



XIV Encontro Nacional da ANPUR

23 a 27 · maio · 2011 · Rio de Janeiro

XIV ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR
Maio de 2011
Rio de Janeiro - RJ - Brasil

RIO COMO ESPAÇO DE REFERÊNCIA IDENTITÁRIA NA AMAZÔNIA: CONSIDERAÇÕES
SOBRE A IDENTIDADE RIBEIRINHA

VALTER DO CARMO CRUZ (PPGEO/UFF E DEGEO/FFP/UERJ) - valterdocarmocruz@yahoo.com.br
*GÉOGRAFO, MESTRE EM GEOGRAFIA E DOUTORANDO EM GEOGRAFIA UFF E PROFESSOR ASSISTENTE
DEGEO/FFP/UERJ*

O Rio como Espaço de Referência Identitária na Amazônia: Considerações sobre a Identidade Ribeirinha

RESUMO

Historicamente sedimentou-se no imaginário social um conjunto de representações, imagens e ideologias sobre a Amazônia e, em particular, sobre as populações que tradicionalmente se territorializaram na região, a exemplo das populações ribeirinhas. As representações que alicerçaram esses diferentes “modos de ver” a identidade das populações ribeirinhas têm produzido diferentes “olhares” que vão de um extremo ao outro, da construção do estereótipo que conduz a um processo de estigmatização cultural – ou mesmo à invisibilidade de tais populações – à idealização romântica e idílica do chamado “caboclo amazônida”. Nessa imagem construída no imaginário social, o rio ocupa uma centralidade para a história, a geografia e a cultura da região. No presente trabalho analisamos e buscamos desconstruir essas visões simplistas e oferecendo um caminho teórico-metodológico para pensarmos o papel do rio como espaço de referência identitária destacando as problemáticas que envolvem a construção da identidade ribeirinha na Amazônia contemporânea.

RESUMO

Quando se fala de identidade das populações amazônidas, inevitavelmente a imagem do ribeirinho é lembrada como uma espécie de personificação daquilo que se considera como mais típico da cultura regional. A força dessa imagem construída no imaginário social mostra a importância do rio para a história, a geografia e a cultura da região. Historicamente sedimentou-se no imaginário social um conjunto de representações, imagens e ideologias sobre a Amazônia e, em particular, sobre as populações que tradicionalmente se territorializaram na região, a exemplo das populações ribeirinhas. Essas representações alicerçaram diferentes “modos de ver” a identidade destas populações, produzindo diferentes “olhares” que vão de um extremo ao outro, da construção do estereótipo que conduz a um processo de estigmatização cultural – ou mesmo à invisibilidade de tais populações – à idealização romântica e idílica do chamado “caboclo amazônida”. No presente trabalho analisamos e buscamos desconstruir essas visões simplistas e oferecendo um caminho teórico-metodológico para pensarmos o papel do rio como espaço de referência identitária destacando as problemáticas que envolvem a construção da identidade ribeirinha na Amazônia contemporânea

PALAVRAS CHAVES: RIO – IDENTIDADE- RIBEIRINHO- AMAZÔNIA

Introdução

Quando se fala de identidade das populações amazônidas, inevitavelmente a imagem do ribeirinho é lembrada como uma espécie de personificação daquilo que se considera como mais típico da cultura regional. A força dessa imagem construída no imaginário social mostra a importância do rio para a história, a geografia e a cultura da região.

Essa imagem tem uma razão histórica, pois desde sua origem a disposição geográfica do povoamento na Amazônia obedeceu ao traçado da rede fluvial por onde se fazia a circulação. No início do século XVII, quando os ibéricos instalaram-se no vale com o objetivo de controlar o território formado pela grande bacia hidrográfica, escolheram os sítios com maior densidade de população indígena, quase todos localizados na extensa planície de inundação (várzea) que caracteriza grande parte do vale do rio Amazonas e de seus principais afluentes (MACHADO, 1999). Assim, o desenho espacial básico desse processo de ocupação, e a disposição geográfica do povoamento que formou a rede de núcleos populacionais e, mais tarde, a própria rede urbana estava intimamente ligada aos traçados dos rios.

Desse modo, configurou-se um padrão espaço-temporal na região que Gonçalves (2001) denomina *rio-várzea-floresta* e que se materializou com a formação dos aldeamentos e vilas desde o período colonial, ampliando-se e consolidando-se em função da expansão do povoamento regional com a economia da borracha em fins do século XIX e primeiras décadas do século XX. Assim, ao longo das várzeas emerge um sistema que combina o extrativismo da floresta, a pesca e a agricultura, articulado por meio dos regatões com as vilas e cidades (GONÇALVES, 2001). A organização do espaço e toda a dinâmica econômica estão centradas no extrativismo, nas várzeas e nos rios.

Esse padrão espaço-temporal se molda a partir de uma forte dependência da natureza, num ritmo lento plasmado num modo de vida e numa sociabilidade pautadas no esquema *rio-várzea-floresta*. A vida se tece pelas relações estabelecidas com e através do rio: “O homem e o rio são dois mais ativos agentes da geografia humana na Amazônia. O rio enchendo a vida do homem de motivações psicológicas, o rio imprimindo à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional”. (TOCANTINS, 1988 p. 233). Ainda a respeito dessa importância do rio, Loureiro afirma:

Os rios na Amazônia consistem em uma realidade labiríntica e assumem uma importância fisiográfica e humana excepcional. O rio é o fator dominante nessa estrutura fisiográfica e humana, conferindo um ethos e um ritmo à vida regional. Dele dependem a vida e a morte, a fertilidade e a carência, a formação e a destruição de terras, a inundação e a seca, a circulação humana e de bens simbólicos, a política e a economia, o comércio e a sociabilidade. O rio está em tudo (LOUREIRO, 1995 p.121).

Esse padrão fundamentado numa temporalidade e espacialidade ribeirinha foi dominante na geografia da região até final dos anos 1960. A partir desse período começa a emergir um novo padrão espaço-temporal denominado por Gonçalves (2001) *estrada - terra-firme - subsolo* que se conforma com as cidades e os embriões urbanos que surgiram recentemente ou

foram reestruturados a partir e ao longo dos grandes eixos rodoviários que rasgaram o espaço regional. Com esse processo se esboça uma nova temporalidade ligada a um tempo “rápido” da nova dinâmica dos atores hegemônicos, que protagonizam uma nova divisão nacional e internacional do trabalho, resultante da nova fase de acumulação do capital na Amazônia caracterizada por um deslocamento de um capital comercial para um capital industrial e financeiro.

Assim, com o processo de integração regional iniciado na década de 1960 as vias rodoviárias passaram a desempenhar um papel predominante na ocupação e configuração do espaço regional e a maior parte das antigas aglomerações, situadas nas margens das vias fluviais, foi marginalizada pelas ondas imigratórias, com exceção das cortadas pelos novos eixos de circulação terrestre (MACHADO, 1999).

Esse processo de transformação fragmentou a realidade regional, diferenciando as espacialidades e temporalidades, resultando numa formação socioespacial específica que se construiu pelo acúmulo de temporalidades desiguais e combinadas. Podemos, pois, verificar de maneira genérica, duas grandes matrizes espaço-temporais que implicam diferentes modos de produzir e diferentes modos de vida. Esses dois padrões têm ritmos diferenciados da relação dos homens/mulheres entre si e destes com a natureza (GONÇALVES, 2001 p. 105).

Essas duas grandes matrizes espaço-temporais representam duas lógicas de divisões do trabalho distintas e diferentes modos de vida que se cortam e recortam sucessiva e simultaneamente, se fragmentando e se rearticulando e, desse modo, criando as particularidades e singularidades dos lugares, pois “em cada lugar, em cada subespaço novas divisões do trabalho chegam e se implantam, mas sem a exclusão da presença dos restos das divisões do trabalho anteriores. Isso, aliás, distingue cada lugar dos demais, essa combinação específica de temporalidades diversas” (SANTOS, 2002 p. 136).

