



Universidade de Brasília

Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares – CEAM
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional.

IMAGENS E MEMÓRIAS DA ALDEIA VELHA:

Paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães.

Luiz Carlos de Oliveira Borges

Orientador: Prof. Dr. José Walter Nunes

Brasília

2019

LUIZ CARLOS DE OLIVEIRA BORGES

IMAGENS E MEMÓRIAS DA ALDEIA VELHA

Paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães - MT.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional do Centro de Estudos Avançado Multidisciplinares da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional.

Orientador: Prof. Dr. José Walter Nunes.

Brasília

2019



Universidade de Brasília

a

Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares – CEAM
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional.

Luiz Carlos de Oliveira Borges

IMAGENS E MEMÓRIAS DA ALDEIA VELHA:

Paraíso imaginário de Chapada dos Guimarães - MT.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional do Centro de Estudos Avançado Multidisciplinares da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional.

Aprovada pela banca formada pelos professores:

Prof. Dr. José Walter Nunes (Presidente) – PPGDSCI/UnB

Prof. Dra. Dácia Ibiapina da Silva –FAC/UnB

Prof. Dra. Eloisa Pereira Barroso – HIS/CET/UnB

Prof. Dr. Breitner Luiz Tavares – PPGDCI/CEAM/UnB

Brasília, 22 de Março de 2019.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço ao Prof. Dr. José Walter Nunes pelo esforço e dedicação com que me orientou, iluminando os caminhos desta longa jornada que por vezes pareciam nebulosos.

Nesse sentido também agradeço a banca de qualificação formada pelas professoras Dras. Eloisa Pereira Barroso, Dácia Ibiapina da Silva, e o professor Rodrigo Pires de Miranda pelas contribuições e sugestões que foram fundamentais para a formatação final da pesquisa.

Ao Programa PPGDSCI e seus professores pelos conteúdos desenvolvidos e incentivos dados.

A inestimável confiança dos narradores que através de seus relatos substanciou esta reflexão:

Dona Goia, Dona Vitalina, Sr. Goio, Dona Leonarda, Jorge Kaupatez, Ely Buarque de Holanda, Aimé Taurines, José Guilherme Aires de Lima, Heitor Queiroz, Bené Fonteles, Mari Vieira, e as contribuições de Akila Cabral, Sergio Vieira de Andrade.

A minha família, pelo apoio incontestado e investimento realizado pelo meu pai, Veridiano Pereira Borges, minha mãe, Ivonete de Oliveira Borges, minha irmã Tania Borges Vinholi e meu cunhado Wagner Vinholi que carinhosamente também cuidaram da minha saúde.

A minha filha Naire Cartocci Borges que motivou a minha ida para Brasília.

Aos amigos Vera e Afrânio Araujo, Raimundo Reis e Adriana Milano; a família Belfort Mattos, Fernando, Roseli e Mayara, pelo carinho e acolhida.

À Universidade Federal de Mato Grosso por manter o programa de incentivo e qualificação de seus servidores.

Cineclube Coxiponés pela parceria para gravação da maior parte dos relatos audiovisuais; a TV Educativa de Campo Grande – MS, através do colega e amigo Candido Alberto da Fonseca; a TV UNB através da Aline Romio que possibilitou a parceria para a gravação das entrevistas nesta cidade.

Ao Núcleo de Documentação e Informação Histórico Regional da UFMT, sua equipe e colegas pelo estímulo.

À sala da Memória do Município de Chapada dos Guimarães por possibilitar o acesso às imagens e objetos que serviram para esta reflexão.

Ao Memorial Darcy Ribeiro por ceder o espaço do Beijodramo para realização de algumas entrevistas,

À comunidade afetuosa da Super Quadra Norte 405 em Brasília que me acolheu com carinho, representadas por Dalva Sawaia Cunha, Silvana Moura, zelador do prédio Sr. Antônio Cavalcante de Alencar e sua família, a Cecília Santos, Maria Betânia da Silva e Feliciano pelos cuidados com a organização da casa.

Ao vereador Edmilson Freitas Filho por tornar os dados da Câmara Municipal de Chapada dos Guimarães disponíveis e acessíveis.

Aos fotógrafos Geraldo David, Sandra Narezzi, Mario Friedlander, Laercio Amorim, Cecília Kawal, pelas imagens cedidas.

Ao Sr. Antônio Carlos Kehl e todos os membros do grupo “O Grande Encontro de Chapada dos Guimarães” que gentilmente publicizou e disponibilizou as imagens das comunidades alternativas.

À comunidade da Barra do Bom Jardim que preencheu o vazio do isolamento no processo dessa escrita representada pelas irmãs Sebastiana e Ceres da Fonseca Rodrigues, Dona Sofia Alvarenga e Sr. Pedro, Judith e Raquel Marques, Nailda e Geiza

À fiel companheira, falecida Meg, minha cadela e seu intrépido companheiro, Catatau.

RESUMO

Imagens e Memória da Aldeia Velha, o paraíso imaginário de Chapada dos Guimarães trata de uma reflexão sobre as migrações ocorridas a partir dos anos 70 naquele município em Mato Grosso, quando um contingente de distintos sujeitos e grupos se deslocou para região. Momento em que foi instituído socialmente o imaginário de um paraíso, em sua dimensão sagrada, um local que deveria ser preservado e conservado, assim como um território de comunidades alternativas.

Nesse processo, novas identidades culturais surgiram na região em meio a povos tradicionais historicamente colocados à margem da memória e da história oficial da região - os povos indígenas, os remanescentes dos quilombos da região - e contemporaneamente os colonos e trabalhadores do Sul, assim como os jovens alternativos, identificados como hippies.

No exame dos contextos históricos e sociais a pesquisa encontra na construção do imaginário mítico das terras ao Norte do Estado, a Amazônia mato-grossense, um discurso cultural que também se apropria desse imaginário, porém revelador dos interesses e ideologias das instituições, particularmente o Estado e Governo de Mato Grosso na promoção da expansão do capital privado na região.

