colonização (PIC) se destinavam à faixa de população de baixa renda, especificamente a agricultores sem terra e de preferência àqueles que possuem maior força de trabalho familiar. Nas áreas desses projetos, o INCRA identifica e seleciona os beneficiários, localiza-os nas parcelas por ele determinadas, fornece a infra-estrutura básica, e, através dos órgãos responsáveis, a nível nacional, regional, estadual e/ou municipal, implementa as atividades relativas à assistência técnica creditícia, à comercialização, saúde, educação, ao mesmo tempo em que deve montar o

> sistema cooperativo, para facilitar a organização sócio-econômica dos parceleiros. (NEVES; LOPES, 1979, p. 87 apud RABELLO, 2006, p. 198).

Figura 3 – Modelo de distribuição de lotes no PIC Ouro Preto



Fonte: (MELLO, 2006, p. 33)

Como mostra a **Figura 3**, a faixa de terras destinada a cada colono no Pic Ouro Preto era equivalente a 100ha em cada lote, ficando inicialmente situados ao longo da BR 364; o projeto ainda contava com estradas vicinais, numa tentativa de estabelecer um adentramento sobre a floresta, possibilitando expandir a colonização.

Segundo Bassegio e Perdigão (1992, p. 171), nesse projeto integrado de Colonização, foram assentadas 5.162 famílias, em uma área total de 512.585ha, obedecendo a critérios do Plano Nacional de Desenvolvimento, no que se refere à migração para a Amazônia. Em um cenário geral, pode-se afirmar que a estratégia do estado, estimulada por intensa propaganda, combinada com a comunicação informal de parentes e amigos, provocou um aumento significativo da população do então Território Federal de Rondônia, o que anos mais tarde possibilita elevar este território a categoria de Estado.

> A população cresceu de 36.935 habitantes em 1950, para 888.430 em 1984 (fonte Nure-Seplan/RO). (...) A maioria dos migrantes procede de Minas Gerais (26,2%) Paraná (22,1&) e Mato Grosso (14,9%) embora tenham nascido em sua maioria no Paraná, São Paulo e Minas Gerais visto que grande parte dos migrantes realizam três etapas migratórias. (BECKER, 1990, p. 149).

Pensar o cotidiano em Rondônia nesse momento em que chegavam dezenas de famílias, de ônibus ou na carroceria de um caminhão é algo fustigante, é refletir como um estado, uma cidade ou mesmo uma linha rural, a partir de um interesse político do Estado, é criado em meses. Nesse ponto, as contribuições de Moser (2006, p. 89) são aqui interessantes, uma vez que essa pesquisadora vivenciou esse momento da formação do estado, na condição de missionária católica na região.

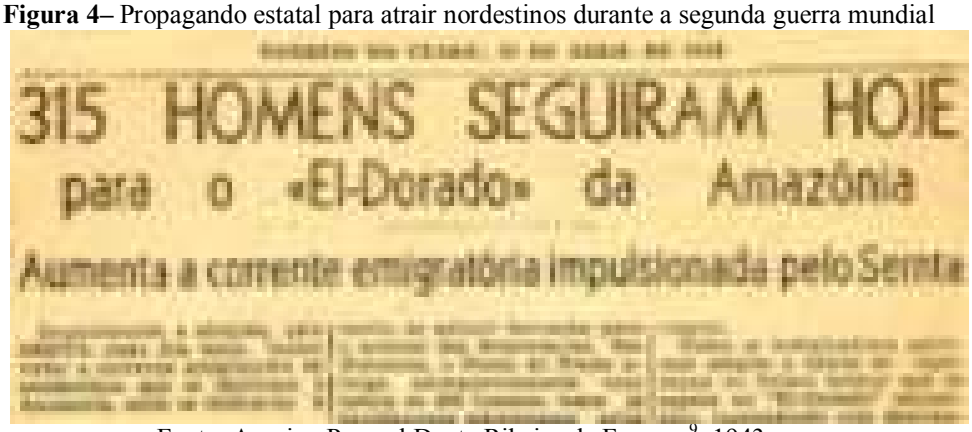
> Chegar a Rondônia, para encontrar a nova terra, foi um sonho de inúmeros migrantes que com muito esforço e sacrifício enfrentavam uma longa viagem por uma estrada desconhecida e sem pavimentação, com os seus poucos pertences fretados numa pick-up ou num caminhão em duas ou três famílias que dividiam o combustível ou ainda era utilizado o *pau-de-arara* coberto com uma lona, cujas pessoas ficavam expostas a todas as intempéries da viagem. O transporte destas famílias era por meio de pau-de-arara sendo fretado por várias famílias. Ou ainda, com freqüência acontecia por parte dos fazendeiros que alugavam um ou mais desses caminhões, conforme o seu investimento em suas terras, que, através do "gato" (espécie de um capataz, pessoa de sua confiança) arregimentavam trabalhadores do sul-sudeste para trabalharem em sua fazenda com promessas de toda infra-estrutura, casa, comida, assistência médica e salário. E chegando às cidades, essas pessoas eram "descarregadas" na rodoviária aonde um caminhão do fazendeiro vinha para levá-los à fazenda. (MOSER, 2006, p. 90).

Ainda para Moser (2006), na maioria das vezes, os homens como patriarcas deixavam a família no seu local de origem e no dizer da época 'vinham na frente' (MOSER, p. 23), para dar início ao roçado, construir um barraco e, em um período de alguns meses, buscavam a família ou mandavam buscá-la através dos seus parentes ou conhecidos, e muitas vezes nesse retorno vinham outros parentes. Todas essas estratégias que trouxeram movimentos humanos para a Amazônia, pós década de setenta, são elementos políticos presentes nas estratégias do governo civil-militar para Amazônia que foram consubstanciados no programa PIN (Política de Integração Nacional).

Sobre a imagem de Amazônia construída por órgãos de propaganda do governo, percebe-se que existe como pano de fundo toda uma questão política no interesse do Estado na migração para a Amazônia. Antes mesmo da década de setenta, essa região já tinha mostras disto, como por exemplo, em 1943, o Brasil em guerra declarada contra o Eixo recrutava nordestinos como soldados para a extração da borracha. Para isso, o estado usou os recursos da propaganda oficial, requintada e ostensiva, habilmente elaborada pelo SEMTA (Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a

Amazônia), por meio da qual espalhava cartazes nas regiões para as quais o estado sentia interesse em direcionar pessoas, no caso para a Amazônia.

Figura 4– Propagando estatal para atrair nordestinos durante a segunda guerra mundial


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

Fonte: Arquivo Pessoal Dante Ribeiro da Fonseca[9], 1943.

A **Figura 4** revela que em décadas anteriores a 1970, o estado, enquanto catalisador de forças (FOUCAULT, 1979), já usava a propaganda para atrair contingentes humanos para região amazônica. Para isso, procura criar uma imagem de Amazônia como local vazio e não ocupado, a espera de pioneiros para "desbravarem" a região. Propaganda semelhante é utilizada durante a década de setenta pelo governo civil-militar, institucionalizado pós 64, para atrair massas de agricultores de baixa renda e com mão de obra familiar para rodovias federais ao longo das rodovias na Amazônia.

A partir disso, compreende-se que Rondônia surge em um contexto geopolítico. O Estado tendo a intenção de manter a configuração de terras no centro sul do país, que privilegiava e beneficiava uma elite civil que apoiou o golpe militar, projeta a vinda de trabalhadores rurais sem terra para Rondônia pós década de setenta.

A Elite civil e o Estado tinham receio desta massa se filiar a instrumentos civis em busca de reivindicação de terras e buscar descontinuidades em questões fundiárias no Brasil, então, cria-se essa política de colonização em regiões ditas "vazias" do país, e tal medida funcionou como "válvula de escape" para manutenção da dinâmica dita acima (BECKER, 1990). É nesse contexto que o governo passa a veicular propaganda na mídia, criando uma imagem de "Rondônia, o novo Eldorado" e de "Rondônia a Espera de Pioneiros".

O imaginário construído pela questão geopolítica dita acima é ainda muito forte entre os rondonienses; basta olhar o hino de Rondônia que em várias passagens faz

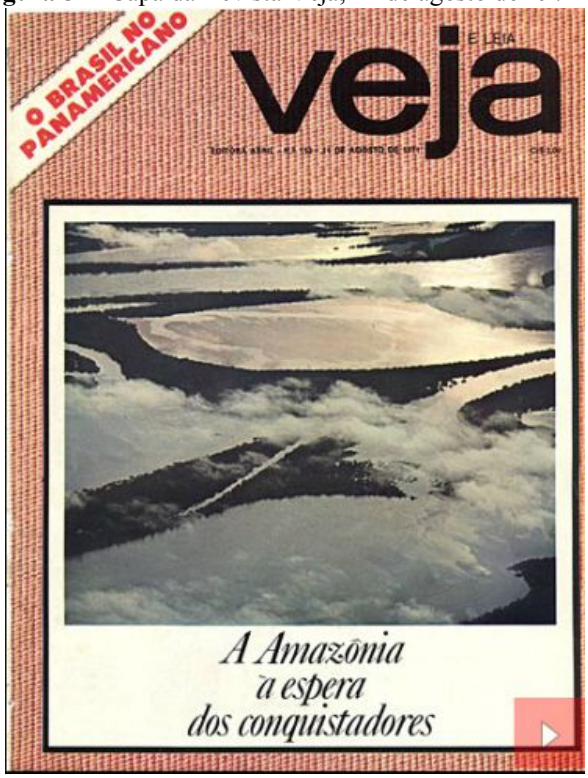
[9] Doutor em ciências socioambientais (UFPA), Membro do Colegiado em História da Universidade Federal de Rondônia. Pesquisador de História da Amazônia.

referência a essa forma de "herói", ou mesmo a última propaganda da Assembleia Legislativa de Rondônia, em 2012, financiada com o dinheiro público e veiculada em rede de TV aberta no estado, com o seguinte trecho: "Diante de tanta Beleza só nos Resta Trabalhar, Porque todos nós somos destemidos pioneiros".

Se uma equipe contratada de publicitários decide realizar uma propaganda com este enfoque político é porque sabe que ela será consumida e aceita; enfim, esta imagética de Rondônia como terra de heróis, ao invés de mostrar, na realidade esconde.

Pensando as correlações entre força, liberdade e poder, de acordo com Foucault (1979), vê-se que se esconde uma gama de relações que em nada beneficia esses ditos heróis, migrantes vindos da região centro sul do país, questões que em vários momentos no terceiro capítulo deste trabalho serão aqui analisadas, a partir da oralidade dos *sujeitos narrantes*[10] que realizaram contribuições para o conhecimento construído neste trabalho.

Figura 5 – Capa da Revista Veja, 11 de agosto de 1971



Fonte: Arquivo Digital da Revista Veja.

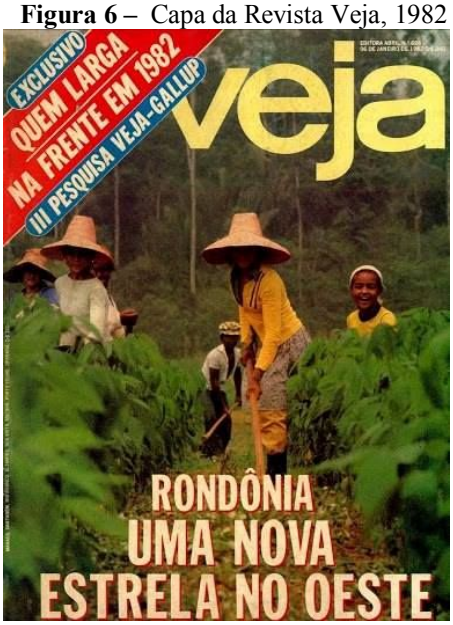
[10] Este termo é utilizado por Tedesco (2004) uma vez que o entrevistado constroe sua narração com ordenamentos como descritivismo e subjetivismo, dessa forma, o passado na oralidade de um entrevistado seria uma forma de construção, a partir de significações e representações contidas em seu presente.

Um bom exemplo desta conjuntura da época é apresentado aqui nas **Figuras 5 e 6**, que mostram duas capas da *Revista Veja*, uma de 1971, falando da Amazônia como um todo, e outra, de 1982, menos geral, fazendo referência ao então novo estado como a "estrela no Oeste". A capa de 71 traz: "A Amazônia a espera de conquistadores" que, aliada a recurso imagético da ilustração, cria uma percepção de Amazônia como um espaço vazio a ser conquistado.

O discurso de pioneiro, por parte desses migrantes centro-sulistas pós década de setenta, está amparado no trabalho, afinal, no discurso difundido na época os grupos humanos legitimamente amazônicos não eram aptos a atividades produtivas, uma vez que esses migrantes do centro sul traziam a lógica civilizacional para esta região segundo sua percepção, uma vez que em seu imaginário possuíam/possuem trabalho produtivo. Basta ver o discurso político identificado entre vários de nossos entrevistados, migrantes centro-sulistas: "não vim para bagunça, vim para trabalho" [11] é o plano de fundo para garantia institucional da posse de sua propriedade, uma vez que ligam trabalho a sua condição de agora homem amazônico.

Esse migrante passa, então, a outorgar na fronteira amazônica seu tempo ao espaço, não importando ver as populações tradicionais da Amazônia como elas são; muito pelo contrário, começa-se um processo de negação das qualidades do homem amazônico, nomeando-o e entendendo-o como primitivo, preguiçoso, portador de maus instintos, enfim, uma gama de adjetivos que o mostram como inapto ao trabalho.

Figura 6 – Capa da Revista Veja, 1982



Fonte: Arquivo Digital da Revista Veja

[11] Nivaldo Oliveira, Entrevista em julho de 2012. Disponível: Arquivo CDEAMPRO.

Assim:

> O nascimento e o desenvolvimento do signo estão relacionados com os fluxos sociais, 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' (BAKHTIN, 2004, p. 95).

Percebe-se, portanto, que o discurso político do Estado, propagado na década de setenta, está carregado de ideologias ao projetar fluxos migratórios para a Amazônia. Nas propagandas do período, veiculadas nas modalidades verbal ou não verbal, visualiza-se claramente formas e posicionamentos condicionados pelo modo de ver e conceber a política no Brasil pós 64, uma vez que se buscava atender os interesses de uma elite hegemônica, em relação à manutenção da configuração de terras nas áreas rurais densamente povoadas do centro sul do país.

Entende-se que, a partir disso, funda-se uma significação de temporalidade e essa significação é a que se discutiu acima, de uma Amazônia vazia, um discurso de negação das múltiplas etnicidades[12] na fronteira tendo em vista que a temporalidade hegemônica é a do trabalho produtivo, da Amazônia para destemidos pioneiros.

[12]Pensou-se este termo a partir de (EDGAR & SEDGWICK, 2003) Em que são grupos com práticas de significações comuns e compartilhadas no âmbito de uma cultura.

CAPITULO II

DIÁLOGOS ENTRE MEMÓRIA E IDENTIDADE: SIGNOS E REPRESENTAÇÕES CULTURAIS ENTRE MIGRANTES.

2.1 Memória, Signos e Representações Culturais

A História, a partir da década de setenta, tem se dedicado ao estudo da memória para pensar, por exemplo, movimentos políticos, cultura popular, cotidiano, entre outros. Essa preocupação com a memória sempre foi presente no campo das ciências humanas, bastando olhar o primeiro debate no âmbito da historiografia, quando por volta do século V Heródoto e Tucídides, historiadores gregos[13], problematizaram, com os instrumentos analíticos de seu tempo, a subjetividade e a possível veracidade na memória. Heródoto afirmava que o testemunho histórico se esgotava na terceira geração; Tucídides, pensando próximo, fragilizava e desconfiava da memória, dizendo que seria incapaz de garantir fidelidade ao relato da realidade.

Na Contemporaneidade, os instrumentos metodológicos e a problematização em relação à memória como objeto de estudo são outros. Os estudos de memória no âmbito da historiografia, em geral de forma interdisciplinar com a antropologia e com a sociologia, têm auxiliado na compreensão de temporalidades e experiências, ou seja, de como o cotidiano é uma construção social através de formas simbólicas e representações. Neste trabalho, visualiza-se que o estudo da memória de um grupo liga-se diretamente ao que Stuart Hall (2012) chama de centralidade cultural, que gera significações, representações e identidade entre um grupo social.

Sendo assim, a memória é pensada como um processo de manutenção do "eu", conforme (CANDAU, 2012), podendo-se entender que é por meio da retrospecção que o indivíduo, dentro de um dado grupo, mantém seus símbolos e sua cultura. A partir disso, pode-se fazer uma série de reflexões no âmbito da memória e da identidade, aspectos abordados no estudo em questão. O tema memória pode ser estudado, no âmbito dos estudos culturais, não apenas enquanto prática de pesquisa, mas também como elemento teórico para se pensar o compartilhamento de significados dentro de uma dada cultura.

---

[13] Para aprofundar este elemento, ver: COLLINGWOOD (1972).

Outra afirmação ligada ao referencial teórico é que, ao se afirmar o caráter social da memória, justamente porque se liga ao compartilhamento de cultura, pode-se correlacionar com outros autores como Halbwachs (2006) e Tedesco (2004).

Ainda no que diz respeito à Memória e Estudos Culturais, afirma-se que a primeira é um elemento de leitura que pesquisadores no âmbito da cultura têm chamado de Identidade, na última década. Stuart Hall (2001; 2012), um dos grandes nomes dos Estudos Culturais, ao falar sobre identidade afirma que este termo, por se ligar a manifestações humanas, não possui uma definição sintética ou única, acrescentando que ele não paira no "ar", ele é uma construção a partir de representações culturais e signos, elementos que, de alguma forma, geram a identidade que se liga a uma dada centralidade cultural.

Essa construção da identidade, como diz Tedesco (2004), não é algo contínuo, uma vez que ela se dá pouco a pouco, com base na experiência vivida, rememorada, retida anteriormente e sintetizada, construída ou reconstruída. E, é em virtude disso que a memória é um componente essencial para identidade, uma vez que está correlacionada ao compartilhamento de uma cultura, de uma memória social entre indivíduos.

> Por isto a memória está ligada a um papel importante no mundo social, a de conservar informações psíquicas capaz de atualizar impressões passadas, assim como representações sociais que são naturalizadas do cotidiano de um grupo, informando ainda a estes indivíduos inseridos em uma coletividade o sentido de sua própria colocação no tempo, interligando o passado ao presente. (TEDESCO, 2004, p. 31).

Em aprofundamento a essa questão, as memórias de migrantes, que serão analisadas no capitulo três, possuem quadros de significação, com estratégias, simbologias, representações, experiências da vida cotidiana que criam temporalidades e espacialidades. Essas visões de mundo se ligam à centralidade cultural desses migrantes, sendo por isso que a memória gera pertencimento entre os membros de um mesmo grupo que compartilham sua significação, resultando a identidade, justamente enquanto uma forma simbólica, porque se "veem" como iguais, por compartilharem a mesma visão de mundo.

Para Halbwachs (2003), a memória é um instrumento social, é sempre uma construção coletiva. Em sua obra *A memória Coletiva,* esse autor defende a teoria a respeito de como os grupos humanos constroem significações a partir de seu cotidiano,

e, coletivamente, as compartilham. Para esse autor, isso se liga à cultura e aos fatores psicossomáticos em relação à transmissão dessas informações pelos neurônios[14].