Neste sentido, instalação dessa nova dinâmica na região criou de um lado os lugares onde predomina um tempo “rápido”, ligado aos processos modernizadores da economia capitalista e a um modo de vida urbano, e, de outro lado, lugares com um “tempo lento” fora da órbita das novas formas de apropriação e ocupação regional que continuam com modos de produzir e modos de vida “tradicionais” que pouco se alteraram na medida em que experimentaram com menor intensidade os efeitos dos processos de “modernização”. Nesses lugares permanece uma espécie de “tempo lento”, onde predomina uma dinâmica econômica ligada à lógica mais introvertida e endógena da divisão do trabalho e que tem como base o extrativismo e a pequena agricultura.

Nessas áreas onde predomina o “tempo lento”, o rio continua tendo uma importância fundamental para a vida das populações que lá vivem, sendo o referencial central da “geograficidade” (organização espacial, modo de vida), além de matriz da temporalidade (ritmo social) e do imaginário (lendas, mitos, crenças, cosmogonias) (CRUZ, 2004). Assim, temporalidade e a espacialidade continuam marcadamente simbolizadas pelo rio, com uma vida dinamizada pelas interações materiais, simbólicas e imaginárias diferenciadas com ele. Desse modo, o rio se apresenta tanto como meio de subsistência, comunicação e transporte, quanto

“como mediação entre o fantástico e o real, dos significados e representações do imaginário social geográfico” (DIAS, 2005)

Assim, os rios durante muito tempo foram e continuam sendo em muitas áreas da Amazônia o referencial e o diferencial na organização espaço-temporal e cultural das populações. O rio é referência de múltiplas vivências, experiências e relações cotidianas que se manifestam e se reproduzem nas práticas espaciais e no imaginário social. Esse imaginário torna o rio, além de principal “acidente hidrográfico”, o principal “referente geográfico” do modo vida ribeirinho (DIAS, 2005).

Essas diferentes experiências espaço-temporais produzidas pela dinâmica de “modernização” da região resultaram em transformações e permanências que afetam o significado social e cultural das práticas e representações de tempo e espaço, o que implica em mudanças do significado das identidades socioculturais que nesse processo se alteraram, se mesclaram e se diversificaram a partir de uma combinação específica de temporalidades, concepções e vivências nos diferentes lugares.

Essa realidade híbrida marcada pelo (des)encontro de temporalidades históricas, em que o novo e o velho, o lento e o rápido, o moderno e o tradicional contraditoriamente e de maneira ambivalente se combinam, revelando uma diversidade de temporalidades na contemporaneidade que atravessam a vida cotidiana dos diferentes sujeitos torna visível e contundente a questão da alteridade e do jogo pela afirmação das diferentes identidades territoriais.

Diante desse contexto, como entender a identidade das populações ribeirinhas? Qual o significado de uma identidade ribeirinha hoje na Amazônia? A partir de que se constrói a identidade ribeirinha? Como esta identidade é representada? Por quem e para que ela é usada/acionada?

Para tentarmos dialogar com tais questões inicialmente faremos um resgate dos diferentes “olhares” construídos acerca das populações ribeirinhas e de suas identidades, buscando um deslocamento dessas perspectivas de “ver” a identidade ribeirinha, revelando os limites de tais visões. Em seguida iremos discutir como o conceito de identidade territorial pode nos oferecer importantes elementos teóricos e metodológicos para o entendimento da identidade das populações ribeirinhas na Amazônia. E por último nos concentraremos no conjunto de elementos que entendemos serem imprescindíveis para compreendermos o significado da identidade ribeirinha hoje na Amazônia.

Des-localizando olhares para se pensar a identidade das populações ribeirinhas.

Historicamente se sedimentou no imaginário social um conjunto de representações, imagens e ideologias sobre a Amazônia e, em particular, sobre as populações que tradicionalmente se territorializaram na região, como as populações ribeirinhas. Essas representações alicerçaram diferentes “modos de ver” a identidade das populações ribeirinhas. Esses diferentes “olhares” vão de um extremo ao outro, da construção do estereótipo que conduz a um processo de estigmatização cultural – ou mesmo à invisibilidade de tais populações – à idealização romântica e idílica do chamado “caboclo amazônida”. Desse modo, podemos

enumerar, pelo menos hegemonicamente, três “modos de ver” a identidade das populações ribeirinhas presentes nesse conjunto de representações: em primeiro lugar um “olhar naturalista” que produz a invisibilidade dessas populações, um segundo modo de “ver”, que denominamos “olhar romântico tradicionalista”, que produz uma idealização idílica do “caboclo ribeirinho”, e, por último, o “olhar moderno/colonial” que produz o estereótipo e a estigmatização cultural de tais populações.

O olhar naturalista: a invisibilidade

As populações rurais e ribeirinhas ou “caboclas” da Amazônia e suas identidades foram historicamente ignoradas e invisibilizadas por um olhar naturalista e naturalizante que sempre viu a região somente como natureza; logo, sua diversidade é vista apenas como biodiversidade, sendo conhecida e reconhecida unicamente como um conjunto de ecossistemas e como fonte de recursos naturais. Essa, sem dúvida é a representação mais comum sobre o espaço amazônico e que se personifica através de idéias e expressões como: “espaço vazio”, “vazio demográfico” “terras sem homens”. Essas construções ideológicas reforçam historicamente a não existência política e discursiva dessas populações. Das drogas do sertão à biodiversidade, da colonização à globalização, a Amazônia é vista apenas como natureza (recursos naturais).

Essa visão naturalista desconsidera os processos históricos e as identidades culturais que conformaram a territorialização dos diferentes grupos na sua sociodiversidade e, desse modo, negligencia a diversidade territorial na sua dimensão humana e histórica, produzindo a não existência e a invisibilidade das populações ditas “tradicionais”, em especial as populações ribeirinhas. Esse olhar produz a supressão, o silenciamento dessas populações e, desse modo, produz *uma geografia das ausências e uma história de silêncios*. Esse “modo de ver” sempre esteve presente na história da região, seja nos relatos dos antigos viajantes, seja na mídia atual ou ainda nos planos e planejamentos do Estado, na ação do grande capital ou ainda na produção científica *sobre* a região. Esses dispositivos discursivos do poder-saber sempre deram uma extrema significância à natureza e uma in-significância ao homem (DUTRA, 2003).

O olhar tradicionalista /romântico: a idealização do “bom selvagem”

Um outro modo de “olhar” a identidade das populações ribeirinhas é aquele que está atento para a rica diversidade cultural dessas populações, embora a cultura e a diferença sejam tratadas como uma particularidade, como algo que se isolou, como algo autônomo do movimento da história e da dinâmica socioespacial e cultural da região. Essa visão romântica e idealizadora compreende a identidade das populações ribeirinhas como aquilo que é o “autêntico”, o “original”, o “verdadeiro” “o exótico”. Essa idealização vê o “caboclo ribeirinho” como o “bom selvagem” que ainda não cometeu “o pecado original da modernidade” – é como se a cultura e a história pudessem ser congeladas e não houvesse interações multidimensionais e multiescalares entre as culturas, os sujeitos e os lugares. As diferenças e as identidades são vistas como algo “natural”, como “essências” a-históricas, e não como fenômenos históricos e socialmente produzidos. Trata-se de olhar a diferença pela diferença

Esta perspectiva consagra uma visão antropológica ingênua e relativista que ignora que as identidades e as diferenças são construídas historicamente sempre de maneira *relacional* (HALL, 2004) e *contrastiva* (OLIVEIRA, 1976) dentro dos contextos históricos e geográficos marcados por lutas de poder, conflitos e contradições, e que não raramente as diferenças e identidades são demarcadas não só por formas de marcações e classificações *simbólicas*, mas também por profundas desigualdades e exclusão *social* (WOODWARD, 2004).