Os distintos significados de paraíso são examinados através das práticas culturais instituídas por esses migrantes que podem se situadas no esteio dos movimentos de contracultura à época emergente no país e no mundo, do qual resultou no início do movimento das comunidades alternativas e do movimento ecológico da região responsável pela criação das primeiras unidades de conservação da região, que foram apropriadas de forma pragmática pelo turismo voltado ao receptivo estrangeiro.

Examinar esse imaginário de paraíso através dos relatos de memória audiovisuais é também problematizar as formas de procedimento da oralidade e sua aproximação com as práticas e a linguagem do filme documentário contemporâneo.

Palavras chaves: Imaginário, paraíso, memória, relatos audiovisuais, Chapada dos Guimarães, Aldeia Velha.

ABSTRACT

Images and Recollections of Aldeia Velha (Ancient Village), free translation from the portuguese, the etherial paradise of Chapada dos Guimarães is a reflection on the migrations occurred since the 1970s in that county, when multiple distinct subjects and groups moved to the region in the State of Mato Grosso. Moment in which an etherial paradise was socially instituted, on its holy dimension, a place that should be preserved and -maintained, as an alternative community.

During this process, newfangled cultural identities emerged into the region between the traditional commonwealth historically placed over the bench of the official memory and history of the region - native indians, remainings of the quilombos from the region and contemporarily settlers and workers of the South, as well as the alternative youth, identified as "hippies". Into the analysis of the historical and social contexts, the research finds in to the construction of the mythical imaginarium of the state's Northern lands, Mato Grosso's region of Amazon, a cultural speech that also appropriates from this imaginarium, notwithstanding revealing of the interests and ideologies of the institutions, particularly the State and Government of Mato Grosso on the promotion of the region's private equity's expansion. Distinctive meanings of "paradise" are examined through cultural conventions instituted by these migrants that can be situated into the mainstay of the countercultural movements, as of the emerging times of the country and the world, which as a result is the commencement of the alternative communities' movements and the environmental movement on the region that has originated the creation of the first unities of conservation of the region, which followed to be pragmatically appropriated by the tourism intended for the foreign.

To examine this imaginarium of an "etherial paradise" through audio-visual memories reports is as well to problematize the ways to proceed with the orality and its approximation with the proceedings and language of the contemporary documentary film.

Keywords: Imaginary, paradise, memory, audiovisual reports, Chapada dos Guimarães, Aldeia Velha.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABRASCA	-	Associação Brasileira de Comunidades Alternativas
AGAPAN	-	Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural.
AIEL	-	Associação Internacional de Estudos Langsdorff.
AMI	-	Associação Missionária Indigenista.
AMA	-	Associação dos Moradores da Aldeia Velha.
CEAM	-	Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares.
CEDEA	-	Centro de Defesa do Espaço Aéreo.
CINDACTA	-	Centro Integrado de Defesa Aérea e Controle de Tráfego Aéreo.
CMDH	-	Conselho Municipal de Direitos Humanos.
CMU	-	Centro de Memória da Universidade de Campinas.
COC	-	Casa Oswaldo Cruz.
CONTUR	-	Conselho Nacional de Turismo.
CODEMAT	-	Companhia de Desenvolvimento do Estado de Mato Grosso.
CPRM	-	Companhia de Pesquisas de Recursos Minerais.
DECEA	-	Departamento de Controle do Espaço Aéreo.
DENTEL	-	Departamento Nacional de Telecomunicações.
DDI	-	Discagem Direta Internacional.
DOICODI	-	Destacamento de Operações e Informações do Centro de Defesa de Operações de Defesa Interna.
EBA	-	Encontro Brasileiro de Agricultura Alternativa.
ECA	-	Estatuto da Criança e do Adolescente.
ECA/USP	-	Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo.
EMBRATUR	-	Empresa Brasileira de Turismo.
EMBRATEL	-	Empresa Brasileira de Comunicação.
EMPAER	-	Empresa Mato-grossense de Pesquisa, Assistência e Extensão Rural.
FBC	-	Fundação Brasil Central.
GEUMT		Grupo de Estudos de Ufológicos no Estado de Mato Grosso.
GSE	-	Global Sanctuary Elephants.
IBAMA	-	Instituto Brasileiro de Meio Ambiente.
IBGE	-	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
ICMBio	-	Instituto Chico Mendes.

MC	-	Ministério das Comunicações.
MINC	-	Ministério da Cultura.
MR8	-	Movimento Revolucionário 8 de Abril
NDIHR	-	Núcleo de Documentação e Informação Histórico Regional.
NELCHAPADA	-	Núcleo de Estudos Langsdorff em Chapada dos Guimarães.
OCA	-	Organização Comunitária da Aldeia.
ONG	-	Organização não Governamental.
OSPB	-	Organização Social e Política Brasileira.
PNCG	-	Parque Nacional de Chapada dos Guimarães.
PCCAC	-	Ponto de Cultura “Chapada, Aldeia, Comunidade”.
PDCG	-	Plano Diretor de Chapada dos Guimarães.
PF	-	Polícia Federal.
POLONOROESTE	-	Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil.
PPGDSC	-	Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional.
SECULT	-	Secretaria de Cultura do Estado de Mato Grosso.
SIVAM	-	Sistema de Vigilância e Monitoramento da Amazônia.
SMMCH	-	Sala de Memória do Município de Chapada dos Guimarães.
SUDAM		Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia.
SUDECO	-	Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste.
TTSS		Terminal Turístico e Social de Salgadeira.
UFMT	-	Universidade Federal de Mato Grosso.
UNESCO	-	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.
UNB	-	Universidade de Brasília.
USP	-	Universidade de São Paulo
ZPIT	-	Zona de Prioridade de Interesse Turístico.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I - Imagens e memórias da Aldeia Velha	19
1.1. Trilhando caminhos do imaginário da Chapada dos Guimarães.....	19
1.2. Aspéctos metodológicos	42
1.2.1. A escolha do tema.....	42
1.2.2. Procedimentos metodológicos.....	53
Capítulo II - Destino Chapada dos Guimarães: outros olhares, outros sonhos	61
2.1_Memórias dos deslocamentos contemporâneos para o paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães.....	61
<u>2.2. Invisibilidade cultural dos sobreviventes do paraíso</u>	83
2.3 Imaginário do paraíso alternativo da Chapada dos Guimarães.....	109
Capítulo III - O imaginário das comunidades alternativas e o paraíso de Chapada dos Guimarães	125
3.1. Nas trilhas das comunidades alternativas da Chapada dos Guimarães.....	125
3.2. O paraíso imaginário da comunidade da Aldeia Velha.....	142
3.3. Memórias da terra.....	153
3.4. Memórias das águas.....	171
Capítulo IV - Aldeia Velha: onde a memória da terra e da água se encontram	199
4.1. Imagens, Memórias e Identidades Culturais no imaginário do paraíso da Chapada dos Guimarães.....	199
4.2. Práticas culturais no paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães.....	222