Sua teoria se concentra em expor o movimento de memória, constituindo uma tentativa de construção do passado a partir de uma reflexão do presente, em relação ao que deve ser silenciado e o que deve ser lembrado por um grupo.

É válido dizer que a obra de Halbwachs (2003) é de suma importância para se analisar questões de identidade. Quando esse autor concentra sua análise na memória, refletindo sobre como ela é compartilhada em uma dada coletividade, em um tempo e um espaço, mostra funções de identidade cultural, uma vez que revela que o grupo pensa um passado a partir de um presente e, ao mesmo tempo pensando no futuro; é o passado como uma forma de transmissão de significações e tradições que se ligam a centralidade cultural do grupo que compartilha tais memórias.

Halbawchs (2003) mostra, então, como as lembranças de um grupo trazem noções de localizações e temporalidades como a forma da casa, os móveis, a forma de expressão da religião que são experiências que se ligam ao cotidiano do grupo. Também chama a atenção para o fato de que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que se ocupa e as mudanças que este espaço ocupado venha a sofrer. Memórias possuem um caráter social, expressas pela linguagem, e narram determinações sociais mais variadas. Ainda com base nesse autor, apresentam-se reflexões sobre a questão da memória coletiva e individual:

> É mais comum considerar-se a memória uma faculdade propriamente individual – ou seja, que aparece numa consciência reduzida a seus únicos recursos, isolada dos outros, e capaz de evocar, por vontade ou por acaso, os estados pelos quais passou antes. No entando, como não é possivel questionar o fato de que frequentemente reintegramos nossas lembranças em um espaço e um tempo sobre cujas divisões nos entendemos com os outros, de que nos situamos também entre datas que não tem sentido senão em relação aos grupos de que fazíamos parte (HALBAWCHS, 2003, p. 76).

Desta forma, a memória individual, para Halbawchs (2003), não existe sem a linguagem e seus códigos de leituras comuns ao grupo e que são compartilhados no ambiente social, com os quais os indivíduos exercem seus papéis sociais, de acordo com as regras socialmente estabelecidas. Sendo assim, para esse autor, a memoria individual

[14] Essa passagem faz referência à questão psicossomática em Halbwachs (2003), em relação a como esse autor constrói sua argumentação teórica. No entanto, dissertar sobre esse assunto não é o objetivo deste trabalho, o qual se concentra na questão da memória como instrumento de leitura e problematização de uma dada cultura.

é um ponto de vista sobre os dados compartilhados coletivamente. A subjetividade de um indivíduo está diretamente ligada às formas de ver e sentir coletivamente, por isso, a memoria coletiva, na forma de elementos socialmente contruídos, faz um corte transversal nas memórias de cada indivíduo que a compartilha.

Nas palavras do autor:

> De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes. Quando tentamos explicar essa diversidade, sempre voltamos a uma combinaçao de influências que são todas de natureza social. (HALBAWCHS, 2003, p. 70).
>
> A sucessão de lembranças, mesmo as mais pessoais, sempre se explica pelas mudanças que se produzem em nossas relações com os diversos ambientes coletivos, ou seja, em definitivo, pelas transformações desses ambientes, cada um tomando em separado, e em seu conjunto. (Halbawchs, 2006, p. 45)
> Portanto, existiriam memórias individuais e, por assim dizer, memórias coletivas. (HALBAWCHS, 2003, p. 71).

Existe, assim, um caráter social na teoria de Halbawchs (2003), uma que memória coletiva se configura nas intituições sociais como família, igreja, escola, dentre outras, que formam o sujeito com determinadas visões de mundo. Para esse autor, a memória individual apóia-se na coletiva, uma vez que o indivíduo se insere nessa coletividade a patir de uma estrutura de sentido que o grupo compartilha. Percebe-se que Halbawchs, já no início do século XIX, evidenciava não apenas o caráter coletivo da memória, mas também problematizava uma ideia de identidade, ligada à memória social, a partir de uma espécie de comunhão do olhar, uma vez que afirmava através do que chama memória coletiva que indivíduos compartilham uma leitura de temporalidade e uma experiência cotidiana que dão sentido a um dado grupo.

Pensa-se, então, que é a partir disso que Halbawchs (2003) chama de comunhão do olhar de onde surgem representações culturais, ou melhor, "representações coletivas", em que a experiência comum do indivíduo se liga a uma esfera de valores de grupo. Hall (2013) revela que as identidades culturais se formam, tendo uma base concreta justamente nessas representações, compartilhadas por um determinado grupo social , às quais, de uma forma mais ampla, se relacionam à centralidade da cultura na constituição da subjetividade, da própria identidade, e da pessoa enquanto ator social.

Então:

> Por isto, quando um homem entra em sua casa sem star acompanhado por ninguém, sem dúvida durante algum tempo 'ele andou só', na linguagem corrente – mas ele esteve sozinho apenas em aparência, pois, mesmo nesse

> intervalo, seus pensamentos e seus atos se explicam por sua natureza de ser social e porque ele não deixou sequer por um instante de estar encerrado em alguma sociedade. (HALBAWCHS, 2003, p. 42).

Fica evidente, para esse autor, que quando um indivíduo se insere em uma coletividade, por consequência, compartilha uma série de valores culturais. Nesse sentido, ao falar da importância da formação e do desenvolvimento da identidade do grupo e de uma memória comum, tece conclusões a respeito de vínculos sócioculturais, justamente porque ao ser institucionalizados, atuam como bens simbólicos.

Também para Candau (2012), existe uma forte ligação entre memória e identidade, especificamente no caráter das representações sociais trazidas por memórias coesas para continuidade/manutenção da identidade que acaba por permitir através da retrospecção a manutenção do 'que eu sou' (CANDAU, 20012, p.22). E continua sua reflexão:

> A memória coletiva, por meio da narração, reafirma sua força de transmissão, pois, para continuar a recordar, é necessário que cada geração transmita o fato passado para que possa se inserir nova vida em uma tradição comum. O ato narrativo, na medida em que é possível sua elaboração e apropriação, constrói um sentimento de identidade coletiva do grupo e um sentimento de pertencimento dos indivíduos. (CANDAU, 2012, p. 23).

Dessa forma, compartilhar uma memória comum e uma identidade com outras pessoas é uma forma que Tedesco (2004) chama de contratualidade cultural, pois para esse autor compartilhar significações em um grupo é, principalmente, uma relação de identidade que gera símbolos e cultura.

A memória é um campo de conflito e tensão, de traços ocultos e fragmentos diversos. Muitas vezes os depoentes, ao institucionalizarem o que deve ser dito na forma de "uma verdade" acabam por justificar a ordem estabelecida em uma dada organização social. Sendo assim, a memória é um campo de construção do presente, na qual se manifesta um conjunto de representações que permitem conservar o que é memóravel, no sentido do que deve ser lembrado no presente.

Quando, no capítulo três forem analisadas as memórias de migrantes, discutir-se-á esse ponto em relação ao que foi chamado aqui de *Ethos Colono,* termo da sociologia apresentado aqui e utilizado por Tedesco (1998), em sua tese de doutorado intitulada: *Terra, trabalho e família.* Esse elemento teórico se liga à experiência humana entre colonos, mostrando justamente a valorização de normas éticas ligadas ao trabalho e à família.

Tedesco (1998) utiliza o termo *Ethos Colono* em um recorte espaço-temporal sobre o sul do Brasil, portanto, distinto da problemática espacial de investigação deste trabalho. A justificativa em utilizar o termo *Ethos Colono* aqui se dá em virtude de o trabalho de campo e a análise de base empírica conter muitos desses elementos socioculturais entre os entrevistados desta pesquisa, sendo importante a utilização para a reflexão neste trabalho.

2.2 Memória e Institucionalização: Comunhão do "ver"

Ao se falar de memórias, chamar-se-á de institucionalização o que Anderson (1982) denomina de comunidade imaginária, representações e significações que indivíduos compartilham em memórias, tendo por objetivo dar sentido ao presente dessa memória compartilhada pelo grupo que é uma espécie de interpretação institucional; é a construção de uma temporalidade, que tem por função dar significação a esse presente referido, como a construção e reprodução de uma "verdade", que chega ao pesquisador por meio da oralidade.

Dessa forma, utilizar-se-á mais uma vez a categoria de pensamento de Halbwchs (2003) que, ao dar um estatuto social à memória, acabou por refletir sobre a rememoração, compreendendo que o passado é uma construção do presente, mostrando a relação do homem com o tempo e sua própria identidade. Pode-se dizer, então que para esse autor não existe passado em si, mas um passado construído/reconstruído pelo grupo, a partir de uma consciência dotada de sentidos, subjetividades, intencionalidades, relações de poder na construção de uma homogeneização do ver e pensar um determinado elemento da vida cotidiana.

> Comumente o indivíduo liga suas lembranças ao um espaço e a uma temporalidade em que dividiu com outros sentimentos em relação ao compartilhamento desta temporalidade. (HALBAWCHS, 2006, p. 54).

> Não haveria nenhuma memória, pois nós só nos lembramos de fatos que têm por traço comum pertencer a uma mesma consciência, o que lhe permite ligar uns aos outros como variações sobre um ou alguns temas. (HALBAWCHS, 2006, p. 100).

Para Anderson (1982), essa institucionalização funciona a patir de dados ou de noções comuns que são compartilhadas por um grupo e outros indivíduos também, o que só é possível em uma sociedade que compreende esses significados.

Para que a memória se aproveite da lembrança dos outros, não basta que esses apresentem seus testemunhos, também é preciso que existam muitos pontos de contato e

identificações entre as memórias, para que a lembrança coletiva venha a ser reconstruída sobre uma base comum compartilhada entre individuos na sociedade, sendo esse processo o compartilhamento desta homogeneização da memória coletiva.

Assim, a memória evoca inúmeras direções, como se a lembrança fosse uma baliza que permitisse situar variações nos contextos sociais e da experiência coletiva. É por esse motivo que memórias possuem uma historicidade, justamente pela possibilidade de análise do tempo social institucionalizado por um grupo, sendo uma forma de o pesquisador perceber e refletir significações e representações de grupos sociais, a exemplo de um grupo social que passa pela experiência da migração que, em muitos momentos, é como vista uma rememoração do tempo e da experiência de outrora no que o grupo compartilha em sua memória social no presente.

Memória além de rememoração do passado é conhecimento histórico cultural, bastando olhar a afirmação já feita aqui de que a memória de um grupo social se correlaciona diretamente com sua identidade (TEDESCO, 2004). Dessa forma, um grupo, ao compartilhar significações que geram a identidade, faz aparecer múltiplas experiêcias culturais e contrução de realidades.

> A ideia é de institucionalizar a memória de determinado grupo, o que implica reconhecimento e interesse em manter como sua memória. Segundo Gourarier, as estruturas materiais, uma vez instituídas como patrimônio, passam a dispor do estatuto de inviolabilidade, adquirindo caráter de verdade a ser reproduzida para toda a sociedade, podendo ser comparável a objetos sagrados. (TEDESCO, 2004, p 76).

A partir disso, pensa-se a memória coletiva (HALBWCHS, 2003) como fundadora de uma temporalidade, uma estética, uma forma de construção social da realidade, que designa representações que geram identidade.

Essa discussão leva a outra, que Tedesco (2004) chama de Dimensão Fenomenológica da Memória, algo amplo, mas fundamental para se compreender a correlação entre memória e estudos culturais, refletida neste trabalho. Partindo da afirmação de que a realidade social é um produto de interação e somatório de objetos da vida cultural e social de um grupo, surge, então, a partir disso, a manutenção e o compartilhamento de um mundo comum entre esses indivíduos, isso manifestando-se em fins práticos no cotidiano, no qual o grupo social compartilha significações em uma memória para manter uma lógica instaurada.

É justamente nessa esfera de compartilhamento que reside uma espécie de base de análise do social e do cultural, compreendendo-se como um grupo social constrói

uma realidade, isso acontecendo na linguagem e nas práticas de significações, gerando, assim, o entendimento do que regula a vida de forma subjetiva, sendo o papel do pesquisador no âmbito de humanidades problematizar e compreender a significação dessas representações que indivíduos produzem em sua vida cotidiana.

> As representações comuns e as tipificações estruturam atividades e significações que modelam o mundo do conhecimento comum. O conhecimento que os indivíduos têm e podem ter de uns e outros é uma condição da vida social, mas também um saber sociologico. (TEDESCO, 2004, p. 52).

Pode-se inferir, então, que o cotidiano é não apenas um regramento, uma rotina ou repetição, mas também representações e significações que estruturam e modelam um mundo comum, formam a boa mãe, a mulher subserviente, o bom filho, o trabalho como um valor moral, a filha que se veste corretamente, o migrante bem sucedido, ou não, enfim, são objetos que definem comportamentos e formam um ambiente social e cultural. A memória, nesse quadro, é uma espécie de referência ao passado, contendo representações que formam uma temporalidade.

Com essa percepção, memória e identidade estão diretamente correlacionadas, devido ao caráter de retrospecção e manutenção de significações. Stuart Hall (2012) e Canclini (2008) evidenciam que uma das maiores caraterísticas sociológicas na contemporaneidade são os movimentos humanos, seja por imigrações ou migrações, os indivíduos que carregam diferentes valores culturais têm se movimentado por diferentes espaços, provocando muitas vezes choques culturais, uma vez que diferentes culturas, em muitos momentos, são sobrepostas em uma mesma espacialidade.

Para compreender essa questão, Canclini (2008) discute o que chama de Hibridação, para dar conta de particularidade nas relações culturais e identitárias em relação à negociação cultural, de significações e representações que formam novas visões de mundo, conforme Hall (2002) quando diz que o deslocamento humano muda quem vai e quem fica.

A Amazônia é um complexo interessante para se pensar esses arranjos, uma vez que, em diferentes momentos, foi palco de intervenções políticas e econômicas que visavam garantir interesses de grupos hegemônicos. Como a partir da década de setenta, no Brasil as relações de poder envoltas em um Estado civil-militar objetivando garantir, entre outras coisas, a configuração do grande latifúndio, formaram-se e modelaram-se práticas culturais na Amazônia.

Não é por acaso que Rondônia, no período pós década de setenta, recebeu um grande fluxo migratório, principalmente de migrantes do centro sul do país; por conta disso o estado surge então como uma saída geopolítica (BECKER, 1990) para um estado civil-militar alocar agricultores de baixa renda, que estavam à margem do trabalho em terras no sudeste do país, criando, no dizer de Dreifuss (1980), um ambiente propício à reivindicação de mudanças por parte desse grupo, composto por excedente de mão-de-obra e sem terra.

A partir disso, pensa-se a migração para Rondônia pós década de setenta, por parte dos agricultores, como uma forma de aglutinamento, uma vez que, como já dito aqui e utilizando a categoria de pensamento de Seyferth (1990), mesmo vindo de estados diferentes eles compartilham uma mesma centralidade cultural e, ao chegarem a Rondônia, procuram reconstruir tradições e valores ligados a sua cultura, em relação à ritos e símbolos, buscando através da memória a manutenção dessas representações, para dar sentido ao presente. Halbwachs (2003, p.54) diz que "a lembrança é uma imagem que transporta ao passado a partir de um presente"; no caso do migrante, é uma forma de reconstruir sua identidade, de criar uma temporalidade.

> O tempo não é uma realidade objetiva, mas uma objetivação convencionalmente construída sobre a qual se rege, em grande parte, a vida das formas culturais e dos fatos históricos, o tempo é uma reprodução convencional, cada cultura atribui ao tempo determinados valores e tem construído uma especifica experiência do tempo. (TEDESCO, 2004, p. 80).

Dessa forma, afirma-se que o migrante, em sua nova experiência espacial, cria uma noção de temporalidade, através da continuidade/manutenção de suas práticas de significações e representações no âmbito de sua cultura. Essas experiências recriadas fazem significar e compreender o tempo, gerando seu cotidiano, vindo desse aspecto a importância da oralidade para entender elementos socioculturais entre estes migrantes, no sentido de ajudar a pensar essa experiência em relação às significações do entrevistado.

Quando se fala em experiência aqui se pensa como "o processo que o indivíduo se apropria do vivido e o sintetiza" (TEDESCO, 2004, p. 98)[15], pois se observado bem, isso está correlacionado diretamente à memória, uma vez que os significados variados de experiência no vivido do grupo fornece matéria prima para memória enquanto

[15] Tedesco (2004) afirma que o conceito de experiência é complexo. Para pensar este termo, em seu trabalho utiliza a categoria de pensamento de GADEMER(1983)

continuidade da consciência, mais uma vez se chega a refletir a memória diretamente ligada à identidade, na forma de manutenção de valores, símbolos e tradições, da memória coletiva de um grupo.

Nesse sentido, a memória está em consonância com o conjunto de representações culturais que ajudam a formar também noções temporais, no caso dos migrantes entrevistados, em sua maioria ainda em suas propriedades rurais, esses também reconstruíram símbolos em Rondônia, institucionalizando e possibilitando a própria existência do passado para o grupo e reforçando sua identidade no presente.

Essa identidade, em outras palavras, é um sistema articulado de ideias e imagens que existem em uma representação coletiva, formam um imaginário social de um grupo, na forma de uma interpretação do que passou e, em virtude disso, ao dizer de Halbwachs (2003), o passado, ao ser institucionalizado pode ser inventado, manipulado segundo determinados fins, pois a memória coletiva implica selecionar e recordar.

2.3 Pensando a Oralidade e Memória.

A memória enquanto retrospecção gera condições objetivas na contrução e reconstrução de um grupo social em relação a suas simbologias e significações culturais, constumes e identidade, compondo uma imagem de um passado que se correlaciona ao pensamento de uma sociedade, em um tempo e um espaço.

A oralidade é assim um instrumento capaz de ajudar a pensar o que Halbwachs (2003) chamou de memória coletiva. Essas significações presentes em mitos, simbologias, tradição popular, fazem parte de um processo geral da memória social, fazendo brotar relações sociais, padrões de estruturação de um imaginário; a oralidade é, então, uma metodologia com ordenamentos filosóficos, que ajuda neste trabalho a problematizar e a construir um conhecimento a respeito da cultura dos migrantes entrevistados para o fim do estudo proposto.

Como se disse no início desta abordagem, a oralidade de alguma forma está presente já há muito tempo na historiografia e, desde a antiguidade, sempre foi objeto de discussões, no que tange à confiabilidade e à autenticidade. Entretanto, foi a partir da década de sessenta, principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra, onde se disseminaram centros de estudos ligados aos Estudos Culturais, que a oralidade ganha uma maior discussão enquanto fonte de análise de pesquisas no âmbito da cultura. Em geral, essas pesquisas procuraram investigar grupos de minorias, que até então não

tinham tido espaço em reflexões acadêmicas, como: mulheres, loucos, grupos étnicos e sexuais.

De acordo com Tedesco (2004), a oralidade não é algo inacabado, por ser viva, é parcial e existe um diálogo *entre-vistas*, no sentido de levar o pesquisador a refletir sobre a subjetivdade do sujeito narrante. Enquanto filho de migrantes, de alguma forma, o autor desta pesquisa concorda que compartilha significações como as que esse grupo reconstruiu em Rondônia. Em vários momentos desta pesquisa, seja na busca do referencial teórico, ou durante as entrevistas, retomou a memória dos momentos de infância, em geral diálogos com seus pais ou avós maternos, que mais a fundo se correlacinam ao compartilhamento destes signos e valores.