O olhar moderno/colonial: o estereótipo do “caboclo”

Ainda temos um terceiro modo de “olhar” a identidade das populações ribeirinhas da Amazônia, que é aquele pautado no estereótipo do “caboclo”. Essa visão talvez seja a mais forte e arraigada no imaginário social e está assentada num conjunto de representações marcadas por preconceitos e estigmas sociais e culturais que justificam uma visão moderna /colonial e racista dessas populações.

Essa perspectiva de “ver” as populações ribeirinhas está pautada numa *monocultura do tempo linear* (SOUZA SANTOS, 2004) que compreende a história como tendo direção e sentido únicos. Nela o tempo é pensado somente numa perspectiva diacrônica, na qual a história é compreendida a partir de estágios e etapas sucessivas (da tradição à modernidade). Essa maneira de pensar o tempo tem como referência um imaginário e uma ideologia do progresso que se expressa pelas idéias de desenvolvimento, crescimento, modernização e globalização, entre outras, que compõe a cosmovisão da modernidade ocidental.

Segundo Massey (2004), todas essas categorias compartilham de uma imaginação geográfica que re-arranja as diferenças espaciais em termos de seqüência temporal, suprimindo desse modo a espacialidade e a possibilidade da multiplicidade e da diferença. “A implicação disso é que lugares não são genuinamente diferentes; na realidade, eles estão simplesmente à frente ou atrás numa mesma história: suas “diferenças” consistem apenas no lugar que eles ocupam na fila da história” (p.15).

Isso significa que os lugares e as populações são tratados como se estivessem numa fila histórica que vai do estágio dos mais “selvagens” até os mais “civilizados”, dos mais “atrasados” aos mais “avançados”, dos mais “subdesenvolvidos” aos mais “desenvolvidos”. Nessa forma de conceber e classificar as experiências sociais e os lugares e, conseqüentemente, as identidades, as populações denominadas ribeirinhas são classificadas como “atrasadas” e “improdutivas” em detrimento dos tempos e espaços que são “modernos”, “avançados” e “produtivos”.

Assim, essa visão colonialista caracteriza as expressões culturais das populações ribeirinhas como “tradicionais” ou “não-modernas”, como estando em processo de transição em direção à modernidade e lhes nega toda possibilidade de lógicas culturais ou de cosmovisões próprias. Ao colocá-las como expressão do passado, nega-se sua contemporaneidade (LANDER, 2005).

Esse processo de negação da contemporaneidade é expresso na forma da “invenção da residualização” (SOUZA SANTOS, 2004) das populações ribeirinhas: estas populações e seus

modos de vida, suas temporalidades, suas racionalidades econômicas são vistos como o resíduo, o anacrônico, um desvio da racionalidade capitalista e do modo de vida moderno urbano-industrial. Esta visão se personifica nas idéias de que essas populações representam o *primitivo*, o *tradicional*, o *pré-moderno*, o *simples*, o *obsoleto*, o *subdesenvolvido*. Isso fica bem claro através da atribuição às populações ribeirinhas do estereótipo do “caboclo”, indivíduo “ignorante”, “atrasado”, “lento”, “indolente” e “improdutivo”.

No sentido de superarmos esses olhares reducionistas e colonialistas sobre a identidade ribeirinha, propomos levar em conta alguns pressupostos que são imprescindíveis para a compreensão da construção da identidade de tais populações.

Primeiramente gostaríamos de ressaltar que a natureza é, sem dúvida, um elemento a ser considerado no entendimento da diversidade da Amazônia, sobretudo no que se refere à compreensão das territorialidades e dos modos de vida e, conseqüentemente, das identidades das populações ribeirinhas. Essas populações têm uma intensa relação com os ecossistemas que se relacionam, mostrando uma relação de simbiose com a natureza, os seus ciclos e sua dinâmica. É na relação com os ecossistemas da várzea, o rio e a floresta (*habitat*) que as populações ribeirinhas constroem todo o seu modo de vida (*habitus*) ou, numa linguagem geográfica, seu gênero de vida. Essa intensa relação com a natureza pressupõe um conhecimento aprofundado da sua dinâmica, de seus ciclos, que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse imenso acervo de conhecimento é transferido por oralidade de geração em geração, através do senso prático que compõe um *ethos* ribeirinho que, junto com um conjunto de simbologias, mitos e rituais associados à caça, pesca e atividades extrativistas, compõe uma matriz de racionalidade ambiental muito particular de uso-significado da natureza.

Contudo, apesar dessa importância da natureza para construção do modo de vida das populações ribeirinhas não podemos resumir e simplificar a especificidade da identidade ribeirinha a essa dimensão, pois se a diversidade da natureza é um elemento fundamental na construção das práticas e representações espaciais e na conformação das identidades territoriais dessas populações, seu significado e sua relevância são sempre social e culturalmente construídas. Assim, não é a simples localização geográfica que determina a construção de uma identidade ribeirinha, mas os processos, as relações sócio-espaciais e histórico-culturais que engendram um sentido e um sentimento de pertencimento.

Neste sentido, precisamos superar esse olhar naturalista e naturalizante que oculta a face humana na Amazônia e que torna a-histórico o entendimento da realidade, ou seja, precisamos construir um olhar geográfico que possa abarcar uma concepção alargada da realidade que inclua a natureza e a dimensão social e cultural na construção das identidades das populações ribeirinhas, para tornar visível o que é invisível, dar voz ao que foi silenciado, transformar em presenças as ausências e, assim, iluminar a existência e o protagonismo das populações ribeirinhas na construção da história e da geografia da região.

Um segundo argumento é considerar a temporalidade ribeirinha tem sua particularidade definida essencialmente por dois elementos fundamentais: a tradição e a dinâmica

da natureza. É no entrelaçamento entre esses dois elementos que a experiência espaço-temporal, o ritmo social das populações ribeirinhas pode ser compreendido. A ligação dessas populações com o meio ambiente é profunda, sendo que os movimentos cíclicos da natureza (estações do ano, marés etc) orientam e, de muitas maneiras, determinam os fenômenos sociais; as ações concretas do cotidiano do ribeirinho se repetem ciclicamente no pulsar das águas – os movimentos das marés de algum modo regulam os horários e os comportamentos. É no vaivém das águas (enchentes e vazantes) que se dá a reprodução da vida social e da experiência cultural num cotidiano que se realiza de maneira plural.

Além do papel da natureza, a tradição tem um papel fundamental na forma de organização do tempo e do espaço dessas populações ou culturas “tradicionais” como é o caso das populações ribeirinhas da Amazônia. Segundo Giddens (1991) na organização social dessas populações o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Assim a tradição “é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas recorrentes” (GIDDENS, 1991 p. 44). Isso, contudo não significa, de forma nenhuma, que tais populações estejam completamente congeladas no tempo e estacionadas no movimento da história, pois “a tradição não é completamente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes” (GIDDENS, 1991 p.44).

Assim, podemos verificar que a temporalidade ribeirinha é marcada por certa lentidão e permanência, sendo um tempo de alguma forma estacionário, rotineiro, sem grandes rupturas, marcado por certo equilíbrio e repetição, contudo portador de diferenças, um tempo que não está fundado na inovação e nas transformações, mas que é fértil de surpresa. É esse tempo cíclico, repetitivo, reiterativo e rotineiro, orientado pela tradição e pela dinâmica da natureza, que cria sentidos e significação para o modo de vida ribeirinho.