4.3. Na subtração se chega ao nada, na adição se chega ao infinito.....264

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....308

6. REFERÊNCIAS.....318

ANEXOS

.

A) Modelo do Roteiro de Entrevista 1.....330

B) Modelo do Roteiro de Entrevista 2.....333

C) Memorial das Entrevistas.....334

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 - Rodovia Emanuel Pinheiro, no centro o TTSS.....	p. 63
Figura 2 - Sr. João Lopes.....	p. 65
Figura 3 - Dona Rose Terres.....	p. 67
Figura 4 - Moenda de Engenho.....	p. 69
Figura 5 – Still da entrevista com o Sr. Heitor Queiroz.....	p. 72
Figura 6 – Placa de identificação de rua na Aldeia Velha.....	p. 73
Figura 7 - Fachada do Cemitério Largo da Piedade.....	p. 74
Figura 8 - Sr. Aimé Taurines e Prof. Madeleine, sua esposa.....	p. 81
Figura 9 – Índio Pareci exposta na SMMC.....	p. 85
Figura 10 – Mulher Indígena com Bócio, exposta na SMMC.....	p. 86
Figura 11 – Mulher afrodescendente da região, exposta na SMMC.....	p. 87
Figura 12 – Cerâmica produzida por uma quilombola, exposta na SMMC.....	p. 92
Figura 13 – Dona Goia.....	p. 93
Figura 14 – Crianças trabalhando numa horta da família.....	p. 95
Figura 15 – Dona Vitalina.....	p. 99
Figura 16 –Sr. Goio.....	p. 101
Figura 17 – Barracão do bloco Unidos da Aldeia.....	p. 103
Figura 18 - Dona Leonarda.....	p. 105
Figura 19 – Pintura em óleo , retrato do Sr. Severiano Mamoré.....	p. 106
Figura 20 – Sr. Ely Buarque.....	p.108
Figura 21 - Sr. Jorge Kaupatez.....	p. 111
Figura 22 – Aula de Okido Yoga.....	p. 113
Figura 23 - Sr. Bené Fonteles.....	p. 116
Figura 24 – Sr. Ary Ribeiro.....	p. 117
Figura 25 - Sr. José Guilherme.....	p. 118
Figura 26 Sra. Mari Vieira.....	p. 121
Figura 27 – Comunidade do Sitio Morrinhos.....	p. 139
Figura 28 – Reunião na Aldeia Velha.	p. 145
Figura 29 – Kehl e o cão.....	p. 154

Figura 30 – Morada inicial do Sr. Severiano.....	p. 156
Figura 31 - Condomínio Serra à Cima.....	p. 162
Figura 32 – Flor desenhada por Taunay, desenhista da Expedição Langsdorff.....	p. 164
Figura 33 – Banco quebrado na Praça Bispo Dom Wunibaldo.....	p.170
Figura 34 – Bica das Moças.....	p 173
Figura 35 - Cena do filme “ A Cilada com 5 Morenos”.....	p. 189
Figura 36 – Cachoeira das Andorinhas/dos Malucos.....	p. 195
Figura 37 - Saída dos alternativos para manifestação de rua.....	p. 206
Figura 38 – Vó Francisca.....	p. 236
Figura 39 – Alunos na oficina de alegoria do Ponto de Cultura.	p 240
Figura 40 – Imagem da Sala de Informática do ponto de cultura.....	p. 242
Figura 41 - Mutirão para a nova sede do Ponto de Cultura.....	p. 243
Figura 42 – Imagem de grupo de visitantes na Caverna Aroê Jari.....	p. 273
Figura 43 - Apresentação do grupo Patucha no FIC.	p. 283
Figura 44 – Imagem da seção Lucio Costa na SMMC... ..	p. 288
Figura 45 – Entrega do Plano Diretor de Chapada dos Guimarães por Lucio Costa ao governador José Garcia Neto.	p.289
Figura 46 – Ensaio do Bloco Unidos da Aldeia.....	p. 291
Figura 47 – Aula de Dança do Ponto de Cultura.	p.293
Figura 48 – Escola Pepalantus.....	p.295
Figura 49 - Uniforme de um aluno da Escola Pepalantus.	p.299
Figura 50 – Oratório da casa do Sr. Severiano Mamoré.	p.306
Figura 51 – Bandeira da Agroecologia.....	p. 316

INTRODUÇÃO

Intitulada *Imagens e Memórias da Aldeia Velha, paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães, MT*, esta tese coloca a possibilidade de reflexão e reconstrução de olhares plurais sobre essa região a partir das imagens das memórias dos sujeitos e grupos que se deslocaram para a Chapada dos Guimarães, particularmente para o bairro Aldeia Velha, locus desta pesquisa.