A partir dessa reflexão de caráter mais subjetiva, crê-se que só se ganhou com isso, uma vez que a análise sobre a base empírica deste trabalho se enriqueceu. Conforme Tedesco (2004), quando o pesquisador conhece os símbolos e seus significados dentro da construção de temporalidade de seu objeto, pode entender melhor a centralidade cultural do grupo em diálogo na pesquisa, além, claro, de refletir sobre aquilo que o motiva e com o qual se indenfica.

> O termo "história oral" indica um conjunto de pesquisas e de debates sobre a crítica histórica específica que se pode aplicar às fontes orais na sua possibilidade de ampliação cientifica e democratização (alargamento não só da gama de objetos históricos considerados, mas tambem do público que a história pode abarcar) e o uso, tipo e tendências de fontes são mais adaptadas. (TEDESCO, 2004, p. 113).

Dessa forma, é um campo hermenêutico para se pensar a cultura, uma vez que possui instrumentos que possibilitam uma reflexão na esfera de como grupos sociais constroem um vivido através de mediações simbólicas. Assim, a oralidadade ajuda refletir como os sujeitos, por meio de suas falas, ou melhor, de suas narrações, com base nas perguntas feitas, interpretam e constroem seu mundo por meio da linguagem, dando-lhe um signifcado. Reconnhecer a oralidade na pesquisa é reconhecer também todo um universo simbólico de tradições presentes nas manifestações humanas.

Recordar não é algo automático, mecânico, ou contínuo; a leitura prazerosa de Montenegro (2012) mostra que a oralidade é uma prática discursiva, é no momento da entrevista, com uma pergunta, que o sujeito, a partir de sua singularidade em conectividade com o grupo, constrói suas lembranças, sendo um diálogo entre presente e passado.

É importante observar que em nenhum momento o objetivo aqui é "provar o vivido" em relação às falas dos entrevistados, nem poderia ser a partir da escolha do referencial teórico, que diz justamente o contrário, visto que a narração do entrevistado é uma construção ligada à sua percepção de mundo, a forma como vivencia e constrói sua realidade a partir de um compartilhamento de significações.

É justamente por isso que a leitura de Montenegro (2012), trabalhando com a categoria de pensamento de Foucault, revela que a fala de um sujeito, assim como um texto, possui ordenamentos como descritivismo e subjetivismo, que operam igualmente na construção dessa fonte e, dessa forma, o passado na oralidade de um entrevistado é uma construção, respondida a partir de significações e representações contidas no presente.

Refletindo sobre a presença do pesquisador na entrevista, não se pensa que essa ação é neutra, pois, de acordo com Albuquerque (2009), escrever a história é medir, e exercer função de traduzir a cultura, assim, não se tem o posicionamento teórico metodológico de "capturar o passado", ou "resgatar o passado", mas o objetivo é outro: é valorizá-lo, justamente como uma construção ligada a discursos, sistematizações a cerca das significações culturais que são compartilhadas pelo grupo ao qual o entrevistado está inserido.

Entrando em um ponto importante deste trabalho, como a utilização da memória e da oralidade ajuda refletir sobre aspectos da cultura entre migrantes da região de estudo, compreende-se a oralidade como um arcabouço metodológico de suma importância para problematizar o que se chama aqui de culturalidade, isto implica pensar as representações e práticas de significações presentes nas narrações de nossos entrevistados.

Cada sujeito narrante possui sua singuralidade e subjetividade. A oralidade é, então, uma oportunidade de pensar essas personalidades individuais inseridas dentro de sua cultura, como em meio à valorização da família, do trabalho, da ética de grupo, da religiosidade, mais uma vez chegando-se à identidade, ou seja, problematizar como os atores sociais estabelecem sua relação do passado com o preseente.

> Os rituais, os símbolos, os mitos, as comemorações e os contos são linguagens "refrescadoras" do tempo da memória, do tempo histórico, do tempo passível de receber ressignificação. Esses elementos narrativos do tempo, espaço e experiência (os quais ligam memória com identidade) tem o poder de entrecruzar temporaldiades, de dialetizar presença/ausência, de contextualizar a interpretação histórica, de projetar, problematizar, temporalizar o futuro (pespectivar) a memória. (TEDESCO, 2004, p.116).

A oralidade não foi apenas um mero instrumento acoplado ao corpo deste trabalho; pelo contrário, faz parte constitutiva de um campo de análise dos referenciais culturais do grupo aqui em estudo, problematização das representações presentes na memória, situações de contradição, silêncios, conflitos e processos sociais que não se passam em outro lugar senão na cultura.

Sendo assim, a partir do referencial teórico metodológico, a memória não é apenas um dado histórico, uma forma de cronologia, devendo-se pensar além do que é descrito como verdade pelo sujeito narrante, refletindo o passado descrito como uma construção a partir de um complexo de relação com as representações e significações do grupo de quem narra. Mais uma vez a saída é compreender como essa memória está ligada àquilo que Hall (2012) chama de centralidade cultural e Halbawchs (2003), de memória coletiva, enquanto um campo amplo e complexo de linguagens compartilhadas no âmbito de uma cultura.

Nesse caso, compreende-se que oralidade se correlaciona com a proposta dos Estudos Culturais enquanto estudo de uma cultura, na forma de um campo de pesquisa acadêmica. A oralidade, sendo uma fonte viva, permite que sujeito narrante torne-se um decifrador de sinais visíveis da construção de seu mundo. Ao dizer de Johson (2010), essa subjetividade é uma das maiores características dos estudos culturais britânicos ligados ao *Birmingham Centre For Contemporary Cultural Studies*.

Dessa forma, essas construções de mundo produzidas por diferentes manifestações humanas, no compartilhamento de significações, geram noções de temporalidades e espacialidades, viés que justifica a construção discursiva para este trabalho por meio da proposição de ***Diálogos entre Memória, Identidade e História***.

.

CAPITULO III

DIÁLOGOS COM O CENÁRIO EMPÍRICO: MEMÓRIA E IDENTIDADE NO RECONSTRUIR DO MIGRANTE.

Nesta parte do trabalho, busca-se a construção de um conhecimento da relação entre teoria e fonte, afinal, a análise do trabalho e a problematização por parte do pesquisador se dá a partir desta via dupla, uma vez que o objetivo aqui não é pensar a oralidade como "prova de verdades" emitidas pelos narradores, mas o contrário no sentido de se pensar essa narrativa enquanto uma forma de decodificação do cotidiano por parte desses migrantes, que mostra formas de categorias que estruturam a vida desse grupo partindo de representações culturais compartilhadas socialmente.

Sendo assim, nos subtítulos deste capítulo, os diálogos caminham para pensar e problematizar algumas categorias de memórias coletivas em relação à família e ao trabalho como norma ética e também a propriedade, a religiosidade, entre outros. Com isso, se quer perceber noções de temporalidades criadas no interior de Rondônia, em relação a representações culturais que são compartilhadas pelo grupo que se desloca para o interior deste estado pós década de setenta.

3.1 Correlações entre Memória, Cultura e Identidade

A temática da memória, em seus vários aspectos, vem sendo, nas últimas décadas, objeto de discussões no âmbito acadêmico das ciências humanas, bem como em meios televisivos, sendo explorada por produtores de programas de TV em rede aberta, que dedicam parte de sua programação a uma espécie de "Trilhar a história", ou mesmo, por instituições privadas, que desenvolvem documentários em relação a um tema do passado.

Enquanto trabalho acadêmico, pensa-se aqui a memória como matéria de análise para se problematizar uma construção de mundo de grupos sociais, rompendo silêncios, mostrando, através da ação reflexiva da pesquisa, elementos que a própria memória social dos entrevistados quer deixar ausente, uma vez que, na construção do passado pelo narrador, este também omite informações, e essas ausências falam muito das significações sobre o passado e como se correlacionam com a identidade.

Nesta parte já mencionada em alguns momentos no decorrer desta dissertação, mostrar-se-á um conhecimento construído, a partir da análise de fragmentos de

memórias de migrantes da região de estudo que sentiram diretamente a experiência migratória, tanto no deslocamento espacial, como na construção de uma temporalidade no interior de Rondônia, através da retrospecção de valores culturais ligados à centralidade cultural do que se chama aqui de *ethos colono*.

Procura-se dar ênfase aos elementos sócio-históricos e culturais que compõem as práticas de significações entre esses migrantes, em referência ao processo de adaptação e construção de a uma nova realidade no processo migratório para Rondônia.

Propõem-se, nestas linhas, analisar e perceber elementos em relação ao universo cultural dos migrantes, no que tange ao conflito e à tensão em relação a esse grupo ressignificar elementos de seu cotidiano nas mais diferentes modalidades, tais como; trabalho, núcleo familiar, relação com amigos e convivência comunitária, no religioso, assim como em outros aspectos.

A memória dos entrevistados ajuda a perceber a construção dos migrantes em variáveis como enquadramentos sociais, religiosos e familiares, experiências socioculturais e nas próprias mudanças físicas que acompanharam/acompanham o dia a deles.

O objetivo deste capítulo é fazer uma reflexão, a partir de fragmentos de memórias de migrantes e, como já defendido no capítulo anterior, sua narração carrega culturalidades, sendo percebidas nos conflitos, nas adaptações, na relação familiar, assim como nos interesses do momento da chegada a Rondônia, ou nos que vieram a surgir posteriormente.

Julgou-se que todos esses elementos são uma construção de temporalidade, uma reconstrução de percepções espaciais e simbólicas, através de práticas de representação ligadas à cultura deste grupo.

É em virtude disso, entende-se que a memória, na forma de uma construção de um passado baseado em um presente se liga diretamente à identidade, uma vez que se refere à construção da memória de um grupo que se identifica em virtude de práticas de significações em comum. Halbwachs (2003) pensa pontos de referências que estruturam a memória coletiva de um grupo, que formam o sentimento de pertencimento e identificação, elementos fundamentais de coesão social em um momento de mudança espacial.

Ainda para esse autor, quando o ser humano rememora um acontecimento social, isso ocorre em grande parte em virtude da associação que este dá a símbolos, que ao longo da vida deram sentido de experiência a sua vida. Recordar significa revisar e

muitas vezes ampliar uma dada interpretação com instrumentos do tempo presente. A partir disso, percebe-se que os entrevistados revisam suas lembranças em relação à trajetória da sua vida, por isso é importante compreender a memória como revisão do passado, na forma de uma construção a partir do presente.

Comentando sobre o sujeito narrante revisar o passado, Bosi (1994) comenta que oralidade na idade adulta é norteada pela ação presente e, quando ele se volta para o passado, é para buscar nele o que se correlaciona com suas preocupações atuais. Tais características são marcantes na entrevista do casal Elielma do Nascimento Oliveira e Manoel Francisco de Oliveira (02/2009)

> Hoje a gente está no movimento sindical numa luta pra dá um estudo para os filhos da gente, mas que eles permaneçam na terra e que eles tirem dali o sustento, sem querer derrubar muito, sem querer ter muita terra, mas que no pouco se produza o suficiente no seu dia a dia porque o que faz hoje um adolescente sair do sítio e ir pra cidade é porque ele quer comprar um carro uma moto quer um computador e a gente pode adquirir isso na terra. Permanecendo aqui hoje a gente tem uma moto estamos construindo nossa casinha devagar sem fazer muitas dívidas e sem deixar de investir na terra estamos reflorestando, Quer dizer dá para educar os filhos trabalhando na terra, mas uma educação melhor hoje na área rural está difícil, mas a gente está na luta. (ELIELMA DO NASCIMENTO OLIVEIRA, 02/2009).

> Uma vez arrumei uma confusão com a professora pra não ir participar do desfile de sete de setembro, eu entendia aquilo ali, mas eu não via o sete de setembro como independência de certo lado e eu sempre queria que os professores explicassem isso porque independência do Brasil ora a gente está dependente de tanta coisa tem uma "porrada" de coisa aí que a gente não é independente eu sempre questionava isso e achava que eles tinha que passar isso, mas diziam não pode a cartilha diz tem que passar conforme ela é então são umas coisas assim no movimento sindical sempre que tem oportunidade a gente leva isso você tem que passar esse entendimento para os alunos terem opções depois querem ficar na roça fica, mas vai pra cidade mas também ele aprendeu ali como até a gente percebe que ainda há resistência em relação à mulher a gente que trabalha no movimento social vê de perto... E a Igreja não conseguiu até tenta, mas não conseguiu passar isso a fundo e o que o movimento sindical no caso dos rurais está avançado um pouco com isso porque o nosso sindicato hoje tem que ter no mínimo trinta por cento da direção tem que ser mulher em todas as instâncias isso é o mínimo pode ter mais não pode ter menos isso nas instâncias que significa direção conselho fiscal. [16] (MANUEL FRANCISCO DE OLIVEIRA, 02/2009).

Na fala desses entrevistados, é perceptível uma construção de representações do tempo presente, uma vez que a construção dessa memória revela preocupações da vida contemporânea do casal, como representatividade civil. Estando filiados a um sindicato de produtores rurais e a uma cooperativa, preocupam-se com os discursos políticos em

[16] Manoel Francisco de Oliveira. Arquivo do Centro de Documentação e Estudos Avançados sobre Memória e Patrimônio de Rondônia – CDEAMPRO.

relação a sindicalismo e até mesmo em relação ao meio ambiente, mais especificamente no tratamento do lixo.

É interessante também perceber, na tessitura do passado criado por eles, no comparativo entre o tempo de agora e o de seus pais, o desejo de ambos é mostrar as rupturas em relação à temporalidade dos pais e, ao falar dos filhos, evidenciam a transmissão dessas novas práticas e valores. Manuel Oliveira faleceu em 2010, em um acidente automotivo na BR 364, em um carro da cooperativa da qual era um dos líderes, ia para um encontro de agricultores na cidade de Ji-Paraná.

Passados quatro anos, os filhos já são adolescentes, a memória que possuem de seu pai é justamente de um homem cheio de ideias e a presença dele ainda é muito forte entre sua família, sendo bastante entrar na residência para fazer a constatação, pois várias marcas passaram a representá-lo de alguma forma, desde fotos em que ele sempre aparece sorrindo a camisetas do seu time de futebol penduradas pela casa.

Em relação à representação do ausente, pode-se dizer que,

> Por um lado a representação faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado, de outro lado a apresentação também é uma presença da apresentação pública de uma coisa ou pessoa. (CHARTIER, 1991, p. 184).

Tornar presente o ausente em imagens, segundo Chartier (1991), é uma forma de representar o objeto ou pessoa, mediante sua substituição por uma imagem capaz de representá-lo adequadamente, havendo uma distinção radical entre o representado e a imagem que o representa. A significação disso é que Manoel Oliveira ainda é uma figura presente naquela casa que faz parte constituinte das lembranças do passado e do presente, uma vez que seus familiares personificaram sua imagem a partir de objetos e fotografias.

De alguma forma, essa necessidade de manutenção é uma maneira de exorcizar a morte, é uma espécie de resistência à finitude, como bem diz Susan Sontang (1986), em relação à morte, esses vestígios mantidos e consumidos pela família Oliveira os apoiam e permitem afrontar a perda, gerando uma forma de consolo.

Agora, quando o entrevistado é pessoa idosa, para Bosi (1994) a memória é um verdadeiro teste para pensar os arranjos socioculturais. Isso ocorre devido a trajetória já estar bem desenvolvida, pois tal pessoa já atravessou, ao longo de sua vida, várias funções sociais em seu grupo, tendo vários quadros de referência familiar e cultural.

Ainda para Bosi (1994), as imagens sobre o passado criadas por pessoas idosas dialogam ativamente com as lembranças pulsantes em sua memória, em suma, os entrevistados mais velhos se preocupam muito mais com o passado do que o adulto.

Exemplo disso é dona Luiza, senhora considerada a mãe da cidade de Nova União:

> Eu casei com 18 anos, e um pouco antes dos vinte anos tive minha primeira filha que está com 66 anos dia 28 de junho de 2008, então de dois em dois anos eu tinha um filho. Tive 10 filhas mulheres e dois homens, mais uma morreu com um ano e oito meses e ficou nove vivas. Comecei a fazer os partos em Minas Gerais, com as minhas filhas, elas começaram a casar e começaram a ter filhos e tinha uma mulher que morava em minha casa ela se chamava Nelcinda, mas chamávamos ela de Preta, ela morava lá em casa e tinha trabalhado muito na enfermaria, era parteira, falou comigo dizendo que eu deveria acompanhar os partos pois ia dar uma boa parteira. (DONA LUIZA, 06/2008)

Haveria, assim, um momento em que a pessoa madura deixaria de ser ativo na sociedade, deixaria de ser um propulsor da vida no presente, restando-lhe então a função própria de lembrar, a de ser a memória da família do grupo, da instituição e da sociedade que norteia. São significações presentes na oralidade de dona Luiza que, quando é solicitada a rememorar sua trajetória, ela constrói uma tessitura do passado associando as funções sociais que desempenhou ao longo da vida: mãe e parteira.

3.2 Representações Religiosas e Objetos de Memória.

Percebe-se, a partir da oralidade, que a memória desses migrantes é encarregada de guardar as lembranças do passado do grupo e, a partir disso, conforme Bosi (1994), a memória de idosos deve também trabalhar, no presente, uma vez que para a autora os mais velhos possuem a função social de transmitir valores e símbolos do grupo ao qual pertence, o que se percebe ativamente nos migrantes entrevistados nesta pesquisa, principalmente nos que vivenciaram a chegada a Rondônia, a necessidade de transferir para outras gerações objetos materiais e signos que fazem parte de sua centralidade cultural.

A partir do convívio com os entrevistados no clima informal de suas casas, e com base na própria experiência deste autor enquanto filho de migrantes, pode-se afirmar que há uma valorização dos mais velhos na continuidade e manutenção de dados elementos simbólicos, como a religião, normais éticas, divisão de gênero, valorização do trabalho, entre outros. É evidente que a transmissão de valores não foge

à receptividade no mundo contemporâneo, com as características da configuração atual no centro-sul de Rondônia.

Em um ambiente urbano, por exemplo, percebe-se que tais gerações nem sempre recebem essas simbologias da forma como os mais velhos receberam e procuraram passar a eles[17]. Independentemente desse quadro, interessa aqui que a continuidade de visões de mundo que os mais velhos procuram passar para as novas gerações é uma forma de tornar viva a memória coletiva do grupo que compartilha o que se intitula aqui de *ethos colono,* reconstruindo formas de experiências passadas em relação à tradição familiar.

Nesse sentido, na linha rural LC 80, localizada na cidade de Ouro Preto do Oeste-RO, é marcante a integração dos indivíduos em torno da comunidade religiosa Nossa Senhora da Guia. Os mais velhos fazem questão de ir à igreja, da qual, em geral, participam desde que chegaram a Rondônia; em muitos casos, ajudaram a construir tal espaço religioso, mostram justamente uma tendência à manutenção da identidade religiosa do grupo.

No que tange à família, percebem-se signos religiosos em todas as residências visitadas, seja com o recurso imagético, por meio de imagens de santos, objetos como o terço em um local visível, ou a bíblia em um altar, ambientação que possui uma significação enorme, uma vez que toda família e as próprias visitas acabam consumindo tal signo.