Mas apesar da cultura e modo de vida ribeirinho ser marcado por um tempo estacionário e lento pautado na dinâmica da natureza e na tradição, não podemos compreender a identidade ribeirinha como estática, congelada no tempo e no espaço, pois como qualquer outra identidade ela está exposta ao movimento da história. Neste sentido, precisamos superar a visão que compreende a identidade ribeirinha como algo transcendental e a-histórico, como uma “essência imutável”, pois a identidade ribeirinha não é algo que existe naturalmente, mas é uma construção histórica e social que tem seu conteúdo re-definido e re-significado pelas mudanças na história e na geografia da Amazônia, a partir das contradições e das relações de poder engendradas no movimento da sociedade.

Neste sentido, a identidade é e sempre está em processo, ou seja, é algo em curso, sempre se realizando. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de transformação e mudança (HALL, 2004 p.108). Desse modo, o debate sobre a identidade não se restringe à questão “quem nós somos”, mas também “quem nós podemos nos tornar”. A construção da identidade tem a ver não só com “raízes” (ser), mas

também com “rotas” e “rumos” (*tornar-se, vir a ser*). Neste sentido, podemos concluir que a identidade ribeirinha é uma construção histórica que não deve ser confundida com a idéia de uma “originalidade” ou de uma “autenticidade” imutável, pois os processos de identificação e os vínculos de pertencimento se constituem tanto pelas *tradições* (“raízes”, heranças, passadas etc.) como por *traduções* (“rotas”, “opções”, projetos de futuro).

Assim, a construção da identidade ribeirinha envolve *tradições* (“raízes”, heranças, passadas): aquilo que é profundo, permanente, único e singular, ou seja, aquilo que é próprio da cultura ribeirinha e foi forjado a partir de uma moldura temporal de longa duração com histórias, memórias e saberes sedimentados num conjunto de práticas e representações que tem densidade e espessura num cotidiano do “espaço vivido” do ribeirinho. Mas, para além das “raízes” e “tradições” a identidade ribeirinha envolve também *traduções* (“rotas”, “opções”, projetos de futuro): aquilo que é efêmero, substituível e circunstancial: trata-se da afirmação de estratégias que mobilizam elementos de oposição e negociação no presente imediato ou ainda projetos futuros, como por exemplo, a afirmação da condição de “atingidos” por barragem, mobilizados na valorização da condição ribeirinha no momento de lutas sociais das populações ribeirinhas contra os efeitos da modernização excludente na região.

Assim, podemos verificar que mesmo que a condição social, cultural e geográfica ribeirinha seja um produto de uma longa duração resultante de processo de adaptação das populações na relação com a natureza, a consciência socioespacial de pertencimento ribeirinha e a afirmação de um discurso identitário que valoriza essa condição é recente, é utilizado como algo estratégico e posicional de maneira relacional e constrativa num contexto de lutas sociais na busca pela afirmação material e simbólica dessas populações diante do projeto excludente de modernização, portanto devemos compreender a identidade ribeirinha não como uma essência, mas como algo *estratégico e posicional* (HALL,2004).

A terceira questão importante é superarmos a visão etnocêntrica baseada na monocultura de um tempo linear que nega o modo de vida, a racionalidade econômica e a temporalidade social das populações ribeirinhas, negando, desse modo, a existência de uma diversidade de temporalidades na contemporaneidade e, com isso, negando o direito à diferença.

Segundo Massey (2005), contra essa lógica historicista, evolucionista e etnocêntrica fundamentada no tempo linear, precisamos de um reconhecimento explícito da espacialidade, pois a multiplicidade de temporalidades só é possível no espaço, para existir coexistência tem que existir espaço. Neste sentido, o reconhecimento da espacialidade permite pensarmos na existência de múltiplas vozes, múltiplas temporalidades, múltiplas histórias na contemporaneidade, descentrando uma perspectiva etnocêntrica de entendimento da realidade que classifica lugares, regiões e populações como “avançadas” e “atrasadas”. Tais classificações na verdade analisam as diferenças espaciais em termos temporais, as diferenças geográficas em termos de seqüência histórica. Superar essa visão através de um verdadeiro reconhecimento “político” da diferença significa entender a cultura e do modo de vida das populações ribeirinhas com suas próprias histórias, com suas próprias temporalidades e territorialidades. Neste sentido, seria concedido a essas populações pelo menos um determinado grau de autonomia. Seria

concedida pelo menos a possibilidade de trajetórias relativamente autônomas. Em outras as palavras, isto levaria em consideração a possibilidade da co-existência de uma multiplicidade de histórias. (MASSEY, 2004 p. 15).

Assim, para compreendermos as diferenças e as identidades na Amazônia precisamos levar em conta o espaço produzido estruturalmente pelo desenvolvimento desigual e combinado do processo de expansão territorial dos atores hegemônicos da economia, da política e da cultura que imprimem uma nova temporalidade e espacialidade após a década de 1960 na região, o ritmo da produtividade, o tempo da modernização que incide de forma desigual e diferenciada em densidade e em intensidade nos diferentes lugares. Contudo, precisamos igualmente reconhecer outras temporalidades e espacialidades, aquelas dos sujeitos não hegemônicos ou subalternizados, partir da re-criação de singularidades culturais próprias de cada lugar através dos diferentes modos de vida, dos ritmos vividos cotidianamente que implicam em experiências, vivências, identificações com o espaço

Nesse sentido, analisar a diversidade territorial da Amazônia implica em reconhecer que as diferenciações dos lugares hoje na região se dão tanto a partir de sua inserção desigual em movimentos mais globalizados, ligados a uma nova lógica de divisão territorial do trabalho mais extrovertida, frutos da chamada “modernização” (diferenças de grau), quanto a partir da re-criação de singularidades culturais próprias de cada lugar (diferenças de natureza). A diversidade territorial é, pois, resultado da imbricação entre duas grandes tendências ou lógicas sócio-espaciais, uma decorrente mais dos processos de diferenciação/singularização, outra dos processos de des-igualização, padronizadores (Haesbaert, 1999b). Portanto, precisamos compreender a diversidade territorial como sendo ao mesmo tempo uma construção “sistêmica” das desigualdades, principalmente aquela promovida pela (des)ordem econômica, bem como a produção diferenciadora das singularidades, da vivência do espaço e da nossa identificação com ele.

Neste sentido, precisamos compreender que na Amazônia as identidades são construídas a partir da multiplicidade de temporalidades históricas desiguais e diferentes que se (des)encontram na contemporaneidade. As identidades são, portanto, resultantes do conflito das diferenças do significado social e cultural da experiência espaço-temporal, expressa nos diferentes “modos de viver” para os diferentes sujeitos sociais.

Identidades territoriais: uma perspectiva de entendimento da identidade das populações ribeirinhas

Partimos do pressuposto de que a identidade ribeirinha é uma identidade territorial (HAESBAERT,1999), pois é construída a partir da relação concreta/simbólica e material/imaginária dos grupos sociais com o território. As identidades territoriais são identidades forjadas no e pelo processo de territorialização, aqui entendido como “as relações de domínio e apropriação do espaço, ou seja, nossas mediações espaciais do poder, do poder em sentido amplo, que se estende do mais concreto ao mais simbólico” (HAESBAERT, 2004 p. 339)

Nesta perspectiva, “toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, pois controla, distingue, separa e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos sociais (Haesbaert, 2004 p.89). Contudo, se podemos afirmar que em toda territorialização como sistema de classificação funcional-estratégico e/ou simbólico-expressivo se constroem identidades, não se pode dizer o contrário, pois nem toda identidade é territorial, nem toda identidade se territorializa, ou seja, constrói territórios, pois todas estão “localizadas” no espaço e no tempo, mas somente algumas têm no território seu referencial principal, como bem define Haesbaert:

Toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das idéias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social [...] trata-se de uma identidade em que um dos aspectos fundamentais para sua estruturação está na alusão ou referência a um território, tanto no sentido simbólico quanto concreto. Assim a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central da construção dessa identidade *parte ou perpassa o território* (HAESBAERT, 1999 p.172-178, grifo do autor).