Essas imagens serão analisadas em seus contextos históricos e sociais, com foco nos seus sentidos e significados, reveladores de certa ideia de paraíso, instituída no imaginário da região por essas pessoas e grupos, a partir dos anos 70. Ademais, lidar com a noção de imaginário abre possibilidades para uma reflexão mais ampla, principalmente quando se busca evitar as costumeiras determinações históricas, que desembocam numa perspectiva de história em que o tempo é vazio, homogêneo, linear e direcionado às ideias naturalizadas de modernidade e progresso, perspectiva esta duramente criticada por Walter Benjamin (2014), conforme veremos mais adiante.

Por outro lado, “A representação simbólica renova o sentido do mundo, é sempre inovadora da práxis e transformadora da realidade instituída!”. (RUIZ, 2003, p.85). Nessa perspectiva, esta pesquisa procura examinar de que forma essa representação do paraíso de Chapada dos Guimarães pode estar relacionada com as práticas culturais (THOMPSON, 1998); (HALL, 2013); (BHABHA, 2013) dos sujeitos e grupos na ocupação e transformação desse território e, num âmbito extra local, como se enredam com os projetos decorrentes da ocupação das terras ao Norte do Estado de Mato Grosso, a Amazônia mato-grossense.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, estabeleci como metodologia para construção das fontes, o registro dos relatos em audiovisual, prática esta que muito recentemente tem problematizado diversos campos teóricos e metodológicos, especialmente, o da história oral. Desde a migração do antigo suporte de registro do som,

o gravador, para o registro da imagem e do som por meio do vídeo. (VERENA, 2013); (PORTELLI, 2016) e (NUNES, 2005).

Dessa forma, o uso deste artefato tecnológico assume e compartilha uma posição importante na discussão do tema desta pesquisa, sobretudo, na relação entre essas imagens com a práxis de um campo teórico que percebo se aproximar: as teorias do filme documentário contemporâneo.

O interesse de pesquisar e refletir, por intermédio das imagens das memórias, surgiu, em grande parte, quando realizei a pesquisa de mestrado em Cinema, na Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP) e também das minhas atividades profissionais decorrentes.¹

A presente pesquisa surgiu em meio a um desejo de revisitar e refletir sobre as experiências de vida na Chapada dos Guimarães para onde me mudei em 1984 e vivi por 35 anos, com pequenos intervalos, de quatro anos cada, em função dos estudos nas cidades de São Paulo e Brasília. Lugar em que sou testemunha e também protagonista, junto com outros narradores que se dispuseram a enfrentar esse processo de rememoração em busca de um conhecimento crítico em torno das experiências ali vividas. Fundamental foi o Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional (PPGDSCI), do Centro de Estudos Avançados e Multidisciplinar (CEAM), da Universidade de Brasília (UnB), espaço que me ofereceu os fios teórico-conceituais para acionar esse desejo de reconstrução de memórias e experiências.

Para examinar as imagens daquele passado, busco inspiração no pensamento político e ético de Walter Benjamin, em seu compromisso com a vida. A memória do passado, na perspectiva deste autor, além da possibilidade de redenção da história é também a possibilidade de escuta das vozes dos antepassados que tombaram ante a marcha triunfal dos vencedores.

[...] O passado traz consigo um índice secreto que o impele a redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que envolveu nossos antepassados? Não existem, nas vozes a que agora damos ouvidos, ecos de vozes que emudeceram? (BENJAMIN, 2014, p. 242).

¹ No meu retorno daquela pós-graduação à Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), instituição em que sou servidor desde 1984, foi redirecionada minha área de atuação profissional. Anteriormente focada na Administração de Empresas, na qual me graduei, passei a trabalhar exclusivamente com o audiovisual, na pesquisa de identificação de acervos de imagens fotográficas e cinematográficas sobre o Estado de Mato Grosso.

Assim, articular as experiências passadas com as experiências vividas no presente não significa trazer o passado tal como ele existiu, mas sim algumas imagens do vivido: “significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1985, p. 243). O perigo de que as experiências passadas, se não recuperadas, possam ser esquecidas, o perigo de que fatos passados não sejam narrados e reparados ou redimidos possam retornar é permanente, daí a necessidade de reconstrução dessas memórias.

Nessa direção, é importante localizar aqui Aldeia Velha, espaço desta pesquisa. Trata-se de uma pequena porção de vereda tropical do Cerrado, com cerca de 4 km quadrados, situada a 2 km do centro da cidade de Chapada dos Guimarães, sede do município de nome homônimo. O local é dotado de uma história e cultura singulares, uma população diversa por onde cruzaram e se cruzam distintos sujeitos, portadores também de distintas subjetividades, ao longo do processo de ocupação da região, sobretudo, a partir dos anos 70, período escolhido como foco de análise desta pesquisa.

O imaginário individual desses sujeitos, quando interpelados com o imaginário social dos seus grupos e de outros grupos que viveram e vivem na região, se relaciona às experiências comunitárias vividas naquele bairro e nas suas cercanias. Estas experiências por sua vez, quando examinadas em seus contextos específicos possibilitam o surgimento de outros olhares sobre a realidade local e suas transformações.

A imagem e o significado de paraíso encontra-se presente nessa região desde o início da ocupação pelo homem branco. Um local de terras vazias, dotado de incomensuráveis recursos naturais, especialmente o ouro e o diamante. Nas narrativas míticas o início desse processo se dá a partir de 1751, por meio da instalação de uma redução jesuíta que atribui a esse local o nome de Aldeia de Santana. (MATTOS JR., 1983).

Desde então, a Aldeia de Santana, depois denominada de Aldeia Velha foi um local que experimentou diferentes fluxos de deslocamentos humanos em sua longa trajetória. Tentei buscar informações de quando este local teve seu nome alterado, em que circunstâncias, porém nada encontrei. Segundo o vereador Edmilson Freitas, presidente da Câmara Municipal desse município e que me auxiliou na prospecção dessas informações, a partir de conversas com as pessoas mais antigas da cidade, a mudança

ocorreu de forma natural, uma vez que a sede do povoado foi transferida para um novo espaço, aquele anterior, se tornou velho, daí Aldeia Velha.