A continuidade dessas práticas de representações ligadas ao âmbito religioso entre os migrantes mostra um horizonte de necessidade de manifestação com o sagrado e manutenção da dinâmica no cotidiano do grupo, constituindo-se um regramento moral na vida deles. Sendo assim, a importância do culto dominical na comunidade, a reza e outras estratégias que manifestam essa força simbólica é muito comum e importante entre as pessoas entrevistadas por este pesquisador.

O início do espaço de religiosidade já em propriedades rurais em Rondônia se deu em comunidades religiosas, em sua maioria do seguimento católico, cujos templos foram erguidos quase sempre pela própria comunidade que, com materiais de construção e terreno doados, erigiam em conjunto a própria igreja, em geral de simples

[17] Aprofundar tal temática, não é o objetivo aqui, entretanto, sabe-se que é interessante tal elemento, uma vez que se liga à memória e à identidade de migrantes que vieram para Rondônia a partir da década de setenta.

estrutura, como enfatiza Teixeira (1994) em relato de visita à região no final da década de oitenta.

A construção física desses espaços está ligada à reprodução de símbolos correlacionados à religiosidade, e por isso é fundamental ligação entre identidade e memória[18], uma vez que as representações sociais são trazidas à memória dos migrantes e, a partir do desejo de continuidade dessas, definem a identidade que acaba por permitir, através da retrospecção, a manutenção de seus símbolos.

> A religião era, e continua sendo, importante para o homem que vivia, e vive do cultivo da terra e faz do seu uso um espaço vital. O sacro torna-se um elemento dinâmico da cultura, seja como imaginário (mito), seja como organização comportamental da vida, dos valores morais e dos rituais cotidianos. O espaço do sagrado e lembrado como uma unidade que liga vida e morte, como constitutivos de um conjunto único. A religião busca ensinar a viver para melhor morrer (TEDESCO, 2004, p. 262).

Assim, na luta pela manutenção da identidade social dos migrantes no interior de Rondônia, percebe-se, na memória dos mais velhos, a presença dos símbolos e suas significações ligadas a costumes na religiosidade, além de uma forma de tornar o cotidiano contínuo. Entende-se que esta relação com o sagrado de alguma forma se liga ao que já foi exposto aqui em relação à construção de uma temporalidade, uma vez que a compreensão social de realidade dos migrantes foi reconstruída ao se alocaram em Rondônia pós década de setenta.

Também se percebe que esses migrantes dão grande importância a formas de práticas de representações, como determinados objetos que se tornam uma espécie de relíquia a revelar comportamentos e convicções e ações na vida cotidiana; enfim, uma série de vestígios que podem ajudar a compreender a centralidade da cultura desse grupo.

Bosi (1994) chama esses objetos de "Objetos de memória", os quais Tedesco (2004,) denomina-os de "Objetos relíquias". Esses objetos podem ajudar a compor uma dada imagética ligada ao modo como os migrantes compõem suas memórias e reconstroem suas identidades, a partir de uma autoidentificação, uma vez que muitos objetos são dos lugares de origem e ajudaram a reconstruir sua personalidade em seu novo espaço de sociabilidade e composição de seu novo cotidiano, afinal, "saber o que

[18] Ligação defendida enquanto elemento Teórico por CANDAU (2012)

fomos confirma quem somos" (TEDESCO, 2004, p. 264) e a identidade assegura e amarra a construção do passado, confirmando-a no presente. Então:

> Vim naqueles carros pequenos que nós tínhamos, uma D20 e uma Toyota. Meu marido comprou a Toyota no dia de nós virmos só pra trazer a mudança, na realidade não era mudança só trouxemos as roupas, as ferramentas e as coisas principais. Nossos objetos, móveis ele vendeu tudo, ele teve coragem de trazer o cachorro, mas não teve coragem de trazer minha máquina de costura. Eu costurava, mas ele me convenceu prometeu de comprar outra, comprou uma maquininha velha que me deu trabalho pra caramba. (DOLVINA LORENZETE, 02/2009).

Dolvina Lorenzete constrói representações em relação à perda de seu marido a partir de dois elementos: o cachorro e sua máquina de costura, "*ele trouxe o cachorro más não trouxe minha maquina, e foi por causa desse mesmo cachorro que ele morreu*. (02/2009)"

Apesar do tom, isso não foi dito de forma pesada, como se seu marido houvesse orquestrado sua própria morte. Em sua tessitura sobre esse vivido fica latente os infortúnios da migração, no Paraná no dizer dela eram "bem de vida", más a vontade de conseguir o Eldorado na forma de grandes quantidades de terra, por parte de seu marido, acarretaram a migração para Rondônia, que na percepção dessa entrevistada trouxe mais perdas que ganhos.

Fica clara a importância que ela atribuiu a um objeto de memória, sua máquina de costura que, além de elemento de sua vida laboral, foi um objeto que a acompanhou em sua trajetória pessoal no estado do Paraná. Nesse contexto, para Bosi (1994), tais objetos ganham uma significação sentimental, sendo algo que o indivíduo gostaria que permanecesse imóvel.

É como se tais objetos personificassem suas experiências, sendo muito significativo para o presente. No decorrer de sua oralidade, observar a ênfase que Dolvina dá à perda de sua máquina, atribuindo a culpa ao seu marido, mostrando a partir disso não apenas sua relação com esse objeto de memória, mas também uma relação de gênero e hierarquia, uma vez que é no silêncio de ter que se adaptar à perda de sua máquina de costura, a partir da decisão de seu marido de não trazê-la na mudança para Rondônia, que se percebem formas de hierarquias sociais compartilhadas nesse grupo, mostrando a mulher subserviente respeitando e se adaptando às decisões do patriarca da família.

3.3 Hierarquias sociais

No contato com memórias desses migrantes, percebe-se que as diferenciações em relação à organização de uma hierarquia pela idade e pelo sexo são muito marcantes na função social do grupo, fato que acaba por definir a conduta no cotidiano dos indivíduos na família e nas ações sociais como um todo. O que se observa, a partir da oralidade desse grupo, é que a conduta de gênero masculino enfatiza com maior rigor as obrigações em relação ao trabalho e a terra, logo, às funções sociais no núcleo familiar.

Já as memórias femininas não ignoram aspectos de trabalho na terra, mas percebe-se que as mulheres se dedicam em maior conteúdo às responsabilidades das obrigações domésticas, mesmo quando também ajudam nas atividades agrícolas.

Percebe-se, ainda, nas narrativas a construção de um imaginário de representações definidoras de funções sociais, sejam elas ligadas à subserviência ou à afirmação da autoridade e do poder. Dessa forma, essas significações de hierarquia e poder são compartilhadas no âmbito da memória social desse grupo e, por consequência, também dialogam com a identidade, uma vez que ela é socialmente construída e compartida e historicamente determinada.

> Naquela época as mulheres pareciam que sofria mais que os homens, porque a gente trabalhava e andava o mesmo tanto e quando chegava eles iam tomar banho e deitar, descansar e eu e minha cunhada ainda ia fazer fogo pra ajeitar a janta, arrumar as coisas pra depois ir deitar. (EVA JANUÁRIO, 02/2009).

Ainda sobre a divisão de tarefas dos migrantes, percebe-se desde o trabalho de pesquisa de graduação para monografia, (ERNESTO, 2011) algo que Tedesco (2004) também identificou entre migrantes no Rio Grande do Sul, em famílias que praticam em sua propriedade tarefas ligadas à agricultura, que as obrigações domésticas se situam numa ótica secundária, embora tais afazeres sejam feitos exclusivamente pelas mulheres.

Identificou-se entre os migrantes a ideia de que o trabalho na agricultura é uma atividade da família, não uma atividade individual com divisão de gênero, prática à qual toda a família: pai, mãe, e filhos se dedicam no trabalho produtivo da terra. O paradoxo desta situação gira em torno de relações de poder, uma vez que a percepção da atividade doméstica, por sua vez, não se correlaciona na compreensão do grupo como a atividade agrícola, recaindo apenas para a mulher. Então, ela leva uma dupla jornada, durante o

dia ajuda no trabalho agrícola, e à noite, enquanto o restante da família descansa se dedica aos afazeres da casa.

Maria Barros expressa o cotidiano que enfrentava:

> Quando meu marido adoeceu tive que trabalhar na roça, rocei uma terra que o barro dificultava o trabalho, tive que trabalhar com as mãos, pedi pra um vizinho meu me ajudar para vê como fazer para da tudo certinho e, eu consegui, tudo que eu plantei vingo, foram cinco alqueire. Depois ele sarou e continuou a trabalhar imagine uma mãe de dez filhos trabalhar na roça, e levar comida, subir serra com menino de doze anos, porque não tinha quem cuidasse, ele nunca gostou de cuidar de menino, tinha hora que eu chegava sem um pingo de sangue eu me sentava e caia. (MARIA BARROS, 01/2008/)[19]

A função social dessas mulheres migrantes, principalmente as que vivenciaram a chegada a Rondônia, é extremamente árdua e, como mãe e esposa, elas deveriam permanecer submissas à vontade dos seus maridos. Para Moser (2006), as mulheres têm dentro de seu inconsciente uma estrutura moral que lhes prendem bem mais que uma escrava ao seu Senhor e, com isso ela tenta se adaptar ao seu meio social, bastando lembrar o episódio já citado a pouco por Dolvina Lorenzete, que teve de reconstruir sua vida no contexto de migração sem seu objeto de memória, uma máquina de costura, algo que marcou a sua trajetória pessoal na vinda para o estado de Rondônia.

> A alimentação, a educação dos filhos, tudo partia da mulher, se tinha que ir em uma reunião de colégio era a mãe!, Só tinha mãe! Você não via um pai nas reuniões, era só mãe que tinha ali, tudo que tinha que se fazer tinha que ser pela mão dela, e a gente que tomava conta, e não era só eu, eram todas que moravam aqui.
> Nossa Mãe! Eu mesmo na oficina de costura, o meu marido não permitia que eu tomasse as decisões, ele não permitia, e mesmo que eu não concordasse com a decisão dele eu tinha que aceitar porque ele era a cabeça da casa, era a realidade, a realidade era essa, então a gente tinha que ta sempre, né! Submissa a isso tudo ai. (MARIA BARROS, 01/2008).[20]

Ainda para Moser (2006), a identidade da mulher no Brasil foi construída por um modelo patriarcal, na qual a mulher somente tem sempre obrigações a cumprir em virtude de sua função social. Sua liberdade se condicionava ao trabalho e ao cuidado do seu lar. Deveria ser o exemplo da família, na forma de uma mulher "comportada", para proporcionar o sucesso de sua família. Sua força era de uma matriarca, mas não era reconhecida e nem poderia tomar as decisões, por mais que suas ideias fossem para o crescimento financeiro da família.

---

[19] Nome Fictício, a pedido da entrevistada.
[20] Nome fictício, a pedido da entrevistada.

A sociedade também impunha comportamentos e criava modelos que eram assimilados segundo os interesses de uma classe e grupos. Como no caso da igreja, que em sua doutrina indiretamente pregava a subserviência e humilhação da mulher.

Maria Barros e Genuína Prates evidenciam:

> Lembro-me, de ter ido à missa, pois estava precisando de uma palavra de conforto, nesse dia quem estava celebrando a missa era um padre de fora, não lembro o nome dele, quando cheguei, ele já estava falando e perguntou quantas vezes vocês se ajoelharam e beijaram o pé do seu marido e pediram perdão pra ele? Verônica enxugou os pés de Cristo com o cabelo e quantas vezes vocês mulheres fizeram o mesmo? Eu estava arrasada pelo desrespeito com que meu marido me tratava, pedir o perdão pra quê? Se quem foi traída fui eu. Não!, as coisa não são assim não, é preciso ter respeito, eu acho que o marido tem que respeitar a mulher, a mulher ao marido e aos filhos. (MARIA BARROS, 01/2008).[21]

> Aqui no começo as mulheres eram mais para trabalhar, trabalhar em casa, trabalhar na roça e hoje não, as mulheres também participa de tudo né? Tem as mulheres que gostam de participar e tem muita mulher ainda que num gosta de participar da parte social né? Às vezes só gosta de ir na igreja rezar ou as vezes só gosta de trabalhar, cuida de casa e hoje é a maioria das mulher gostam de jogar bola, gostam de participar da vida social, então mudou muito. (GENUÍNA FERREIRA PRATES, 06/2012)

Percebe-se, através da oralidade dessas mulheres, que suas histórias mostram modificações na forma como interpretam seu passado, isto é totalmente perceptível na narração de Maria Barros, uma vez que o discurso e as práticas religiosas, sobretudo da igreja, ao mesmo tempo em que tiveram grande aceitação, em dados momentos também tiveram contraposições, ou seja, nem tudo foi absorvido passivamente e sem conflitos.

Nessa experiência de pesquisa e aprofundamento do referencial teórico, observa-se que as manifestações humanas não são homogêneas e contínuas e que o interessante da oralidade para análise da cultura é que na narrativa de cada sujeito, além de elementos institucionalizados na memória coletiva, visualizam-se estratégias que cada biografia criou para enfrentar problemas cotidianos.

É assim que Dona Dolvina, em sua oralidade, revela elementos altamente ilustrativos sobre as relações sociais de gênero que envolvem hierarquias e relações de poder entre esses migrantes. Dona Dolvina, assim que chegou a Rondônia com sua família, ficou viúva, pois seu marido faleceu em um acidente de caça, em decorrência de um tiro acidental, então, em suas palavras "passou a ser o homem e a mulher da casa", com medo do presente e do futuro e, com doze filhos para cuidar, não teve outra opção senão pegar as ferramentas agrícolas e, sozinha, realizar o plantio e a colheita.

---

[21] Nome fictício, a pedido da entrevistada.

> Depois da morte do meu marido tive que ficar sozinha com todos os meus filhos. Sempre trabalhei na roça, mesmo com filho pequeno, plantava milho, plantava arroz, tinha de levar a mula lá pra buscar, erguer em cima do lombo, pular pau, era difícil, a gente não tinha nenhuma pessoa, era todo mundo pequeno e a gente também não sabia manobrar as ferramentas que tinha, tive que aprender. Foi uma batalha, a gente ia pra roça e tomava chuva, e isso estragou a saúde de todos que estavam ali naquela batalha.
> Os planos do meu primeiro marido se tivesse dado certo eram bons, se ele não tivesse morrido, porque ele trouxe todo aquele povo e pagava as despesas todas, mas fazia os documentos, e dividia os lotes e nós íamos ficar com duzentos hectares de terras aqui. Por que lá a gente tinha até um gadinho, e vendemos a terra e tudo que tínhamos porque era bom de preço. (DOLVINA DE LOURENZI DOS SANTOS, 02/2009).

Seu depoimento ajuda a pensar as dificuldades de um processo migratório, o qual se dá pelo deslocamento de migrantes para milhares de quilômetros de onde residiam para começar uma nova realidade. Em sua percepção, havia o objetivo de um futuro melhor para os filhos, um sentimento presente em todas as entrevistas, independentemente do gênero do entrevistado. As dificuldades, na relação homem e meio ambiente, renderam duas perdas para Dona Dolvina: o marido como já falado aqui, além um filho que fora atingindo por uma árvore no momento de ser derrubada, quando se realizava a limpeza da propriedade para elaboração do pasto, pois era prática comum a venda de madeiras de lei para madeireiras nas proximidades da BR-364 na região naquele momento.

Dona Dolvina expressa que mesmo com a ajuda dos vizinhos com mutirões de apoio, sua organização familiar foi totalmente revista, uma vez que ela assumiu um novo papel, o de líder.

Observa-se que mesmo tendo essa nova função social, sem a vigilância do patriarca, não deixa de alguma forma de estabelecer relações de hierarquias de gêneros, como, por exemplo, conjecturar o que seu marido faria ou pensaria sobre determinados atos que estava gerenciando, ou mesmo em relação à situação econômica de sua família.

Na oralidade dos entrevistados, a noção de família aparece quase sempre envolta da percepção da figura paterna, seja o entrevistado masculino, ou feminino, a tessitura da construção do passado, principalmente em relação às dificuldades no momento da chegada, como aquisição do lote e adaptação, permeia as atitudes do patriarca familiar. O motivo parece claro; são representações culturais ligadas ao reconhecimento da noção moral de obediência ao homem e chefe da família, afinal, o domínio econômico e produtivo na propriedade é função social do homem no grupo que compartilha o *ethos colono*.

> Eu e meu pai não tínhamos vontade de vir pra cá, só viemos por causa dos outros filhos. Meu pai disse que no Espírito Santo já não dava mais pra nós vivermos, então como eu já tinha meus irmãos que moravam aqui, e uma cunhada que só vivia dizendo que queria vir pra Rondônia, eu sei dizer que eu ficava era com raiva, não tinha nenhuma vontade de vir, mas o povo todo ficou doido pra vir. Meu pai quando foi morar no Espírito Santo era tudo mata, e foi ele, mãe e os seis meninos, eu tinha cinco anos e me criei lá, por isso quando me falaram vir pra cá me lembrei do sofrimento do meu pai, por que lá era mata bruta sem recurso ele tinha que ir pra feira vender e comprar as coisas e a distância era como daqui pra Ji-Paraná ia a pé e voltava em um desses carros cargueiro, não tinha comércio perto. (GENUÍNA FERREIRA PRATES, 06/2011).

> Meu pai era uma pessoa muito sisuda, não tenho o que falar mal dele não, ele meteu na cabeça que queria vir para Rondônia, não teve quem tirasse, veio pra cá em noventa, morávamos no Espírito Santo, era essa mesma linha, quando meus pais chegaram foram morar na casa do meu tio aí ele comprou os dois primeiros alqueires, ele tinha roça de feijão e milho, trabalhando teve lucro vendendo esses grãos, eu ainda em Vitória ajudei a comprar esses outros pedaços. (MANUEL FRANCISCO DE OLIVEIRA, 02/2009.).

O homem, na percepção desse grupo, é a quem cabe liderar o trabalho e, por isso, a ele é reservado o social, o espaço público; à mulher cabem os espaços privados, por razões de mecanismos de repressão da organização social.

Uma exemplificação clara disto está na oralidade desses migrantes que, ao recordarem de lembranças maternas, sempre narram e as articulam a partir das relações sociais no âmbito do espaço doméstico, estendendo ao máximo informações da doença que acarretou a morte da matriarca.

Nivaldo Lucas (06/2011), ao falar de sua mãe, escolhe a temporalidade da mãe já idosa e viúva, enfatizando que ela não se relacionava bem com sua esposa, em virtude de não gostar de dividir as tarefas domésticas e dizendo que a solução encontrada por ele foi construir na mesma propriedade uma casa apenas para sua mãe e, nas palavras dele, "ali ela limpava a casa, ficava feliz cozinhando e fazendo a comida dela, então sempre que podia eu ia lá, ela logo fazia um prato e eu comia".

3.4 "Nós" e os "Outros": Identidade e Diferença.

O contato com os entrevistados permite a percepção de que os migrantes centro-sulistas viam com certa hostilidade e desprezo o modo de vida das populações tradicionais amazônicas já sedentarizadas na região, resultante de choques culturais entre indígenas, europeus, e o próprio nordestino vindo para Amazônia em virtude do surto gutífero no século XIX.

No Brasil, não foi a primeira vez que esse tipo de choque aconteceu; os próprios descendentes desses migrantes do centro sul do Brasil, no século XIX, durante a colonização do Oeste do Paraná, houve também o reconhecimento da diferença entre as populações tradicionais daquela região. (ZAMBIASE, 2000).