No nosso entendimento a construção de uma identidade territorial pressupõe dois elementos fundamentais: o “*espaço de referência identitária*” que é o referente espacial no sentido concreto e simbólico onde se ancora a construção de uma determinada identidade social e cultural, e a *consciência socio-espacial de pertencimento*, que é a construção do sentimento de pertença e do auto-reconhecimento, o que implica em nós nos reconhecermos como pertencentes a um grupo e a um território específico. Vale um pouco mais de aprofundamento sobre esses elementos.

a) O espaço de referência identitária

O espaço de referência identitária refere-se ao recorte espaço-temporal (os meios e os ritmos) onde se realiza a experiência social e cultural, é nele que são forjadas as práticas e representações espaciais que constroem o sentimento e o significado de pertencimento dos grupos ou indivíduos em relação a um território. O espaço geográfico pode ser referência para a construção da identidade em sua dimensão físico-natural, social e simbólica.

Desse modo pode-se falar do papel do rio como “espaço de referência identitária” na Amazônia, pois o rio como *espaço físico-natural* (paisagem natural) é fundamental como meio de transporte, como fonte de recursos naturais e ainda contribui de maneira fundamental na temporalidade, no ritmo social de parte da região, bem como é matriz da organização espacial em grande parte da Amazônia. O rio como *espaço social* é o meio e a mediação das tramas e dos dramas sociais que constituem o modo de vida ribeirinho com seus saberes, fazeres e sociabilidades cotidianas. Já como *espaço simbólico* ele é matriz do imaginário, produto e produtor dos sistemas de crenças, lendas, cosmologias e mitos ligados à floresta e ao misterioso universo das águas que são elementos fundamentais na construção da cultura do ribeirinho na Amazônia. Portanto o rio é um referencial fundamental na construção das identidades na Amazônia.

b) Consciência socio-espacial de pertencimento

O sentido de pertença, os laços de solidariedade e de unidade que constituem os nossos sentimentos de pertencimento e de reconhecimento como indivíduos ou grupo em relação a uma comunidade, a um lugar, a um território não é algo natural ou essencial, é uma construção *histórica, relacional e contrastiva* (Hall 2004; Oliveira 1976) já que consciência de pertencimento e identidade não são uma “coisa em si” ou “um estado ou significado fixo”, mas uma relação, uma “posição relacional”, uma posição-de-sujeito construída na e pela diferença .

Desse modo, nenhuma identidade é auto-suficiente, auto-referenciada em sua positividade, pois é sempre construída de maneira relacional e contrastiva e muitas vezes conflitiva entre uma auto-identidade (auto-atribuição, auto-reconhecimento) e uma hetero-identidade (atribuição e reconhecimento pelo “outro”). É nessas teias complexas de valorações e significados de reconhecimento e alteridade, diálogo e o conflito entre os grupos que se forjam a consciência de pertencimento e as identidades.

No que diz respeito à consciência de pertencimento a um lugar, a um território, essa é construída a partir das práticas e reapresentações espaciais que envolvem ao mesmo tempo o domínio funcional-estratégico sobre um determinado espaço (finalidades) e a apropriação simbólico/expressiva do espaço (afinidades/afetividades). O domínio do espaço, nos termos de Lefebvre (1986), está ligado às representações do espaço (espaço concebido), e a apropriação está mais ligada às práticas espaciais e aos espaços de representação (dimensão de um espaço vivido). É na relação dialética entre domínio e apropriação, entre vivido e concebido que é construída a construção socioespacial de pertencimento.

Assim, para compreendermos a identidade das populações ribeirinhas na Amazônia precisamos conhecer as suas experiências culturais, seus modos de vida, suas territorialidades, seus saberes e fazeres vividos cotidianamente (o “espaço vivido” nos termos de Lefebvre). Mas, para além da dimensão do “vivido” precisamos levar em conta um conjunto de representações e ideologias presentes nas imagens, discursos, planos e teorias sedimentados historicamente pela mídia, pela visão da classe política, pelas diferentes frações do capital nacional e internacional e pelos planejamentos do Estado e ainda nas pesquisas acadêmicas que muitas vezes estão pautadas nas “representações do espaço” ou no “espaço concebido” (LEFEBVRE, 1986) .É a partir dessa relação dialética entre “o espaço vivido” e o “espaço concebido” que se constroem a consciência socio-espacial de pertencimento e as identidades territoriais.

Como as territorialidades e os processos de territorialização se configuram de maneira diversificada, as identidades também assumem configurações diferenciadas. Para pensarmos a identidade como produto e produtora do território precisamos, portanto, levar em conta os contextos e as dinâmicas específicas em que se constroem as territorialidades e as identidades, pois como nos sugerem as reflexões de Haesbaert (2002), o território é simultaneamente *domínio e apropriação* do espaço, não havendo dualidade, mas sim uma relação dialética na qual pode ocorrer a predominância de um processo sobre o outro. Assim, podemos verificar que

determinadas territorialidades estão muito mais ligadas às estratégias-funcionais do que a uma apropriação mais subjetiva do espaço, e outras, ao contrário.

Isso implica em dizer que também as identidades territoriais podem ser construídas de formas diferentes, umas mais ligadas ao domínio estratégico-funcional do espaço pelo poder econômico e político, sendo construídas com base num espaço concebido, e outras mais ligadas a uma apropriação simbólico-expressiva, tendo mais como referencial a subjetividade e a experiência do espaço vivido. Isso não significa, porém, a criação de uma dicotomia, pois, como nos lembra Lefebvre (1983), não há quebras ou rupturas entre domínio (concebido) e apropriação (vivido), mas sim uma relação dialética.

Neste sentido, cabe metodologicamente verificar em cada processo de construção identitária a contradição entre o domínio das estratégias-funcionais (concebido) e a apropriação simbólico-expressiva do espaço (vivido). Nessa tensão existem pólos predominantes e hegemônicos e outros subalternizados em forma de resíduos e resistências. Desse modo, ora se impõem o domínio e o espaço concebido, ora a apropriação e o espaço vivido na construção das identidades. Partindo dessas possíveis configurações identitárias podemos ter dois “tipos ideais” de configurações das identidades territoriais que só é possível separar analiticamente, considerando que empiricamente estão imbricadas numa espécie de *continuum* que vai da identidade que se ancora exclusivamente no “vivido” até aquela que se pauta exclusivamente no “concebido”.

Para aprofundarmos essa caracterização das configurações das identidades territoriais num diálogo com a proposta de Lefebvre (1986) sobre a concepção da produção social do espaço, propomos pensar:

1) Identidades construídas predominantemente pautadas no espaço concebido (representações do espaço).

São identidades pautadas no domínio lógico-racional e estratégico-funcional do espaço (Espaço com valor de troca: mercadoria – propriedade). Essas identidades são construídas a partir do *espaço concebido* ou das *representações do espaço* que, segundo (LEFEBVRE, 1986), estão ligadas às relações de produção da “ordem” que impõem os conhecimentos, os signos, os códigos espaciais como um produto do saber, um misto de ideologias e conhecimentos. Neste sentido, tais identidades são construídas deslocadas das experiências do espaço vivido cotidianamente e têm sua “matéria prima”, sua “base” no conjunto de representações do espaço (concebido) dos planos, teorias, imagens, discursos e ideologias dos atores hegemônicos como o Estado, o grande capital, os cientistas, os burocratas, os políticos, a mídia etc.