No interesse desta pesquisa, tentarei refletir sobre aqueles fluxos ocorridos num tempo mais recente, a partir dos anos 70, bem como as práticas culturais decorrentes da chegada desses novos sujeitos na região. Esta escolha se deu pelo fato de que quando observados, tais deslocamentos se destacam pelas profundas transformações que provocaram na vida do lugar, tanto material quanto simbólica.

Com efeito, naquele período, em meio a famílias de sujeitos remanescentes dos quilombos da região, que já se encontravam historicamente instaladas naquele território, outros sujeitos chegam e se fixam na Aldeia Velha. Eram, colonos do sul, e demais trabalhadores dessa região. Estes na esteira de outras atividades relacionadas aos projetos de colonização. Outro grupo também se deslocou para região naquele período. Era um expressivo contingente de jovens provenientes de diversas metrópoles brasileiras e do mundo, aos quais lhes foi atribuída localmente a identidade de hippie. Ali se instalam, então, as chamadas comunidades alternativas, institui-se assim o cenário inicial do movimento ecológico na região. Foi nesse contexto que me mudei para aquele bairro, pois antes vivia em Cuiabá.

Hoje, quando observo esse passado, percebo que a chegada desses migrantes reconfiguraram o espaço social desse bairro e da região com a presença de suas identidades plurais e das práticas culturais instituídas. De certa forma, tornado um bairro e a região como territórios da “diferença cultural” (HALL, 2013), como também um lugar de travessias, de passagem, um “entre lugares” (BHABHA, 2013). Apesar dessa pluralidade, e das misturas decorrentes desse encontro (CANCLINI, 2015), as práticas culturais impetradas pelos chamados hippies e o protagonismo destes sujeitos no emergente movimento ecológico, os imaginários da Chapada dos Guimarães e do bairro Aldeia Velha foram associados como paraíso das comunidades alternativas e uma aldeia hippie respectivamente. Nesta perspectiva as identidades dos povos tradicionais na região permaneciam à parte desse imaginário.

A chegada desses migrantes reconfigura o espaço social e político-cultural da Chapada dos Guimarães e do bairro Aldeia Velha. De fato, por meios dos estranhamentos nos contatos entre essas pessoas e grupos culturalmente diferenciados as identidades sociais vão se alterando, os modos como se percebem, ora com preconceito, medo,

negação do outro, ora com aceitação, busca de integração e pertencimento ao local. A região, a cidade, o bairro, as pessoas jamais serão os mesmos, após essas tensões culturais criadas nas relações entre os moradores locais e essas comunidades - “estranhas”, “alternativas”, “hippies”, com discurso “ecológico” – que ali chegam, além de outros grupos econômicos que se instalam localmente, as presenças de agências dos governos federal e estadual, conforme se verá mais adiante neste texto.

Apesar da riqueza desse processo histórico-cultural, paradoxalmente, a Aldeia Velha e seus moradores ocupam uma posição menor na memória oficial da Chapada dos Guimarães, porque não dizer, marginal, *out sider*. Exclusão esta que pode ser evidenciada comparativamente pela ausência de políticas públicas voltadas para esse bairro, por exemplo, as contrastantes estruturas físicas e equipamentos sociais e culturais da cidade com as do bairro evidenciam essa percepção colocada pelos narradores desta pesquisa e por mim.

Como percebi ao visitar um espaço de memória institucionalizada nesse município, a Sala de Memória da Chapada dos Guimarães, (SMMCH) criada em 1994.

Em meio a um diversificado conjunto de objetos simbólicos que orientam o olhar a partir da idade geológica da região, através de imagens rupestres localizadas no município, artefatos indígenas, assim como cerâmicas produzidas pelos escravos da região, pouco ou quase nada encontrei referente a presença da Aldeia Velha na memória da região, diferentemente dos relatos audiovisuais desta pesquisa. Além de eles trazerem sentidos opostos a essa exclusão oficial, criticam a política de memória da região que problematizaremos mais adiante, apesar de sabermos que esses espaços geralmente são organizados para enquadrar os interesses dos grupos dominantes. (POLLAK, 1999); (NORA, 1993).

Eu tenho viajado aqui pela Bolívia e vejo o tratamento que é dado às missões jesuítas. O pouco que sobrou aqui do nosso, do patrimônio da arquitetura, [Referindo se a Aldeia Velha] eu vi uma invasão, uma especulação tão grande diante daquele espaço. No início era, era a população mais pobre que chegou a Chapada. Um local [Referindo à Aldeia Velha] bastante insalubre por sinal porque você tem umas águas minando ali. Mas você tinha moradores tradicionais, pessoas antigas, enfim. Ai eu vi assim, aquilo sendo ocupado dia a dia, porque era muito barato a terra. (Entrevista com o Sr. José Guilherme Aires de Lima)

Neste sentido, a pesquisa avança também para a discussão da política de memória da região. Por meio dos vínculos criados com os moradores da Aldeia Velha e daquela cidade, compartilhei sonhos e experiências, dentre estes, os enfrentamentos ante os desafios de viver no lugar, as lutas do movimento ecológico pela melhoria da qualidade de vida no bairro e de seus moradores. Em algumas delas, às vezes, colocando em risco a própria vida e a dos participantes desse movimento, como na retirada de um estabelecimento insalubre, nocivo à vida dos moradores do bairro, o matadouro da Aldeia Velha. Desde então, outros enfrentamentos surgiram como as lutas pelo acesso universal a água, a criação da primeira unidade de conservação da região, o Parque Nacional da Chapada dos Guimarães (PNCG) ² em 1989. Mais recentemente, esses enfrentamentos transbordaram para outros campos da vivência social desses moradores, como também os da cidade: a criação de um bloco de Carnaval Unidos da Aldeia, em 2006, e do Ponto de Cultura, “Chapada, Aldeia, Comunidade” (PCCHAC), em 2009.