O desprezo pelas populações tradicionais aparece de forma sutil e subjetiva na fala de um dos entrevistados que, ao ser indagado sobre o relacionamento com os seringueiros que já habitavam a região durante a execução do Projeto PIC Ouro Preto, profere a seguinte fala, acompanhada de uma expressão facial de desprezo: "é um povo sem cultura, um povo diferente, do mato". (NIVALDO LUCAS, 06/2013)

A frase dita pelo entrevistado referido anteriormente remete a inúmeras leituras, visto que, no imaginário desses migrantes vindos do Centro Sul do país, as populações tradicionais da Amazônia produziriam atividades cultural inferiores e, a razão não é única, mas parece se concentrar naquilo que Teixeira (1998) define como visões de naturezas distintas, que produzem discursos culturais opostos sobre a relação com o ambiente, uma vez que para essas populações a manutenção da floresta seria essencial, visto ser a razão de sua manutenção cultural e econômica e já para o colono, a derrubada da mata fazia parte de sua lógica de trabalho, configurando-se como o primeiro passo para a prática da agricultura.

Compreende-se que este quadro de contraposições de discursos ocorre em função de culturas também distintas postas abruptamente em um mesmo espaço de colonização, compreendendo, no dizer de Teixeira (1998), que a natureza, enquanto meio de interação do homem, também é percebida, sentida e imaginada de forma distinta, gerando várias significações, experiências e identidade, em relação a cada grupo que com ela interage.

Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representações, como por meio de formas de exclusão social. No dizer de Hall (2012), a identidade também depende da diferença; identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de atos de criação linguística, uma vez que são ativamente produzidas em um mundo social e cultural. Sendo assim, ambas são fabricadas através da linguagem como criações sociais e culturais.

Dizer que são o resultado de atos de criação linguística significa dizer que elas são criadas por meio de atos de linguagem, o que parece algo óbvio, mas como são compreendidas nesta discussão como certos "fatos da vida", se esquece com frequência

de que a identidade e a diferença têm que ser nomeadas, sendo por meio de atos de fala que são instituídas como tais.

Os pronomes “Nos” e “Eles” na teoria de identidade e diferença de Hall (2012) não são simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores do que o autor chama de posição-de-sujeito, evidenciando fortemente marcas de relações de poder. Esse autor trata identidade e diferença dentro de produções simbólicas e discursivas. Nesse sentido, a identidade, assim como a diferença, é uma relação social com aquilo que ele chama de vetores de força e, ao se enfatizar a identificação e evidenciar o diferente, traduz-se o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais.

Nota-se, na oralidade desses migrantes que viveram a experiência da chegada a Rondônia pós década de setenta, uma forma negativa ao falar dos grupos humanos já presentes na região (indígenas, caboclos e seringueiros) e esse imaginário negativo sobre outras culturas se relaciona também à posse de sua propriedade rural, uma vez que segundo jornais da época e literatura pesquisada para esta dissertação (TEIXEIRA, 1998) naquele momento, tanto seringueiros como indígenas de alguma forma, enquanto grupo civil busca uma representatividade do que entendiam como seus diretos, em muitos momentos vão até mesmo a Brasília tentar assegurar a demarcação de suas terras.

O migrante centro-sulista tenta negar a existência deste “outro”, afinal, como já enfatizado aqui, na própria propaganda feita por agências do governo durante a década de setenta, a Amazônia seria um espaço vazio e, negar a existência de outros grupos e eleger sua existência como hegemônica, configura-se como uma forma também de garantir e justificar a posse de sua propriedade agrícola, amparada no discurso de trabalho produtivo.

É a partir destes elementos de identidade e diferença, entre centralidades culturais distintas (TADEU, 2012), que se afirma que a institucionalização de discursos pela memória é pensada em termos étnicos, pois o grupo constrói sua memória social tendo como matéria prima a diferenciação entre “eu” e “eles”; esse é o principal fator de diferenciação no âmbito cultural que aparece em fragmentos de memória enquanto uma forma de seleção de discurso como visto acima.

Outro elemento que produz, na ótica do migrante centro-sulista, essa noção de diferença é a forma de compreensão do trabalho, uma vez que a produção agrícola de muitas populações tradicionais da Amazônia, como os seringueiros, está basicamente

voltada para o autoconsumo, tendo em vista seu relativo isolamento na floresta e sua forma de produção, que dava pouca importância à noção de propriedade privada.

Desta forma, tais diferenciações no âmbito da percepção de trabalho promoveram contraposições entre esses dois grupos, migrantes centro-sulistas e seringueiros. Para o migrante, a noção de trabalho árduo e produtivo na terra liga-se à percepção de honra e sacrifício, sendo uma das razões de terem migrado para Rondônia, uma vez que no seu imaginário as populações tradicionais da Amazônia eram preguiçosas, não sendo propícias ao trabalho produtivo.

A compreensão de que o elemento de valorização do trabalho como um dever moral se liga diretamente à centralidade cultural dos migrantes, presente não apenas nos primeiros anos da migração, possibilita a percepção de que as novas gerações que permaneceram no campo no interior de Rondônia também compartilham essa lógica de valorização do trabalho, embora em muitos momentos tenham negociado essa identidade e também compartilhem outros elementos identitários, fruto da disseminação de meios de comunicação no meio rural, ou até mesmo por terem estudado no ambiente urbano.

Outra forma de manutenção desse aspecto do *ethos colono* pode ser percebida no meio político em Ouro Preto do Oeste - RO, sendo bastante ter acompanhado as campanhas políticas dos últimos candidatos a prefeito para ver que o discurso de "trabalhar para quem trabalha" ou "trabalhar para destemidos pioneiros" é um mote extremamente presente nas candidaturas não só desta cidade, como também em todas de Rondônia que receberam grandes fluxos migratórios do centro sul do país.

A partir disso, é visível quando os entrevistados narram ações de líderes políticos municipais, ocorre uma determinada identificação civil com eles, mesmo quando criticam atos feitos pela biografia política, isso ocorrendo porque tais políticos, na percepção desses migrantes, também enfrentaram o trabalho, e são exemplos de moralidade, podendo ser seus representantes. Para os migrantes entrevistados, é o desenvolvimento de uma ética do trabalho que promove o acúmulo de capital, uma vez que o progresso da propriedade familiar não se faria sem sacrifícios, logo, sacrifício e progresso no *ethos colono* andam juntos.

Nos depoimentos conduzidos, é muito comum o chamado mito de origem, aparecendo uma dimensão de uma cultura ligada a um espírito empreendedor, como se pode comprovar nos trechos a seguir; "Assim que chegamos era tudo mata, sem estrada,

era tudo na picada com o facão”; “Quero dizer para você que aqui só trabalhava quem tinha disposição mesmo” (JERÔNIMO FRANCISCO DE OLIVEIRA, 06/2011).

Percebe-se que existe na memória coletiva desses migrantes uma espécie de signo relativo à construção da propriedade da terra, vinculado a ser pioneiro e ter vencido a natureza, além de excluir ou minimizar o papel das populações tradicionais já presentes em Rondônia

Os migrantes mais velhos relatam com orgulho o fato de se apresentarem como pessoas que se sobressaíram e cresceram, economicamente, e como pessoas que venceram as adversidade na relação homem e natureza e, por conta disso, são as populações legítimas e donas da terra, portanto, nada mais justo do que alcancem o poder político da região, no sentido de eleger a maioria dos representes políticos locais.

Partindo da percepção teórica de Halbawachs (2003) e Tedesco (2004) de que memória é uma reconstrução do passado de acordo com fustigações do mundo presente, as representações sociais em relação ao mundo do trabalho é uma forma de dar um sentido imediato à vida dos migrantes, em relação a legitimar suas propriedades agrícolas em Rondônia, colocando sua presença nesta região como pioneiros ou mesmo heróis.

3.5 Memória do Trabalho

Entende-se que a terra a partir da prática agropecuária foi um elemento aglutinador e formador de elementos de sociabilidade na linha LC 80, assim como em outras no interior de Rondônia. Para migrantes que chegaram à região pós década de setenta, ao dizer de Tedesco (2004, p. 234), a frase “viver da terra, com a terra e para terra” reflete bem o elemento sociocultural desse grupo vindo do centro-sul do país, região na qual ter resultados produtivos a partir de sua propriedade agrícola é uma norma ética e se liga diretamente à identidade social.

Percebe-se a presença de uma memória ligada a terra, acompanhada de uma valorização do trabalho na propriedade do migrante. Observa-se também uma ligação à ótica do sacrifício e, nesse sentido, uma casa farta de comida é um elemento de suma importância, dentro do que se chama aqui de *ethos colono* a revelar que, uma vez que há comida em abundância, no imaginário desses migrantes, isso se relaciona diretamente também à abundância do trabalho das pessoas ligadas ao núcleo familiar.

Também se percebe que a relação de trabalho duro na terra para estes migrantes e as dificuldades de adaptação com o meio ambiente contribuem para que eles

desenvolvam uma forma de discurso progressista, político e econômico do pioneirismo, "fomos os primeiros a chegarem aqui"[22].

A valorização do trabalho por esse grupo não é visualizada apenas em Rondônia, como mostram Autores como Zambiase (2000) e Seyferth (1990) quando dizem que esse grupo possui uma historicidade, uma vez que imigrantes de países como Alemanha, Itália, e Polônia, que se estabeleceram a partir do século XIX em regiões como parte de São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul davam grande significação à valorização laboral ligada a terra, acompanhada da representação de brasileiros como indivíduos que possuíam uma forma degradante de trabalho, havendo no imaginário desses imigrantes uma espécie de "dignificação do trabalho" após sua chegada ao Brasil.

O que se conclui depois de refletir sobre isso é que os estados em que esses imigrantes se fixaram foram os mesmos dos quais, a partir da década de setenta, saiu um grande fluxo de pessoas para Rondônia. Dessa forma, as representações no imaginário, como: possuir trabalho civilizado por ser "produtivo" e inferiorizar o já existente na região como uma forma humana, de alguma forma já eram percepções conhecidas na cultura dos migrantes que vieram para Rondônia, uma vez que se atualizaram na memória experiências vivenciadas por seus antepassados imigrantes que chegaram ao Brasil no século XIX.

Ainda sobre a relação de trabalho, Maciel (2013) [23] diz que estava entre as projeções do INCRA conceder lotes, preferencialmente para colonos que já tinham experiência de trabalho com a terra e, mais do que isso, que fossem capitalizados e que conhecessem, além de técnicas agrícolas, o relacionamento com investimentos ligados a créditos agrícolas. Era assim que o governo institucionalizado pós 1964, representado no interior de Rondônia naquele momento pelo INCRA, objetivava utilizar essa relação do colono com o seu "trabalho produtivo" para ter uma garantia maior de sucesso no Projeto de Colonização PIC Ouro Preto.

Observa-se que os migrantes entrevistados fazem questão de enfatizar que carregam no corpo e na experiência da vida as marcas do trabalho, sendo visível na memória desse grupo uma ênfase na relação entre perdas e ganhos na migração, o que permite a conclusão de que evidenciam os ganhos financeiros e a família construída,

---

[22] De alguma forma este pensamento sempre estava presente no decorrer das entrevistas.
[23] Maciel. Antonio Carlos. 02/2013. Informação verbal proferida na Disciplina Formação Sociocultural da Amazônia, do MHEC (UNIR).

principalmente nos momentos informais da pesquisa, como em um almoço ou uma conversa enquanto os migrantes mostram sua propriedade, aliás, estes momentos são ricos de significações culturais e auxiliaram muito a reflexão deste trabalho.

Partindo-se da ideia de Halbwachs (2003) de que memória é uma construção no presente a respeito de lembranças que devem ser ditas sobre o passado, levanta-se a seguinte problemática: qual a significação da ênfase na perda e nos ganhos? Sem dúvida a resposta é múltipla e, a partir da experiência vivenciada nesta pesquisa, pode-se apresentar um indício a partir do que Anderson (1982) chama de "Comunidade Imaginária", no sentido das representações produzidas por grupos humanos no presente em relação ao passado.

Sabe-se que a memória é um elemento fértil na criação de um discurso institucionalizado em uma memória coletiva, criando uma determinada temporalidade na qual se fundem referências sobre episódios. Nesse sentido, como já enfatizado aqui, observa-se uma imagem mental sobre a valorização de ganhos com o trabalho em várias narrações de migrantes.

> Aqui onde é a minha casa era tudo mata, o sofrimento foi muito grande, mas o que devíamos fazer? Só o fato de Deus me dar muita força foi muito. (LUIZA DE OLIVEIRA SOUZA, 06/2008).

> Trouxe o meu comboio pra dentro da mata virgem. E, eu fui lutando, lutando, lutando lá. mas com tamanha sorte quando eu cheguei aqui achei gente que eu nem imaginava estar aqui. Encontrei um casal que eu peguei os filhos deles lá em Minas Gerais foi os primeiros filhos deles, quando eu fui pra Mato Grosso peguei mais um, a mãe dos dois primeiros tinha morrido e o homem tinha casado de novo e ele estava com a nova mulher e eu tornei a pegar o primeiro filho da segunda mulher, eu to bem aqui achando que estava no meio de pessoas estranhas e lá eu o achei de novo com a mulher grávida de novo. Por causa deles descobriram que eu olhava mulher, gente eu trabalhava o dia inteiro batia foice e outra hora era de enxada, quando chegava de noite eu não tinha prazer de dormir de tão cansada que estava. Andava da quarentinha final da linha até Tarilândia perto da serra e voltávamos pra trás pro lado de Jaru até a 32. (DONA LUIZA, 06/2008)

Nesse grupo é comum a saída de filhos para a formação de novos núcleos familiares a partir dos casamentos. Os filhos se casam e, em virtude de haver muitos irmãos, fato que geraria pouca terra em uma divisão familiar da propriedade, os novos casais buscam na migração "novos rumos" e, dessa forma, migração, casamento e busca de novas ou maiores quantidades de terra fazem parte de uma lógica cultural no Brasil (SEYFERTH, 1990).

Assim, além de uma forma de novas famílias procurarem terras, pensa-se que isso é também uma forma de reproduzir e consolidar sua identidade, uma vez que os

migrantes, ao se deslocarem para outras partes do Brasil e, Rondônia se enquadra nesse quadro, procuraram certa homogeneidade por meio de uma aglutinação de pessoas que compartilham uma mesma identidade, no sentido de assegurar sua cultura ao se nuclear em torno de outras famílias também portadoras dos mesmos valores culturais na linha LC 80.

Para Halbwachs (2006), esse quadro aglutinador de um grupo com uma mesma centralidade cultural é uma necessidade social, que forma uma comunidade afetiva a partir do compartilhamento de uma memória coletiva.

> Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja muitos pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum. Não é suficiente reconstruir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele reciprocamente, o que só e possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. (HALBWACHS, 2006.p.34).

Na visão desse autor, a memória coletiva é um fenômeno social, é uma forma de construção de lembranças sendo compartilhadas em uma forma de comunhão entre os participantes do grupo. Dessa forma, entre os migrantes entrevistados nesta pesquisa houve um compartilhamento de uma mesma cultura e uma memória social, mesmo vindo de diferentes estados, ao se aglutinarem reviveram práticas de representações, sejam no âmbito da família, da religião, das hierarquias sociais, do trabalho, da família ou da terra. O grupo, ao se recriar através da retrospecção da diversidade de experiências, acaba atualizando "quem sou" no tempo e no espaço, dialogando diretamente com a identidade.

Sobre a memória do trabalho, percebe-se que existe uma institucionalização na memória coletiva entre os migrantes entrevistados ao buscar a valorização como civilizados e portadores de trabalho produtivo e, por isso, na percepção deles teriam vencido a natureza em Rondônia. Sendo assim, procuram representar a esfera do trabalho quase sempre ligada aos ofícios e sacrifícios de uma vida sofrida que enfrentaram na migração para Rondônia.

É a partir desse norte que mescla pioneirismo com progresso econômico que se compreende que o cenário da vida social desses migrantes é determinado por formas de representação do passado, construído no presente. De alguma forma, isso se liga ao que já foi comentado anteriormente, utilizando a categoria de pensamento de Anderson

(1982) sobre "Comunidade Imaginária", uma vez que a significação dessa oralidade se liga diretamente a representações produzidas por esse grupo que, de certa forma, institucionaliza como se deve lembrar o passado a partir de um presente.

Esse quadro é uma espécie do que Tedesco (2001) chama de memória ufanista, no sentido de uma forma de institucionalização de memórias, em que as biografias entrevistadas por este pesquisador procuram uma dada genealogia, a partir de uma visão um tanto laudatória quando falaram do cotidiano em sua propriedade rural, enfatizando a esfera do trabalho como um sacrifício que gerou ganhos econômicos, justificando, inclusive, a decisão de migrar, uma vez que as projeções econômicas foram na visão deles alcançadas.

As entrevistas realizadas neste trabalho foram aqui dimensionadas para uma análise de um quadro amplo, em relação a pensar como se constituiu a vida sociocultural destes migrantes em Rondônia. Dessa forma, como já enfatizado nessa discussão, esses migrantes constituem um círculo humano, que possui uma historicidade, e são de alguma forma descendentes de imigrantes que se fixaram em determinadas regiões do país a partir do século XIX, o que constitui o que Tedesco (2004) chama de *Ethos colono* em relação a uma grande valorização do trabalho, da família, da casa e da propriedade agrícola. Sendo assim, esses discursos são criados dentro de uma centralidade cultural que evidencia uma memória socialmente compartilhada.

> Essa tendência ufanista sob o viés do progressismo e do sacrifício nos alerta para a necessidade de problematizar essas representações contidas nos relatos de memória. Portelli fala em representação contida no relato oral que não se autocontém, ou melhor, a realidade não se apresenta a si própria, ela possui um conteúdo de narrativa que pré-existe, que é contextualizado, complementado, problematizado. (TEDESCO, 2001, p. 71).

Entende-se aqui que esses migrantes, no bojo cultural da vinda para Rondônia, recriaram representações a partir de suas práticas culturais ligadas à valorização do trabalho produtivo na terra, mas exatamente por isso, na percepção deles, a vinda para Rondônia pode ser valorizada; em outras palavras, o trabalho e a terra dão sentido à vida desses migrantes.

A memória, como diz Halbawachs (2003), é seletiva, é expressão de localização e cruzamento de temporalidades que ao mesmo tempo reconstrói e omite práticas de representações. O cotidiano dos migrantes também é conflituoso e essa construção temporal, sob a ótica do homem vencendo a natureza e ao mesmo tempo conhecendo-a, dar-lhes sentido, com o olhar que já conhecia uma temporalidade, e a síntese é um

formato de vida passada no presente, a busca por um sentido ontológico com rememorações e reconstruções. (TEDESCO, 2004)

É importante pensar aqui que a compreensão da natureza, por esses migrantes, ganha percepções diferenciadas, a partir de sua cultura e sua construção de mundo. Tedesco (2004) mostra que entre este grupo o meio ambiente não é apenas a chuva, floresta, sol, rio, mas toda uma natureza modificada por ele como seu roçado e seu pasto que alimenta sua criação. Isso é tão marcante em sua trajetória que o período maior de apropriação humana desse meio natural é presente em quase todas as memórias que chegaram até este pesquisador, quando relatam com extrema dificuldade o que foi dar os passos iniciais em um lote sem a infraestrutura básica prometida, com animais peçonhentos, o desafio da derrubada da mata virgem; as palavras "inchada" e "foice" são tão comuns entre esses migrantes quanto o receio da vinda para Rondônia, mas ao mesmo tempo remeteram à esperança de dias melhores.