2) Identidades construídas predominantemente pautadas no espaço vivido (espaços de representação)

São identidades pautadas na apropriação simbólico-expressiva do espaço, nos “resíduos irreduzíveis” ao domínio lógico-racional e estratégico-funcional do espaço: o uso, o vivido, o afetivo, o sonho, o imaginário, o corpo, a festa, o prazer etc. Essa apropriação está mais assentada no valor de uso – uso concreto do tempo, do espaço, do corpo – que dá concretude, e abriga as dimensões da existência e os sentidos da vida (SEABRA, 1996).

São identidades construídas a partir dos espaços de representação que, segundo Lefebvre (1986), são espaços que se caracterizam pelos simbolismos complexos, ligados ao subterrâneo, ao labirinto, à clandestinidade da vida social, ao imaginário. São identidades construídas a partir do espaço dos “habitantes”, dos “usuários”, o espaço vivido que contém uma forte dimensão afetiva, contém os lugares da paixão e da ação; trata-se de um espaço essencialmente qualitativo, relacional e diferencial (LEFEBVRE, 1986) Portanto, são identidades construídas arraigadas na experiência imediata do espaço vivido, na densidade e espessura de um cotidiano compartilhado localmente em sua multiplicidade de usos do espaço e do tempo. Estão ligadas à produção e comunhão dos saberes, dos costumes em comum, da memória e do imaginário coletivo.

Da representação exótica de mercado a estratégia de politização da cultura: os significados da valorização da identidade ribeirinha na Amazônia contemporânea.

O projeto de modernização conservadora, materializado nos planos e planejamentos do Estado autoritário e na implementação de “grandes projetos” como, por exemplo, as construções de hidrelétricas a partir da década de 60 na Amazônia, viam as populações ribeirinhas como obstáculos ao “desenvolvimento” da Amazônia, pois nessa visão se assinalava um único futuro possível para todas as culturas e povos (a modernização ocidental capitalista e a sociedade de consumo urbano-industrial). Aqueles que não conseguissem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estariam destinados a desaparecer.

Junto com o projeto de modernização implantado na Amazônia chegou a cosmovisão da modernidade pautada em um conjunto de “magmas de significação” que criaram um imaginário em que se atribui *a priori* uma positividade ao novo, ao moderno e à inovação e uma negatividade ao velho, ao passado, ao tradicional. Essa perspectiva de compreensão da história da realidade está pautada numa ideologia do progresso e numa espécie de “fundamentalismo do novo”ⁱⁱⁱ presentes num conjunto de práticas e representações marcadas pela violência e pelo colonialismo que serviam e ainda servem para justificar a subalternização das populações que historicamente viveram na região (índios, ribeirinhos, pequenos agricultores, seringueiros, varzeiros, castanheiros, populações quilombolas, mulheres quebradeiras de coco etc.). Essas populações passam a ser classificadas como tendo modos de vida “tradicionais”, por estarem pautadas em outras temporalidades históricas e configuradas em outras formas de territorialidades e por terem modos de vida estruturados a partir de racionalidades econômicas e ambientais com saberes e fazeres diferenciados da racionalidade capitalista.

A premissa organizadora desse modelo de ocupação e apropriação era a crença no papel da modernização como a única força capaz de destruir as superstições e relações arcaicas, não importando o custo social, cultural e político. A industrialização e a urbanização eram vistas como inevitáveis e necessariamente como progressivos caminhos em direção à modernização (ESCOBAR, 1995). As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento como as das populações ribeirinhas são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas e são colocadas,

como nos afirma Lander (2005), num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade, o que, no imaginário do progresso, enfatiza a sua inferioridade.

Desse modo, as identidades dessas populações foram invisibilizadas, negadas, suprimidas ou estigmatizadas, estereotipadas por um conjunto de discursos, representações e ideologias marcadas por preconceitos e por uma visão racista e colonialista. Hoje, contudo, se apresenta uma (re)valorização e uma (re)significação da identidade ribeirinha a partir de dois movimentos que caminham em direções diferentes procedentes de interesses e projetos distintos, mas que dialeticamente se relacionam na construção de uma consciência socioespacial de pertencimento da condição de ribeirinho na Amazônia

O primeiro movimento aponta para uma espécie de idealização romântica do ribeirinho, que tem ganhado força nos dias atuais, sobretudo através da indústria do turismo que vive da venda do exótico; nesse sentido, vem ocorrendo uma espécie de mercantilização da alteridade e da diferença (HALL, 1997), com uma conseqüente (re)valorização das singularidades das culturas não-urbanas, ou “culturas tradicionais”, criando-se assim verdadeiros “mercados étnicos”, a venda de “estilos de vida” e o estímulo ao “consumo de identidades” (YUDICE, 2005) . Dessa forma as populações ribeirinhas, sua cultura, seu modo de vida são estilizados, tornando-se valiosos produtos para o mercado turístico.

Esse processo de mercantilização da cultura, que Arantes (2002) denomina de “culturalismo de mercado” está materializado numa nova dinâmica urbana que vem se materializando nas cidades que, na tentativa de inserção no mercado mundial de cidades, buscam uma diferenciação através da afirmação de uma identidade local. Jacques (2004) argumenta que existe nas políticas e nos projetos urbanos contemporâneos, sobretudo dentro da lógica do planejamento estratégico, uma clara intenção de se produzir uma imagem singular de cidade. Essa imagem, seja ela forjada ou não, seria fruto de uma cultura própria, ou seja, da identidade do lugar. O que se vende hoje é, sobretudo, a imagem de marca da cidade.

Nesse processo, considera-se que é principalmente através da cultura que as cidades poderão se individualizar, acentuando suas identidades, marcando seu lugar no panorama mundial. “A importância da economia cultural na cidade envolve, portanto, aspectos diferentes e entrelaçados, em que se destacam a indústria cultural, a indústria do turismo e a economia simbólica” (VAZ, 2004:33).

Esse processo se materializa na Amazônia na tentativa da mídia, do Estado e do grande capital de construir imagens de algumas cidades, como Belém, que vem tentando nos últimos anos afirmar-se como cidade ribeirinha para tornar-se mais atraente para o mercado do turismo; mesmo que não apresentem hoje na dinâmica do “vivido” características de uma dinâmica socioespacial e cultural ribeirinha, essas cidades são o que Trindade Jr (2004) classificou como cidades *a beira rio* em contraposição às *cidades ribeirinhas*ⁱⁱⁱ. A construção da identidade ribeirinha nas cidades *a beira rio* estão deslocadas do “vivido” e estão pautadas muito mais no “espaço concebido” e nas “representações do espaço”; essas identidades estão atreladas a interesses e projetos econômicos hegemônicos que buscam afirmar a cultura ribeirinha apenas como mercadoria

Num segundo movimento verificamos que a partir do final dos anos 1980 ocorre um crescimento e fortalecimento da organização da sociedade civil, dos movimentos sociais, da luta pela afirmação das territorialidades e das identidades das populações “tradicionais”, que criam inúmeras redes e alianças em várias escalas, do local ao global, o que redefine as formas de luta e de resistência dos sujeitos subalternizados na região.

A partir de então começa a se esboçar uma nova geo-grafia^{iv} na Amazônia que aponta para um processo de emergência de diversos movimentos sociais que lutam pela afirmação das territorialidades e identidades territoriais como elemento de *r-existência* das populações “tradicionais”; trata-se de movimentos sociais de *r-existência*, pois, segundo Gonçalves (2001), não só lutam para *resistir* contra os que exploram, dominam e estigmatizam essas populações, mas também por uma determinada forma de *existência*, um determinado modo de vida e de produção, por diferenciados modos de sentir, agir e pensar.