Enfim, refletir e compreender as dimensões simbólicas e materiais dessas experiências, das imagens evocadas, a partir de conceitos e práticas metodológicas de construção de diálogos interculturais, é o desafio desta pesquisa. Entretanto, na articulação das imagens evocadas pela memória individual dos narradores desta pesquisa com as memórias de outros sujeitos que viveram ou passaram pelo bairro, a pesquisa assume um caráter coletivo da memória de uma comunidade que através desta pesquisa, pode irromper o silêncio. (HALBWACHS, 2003); (POLLACK, 1989).

Observar as transformações ocorridas no município de Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha, a partir das narrativas de memórias expressas em relatos audiovisuais das pessoas que para lá foram viver também representa para mim a contemporaneidade do pensamento de Benjamim no reconhecimento da importância da memória de sujeitos viajantes, que se deslocam por entre fronteiras, e se situam por entre as margens, ou como os catadores de lixo que na alvorada recolhem os destroços da civilização. (BENJAMIM, 2014). Dessa forma, essas imagens e memórias são a terra sagrada, onde germina as sementes lançadas mediante vozes dos que pegaram a estrada, e de forma irreverente abriu caminho para a construção de outros conhecimentos e saberes

² Esse parque, diferentemente dos demais parques nacionais criados no Brasil, não ocorreu por iniciativa do Governo Federal. Sua proposta de criação foi da Associação Mato-grossense de Ecologia, transformada posteriormente num projeto de Lei do Deputado Federal Milton Fig.ueiredo (PL.4.405), em 1984.

questionadores da ordem estabelecida que resistam à dominação e a subsequente exclusão ante o triunfo dos vencedores. (BENJAMIN, 2014).

Mediante o exposto, no primeiro capítulo desta tese, *Imagens e Memórias, da Aldeia Velha* apresento uma reflexão sobre o campo teórico-metodológico utilizado no processo de realização da pesquisa, evidenciando as diferentes fontes e suas articulações.

No segundo capítulo, *Destino Chapada dos Guimarães, novos olhares, novos sonhos*, apresento os possíveis sentidos e significados simbólicos da imagem de paraíso evocados pelas narrativas fundadas no processo de rememoração dos deslocamentos para a região, bem como as contingências e contextos histórico-sociais nas escalas micro e macro sociais. Em meio a essas narrativas de cunho mítico surge também outra de natureza mística associada ao Paralelo15, que tomou relevo e destaque a partir dos anos de 1970.

No terceiro capítulo, *O imaginário das comunidades alternativas e o paraíso de Chapada dos Guimarães* faço uma reflexão sobre a presença dessas comunidades no imaginário da região e do bairro Aldeia Velha, como também das imagens das memórias das experiências comunitárias instituídas nos e pelos processos de ocupação e uso da terra e da água.

No quarto capítulo Na subtração se chega ao nada, na soma se chega ao infinito busco o cruzamento das imagens das memórias das práticas culturais decorrentes dos desafios e enfrentamentos da vida no lugar, os atores e instituições, bem como as disputas de poderes mobilizados. Os projetos de transformações desenhados e impetrados pelo Estado nesse território, a partir dos anos 70.

Por último, em *Considerações Finais* avalio os resultados obtidos através desta pesquisa, bem como as possibilidades que se descortinam no horizonte através do qual se observa aquela região e suas transformações física e imaginária.

CAPÍTULO I

IMAGENS E MEMÓRIA DA ALDEIA VELHA

1.1. TRIHANDO OS CAMINHOS DO IMAGINÁRIO DO PARAISO DE CHAPADA DOS GUIMARÃES.

Tenho como objetivo, neste capítulo, introduzir os campos teóricos e autores, cujos pensamentos, me inspiraram e auxiliaram no trilhar da reflexão e a prática desta pesquisa sobre as imagens das memórias dos sujeitos que se deslocaram, a partir dos anos de 1970, para a Chapada dos Guimarães, Mato Grosso – MT, particularmente o bairro Aldeia Velha, *locus* desta pesquisa. A partir destas imagens, cotejadas com sentidos plurais do paraíso imaginário da região, busco refletir sobre as experiências de vida no novo lugar.

Observar a realidade e as transformações ocorridas nesse município passou a exigir para o desenvolvimento da pesquisa a busca de um corpus teórico multidisciplinar, aberto e sensível em que o diálogo com a teoria fosse sendo construído a partir da investigação com todas as fontes utilizadas. Assim, desenvolvi esta pesquisa, reconhecendo a importância das imagens das memórias, nas diversas formas de produção do conhecimento, dentre estas modalidades o imaginário.

Em suas reflexões sobre as imagens e sua visualidade, Ruiz (2003) sinaliza: “Por meio das imagens significativas do mundo, vamos tecendo nossas identidades: somos imagens do mundo, que de modo criativo refletimos em nossa interioridade e o projetamos nossa práxis.” (Ruiz, 2003, p.30).

Neste sentido, as imagens de memórias em sua natureza material e simbólica ao evocar a experiência do passado, através de suas representações visuais, não seriam também produtoras de identidades, visões de mundo, crenças, e desta forma, se refletindo nas práticas culturais por meio das quais nos inserimos no mundo?

Inserção esta que segundo Gagnebin (2006) não ocorre de forma passiva, ininterrupta, imutável e fixa como pretende o historicismo, mas tensa, descontínua e

plural, fragmentada e criativa. Isto porque, em suas leituras sobre Benjamin, essa autora aponta uma qualidade dessas imagens trazidas pelos relatos. Trata-se de sua abertura para outros textos de conhecimento, como o escrito, e no nosso caso, o audiovisual, que se renova a cada leitura e interpretação. Assim de forma contrária a perspectiva do historicismo cujo discurso científico ao tentar fixar e oferecer uma descrição exata do passado, através de uma narrativa atrelada aos “fatos históricos”, segundo essa autora, revela sua impossibilidade epistemológica uma vez que” [...] esses últimos adquirem seu *status* de “fatos” apenas por meio de um discurso que os constitui enquanto tais, nomeando-os, discernindo-os, distinguindo-os nesse magma bruto e não linguístico” (Gagnebin, 2014, p. 40) que diante da impossibilidade de algo melhor, é denominado como real.