Para esses migrantes, falar da adaptação em relação ao meio ambiente, enfatizando o mito de origem é também um jogo de temporalidade, uma vez que a todo o momento existe um jogo dual entre passado e presente, pois quando eles relatam uma experiência marcante das tensões vividas e ao mesmo tempo os frutos colhidos, os ganhos econômicos, sejam da propriedade ou bens materiais adquiridos, a melhoria da qualidade de vida, a educação dos filhos, de alguma forma isso tudo se relaciona à construção de uma temporalidade, a partir da dinâmica entre a adaptação atual e as expectativas passadas.

> Nos primeiros meses que nós estávamos na linha 20 não apareceu ninguém pra ensinar a espantar o mosquito da malária, demorou a chegar aquela 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 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 de cloroquina. (DOLVINA LOURENZETE, 05/2009).

> Minha maior dificuldade era em andar, peguei um problema que eu tenho até hoje, muitas vezes eu até choro, porque eu andava daqui pra 32 (Linha) todo dia com peso, me deu umas dores no pé na região do calcanhar que chegava a ser insuportável, mas eu vou fazer um tratamento. (EVA JANUÁRIA SERAFIM, 05/2009).

> O ônibus (pau de arara) a gente contratou lá. Mas antes de fazer a nossa mudança, viemos aqui pra comprar a propriedade, quando chegamos em Cuiabá, era tudo estrada de chão estava aquela fileira de gente pra vindo pra Rondônia, era muita gente não tinha vaga então a gente esperou umas trinta e

> seis horas até surgir três vagas, ai nós embarquemos no ônibus que tinha antigamente da andorinha. E foi aquele baita sofrimento até chegar aqui em Ouro Preto. Deus me livre! Até hoje eu tenho ainda asco daquela viagem que até meu ouvido estourou de tanto tomar vento no meio daquela carroceria de caminhão. Uma das piores coisas da minha vida foi essa viagem do Paraná pra Rondônia, foi uma aventura das maiores, hoje eu não faço de jeito nenhum não porque foi difícil, foi tudo muito gostoso houve briga na estrada... Teve perca de documento, perca de cachorro. (NIVALDO LUCAS DE FREITAS, 05/2009).[24]

Enfatiza-se aqui que não se pretende analisar a oralidade como algo solto, que paira no ar e emite apenas uma concepção de verdade, sendo função nesta pesquisa provar que essas falas aconteceram. A proposta caminha na direção de problematizar tal fonte a partir da centralidade cultural deste grupo; sendo assim, utilizando a categoria de pensamento de Giron (2000, p. 36), questiona-se por que a oralidade revela apenas vitórias? Para o referido autor, essas lembranças que enfatizam o ufanismo e heroísmo também são ausências, visto que elas ocultam o fracasso, os vícios, a perda da terra natal, o luto, a saudade, enfim, a lembrança da dor é substituída pelo heroísmo, e isso está presente na forma como esse grupo institucionaliza sua memória coletiva.

Não se está aqui afirmando que a oralidade desses migrantes deve ser justificada apenas a partir desta relação do homem e trabalho, mas se entende que ela é um elemento cultural que evidencia o enquadramento de análises sociais. De alguma forma, defende-se que analisar essas memórias é algo que vai muito além do simples quadro ufanista, pois ela mostra como esses indivíduos constroem uma memória social, cheia de significações dentro de um contexto histórico.

Existe toda uma construção institucionalizada na memória dos migrantes que atestam a humanização da paisagem em Rondônia, afinal existe um simbolismo muito grande entre eles em ser o primeiro, desbravar, limpar, construir, tudo isso sob a ótica do sacrifício, o que revela, na percepção deles, que o homem, em um lugar rudimentar, aos poucos progrediu e o tornou apto à moradia humana, graças à ação de seu trabalho.

Ainda em relação às reflexões sobre a memória do trabalho, observa-se que os entrevistados para esta pesquisa se apresentam claramente como vocacionados ao trabalho produtivo na terra. O migrante sente que a partir de sua força de trabalho transformou a natureza em Rondônia, e a partir desta transformação obteve ganhos econômicos. É muito comum encontrar na oralidade desse grupo o discurso de que o trabalho se faz com as mãos, como no exemplo a seguir: "É por isto que tenho as mãos

---

[24] Entrevista disponível do Arquivo do Centro de Documentação e Estudos Avançados Sobre Memória e Patrimônio de Rondônia – CEDEAMPRO.

calejadas" (JERÔNIMO FRANCISCO DE OLIVEIRA, 06/2011), que é uma expressão muito comum entre esses migrantes, quanto estão narrando de forma direta ou indireta seu crescimento financeiro.

A partir da participação direta com esses migrantes, apresenta-se e reflete-se sobre alguns episódios que ocorreram durante as visitas a essas famílias, dentre as quais se relata aqui um momento com Nivaldo Lucas Oliveira, quando da hospedagem deste pesquisador em sua casada durante uma visita à linha LC 80 – Ouro Preto do Oeste-RO. Nesse caso, o objetivo não é relatar algo solto, mas mostrar que esse episódio se relaciona diretamente com a centralidade cultural desse grupo, tendo ligação com a valorização do trabalho enquanto norma ética.

Vem à lembrança deste pesquisador que no primeiro encontro com Seu Nivaldo em 2009, ainda para uma pesquisa institucionalizada à Iniciação Cientifica (PIBIC – UNIR), ao final da noite seu Nivaldo pegou uma agulha e começou tirar "Estrepes[25]" da mão, manuseou a agulha alguns minutos e, em seguida, olhando diretamente para este pesquisador, disse que não enxergava bem à noite, e indagou se poderia retirar o então estrepe que o afligia. Esse foi um momento delicado da pesquisa, porque de alguma forma ser identificado como "outro" é ser testado. Ato contínuo, não se pensou muito e fez-se a retirada da tal farpa que o atormentava.

O que justifica o referido relato para análise da culturalidade desse grupo é que durante tal processo ele enfatizava que era difícil retirar essas farpas, tendo em vista que a pele de sua mão era muito grossa, fruto da lida diária e dura do trabalho no campo, comparando com a mão deste pesquisador, fazendo referência a que tinha a pele da mão lisa de quem não conhecia a lida a que ele tinha contato.

3.6 Festejos: Transmissão de Expressões Simbólicas

Refere-se aqui a tipos de comemorações públicas, mais precisamente a um festejo junino do qual foi possível participar na comunidade Nossa Senhora da Guia, localizada na Linha LC 80, transversal com a BR 364, município de Ouro Preto do Oeste – RO. Esse momento foi interessante para se observar que a memória de

[25] De acordo com o site Dicionário Formal, é Sinônimo de "ferpa" e "farpa", pequena lasca de madeira que entra acidentalmente na pele. Termo usado principalmente por capixabas. (http://www.dicionarioinformal.com.br/estrepe/) acesso em Dezembro de 2013. Esta informação nas referências.

migrantes, ao dizer de Lucena (1998), se expressa a partir da emoção em torno das rememorações dos símbolos que coexistiram outrora, constituindo-se no entrelaçamento de temporalidades e espacialidades, ligadas a um desejo de continuidade.

Esses tipos de festejos que, em geral no meio rural são realizados em torno da comunidade religiosa, são uma boa amostra dos laços de afetividade entre as famílias, além de uma manifestação das expressões simbólicas que sustentam o grupo.

Entende-se que esse e os demais festejos que ocorrem nessa e nas outras comunidades rurais no interior de Rondônia, quase sempre no entorno da própria paróquia local, acabam por ser também oportunidade para encontro da comunidade, mostrando relações afetivas entre as famílias que são mais próximas umas das outras. Por ser uma festa pública, revela elementos de sociabilidades, como a hierarquia social através das divisões das responsabilidades no festejo por gênero; a festa também pode evidenciar o progresso técnico como a visualização de um bem novo adquirido como um carro ou caminhão.

A festa é uma forma de se evidenciar uma centralidade cultural. Entretanto, mais do que uma repetição ano a ano, a festa mostra elementos da tradição, uma tradição cultural que se repete e que não perdeu o sentido na migração. Ela mostra, ao dizer de Lucena (1998), uma significação sacramental, uma relação com o sagrado vinculado ao ritmo do trabalho agrícola no campo.

Em visita no mês de Junho de 2013, foi possível acompanhar a então festa junina da comunidade Nossa Senhora da Guia, ocorrida no segundo domingo do referido mês. Na ocasião, foi possível notar de fato o que diz Lucena (1998) sobre o grau de sociabilidade existente nesses momentos de divisão das tarefas por gênero, as mulheres se reunindo desde o período da tarde para realização das comidas típicas, os afazeres ligados à gestão das doações entre os homens, desde a carne e outros mantimentos, bem como a própria organização da fogueira, ficando evidente um grau de progresso financeiro através de quem pode doar mais na comunidade. Hospedado na casa de Nivaldo Lucas, quem de alguma forma "administra" a igreja Nossa Senhora da Guia, foi possível presenciar outro agricultor que havia trazido uma boa quantidade de carne bovina para ser assada durante o festejo, de acordo com sua fala "Está aqui, Nivaldo!. Havia prometido e matei o boi"[26].

[26] Fala de um morador não identificado da Linha LC 80, Ouro Preto do Oeste.

Torna-se claro também que a festa é um elemento de valorização da cultura daquele grupo, quando os homens se expressam publicamente através do canto típico caipira, evidenciado, assim, elementos de sua centralidade cultural. Para os mais jovens, a festa é o momento de participar e herdar essa centralidade, ou não. Como já mencionado, essa geração tem negociado essa identidade, a exemplo de se vestir com a simplicidade típica dos migrantes da região; entretanto, usar um *smartphone* e nele ouvir f*unk* ou vários outros estilos musicais que fogem ao estilo caipira, a famosa moda de viola que os migrantes mais velhos tanto gostam.

Tendo como base a observação, pode-se dizer que para os mais novos estes festejos marcam as relações afetivas entre eles, afinal, a comunidade religiosa é o momento onde todos se encontram e, assim, as novas gerações aproveitam para sair do olhar fiscalizador dois pais e experimentar a sensação do tempo de quem tem tudo para conhecer ainda.

Outro elemento que se percebe nesses festejos é o encontro e cruzamento de temporalidades através da memória. Mais precisamente nas histórias contadas pelos mais velhos aos mais novos, prática muito comum nos momentos informais do festejo como na refeição ou na conversa entre adultos que os mais novos observam. Em geral, as discussões giram em torno de questões do seu cotidiano atual, mas também, realizam a retrospecção das experiências vividas, tanto no momento da chegada a Rondônia como do local de onde migraram, principalmente se há visitantes de fora na comunidade que não conheceram, segundo eles, essa realidade.

Esse tipo de oralidade possibilita uma dada compreensão de normais éticas, sociais, costumes, tradições da valorização do vivido dos mais velhos, bem como uma forma de compartilhar as visões de mundo dos que migraram para Rondônia, é uma forma de exteriorizar através da memória práticas culturais adotadas por eles como a valorização das experiências dos migrantes.

É obvio que não se está enfatizando que a harmonia na convivência é contínua, sem conflitos de assimilação dos valores dos pais para as novas gerações que nasceram em Rondônia, o que interessa dizer aqui é que o aspecto da memória coletiva é institucionalizado pelos que chegaram a Rondônia e que, através da oralidade tenta produzir um aprendizado mútuo através do ato de compartilhar memórias e toda uma herança cultural, em torno da família, do trabalho e da luta por condições materiais do momento da chegada a Rondônia, sempre enfatizado pelo viés do sacrifício.

Em outras palavras, essas exposições defendidas aqui são uma forma de narração, uma forma de constituir uma identificação cultural entre as gerações, pois, ao dizer de Halbwachs (2003), a memória coletiva manifesta uma necessidade de compartilhar significações.

3.7 A Reconstrução da Temporalidades de Outrora.

De acordo com Tedesco (2004), a memória é um campo sensível a respeito de lembranças e emoções de grupos humanos, tornando-se visível na oralidade o narrador, ao fazer o que esse autor chama de "escavações" do passado, remove com instrumentos do presente um solo que é fértil e cheio de possíveis achados, objetos com cheiros, emoções. Somado a isso, pensa-se aqui, a partir do referencial teórico em Halbwachs (2003), que essas emoções, símbolos e estéticas não são expressões simplesmente de um único indivíduo, mas reflexo de uma totalidade que se manifesta na cultura de grupos sociais, migrantes que vieram para Rondônia no período pós década setenta que possui uma historicidade específica.

Dessa forma, ainda utilizando a categoria de pensamento de Tedesco (2004), visualizam-se várias formas de elementos socioculturais que possuem correlação com processos produzidos espacialmente, como, por exemplo, a experiência rural vivenciada em outras regiões do Brasil, reconstruída em Rondônia com aporte da memória, numa dinâmica que possibilita o surgimento de identidades reconstruídas, uma forma de "a nova" experiência ser intermediada por experiências já conhecidas.

> A rememoração do passado e o trabalho com imagens do lugar de origem são um ato estritamente vivo, pois o grupo possui laços afetivos, laços familiares e ligações com o mesmo ambiente material, não só devido às lembranças, mas também pelos contatos com familiares que ainda vivem lá. E é na memória que se encontra a relação tempo e espaço. O mundo da memória intervém no momento oportuno e produz modificações no espaço. A sequência da composição de lugar inicial, mundo da memória e modificações no espaço, produz uma sequência que tem por começo e fim uma organização espacial. A memória se estabelece em forma de viagem por espaços vividos pelo grupo e as imagens das lembranças são construídas pelo material que os depoentes têm à disposição. (LUCENA, 1998,p.400).

A partir de Lucena (1998), percebe-se nas narrativas dos migrantes mais velhos o desejo de transmissão de concepções de temporalidades criadas no bojo cultural da vinda para Rondônia. A simbologia do pioneirismo e do ufanismo tem gênese nesse ponto, pois evidenciam que o progresso atual da região foi resultado de seus esforços e

do trabalho, sendo assim, no imaginário desses migrantes, foram eles que venceram o meio e trouxeram o progresso.

Desse modo, é na forma de pensar o tempo e o espaço que muitos exteriorizam na memória uma dimensão da tradição que os legitima como sofredores, e por terem sofrido na chegada a Rondônia são hoje heróis exemplares.

> "Meu pai é um herói, para lutar na vida como ele lutou tem que ter muita coragem"... "criar doze filhos sem um cheirar ou roubar, a gente não vê isto mais hoje em dia". (MARINALVA DE OLIVEIRA LUCAS, Junho de 2012).

A abordagem pelo gênero está presente no processo de diferenciação de lembranças. Nas entrevistas realizadas para coleta de dados deste trabalho, percebeu-se que mulheres possuem uma tendência maior a recuperar a mudança do local de origem e o processo de adaptação, enfatizando a dificuldade e a vontade de permanecer "eu vim que não pus nada na boca, tinha medo da viagem" (Dolvina Lourenzete, Maio de 2007*)*; já os homens misturam o sentimento de perda às novas conquistas, à terra que conquistaram, e o trabalho realizado nela, ao mostrarem sua propriedade em um passeio informal, enfatizando os ganhos materiais, o carro novo, os sacos estocados da produção.

Em um passeio com Nivaldo Oliveira Lucas (Junho de 2012), ele chamou atenção para o fato de os pés de cacau estar cheios e sua terra ser boa para essa cultura, informando que nos meses seguintes iria começar a colher o café, que estava animado porque o valor da saca do café naquele ano estaria com bom preço no mercado.

A partir desse quadro empírico e utilizando a categoria de pensamento de Tedesco (2004) e Hall (2012), compreende-se que os migrantes mais velhos, patriarcas ou matriarcas das famílias, no momento da chegada em Rondônia, procuraram reconstruir seus valores, tais como família, trabalho, bens simbólicos, hierarquias sociais, poder patriarcal, elementos cristalizados na memória desses migrantes que marcam suas experiências de vida. É o passado, entendido na memória como as experiências socioculturais dos lugares de origem desses migrantes, que dá sentido à nova empreitada, vencendo o meio ambiente. Sendo assim, chegam então até este pesquisador, as representações sociais criadas nesse âmbito, decodificadas a partir de um referencial teórico e trabalhadas na presente dissertação.

É assim que:

> A família constitui e dá continuidade à dimensão da parentela, da genealogia, da terminologia dos nomes, de uma coletividade e de uma rede genealógica organizada numa dimensão espaço temporal na qual se correlacionam passado e presente (gerações). (TEDESCO, 2004, p.275).

Nesse sentido, os migrantes do interior de Rondônia conservaram na memória seu patrimônio histórico e cultural, surgindo a partir disso uma série de reconstruções de representações ligadas à identidade do grupo, relacionando-se com a identificação coletiva que eles possuem enquanto leitura de mundo. De alguma forma, é dizer, que esses migrantes reconstruíram aquilo que Giddens (2002) chama de segurança ontológica[27], justamente no sentido de manutenção de uma dinâmica histórico-cultural que na vida cotidiana é sancionada na forma de uma rotina natural.

Sendo assim, entende-se que a família é o núcleo central dessa segurança ontológica por meio do parentesco, gerando uma rede de ajuda mútua no cuidado com a terra, e em situações de infortúnio, comportamentos sociais, hierarquias, relações de poder constituem-se formas de estruturar um passado e torná-lo presente, a partir da retrospecção que atualiza na memória "que sou" (CANDAU, 2012).

Para Lucena (1998), a família de migrantes vai muito além da relação de consanguinidade, pois refletem segurança, proteção econômica, garantia e obrigação de alimentação, assim como a transmissão de habilidades técnicas, moralidade, afetividade, relações sociais, poderes funcionais e simbólicos, criando assim uma rede de comunidade e, dessa forma, a família se conecta a partir da relação de poder, relações estas que estão presentes na oralidade dos migrantes.

Nas Palavras de Nivaldo Oliveira Lucas (06, 2011):

> Aqui nesta linha eu fui o primeiro da minha família, ai foi chegando mais gente do Espírito Santo, meu finado irmão, minha Irmã que mora mais para dentro na linha, de inicio todos ficaram aqui em casa, era aqui que eles pousavam até conseguir construir um barraco para eles, aqui era tipo um pouso para eles, tinha comida e tudo, aqui já foi até velado gente, foi um parente de um dos moradores daqui, ele veio sozinho para cá, não tinha como mandar o corpo para o lugar de onde veio, e os parentes dele chegarem aqui, foi velado aqui em casa mesmo.

Já são perceptíveis desde projetos de pesquisa institucionalizados no âmbito da iniciação científica (PIBIC – UNIR) , para os migrantes, a casa representa muito mais do que uma proteção contra as intempéries do tempo ou local de descanso, pois em sua

---

[27] Para Giddens (2002), a noção de segurança ontológica liga-se intimamente ao caráter tácito da consciência prática, estando à noção de manutenção de representações por parte do indivíduo fundamental para em termos fenomenológicos a vida cotidiana ter "uma atitude natural"

oralidade praticamente todos criam representações culturais a partir desse elemento físico. É onde organizam seu espaço, seus objetivos, criando identificações e cruzamento de temporalidades por meio de móveis e lembranças, público e privado, interno e externo, um jogo de dialéticas.