As populações “tradicionais” se organizam, ganhando visibilidade e protagonismo, se constituindo e afirmando como sujeitos políticos na luta pelo exercício ou mesmo pela invenção de direitos a partir de suas territorialidades e identidades territoriais. Essas lutas são lutas por *redistribuição* e por maior *igualdade* de acesso aos recursos materiais bem como pelo *reconhecimento* da legitimidade das *diferenças* e identidades culturais expressas nos diferentes modos de produzir e nos diferentes modos de viver de tais populações.

Assim, na busca pela afirmação dos direitos à sua territorialidade, com seu modo de vida próprio negados pela “modernização” as populações “tradicionais” iniciaram um processo de questionamento dos discursos e representações hegemônicas sobre as suas identidades, representações essas materializadas no conjunto de planos, projetos, estatísticas e teorias usadas pelo Estado e pelo grande capital que ignoram o “espaço vivido” e a dimensão cotidiana do modo de vida de tais populações com seus múltiplos ritmos, diferentes formas de sociabilidades, saberes e fazeres.

O questionamento das práticas discursivas e das representações do “espaço concebido” é feito pela politização do “espaço vivido”, da dimensão cotidiana dos diferentes modos de vida e de suas territorialidades. Assim, esses movimentos sociais buscam redefinir e re-significar suas identidades buscando construir um novo “magma de significações” que valorize a própria experiência cultural dessas populações.

Esses movimentos apontam para o caráter emancipatório das lutas pautadas numa politização da própria cultura e de modos de vida “tradicionais”, ou seja, um processo de politização dos “costumes em comum”, produzindo uma espécie de “consciência costumeira”^v que vem re-significando a construção das identidades dessas populações que, ancoradas nas diferentes formas de territorialidade, se afirmam num processo que, ao mesmo tempo, as direciona para o passado, buscando nas tradições e na memória sua força e aponta para o futuro, sinalizando para projetos alternativos de produção e organização comunitária, bem como de afirmação e participação política.

A constituição desses novos sujeitos se dá nas e pelas lutas de afirmação de suas identidades culturais e políticas pautadas na territorialidade; logo, são lutas pela afirmação de

suas identidades territoriais. Almeida (2004) afirma que o sentido coletivo das autodefinições emergentes na Amazônia impôs uma noção de identidade à qual correspondem territorialidades específicas.

São os seringueiros que estão construindo o território em que a ação em defesa dos seringais se realiza. São os atingidos por barragens e os ribeirinhos que estão defendendo a preservação dos rios, igarapés e lagos. E assim sucessivamente: os castanheiros defendendo os castanhais, as quebradeiras, os babaçuais, os pescadores, os mananciais e os cursos d'água piscosos, as cooperativas, seus métodos de processamento da matéria-prima coletada. De igual modo, os pajés, curandeiros e benzedores acham-se mobilizados na defesa das ervas medicinais e dos saberes que as transformam. (ALMEIDA, 2004:48-9)

É nesse contexto de luta pelo reconhecimento das territorialidades das populações “tradicionais” que vêm se conformando as identidades das populações ribeirinhas na Amazônia, identidades essas associadas a estas diferentes formas de luta^{vi}, que são o resultado emergente das próprias lutas, mesmo quando assentam em condições ou em coletivos que pré-existem a elas (Sousa Santos, 2003). Assim o conflito se constitui como um momento privilegiado dessa conformação de identidades, de configuração de “comunidades de destino” (Gonçalves, 2004).

Como exemplo desse processo, podemos citar o processo de constituição e de afirmação da identidade ribeirinha que vem sendo realizado pelas associações e colônias de pescadores, e pelos movimentos de atingidos por barragens, como é o caso das populações ribeirinhas atingidas pela hidrelétrica de Tucuruí no Baixo Tocantins-PA; esses movimentos vêm se constituindo como novos protagonistas políticos afirmando suas identidade através de um processo de politização da cultura e do modo de vida ribeirinho, de uma politização da vida cotidiana e do “espaço vivido” com seus saberes, fazeres e sociabilidades que são levados para o plano das representações e do discurso identitário.

Assim, a identidade das populações ribeirinhas afirmadas pelos inúmeros movimentos sociais na Amazônia vem se constituindo a partir da construção de uma consciência socioespacial de pertencimento pautada em uma politização do “espaço vivido” e no modo de vida cotidiano, que tem como espaço de referência identitária o rio. É na luta contra o projeto de “modernização autoritária” que “comunidades de vida” ribeirinhas vêm se transformando em “comunidades de destino” para usar a expressão de Baumam (2005). Nessa politização, o “vivido” é colocado no plano do “concebido” e do “representado”, ocorrendo uma passagem de “comunidades de vida” para “comunidades de destino”, uma metamorfose da identidade que deixa de ser vivida de maneira latente como “necessidade” para ser vivida e representada de maneira manifesta e performática como “projeto”.

Assim, podemos verificar que a construção de uma identidade coletiva ribeirinha é possível não só devido às condições sociais de vida semelhantes (modo de vida construído com base no rio como espaço de referência identitária), mas também por ser percebida como interessante e como estratégica (consciência socio-espacial de pertencimento) sendo, em razão disso, uma construção histórica e não uma inevitabilidade histórica ou natural.

A construção das identidades é estratégica e posicional (HALL, 2004), pois elas estão estreitamente ligadas às relações de poder. O jogo de poder para a definição de uma determinada identidade está em conexão com as modalidades mais amplas do exercício do poder na

sociedade, e isso implica em compreender a identidade ribeirinha hoje na Amazônia como produto e produtora das relações de poder, por ser ela construída e instituída na e pelas lutas e conflitos em vista da afirmação material (luta por distribuição de bens materiais) e simbólica (luta por reconhecimento das diferenças culturais) dessas populações, e não como algo natural ou simplesmente como o produto de uma condição geográfica ou social.

Assim, podemos verificar que ocorre nesse momento na Amazônia a valorização da identidade ribeirinha por duas dinâmicas e projetos antagônicos. De lado temos a valorização pelo capital, ligados a um movimento mais amplo que tem transformado a cultura em recurso, em especial, pelo turismo que vive da venda de imagens do exótico. Nesta perspectiva, a valorização da identidade ribeirinha ocorre através da proliferação de imagens da alteridade, imagens do “outro” aprisionadas a um conjunto de significados subalternos transvertidos de uma aparente positividade, dos “índios inocentes” aos “caboclos exóticos”, mas que na verdade, trata-se de uma valorização da estética da alteridade, uma estética hoje transformada em mercadoria, trata-se da venda de imagens espetacular do “outro” e não da valorização da voz e da vida do “outro”.

De outro lado, ocorre uma valorização da identidade ribeirinha operada pelas próprias populações ribeirinhas. Esse processo está ligado diretamente à constituição de novos sujeitos políticos, essas populações mobilizam estratégica e performaticamente novos discursos identitários que apontam para uma valorização e politização das culturas, dos modos de vida cotidianos, das memórias e das territorialidades “tradicionais” que historicamente foram suprimidas, silenciadas e invisibilizadas e que agora ganham força como estratégia de luta pelo exercício ou mesmo pela invenção de novos direitos fundados na valorização política da diferença e numa ética da outridade.