Nesta perspectiva quais os sentidos centrais das imagens de memórias nos relatos audiovisuais nesta pesquisa?

Bom, o passado, o passado é sempre passado! Então nem é bom lembrar o passado porque é sofrer duas vezes. Então, acho que baseado nisso, meu passado tem história! (Entrevista com o Sr. Ely Buarque)

Neste relato percebo duas questões entrelaçadas nessa pesquisa. A primeira diz respeito à possibilidade das imagens de memórias dos relatos audiovisuais poderem produzir outras formas de conhecimento sobre o passado, das experiências vividas pelos sujeitos que deslocaram para região, naquele período, em diálogo com a história construída sobre a região. A outra diz respeito às formas de subjetivações das imagens socialmente construídas pelo imaginário tanto pela história como também pelo ideário de modernidade dos projetos de transformação impetrados na região, em sua modernidade tardia.

Na fala desse narrador encontro no pensamento de Benjamin um importante aporte para compreensão das imagens de suas memórias: a impossibilidade de reconstituir um passado fixado pela história na mencionada perspectiva do historicismo. “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo tal como propriamente o foi. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo”. (Benjamin, 2014, p. 245).

Na primeira frase do relato, o narrador exprime essa impossibilidade apontada por esse autor, ao mesmo tempo em que sinaliza que o esquecimento é parte constitutiva do

ato de não lembrar. E assim se instituindo como função complementar da memória. Porém ele não consegue esquecer uma vez que a dor, o sofrimento vivido por algumas de suas experiências, o compele a revisitar o passado. Como quando foi preso e torturado nos porões do DOICODI, antes de migrar para região, e se estabelecer no bairro Aldeia Velha.

Ai tinha umas traves de ferro de uma parede na outra, uns canos de ferro, igual nos açougue para dependurar quartos de boi. Eles faziam a mesma coisa com a gente, pendurava você amarrado pelas pernas, ou pelas mãos. Amarrava bem assim (Ely mostra as mãos atadas) Pendurava você naqueles ferros, pegava uma mangueira com um jato de água forte molhava tudo, molhava os canos, molhava tudo, molhava o chão. O chão fica com um palmo de água. Ai que eles davam o choque na gente! Não tinha onde você não tomar choque. Sentia seus pelos queimando, (...) era choque demais! (Entrevista com o Sr. Ely Buarque).

As imagens dessas experiências trazidas através de seu relato de memória audiovisual, cotejando as com sua fala inicial, do dever de esquecer e sua inserção na história através do sofrimento, percebo outro aspecto além dessa dor que o conclama para essa visita. Trata-se da necessidade da verdade e sua possível redenção através da inserção numa outra história. Para que os episódios vividos no passado nunca mais se repitam!

Essa perspectiva, a meu ver, revela a emergência de um novo conceito de história conforme aponta Benjamim (2014), diferentemente do paradigma positivista da historicidade. Desvinculada da marcha triunfal dos vencedores sobre os despojos, o tumulto dos antepassados. Nosso narrador, através da lembrança de seu sofrimento, do seu estado de exceção, solicita outra história, talvez aquela mencionada por esse autor, fundada na tradição dos oprimidos. (Benjamim, 2014).

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” (“Ausnahmezustand”) em que vivemos é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esses ensinamentos. Perceberemos, assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; e com isso nossa posição ficará melhor na luta contra o fascismo. (Benjamim, 2014, p. 245)

Por entre os fios da tessitura desse relato percebo também que narrador, apesar de não ter solicitado reparação judicial pela tortura vivida e praticada pelo Estado brasileiro, através da transmissibilidade dessa memória no ato de entrevista, aponta a possibilidade de “escovar a história a contrapelo” (Benjamim, 2014). Não somente sobre as pessoas torturadas neste país, mas também sobre a vida a presença desses migrantes na região.

Nesta perspectiva, quais os significados das imagens de memória do passado num universo de Fig.urações e sentidos produzidos e interpeladas pelo tempo presente?

Isso posto, penso que a cultura torna-se o local particular para compreender os possíveis sentidos e significados dessas imagens de memórias. De que forma elas se relacionaram com o imaginário do paraíso da região instituído a partir dos anos 70 e, por conseguinte, refletiram nas e através das práticas dos sujeitos e grupos e nas disputas de poderes por e pelas transformações da Chapada dos Guimarães e do bairro Aldeia Velha?

A cultura não é apenas produtora de bens de significados simbólicos, mas relações sociais na produção desses bens, que se constituem em relações de poder dentro e fora da produção. Dessa forma, é a arena de elementos conflitivos, não mais restritos aos ambientes de significações, valores e comportamento, mas dentro das relações sociais, da exploração e resistência à exploração, de relações de poder. (Thompson, 1984). Para este autor, o próprio termo cultura, “[...] com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto”. (THOMPSON, op. cit., p. 17). Como pode ser percebido no relato de um narrador do grupo de alternativos que migrou para região.

Eu saio daqui porque não tinha televisão, luz elétrica. Eu vivia na vela! E aí eu saio daqui pra votar pro Conselho Tutelar, na escola, duas quadras daqui. Saio em pleno domingo de manhã. Quando eu entro as pessoas todas se viram e falam assim: esse também oh, esse também é outro hippie (apontando). Eu não estava entendendo nada do que estava se passando. Aí me botaram para fora da escola, não me deixaram votar. E ameaçando ainda que ia me pegar no cacete. E eu não entendendo, não sabendo. (Entrevista com Sr. Jorge Kaupatez).

As imagens que povoam o universo das experiências humanas são Fig.urações materiais, espaços sensoriais preenchidos a partir da imaginação que produzem sentidos e significados simbólicos às existências.

O ser humano antes de pensar logicamente as coisas, imagina-as. A pessoa, por diversos motivos, seleciona do fluir caótico de sensações que invadem os sentidos, determinadas imagens e as institui com um sentido específico. Da amálgama de sensações sem sentido que fluem perante ele, algumas são captadas e transformadas em imagens. Essas imagens são imediatamente significadas. Desse modo, o caos fugidio das impressões sensoriais se organiza um cosmo de sentidos imaginados. (RUIZ, 2003, p. 48).