Segundo Bachelard (1998), um local ótimo para devaneios é na janela, no estreito da porta, no piso de madeira, nos corredores e entre outros, onde as lembranças criam refúgios, fazendo regressar ao passado, não deixando de ser um passado atualizado no presente, através desses mesmos objetos.

Bachelard é um teórico interessante para, neste trabalho, se pensar as barreiras e as dicotomias entre o individual e o coletivo. No entanto, aqui se defendem análises na perspectiva da memória social, problematizando o que o grupo de migrantes da linha LC 80 compartilha socialmente e dialogando com a identidade, mas ressalte-se que nesse bojo cultural existem também individualidades com relação à subjetividade desses sujeitos.

Dessa forma, por exemplo, a casa a partir de sua parede gera proteção e intimidades que geram devaneios suscitados por lembranças de detalhes existentes nesse espaço íntimo, que oferece fixações de felicidade ao ser. Sendo assim, entende-se que a casa é um elemento interessante para se pensar o coletivo e o individual, tendo em vista que, para Bachelard (1998), existe uma dialética entre o espaço e a existência, ou seja, entre meios de sobrevivência, que são individuais, e a sobrevivência humana em uma coletividade, como se pode perceber nas seguintes passagens de entrevistas:

> Foi muito difícil para eu derrubar a casa que construí para minha mãe, era como se eu tivesse destruindo parte dela. (NIVALDO OLIVEIRA LUCAS, 08/2010).
>
> Tenho até hoje meu fogão de barro, eu uso pouco, só mais quando é algo especial, mas eu gosto dele e de olhar para ele. (MARINALVA OLIVEIRA LUCAS, 08/2010). **(FIGURA 7)**
>
> Mas eu não me dou muito bem na cidade grande, por que lá não tem como criar porco, não pode possuir galinha, não pode possuir nada, é só um quintalzinho, eu gosto de estar no mato, eu tenho alegria, é mais tranqüilo. No meu barraquinho sou eu quem cuida de tudo, moro sozinha, só eu e Deus. Sou uma pessoa assim, não gosto de ficar parada dentro de casa, gosto de cuidar da horta, gosto de plantar e cuidar das minhas plantinhas. (DONA LUIZA, 06/2008)

Figura 7 - Cozinha de Dona Marinalva Oliveira Lucas

Foto: Lilian Maria Moser, 2009 - acervo CDEAMPRO

Já do ponto de vista coletivo, ao longo da trajetória de pesquisa, a percepção de que a casa é o núcleo das lembranças cotidianas no âmbito privado, que evidencia aspectos do jogo de hierarquia entre estes migrantes, na engenharia da casa, mescla-se passado e presente, o velho e o novo, mostrando o horizonte dos papeis sociais deste grupo, evidenciando a criação de uma temporalidade uma vez que nela se passa ritos diários, continuidade e descontinuidades, é ponto central de um espaço simbólico criado a partir de vivências que dialogam diretamente com a identidade do grupo que a criou.

Neste sentido, a grande maioria das casas visitadas no decorrer desta pesquisa estava repleta de elementos religiosos (**Figura 8**), o consumo destas práticas de representações culturais, por meio de imagens de santos que emolduradas e fixadas nas paredes acabam também obrigando a todos, até mesmo visitantes, que em algum momento entrem em contato com o grupo familiar e também consumam essas significações. É uma espécie de amostra de "si", referente ao grupo que produz essas práticas de representações ligadas à coesão e à identidade deles.

Figura 8 – Parte interna da casa de Nivaldo Lucas.

Foto: Amanda Rayery, junho 2011 – Acervo CDEAMPRO.

Ao dizer de Giddens (2012), isso se liga diretamente ao desenvolvimento psicológico do homem, a partir do que este autor chama de segurança ontológica, visto que para ele a confiança nesse sentido emocional se liga ao cognitivo e se funda na crença adquirida a partir de experiências coletivas, combinada nas relações com outros, ao mundo e objetos, sendo dessa forma emotivo-cognitiva que as identidades culturais asseguram continuidade.

3.8 Memórias da Migração: Reconstrução de Símbolos e Identidade.

Ao dizer de Lucena (1998), a memória não é algo contínuo ou homogêneo, porque acaba sendo resultado de contraposições, choques e reavaliações dos momentos que os indivíduos em uma coletividade passaram. Sendo assim, do ponto de vista das identidades criadas no bojo das migrações, os grupos humanos, ao se depararem com diferentes espaços, podem reconstruir elementos de sua cultura.

Como já dito aqui, percebe-se entre os migrantes de Rondônia a reconstrução de simbologias que geram identidade do que se intitula aqui *ethos colono*; sendo assim, a experiência de vida anterior é reconstruída e vinculada a elementos éticos dentro desse grupo, como religiosidade, relação com a família e valorização do trabalho.

Na oralidade dos migrantes que vivenciaram o momento da chegada a Rondônia, as representações do lugar de origem são bem verossimilhantes, pois a maioria dos

casos carrega uma imagem da migração em virtude de problemas ligados a terra, como o tamanho da propriedade agrícola ser pequeno, somado ao fato de não poder comprar outras propriedades, além de filhos que não conseguiram um bom lote no momento da divisão das terras ou como uma grande maioria de trabalhadores que formavam uma massa excedente de mão de obra em grandes fazendas no centro sul do Brasil, que não possuíam um vínculo fixo a terra. O que aparece em comum nessas memórias é que Rondônia configura-se como um lugar de solução para problemas ligados à aquisição de uma propriedade.

> Em determinado tempo nós fomos visitar o Espírito Santo lugar onde a família da minha esposa morava e constatei que a necessidade era grande a ponto de passar quase fome não de pão, mas de outras coisas isso que deixou a desejar. Aquela região era tudo cercada por latifundiários eles estavam ali presos dentro de uma pequena propriedade, mas eles estavam presos no bom sentido de crescer. (NIVALDO LUCAS DE FREITAS, 01/2009)

Percebe-se que em Rondônia esses migrantes encontram a solução para continuidade de suas vidas, tanto de uma vinculação à produção familiar, como seus valores culturais, o que acarreta uma série de significações e representações na oralidade desse grupo.

> A mudança de espaço não significa, na totalidade, alteração cultural, completa ressocialização, costumes, tradições, visões de mundo, sociabilidades, coisas simples do cotidiano que resistem em se alterar e se cristalizarem no vivido caminham juntas. (LUCENA,1998, p. 34).

Essas experiências, recriadas em Rondônia, se dão na esfera do trabalho, da propriedade, do cotidiano da casa, da organização comunitária, da vida religiosa, enfim, dos espaços, ao dizer de Tedesco (2004), ligados a uma identificação étnico-cultural, uma vez que exteriorizam dimensões ligadas à centralidade da cultura desses migrantes.

Durante a convivência deste pesquisador com esse grupo, percebeu-se que em nenhum momento, ao se deslocarem para Rondônia, eles sentiram interesse em se desfazer de suas organizações socioculturais anteriores, tanto que esses valores são reconstruídos, fazendo parte constitutiva da relação “eu” e “nós”, até porque, do ponto de vista fenomenológico, essa construção social, da qual a identidade e a memória social fazem parte, é a compreensão de mundo e realidade desse grupo; é aquilo que se chama aqui de temporalidade.

Surge, a partir desse cotidiano, uma série de dimensões simbólicas que dão significados a casa, a objetos, à expressão religiosa, enfim, que fazem rememorar o

passado e torná-lo vivo no presente. Vale lembrar aqui que a migração de muitas pessoas da mesma região do país, como do centro sul, favorece a manutenção de uma posição anterior, tentando-se, no interior de Rondônia, um novo começo, a partir de significações culturais já conhecidas. Muitos, por exemplo, migravam com vários membros da família, fretavam um caminhão estilo pau de arara e vinham no dizer da época "ganhar a vida em Rondônia". Reside neste caráter de aglutinamento o motivo principal para a fortificação do desejo de manutenção da identidade cultural entre esses migrantes.

Vale registrar que o cotidiano dos colonos do interior de Rondônia não se modificou muito se comparado ao anterior, no entanto, a motivação é que a sociabilidade enquanto elemento socialmente construído transcendeu o espaço. A nova espacialidade no interior de Rondônia, pós década de setenta, como construção cultural humana reflete a continuidade, o desejo de manter relações já vivenciadas no cotidiano em relação ao trabalho e à família e, como dito anteriormente, as visões de mundo continuaram entre esses migrantes, uma vez que as antigas formas de relações socioculturais foram reconstruídas em Rondônia.

Os migrantes que foram entrevistados nesta pesquisa construíram no interior de Rondônia um horizonte de fortalecimento cultural, de visões de mundo, ligados à cultura do *ethos colono,* à centralidade cultural desse *ethos* que se manteve viva pelo desejo de manutenção e pela real possibilidade de execução dessa construção de mundo, uma vez que vários portadores da centralidade cultural migraram para o mesmo espaço, atualizando no presente o passado, fato que justifica a importância da memória na construção do novo, do eldorado, da Rondônia para destemidos pioneiros; é memória repleta de imaginários já conhecidos e vivenciados, que não foram deixados para trás, foram cuidadosamente tecidos novamente para reconstruírem sua experiência de mundo em Rondônia.

É na comunidade rural que todo esse *ethos* é revivido, afinal, a estrutura do conjunto é fundamental para o compartilhamento de uma memória social. No meio rural, a partir das inúmeras relações desenvolvidas na relação "eu" e "nós", identidades tiveram uma continuidade, revividas e executadas no cotidiano desses migrantes. O exemplo da relação com os "compadres", no famoso mutirão destinado à execução de atividades em conjuntos no meio agrícola, também a própria sociabilidade em torno de um núcleo central, como a igreja, lugar acessível e que comporta manifestações de

relações sociais importantíssimas com significação para a própria transmissão de representação religiosa e convívio em grupo.

3.9 Migração e Reconstrução de Símbolos: Religiosidade.

Migrações são grandes eventos que exigem uma abordagem multidisciplinar para uma compreensão razoável. Isso se dá, tendo em vista que um fenômeno migratório reflete, entre outras abordagens, a construção de uma temporalidade, no sentido de que o grupo social envolvido no processo migratório reconstruirá seus valores culturais e junto toda uma noção de compreensão da realidade.

Nesse caso, esclarece-se que, quando se usa expressão reconstruir/reconstrução", compreende-se que a memória é parte constituinte desse processo, uma vez que a retrospecção está diretamente correlacionada, como bem diz Candau (2012), com a "manutenção do eu", e, por consequência, à identidade cultural.

Nesse deslocamento, memória e identidade assumem posições estruturais, tempo, espaço e movimento passam a compor quadros de ressimbolização e revalorização de valores culturais. Famílias migrantes trazem em sua bagagem todo seu legado de tradição, valores culturais, uma gama de representações que, juntamente com a expectativa delas de se fixarem em novos lugares, servem de motivação para ensejarem continuidade de práticas de representações culturais no âmbito de suas identidades.

No processo de mudança geográfica, como mencionado ao longo deste trabalho, o migrante, de forma subjetiva, procura manter vivas as significações culturais em seu cotidiano. Do ponto de vista fenomenológico da pesquisa, reside justamente nesse ponto o que Stuart Hall (2012) chama de centralidade cultural, é a partir da sua compreensão de "verdade" anterior, enquanto construção social da realidade, que o migrante vai "impor" ao seu novo espaço uma dada percepção de temporalidade já vivenciada.

Essa noção ampla de alguma forma perpassa a construção social da realidade de um grupo, seus valores culturais, suas normas éticas e estéticas, e dentre esses elementos está a religiosidade, entendida neste trabalho como a forma de relação com o sagrado. A memória do indivíduo que migra carrega viva representações, significações que mesmo inconscientes, ao estar ligadas à identidade desses migrantes, possuem tendência de continuidade, afinal, elas transcendem ao espaço.

Para os autores como Hall (2001; 2012) e Lucena (2007), a migração é uma problemática de paradoxos, ela pode fazer pessoas abandonarem valores que foram

formadores, mas, ao mesmo tempo, pode carregá-los como tropa de choque. As pessoas que participam de um mesmo grupo social e que passam pela experiência da migração tendem a se aglutinar (LUCENA, 2007), por questões que inclui a defesa física ou psíquica, o que inclui também o elemento cultural.

A proteção adquirida com o grupo é um esforço de manter a capacidade de continuidade de seus símbolos, afinal identidade é continuidade, e se fazem necessárias manifestações externas, seja com festas, celebrações ou manifestações do sagrado.

Conforme Diehl (2002, p. 114), "o espaço é como um *lócus* da experiência da rememoração e o movimento da estrutura simbólica da cultura que são elementos constituidores da(s) memórias(s) e da(s) identidade(s)*"*. Dessa forma, as experiências sobre uma dada espacialidade produzem, sob a ação do tempo, para o migrante, fragmentos do passado com base na memória e esse ato de rememorar produz sentido a partir de representações culturais, isto é, criando uma noção de temporalidade.

Para Halbwachs (2003), como também para Zambiasi (2000), quando algum acontecimento obriga que um grupo se transporte a um novo ambiente material antes da adaptação, o mesmo atravessa um momento de incerteza como se tivesse deixando para trás sua personalidade. Para o imaginário dos migrantes confinados apenas aos seus espaços geográficos como a casa, vila e seus arredores, a viagem ganha uma conotação misteriosa, rumo a um desconhecido que apavora e gera pesadelos.

O migrante, uma vez decidido a partir, leva em suas lembranças formas de significações culturais, buscando reproduzi-las como meio de mitigar a mudança. Ao invés de voltar à cidade anterior, ao lugar de onde o migrante partiu, o indivíduo procura fazer uma reconstrução simbólica de sua localidade (HALL, 2012), o que neste caso não é apenas espacial, mas também cultural e, nessa tarefa, entra o imaginário com o trabalho de dar ordem e percepção ao migrante e a sua nova realidade, tentando conduzir o caos estabelecendo clareza e ordem interior.

Ligado a isso, ocorre a manutenção de valores a partir da necessidade de se recriar ordem e percepção no relacionamento com o "eu" e o "nós", ou seja, o grupo sente necessidade de recriar elementos de coesão como, por exemplo, a religiosidade. Ao dizer de Dona Dovina (02/2009): "Eu vim com o coração partido de lá, que eu sabia que parecia que nunca mais eu ia ver meus parentes". Já para Genuína (02/2009)[28]:

[28] Entrevistas Disponíveis no Arquivo do grupo CDEAMPRO.

"Agora eu digo que vim de lá ate aqui sem triscar nada na boca, não tinha vontade de comer".

Os migrantes, ao se depararem com sua nova realidade, tendem a reconstruir, a partir de sua identidade, seu ambiente cultural deixado para trás. Citando Halbwachs (2006, p.159), "quando inserido num novo espaço o grupo o molda a sua imagem, mas ao mesmo tempo se dobra e procura se adaptar a coisas materiais que nele residem".

A religiosidade trazida pelos migrantes representa um fator de coesão do grupo, intermediando as relações que podem ser entendidas como representações. A visão de mundo, o modelo de caráter ideal, a qualidade de vida, as disposições morais e éticas e a ordem, conforme explica Bassini (2004, p.1), tendem a ser recriadas em um espaço de sociabilidade que envolve uma identificação afetiva. A experiência de recriar aspectos da identidade é assumida emocionalmente pelo grupo, acomodando um estilo de vida que seus membros acreditam ser ideal, o que culmina na elaboração de muitas práticas culturais que funcionam como elementos de coesão.

Nesse contexto de continuidade de valores, há um elemento fundamental para a coesão do grupo: a religiosidade[29]. Reviver experiências religiosas é uma manifestação com o sagrado, está ligada diretamente à centralidade da cultural dos migrantes. Um exemplo claro desse aspecto está na oralidade desses migrantes que participam da comunidade Nossa Senhora da Guia, na linha rural LC 80, do município de Ouro Preto do Oeste – RO.

Os migrantes dessa localidade foram enfáticos quando falaram sobre o "vazio" que sentiam, a falta de um culto religioso no momento da chegada a Rondônia e esse elemento aparece várias vezes nas narrativas dos entrevistados desta pesquisa.

Sobre essa questão, Dolvina Lorenzette (06/2011) e Jerônimo de Oliveira (06/2011) falaram o que segue:

> Mais disso tudo o que mais eu senti falta foi da estrada, naqueles barraquinhos ruins que a gente morava quando dava uma chuva de vento já atravessava pro outro lado e pra gente sair era aquela dificuldade tremenda, a falta da comunidade, da igreja, o que eu mais ficava triste é que dava domingo e não tinha pra onde ir com quem conversar, a gente se reunia, e até que a gente fez muita união, juntamos os 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. Então no mês

[29]Entendida neste trabalho como a busca do humano pelo sagrado, independente das significações que este sagrado represente, tanto como explicação do real ou como procura por resoluções e problemas cotidianos.

> de fevereiro de 78 a Dona Dirce que era a diretora antiga de Ouro Preto e o padre finado Camaione vieram a primeira vez. Foi mesmo que tivesse descido Deus do céu. Eles vieram de helicóptero, mas foi uma festa, foi uma alegria pra nós.
> Em 81 surgiu o núcleo, então começamos ali, já havia a Escola Maria Gorete. Quando fundou a escola e a igreja foi um motivo de muita alegria pra nós e depois continuamos, porque o helicóptero veio e deixou o finado padre Camaione e a Dirce Amaral aquela que foi a antiga diretora lá de Ouro Preto não sei se ainda é. Tudo que a gente pode ajudar os outros, a gente ajuda, a gente visita os doentes vamos para igreja, nós somos da igreja católica somos fundados na igreja católica toda vida nunca nos afastamos[30].

Percebe-se, ativamente, a presença da continuidade da religiosidade entre esses migrantes. A reconstrução dessa prática de significação deu um aspecto de coesão e ordem para esse grupo de moradores da Linha LC 80, no município de Ouro Preto do Oeste – RO.

> Para vivermos nossas vidas normalmente confiamos que certos elementos sociais não iram desaparecer diante dos nossos olhos, são questões de tempo, espaço, continuidade e identidade. (GIDDENS, 2002, p. 40).

Ainda sobre a manutenção da identidade, Halbwachs (2003) entende que sociedades com expressões religiosas estão fundamentadas em uma continuidade de crenças que têm como objeto seres imateriais e essas associações estabelecem laços invisíveis entre seus membros, pois não há lugar no qual um cristão não possa invocar Deus. Dessa forma, a memória do grupo é contínua, por consequência, transcende o espaço e o tempo de um lugar para se reproduzir em outro. Como diz Rubens Alves (1996, p. 11), "*a religião não se liquida com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência dos lugares sagrados*".

Ainda no dizer de Halbwachs (2003), a identidade do migrante, em uma mudança espacial, é reinventada, porque cada grupo social possui práticas ligadas ao seu patrimônio cultural, que não é simplesmente abandonado ou sobreposto, é reinventado a partir de representações simbólicas. É lógico que o migrante sofre um duro processo de ruptura espacial, tem medo deste "novo" e, na palavra de vários de colaboradores desta pesquisa, principalmente do sexo feminino, a falta de apetite durante a viagem era algo comum. O imaginário desse migrante, com seus códigos de leituras, vai decifrar essa "nova experiência", uma vez que rememorar é algo importantíssimo para continuidade do "eu sou".