Bibliografia

- ALMEIDA, A. W. B. Universalização e Localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia: In: D'INCAO, M. A.; SILVEIRA (Orgs.). *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
- _____. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. In: ACSELRAD, H. *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Boll, 2004a.
- _____. Processos de Territorialização e Movimentos Sociais na Amazônia. In: OLIVEIRA, A. U.; MARQUES, M. I. (orgs.) *O Campo no Século XXI: território da vida, de luta e de justiça social*. São Paulo: Paz e Terra/Casa Amarela, 2005.
- ARANTES, O. Cultura e transformação urbana. In: PALLAMIN: V. M. & LUDEMANN, M. (orgs). *Cidade e Cultura: esfera pública e transformação urbana*. São Paulo: Estação Liberdade. 2002.
- BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CRUZ, V. C. “No Espelho das Águas do Rio Tocantins me Vejo Caboclo”: Territó(rio), Imagina(rio) e Identidade na Amazônia Ribeirinha. In: *Anais do VI Congresso Brasileiro de Geógrafos*. AGB Goiânia: 2004. CD ROM
- DUTRA, M. *A Redescoberta Midiática da Amazônia*. Belém: UFPA, 2003a. Tese de Doutorado Defendida no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA, Universidade Federal do Pará.
- ESCOBAR, A. *La Invención des tecer mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma, 1998.
- FERREIRA, L. M. A.; ORRICO, E. G. (Orgs.). *Linguagem, identidade e Memória Social*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- FURTADO, L. Dinâmica Social e Conflitos da Pesca na Amazônia. In: ACSELRAD, H. *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Boll, 2004.

- GIDDENS, A. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- GONÇALVES, C. W. P. A Territorialidade Seringueira. *Geographia*. Niterói-RJ: UFF/PGG Ano 1, nº 2. (p. 67-88)., 1999.
- _____. *Amazônia, Amazônia*. São Paulo: Contexto, 2001.
- _____. O Latifúndio Genético e a r-existência Indígena-Camponesa. In: *Geographia*. Niterói-RJ UFF/PGG. Ano IV, nº 8, 2002b.
- _____. Apresentação da Edição em Português. In: LANDER, E. E. *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- HAESBAERT, R.. Identidades Territoriais. In: RODENDHAL, Z. CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Manifestações Culturais no Espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999a.
- _____. Região, Diversidade Territorial e Globalização. In: *Geographia*. Niterói-RJ: Ano I, nº 1, 1999b.
- _____. *Territórios Alternativos*. Niterói-RJ: Contexto, 2002.
- _____. *O Mito da Desterritorialização: do fim dos territórios a multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. *Território, Territorialidade e Multiterritorialidade*. 2005. (mimeo).
- HALL, S. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- _____. *Da Diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- _____. Quem Precisa de Identidade? In: Silva, T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HÉBETE, J.; MAGALHÃES, S.; MANESCHY, C. (Orgs.). *No Mar, nos Rios e na Fronteira: faces do campesinato no Pará*. Belém: EDUFPA, 2002.
- LANDER, E. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E. *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LEFEBVRE, H. *La Presença y la Ausencia. Contribución a la teoría de las representações*. México: Fondo da Cultura Económica. 1983.
- _____. *La Production de L'Espace*. Paris: Anthropos, 1986.
- LIMA AYRES, D. *A Construção Histórica do Termo Caboclo. Sobre Estruturas e Representações no Meio Rural Amazônico*. In: Novos Cadernos NAEA: NAEA/UFPA, V. 2, Nº 2, 1999.
- LOUREIRO, J J P. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.
- _____. *Obras Reunidas: Poesia I*. São Paulo: Escrituras, 2001.
- LITTLE, P. E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia. UNB: Nº 322 (Digital), 2002.
- MARTINS, J. S. As Temporalidades da História na Dialética de Lefebvre. In: MARTINS, J. S. *Henri, Lefebvre e o retorno da dialética*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- _____. *A Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo, Hucitec, 1997.
- MASSEY, D. Filosofia e Política da Espacialidade: algumas considerações. In: *Geographia*. Niterói-RJ: Ano VI, nº 12, 2004.
- MACHADO, L. O. A Fronteira Agrícola na Amazônia. In: CRISTOFOLETTI, A. BECKER, B. (Orgs.). *Geografia e Meio Ambiente no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Rio de Janeiro: UGI, 1995.
- _____. Urbanização e Mercado de Trabalho na Amazônia Brasileira. In: *Cadernos IPPUR/UFRJ*. Nº 13 (1), 1999.
- DIAS, E A P. *As faces da cidade ribeirinha de Mocajuba (PA): paisagem e imaginário-rio geográfico amazônico*. Belém, 2005. (mimeo).
- POCHE, B. La Région comme espace de référence identitaire. *Espaces et Sociétés*. Paris: nº 42, 1992.
- ROCHA,G; GOMES.C A Construção da Usina Hidrelétrica e as Transformações na Região de Tucuruí. In: TRINDADE-JÚNIOR, S-C. C. e ROCHA, G. M. *Cidade e Empresa na Amazônia: gestão do território e desenvolvimento local*. Belém: Paka-Tatu, 2002.
- SANTOS, M. Técnica, tempo e espaço: globalização e o meio técnico-científico e informacional. São Paulo: Hucitec, 1993.
- _____. *A Natureza do Espaço: técnica tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. O papel Ativo da geografia: um manifesto In: BRANDÃO, M. (Org.) Milton Santos e o Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SOUZA SANTOS, B. A. . *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências*. In: *Conhecimento Prudente para uma nova vida decente: um discurso sobre as ciências revistado*. São Paulo: Cortês, 2004a.

SEABRA, O. A Insurreição do Uso. In: MARTINS, J. S. *Henri, Lefebvre e o retorno da dialética*. São Paulo, Hucitec, 1996.

SILVA, T. T. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, T.T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.

TOCANTINS, L. O Rio Comanda a Vida: uma interpretação da Amazônia. Rio de Janeiro: Record, 1988.

TRINDADE-JÚNIOR, S-C. C. *A Amazônia e dimensão humana de sua Geografia*. Versão Digital.

THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2004.

Vaz, L. F. A “culturalização” do planejamento urbano. In. *Territórios Urbanos e Políticas Culturais. Cadernos PPG-AU/FAUFBA/ Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Ano 2. Salvador, 2004*

WOODWARD, K. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.

YUDICE, G. A Conveniência da Cultura: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

ⁱ Espaço de referencia identitária é uma expressão cunhada por Poche (1983) para o estudo da região numa perspectiva culturalista

ⁱⁱ Gonçalves (2005) usa essa expressão para chamar a atenção para a obsessão do imaginário da modernidade pelo novo, pela velocidade, pela mudança, pelo progresso, criando uma justificativa ideológica para todas as formas de violência cometidas em nome do desenvolvimento e da modernização

ⁱⁱⁱ Trindade Jr. (2004) diferencia as cidades que têm uma fortes relação material e simbólica como rio (cidades ribeirinhas) das cidades localizadas à margem do rio, mas que têm uma fraca relação tanto material como simbólicas com o mesmo (cidades a beira rio)

^{iv} Gonçalves (2004) propõe pensar a Geografia não como substantivo, mas como verbo ato/ação de marcar a terra. E desse modo que podemos falar de nova geo-grafia onde os diferentes movimentos sociais re-significam o espaço e, assim, com novos signos grafam a terra, geografam, reinventando a sociedade

^v Expressão usada por Thompson (1998) para se referir à emergência de uma consciência política e de uma cultura plebéia rebelde que buscava nos costumes e na tradição a legitimidade das suas lutas para afirmação de determinadas formas do direito consuetudinário e da economia moral em oposição à economia capitalista e ao direito liberal. Os camponeses resistem, em nome do costume, às racionalizações econômicas e inovações (como o cercamento de terras comuns, a disciplina no trabalho e os mercados ‘livres’ não regulados de grãos) que governantes, comerciantes ou patrões buscavam impor. Trata-se de atribuir um conteúdo emancipatório para as culturas tradicionais normalmente vistas como sinônimos de conservadorismo

^{vi} Ver FURTADO (2004) a autora faz um espécie de mapeamento dos diferentes conflitos envolvendo populações ribeirinhas na Amazônia