---

[30] Arquivo do Centro de Documentação e Estudos Avançados sobre Memória e Patrimônio de Rondônia – CDEAMPRO

Os migrantes do interior de Rondônia foram recriando a sociabilidade ainda sem um núcleo central, se reuniam na casa de alguém para fazer suas orações. Não dura muito tempo, a comunidade se reúne e, em uma espécie de mutirão, "ergue" a igreja Nossa Senhora da Guia, a partir de madeira doada por moradores, também em um terreno doado.

A partir disso, conseguiu-se entender aspectos de expressões de rituais que ocorreram no interior de Rondônia, uma vez que esse processo de sociabilidade é mais do que uma relação com o sagrado, revela um elemento da identidade desses migrantes e está ligado à reconstrução de valores religiosos, sentimento que dialoga diretamente com a identidade.

Sobre essa reconstrução de valores que transcendem o espaço, Lucena (1998) também entende que um grande resíduo de análise desses migrantes é a memória, uma vez que ela está diretamente ligada à construção da temporalidade, misturando-se práticas de outras experiências vividas por eles: "o migrante pode mudar de espaço, mas o acompanha por toda vida lembranças, paisagens, datas, culinária, músicas, as tradições" (1998, p. 78). Esse elemento teórico nos faz pensar sobre a fala de Dona Marinalva Lucas de Freitas (02/2009):

> Uso meu fogão de barro só às vezes, quando eu uso é para fazer muita comida, quando eu to fazendo e quando eu como, o gosto me faz lembrar minha infância que foi não foi aqui.

Reside nesse ponto toda uma significação espacial que se atualizou na memória de Marinalva através do paladar, isso moldando o presente desta entrevistada através da reminiscência do passado, de acordo com Tuan (1983, p. 13), quando diz que "é possível argumentar que o paladar e o olfato pode nos remeter a uma antiga sensação de espaço".

Com base neste estudo, compreende-se que a memória enquanto experiência humana foi no interior de Rondônia, pós década de setenta, a partir de migrantes centro-sulistas, continuamente interpretada, culminando com a reconstrução de espaços de sociabilidades, não apenas físicas, mas também cultural, uma vez que o espaço também é uma construção humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, refletiu-se, ao longo do texto, com base nos autores que tratam sobre o tema memória e identidade, com a intenção de dedicar atenção ao que se entende como formas de reconstrução de imaginários e representações culturais de migrantes centro-sulistas em Rondônia, pós década de setenta.

Essas representações, enquanto construção social da realidade, ligam-se à centralidade cultural desse grupo que se aglutinou no interior do estado, o que de forma mais ampla correlaciona-se com a identidade, enquanto signos compartilhados entre os migrantes entrevistados nesta pesquisa.

Nesse processo de reconstrução, destaca-se o claro papel da memória que, de acordo com este estudo, caminha junto com a identidade, sendo parte constitutiva do processo sociocultural de se reviver simbologias, funcionando como retrospecção e fazendo o "quem sou" se atualizar no presente, sendo esse "eu" justamente a manutenção da identidade do grupo que passa pela experiência migratória.

A oralidade ajudou a refletir sobre a reconstrução da temporalidade, enquanto elementos que são valorizados por esse grupo, uma vez que a memória busca significados perdidos, que se ligam às atribuições sociais no presente como as experiências e o ordenamento da vida desses migrantes na relação do trabalho como uma norma ética, propriedade, família, religiosidade e entre outros.

Dessa forma, o entrevistado, em um jogo do que se discutiu neste trabalho como institucionalização de memória, mostra sua personalidade ligada a essas significações compartilhadas na memória coletiva de seu grupo, mostrando que a singularidade de cada biografia liga-se também a marcas carregadas socialmente.

Sendo assim, os entrevistados, através do que narram, evocam uma experiência carregada em dar um sentido à migração para Rondônia, como a vontade em conseguir terra ao chegar a este estado, mostrando seu ganho econômico na migração, logo, revelando também a "ausência" do contrário, o receio de tudo dar errado, sua relação com sua propriedade e família. Isso se correlaciona ao que se chama aqui de temporalidade, enquanto o processo de reconstrução da realidade não apenas física, mas principalmente sociocultural.

A temporalidade esta correlacionada à identidade desse grupo que se aglutinou no interior de Rondônia pós década de setenta que, quase sempre de maneira ufanista minimizou as populações já existentes na região, enfatizando seu papel no processo de

construção de Rondônia, como um estado novo, feito e criado por pioneiros. De outra maneira, a memória institucionaliza na oralidade desse grupo, mostrou a relação do pioneirismo com seu trabalho produtivo em Rondônia, um estado que deu e está dando certo, na percepção desses migrantes, em virtude do suor do seu trabalho.

Ao problematizar a oralidade desses migrantes e já tendo terminado o Rol de disciplinas do Mestrado em História e Estudos Culturais (UNIR), percebeu-se que a correlação entre Oralidade e o norte teórico metodológico dos Estudos Culturais britânicos se dá justamente na experiência vivida desses migrantes, por isso, este trabalho buscou a percepção de como esse grupo no interior de Rondônia procurou reviver condições que se ligam à sua existência social através da reconstrução de sua identidade cultural.

A oralidade direcionou este estudo a inúmeras leituras socioculturais, leituras essas que se ligam às representações e significações que dialogam diretamente com a centralidade cultural dos migrantes entrevistados, princípios que norteiam a hierarquia de gênero, quais sejam: relação vertical entre homens e mulheres, trabalho como norma ética, família, propriedade, religiosidade, entre outros, questões que a oralidade, enquanto narração destas representações institucionalizadas na memória social do grupo, ajudaram na reflexão e compreensão de como os migrantes reconstruíram sua identidade cultural no interior de Rondônia.

Compreender essa multiplicidade, na percepção deste estudo, foi fundamental para direcionar uma pesquisa que fugiu de uma totalidade ou uma explicação monocausal, ao contrário, a proposta foi construir uma análise em relação à identidade de migrantes centro-sulistas que, no período pós década de setenta, se aglutinaram no interior de Rondônia, trazendo toda uma lógica de compreensão espacial e temporal para esta região.

Através da oralidade, percebem-se também aspectos de como esses migrantes reconstruíram representações culturais no âmbito de sua cultura e, a partir disso, de alguma forma institucionalizaram discursos culturais na construção do passado, na memória como a criação dos “heróis” que chegaram à região quando só havia mata e, a partir de um trabalho muito duro e penoso, conseguiram os ganhos econômicos que possuem hoje.

Sem dúvida, essa percepção metodológica da oralidade remete a uma dimensão interdisciplinar, o casamento proveitoso com outras disciplinas como a sociologia e a

antropologia, justamente para se perceber como o sujeito narrante constrói seu passado a partir de práticas de representações e significações do presente.

Enfatiza-se neste trabalho que a cultura que o migrante carrega não se perde enquanto *status* ontológico, pois é a arma principal para enfrentar a empreitada da migração, uma vez que o indivíduo procurou reconstruir sua compreensão de mundo junto ao grupo.

A reconstrução desses valores culturais através da memória coletiva é um aspecto importante para a afirmação sociocultural, promovendo o reencontro de valores, atitudes, padrões de vida no cotidiano e criando, desta forma, uma temporalidade que foi de suma importância não apenas para manutenção de uma dinâmica religiosa ou familiar, mas para o compartilhamento da cultura desse grupo.

Esta pesquisa, ao usar os recursos da oralidade, não visou a um resgate de fatos desse grupo, mas sim compreender uma dada configuração do cotidiano dos migrantes, ao se aglutinarem no interior de Rondônia pós década de setenta.

Assim, entende-se que a cultura é um processo socialmente construído, através de práticas de significações e representações que, em um evento migratório, são revividas no novo convívio social para onde o migrante se desloca, o interior de Rondônia, mostrando esse processo de conflitos e expressões de valores culturais.

Um exemplo são as significações que os mais velhos querem transmitir aos mais novos, em geral migrantes adultos no momento da chegada a Rondônia, e que hoje se constituem avós, eles pensam a transmissão de suas significações culturais como algo linear, como uma temporalidade contínua, não visualizam com certa reflexão que essas novas gerações possuem uma tendência muito maior a negociar a identidade do *ethos colonos* a consumi-la totalmente, uma vez que a mídia[31] que chega até os mais novos por meios de comunicação, enquanto emissor de uma identidade plural, suscita nessa geração um padrão da modernidade ligado ao urbano como um grande atrativo, ou mesmo quando existe a vontade de permanência no campo ela ocorre de forma descontínua da temporalidade proposta pelos mais velhos.

---

[31] A situação em relação à comunicação no campo está bem mudada no interior de Rondônia, em nada se parece com décadas atrás em que apenas se tinha o rádio, para os avós desta nova geração era muito comum ouvir o jornal A Voz do Brasil, transmitido direto de Brasília. Hoje praticamente em todas as propriedades existem TVs com sinal de via satélite– parabólica, não é raro ver em algumas propriedades até mesmo sinal pago, em linhas rurais distantes até 20km da cidade, não é impossível de se ver internet, por meio de conexão via rádio, é montado uma torre, e esta se conecta com um provedor *Wi-FI* na cidade próxima, isto significa que existe uma nova geração que mora no campo, e consome significações plurais presente nos mais diversos meios de comunicação, amparado pelos pais, uma geração anterior que vê importância nisto.

Já se enfatizou aqui que não foi objetivo indagar sobre o modo pelo qual os processos de midiatização interferem nos quadros de referência cultural entre as novas gerações, mas acredita-se que é interessante dizer que, ao longo deste trabalho foram realizados alguns apontamentos a esse respeito, uma vez que mostram movimentos que causam inúmeras redefinições culturais neste momento entre os descendentes desses migrantes.

Como isso gerará circunstâncias futuras? Não é o objetivo de pesquisa neste momento, mas observam-se na oralidade dos entrevistados receios dessas rupturas do ponto de vista cultural, sendo justamente o receio que os mais velhos sentem ao perceberem que as novas gerações não compartilham das mesmas significações que eles.

> Hoje em dia os tempos são outros, os mais novos não querem ficar aqui, eu mesmo já estou velha, mas dou graças a Deus que tenho saúde para poder trabalhar.
> ...Você vê meu neto, se deixar passa o dia todo naquela porcaria de computador, não vê as facilidades que tem hoje em dia para ficar aqui. (GENUÍNA FERREIRA PRATES, Agosto de 2012).

Sendo assim, observam-se, claramente, pontos de contraposições no interior dessas famílias na contemporaneidade. A memória desses migrantes que vivenciaram a chegada a Rondônia mostra um conjunto de aspectos que prezam pela continuidade da reprodução social de valores reconstruídos por eles, no período pós década de setenta na região, mas eles não entendem e tampouco aceitam tal descontinuidade nas novas gerações, tendo os primeiros, criado uma temporalidade sobre a noção do passado ligado a uma valoração do trabalho, família e da terra, tem-se também uma afetividade e vontade de institucionalização deste tempo vivido na memória coletiva das novas gerações.

Ao final deste trabalho, afirma-se que a pretensão não foi totalizante, pois se sabe que o tema aqui em estudo é algo que, do ponto de vista teórico metodológico em construção há décadas, tocou apenas em parte destas temáticas com viés na relação entre memória e identidade.

A partir dessa compreensão, espera-se ter contribuído para o embate e que este trabalho sirva de estudo bibliográfico para demais pesquisas que tenham como objeto a região de Ouro Preto do Oeste – Rondônia.

REFERÊNCIAS BILIOGRAFICAS

ALBUQUERQUE. Durval Muniz Júnior de. *A arte de Inventar o Passado*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional.* São Paulo: Ática, 1982.

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

_____. *O enigma da religião*. Campinas: 1988.

BACHELARD. G. *A poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BASSINI, Marili. *Religião e identidade étnica: a Primeira Igreja Batista Leta de Nova Odessa – 1906 -1922 e 1980-2002*. In: XVII encontro regional de História, 2004. São Paulo. *Anais eletrônicos*. Disponível em: www.anpuhsp.org.br/downloads/cdxvii/stxviii/marilibassini.pdf. Acesso Janeiro de 2013.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem.* 11. Ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

BHABHA, H K. *O local da Cultura.* Trad. Avila Reis. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BARTHES, Roland. *Da fala à Escritura.* São Paulo: Perspectiva, 1974.

BECKER, Berthar K. *Amazônia*. São Paulo: Ática, 1990.

BASSEGIO, Luiz; PERDIGÂO, Francinete. *Migrantes Amazônicos*. São Paulo: Loyola, 1992.

BERGER, Peter L & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade:* tratado de sociologia do conhecimento. 7 ed. Vozes, 1987.

BOSI, Ecléia. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 3ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. O Camponês e a Fotografia. *Revista Social.polít,* v.26, p 31-39. 2006.

BURKE, Peter (org.). *A escrita da história - novas perspectivas*. São Paulo: Edunesp, 1992.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Hibridas*. São Paulo: Edusp, 2008.

CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS Ronaldo (Org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Edição, Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CEVASCO, M. E. *Dez lições sobre Estudos Culturais.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

CHARTIER, Roger. O Mundo Como Representação. *Estudos Avançados,* v.11, p 173-190. 1991.

COLLINGWOOD,R.G. *A idéia de História.* Editora Presença: Lisboa, 1972.

CORSINI, Leonora. Pensando a identidade no contexto das migrações. *Psicologia & Sociedade;* 18 (3): 23-33; set/dez. 2006

DIEHL. Astor Antônio. *Cultura Historiográfica: Memória, Identidade e Representações*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

DREIFUSS, René Armand. 1964*: a conquista do Estado. Ação Política, Poder e Golpe de Classe*, Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1981.

DROOGERS, André. Religião, identidade e segurança entre imigrantes luteranos da Pomerânia, no Espírito Santo *(1880-2005).Revista Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, vol.28 n.1 Julho 2008.

EDGAR, Andrew & SEDGWICK Peter. *Teoria Cultural de A a Z : Conceitos – Chave para entender o mundo contemporâneo.*São Paulo : Contexto, 2003.

ERNESTO, Eduardo Servo. *História e Fotografia. Narrativas visuais na trajetória de famílias migrantes na região de Ouro Preto do Oeste – RO.* Monografia (Bacharel em História) – Núcleo de Ciências Humanas, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2011

FERREIRA, Lucia M.A. *Linguagem, Identidade e Memória social.* Rio de Janeiro: EP&A, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GADEMER, H. G *Verità e método*. Milano : Bompiani, 1983.

GIDDENS. Anthony. *Modernidade e identidade*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIRON, L. S. Da memória nasce a História. In: A *memória e o Ensino de História* – Anpuh. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
_____. *Da Diáspora, identidades e mediações culturais.* Belo Horizonte: UFMG, 2012.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva***.** São Paulo: Centauro, 2003.

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

JOHNSON, Richard. *O que é afinal os estudos culturais*?. Belo Horizonte: Autentica, 2010

LEITE, Mirian Moreira. *Retratos de Famílias.* São Paulo: Edusp, 1993.

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, Disponivel em: <http//www.usp.br/fan/cursos/graduação/arq_urbanismo/disciplinas/0270/6t_alun/2010/m/1010-loureiro.pdf>. Acesso em 16 set. 2012.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica uma poética do imaginário*. São Paulo: Escrituras editora, 2001.

LUCENA, C.T. Memória de famílias migrantes: imagens do lugar de origem. *Projeto de História*, São Paulo, n.17,p.400, 1998.

LAPA, Amaral. *Economia Colonial.* São Paulo: Editora Perspectiva.1973.

LE GOFF, Jacques. *História e memória.* Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LINS DE BARROS, M.M. *Autoridade e afeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

LUCENA, Frederico de Menezes. *Migração e Identidade: Olhares sobre o tema*. São Paulo: Centauro, 2007.

MAIA. Rousiley C.M. Identidades Coletivas: negociando novos sentidos. *Revista eletrônica Contracampo,* nº 5, 2000.

MARX, Karl. *O Capital, livro 1, capítulo VI.* São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978, p. 70-80.

MANOEL, Ivan Ap. *História, Religião e Religiosidade.* Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/03%20Ivan%20Ap.%20Manoel.pdf>. Acesso em fevereiro de 2013.

MARTINS. José de Souza. *Não há terra para plantar neste verão: O cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo.* Vozes: Petrópolis, 1986.

MELLO, Neli Aparecida de. *Políticas territoriais na Amazônia.* São Paulo: Annablume, 2006

MEMMI, Albert. *Retratos do colonizador precedido pelo retrato do colonizador*. Trad. Roland Cobisier e Maria Pinto Coelho. Rio de janeiro: Paz e terra, 1967.

MONTEIRO, Maria Conceição. *Dialogando com Culturas: Questões de memória e*

identidade. Rio de Janeiro: Vicio de Leitura, 2003.

MONTENEGRO Antonio Torres (Org). *História Oral e Memória: A cultura Popular Revisada.* Contexto: São Paulo, 2003.

_____. *História Oral, desigualdades e diferenças*. Editora da UFPE; e UFSC, Recife: 2012.

MOSER, Lilian Maria. *Formação de Capital Social do Desenvolviemnto Sustentável no Mundo Rural Rondoniense: A Organização dos Sistemas Alternativos de Produção dos Produtores de Ouro Preto d´Oeste – RO*. 2006. P 50-192. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. Belém.

_____ *A Mulher Na Colonização: O Papel Da Mulher No PIC-Ouro Preto Em Rondônia.* Pará: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/ NAEA, 2008. Disponível em:<http://www.ufpa.br/naea/siteNaea35/anais/html/geraCapa/FINAL/GT7-135-1257-20081125235051.pdf>. Acesso em 06 de Outubro de 2012.

PEDREIRA, Layla de Carvalho. Continuidades da narrativa freyriana na construção de imagens das mulheres brasileiras. *Em Tempo de História***.** Brasília, n.10, p49-68. 2006.

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

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF- FENART. Teorias da Etnicidade. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo : Unesp : 1998.

RABELLO, Antônio Claudio**.** *Invenção do outro: representações do desenvolvimento e da fronteira amazônicas*, Tese - Universidade Federal do Pará, Brasil, 2006

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. 12º. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SEYFERTH, Giralda. *Imigração e cultura no Brasil*. Editora da UNB: Brasília1990.

SOTANG, Susan.*Olhando o Sofrimento dos Outros*. Lisboa, Gótica, 2003

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

TADEU, Tomaz da Silva (org*). Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.* Petrópolis RJ: Vozes, 2012.

TEDESCO, João Carlos. *Memória e Cultura. O coletivo e o individual a oralidade e fragmentos de memória de nonos*. Porto Alegre: Edições Est, 2001.
_____. *Nas Cercanias da Memória: temporalidade, experiência e narração*. Caxias do Sul: EDUCS, 2004.
_____.AGRICULTURA FAMILIAR E CULTURA: identidades e territorialidades. *Anais*. XVI Encontro Nacional de Geógrafos. Porto Alegre, 2010.

TEIXEIRA. Carlos Corrêa. *Visões da natureza: Seringueiros e Colonos em Rondônia*. São Paulo: EDUC, 1999.

TOCANTINS. Leandro. *Amazônia, Natureza, Homem e Tempo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira1982.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: Um Estudo da Percepção. Atitudes e Valores do Meio Ambiente.* São Paulo: Difel,1980.

ZAMBIASE, José Luis. *Lembranças de velhos : Experiência dos velhos migrantes italianos do oeste catarinense***.** 2ª Ed. Chapecó: Universitário Grifos, 2000.