Como pode se perceber através do trecho do relato de um dos nossos narradores quando avistou pela primeira vez a Chapada dos Guimarães.

E nos saímos de São Paulo onde a gente quase morou, e estávamos arrumando para morar lá. E de repente teve esse convite. E a gente saiu em nosso Volkswagen Blue, bem já velhinho, e fomos para lá. E aconteceu dentro desse Volkswagen ainda, antes de chegar a Cuiabá, nos avistamos a Chapada. E eu tive uma grande emoção assim, quando olhei o Morro de São Gerônimo, eu nem sabia o que era aquilo. Só que, a música de Caetano, o Índio, veio toda na minha cabeça. E eu fui cantando, me emocionando com aquilo: que é isso? Que é isso? Pra depois descobrir com o tempo que ali era o coração da América do Sul. Um ponto equidistante entre o Atlântico e o Pacífico do qual Caetano fala na música. Que inclusive ele conta que aquela música foi recebida diante de um espelho, ele fazendo a barba. E ai ele completou, sentado na cama, e também aqui eu descobri que tem a ver com a profecia Guarani, o pessoal lá de baixo, nossos indígenas lá de baixo, do Sul. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

As sensações experimentadas por esse narrador diante do primeiro contato com a paisagem da Chapada dos Guimarães, através da visão do Morro de São Gerônimo³ ainda que observado de um ponto distante de uma estrada, imprimiu sentidos e significados diversos à sua imagem. Uma mistura original de significados diversos de outras imagens se entrecruzou. Nesse caso a combinação de uma imagem construída a partir de uma referência musical, a música de Caetano Veloso, e sentidos e imagens oriundas de um olhar antropológico, mítico, sobre os índios guaranis. Este sentido atribuído pelo narrador à imagem dessa região pode significar que o paraíso da Chapada dos Guimarães seria a “terra sem mal” dos índios Guarani?

No longo percurso para o estabelecimento das racionalidades que impregnaram as ciências, particularmente, decorrentes da modernidade, outros sentidos e outras dimensões do humano foram colocadas à margem, de forma excludente ou em patamares inferiores como o imaginário e o simbólico. Segundo Ruiz,

[...] o imaginário e o simbólico sempre foram considerados criaturas inferiores ao logos e a razão. O imaginário e o simbólico habitam o submundo do incompreensível; para a razão, eles eram locados no infra-humano, por isso foram catalogados como instáveis e perturbadores. (RUIZ, 2003, p. 15).

³ Esse morro é o ponto mais alto município com cerca de 800 metros de altitude. Ele se destaca de forma imponente nessa paisagem. Tanto pelo seu desprendimento físico dos paredões do Planalto Central quanto da imensidão da Planície Brasileira, que forma o Pantanal na baixada cuiabana.

Apesar dessa localização de pouco relevo nas hierarquias do pensamento, esse autor aponta que o imaginário é onde habita a dimensão criadora do homem. Na medida em que implicam no modo lógico de interpretar o mundo, produzem uma criação significativa de tudo que tocamos, quando nos mundanizamos e tornamos o mundo, a nossa face. De modo criativo, é nos sentidos que atribuímos às coisas e às práticas e que nos inserimos no mundo. (RUIZ, 2003, p. 14).

A escolha da construção de uma das fontes desta investigação, por meio dos relatos audiovisuais dos migrantes se dá também no reconhecimento da importância desse grupo na formação e instituição de certo imaginário da Chapada dos Guimarães, que historicamente tem sido formada a partir do intermitente das viagens e deslocamentos de novos sujeitos para a região.

Na parte central do país, a Chapada dos Guimarães está localizada no chamado coração do continente sul americano, no Estado do Mato Grosso, que faz divisa com o Estado do Pará e Goiás, considerado o maior município do mundo, com 204 mil quilômetros quadrados, maior que a Alemanha (MATOS JR, 1983). No Brasil, desde os primórdios, essa região foi associada a um paraíso terrestre, um lugar dotado de imensuráveis e inesgotáveis recursos naturais, especialmente o mineral, ouro e diamante, disponíveis para apropriação de suas terras por meio das atividades extrativistas. (CORREIA FILHO, 1969); (SIQUEIRA, 2002).

A ocupação humana na região, segundo a perspectiva do historicismo é invariavelmente associada à chegada do homem branco na região, no século XVIII. (MESQUITA, 1977); (MENDONÇA, 1967). Mesmo que hoje saibamos que se trata de terras ocupadas desde tempos remotos, por povos pré-colombianos que deixaram as marcas de sua presença nos recônditos das cavernas e lajeados nos inúmeros sítios arqueológicos espalhados pela região. (MATOS, JR., 1983).

Em seu passado colonial, essa região foi origem do povoamento do Estado de Mato Grosso, no início do século XVIII, por meio da fazenda Buriti que, clandestinamente, abastecia os suprimentos indispensáveis à vida dos garimpeiros nos arraiais que originaram a cidade de Cuiabá, a capital do Estado. Naquela época, havia uma disputa litigiosa dessas terras pelas Coroas Portuguesa e Espanhola, por isso, foi

imposta a proibição de outras atividades que não fosse a garimpagem no Estado. (SIQUEIRA, 2002). Época em que também foram introduzidos, na região, os povos escravizados da África.

Ao longo de sua história diversos sujeitos e grupos do Brasil e do mundo migraram, viveram ou passaram pela região. Na atualidade, apesar dessa diversidade cultural, observo que determinados grupos que formam a sociedade local, particularmente o estrato que se pode chamar de elite rural, proprietários de terra vinculados ou não ao agronegócio, reivindicam para si ou se veem como os representantes da “verdadeira” tradição cultural da região. Essa e outras reivindicações se intensificaram e se tornaram acentuadas, quando da chegada dos novos moradores, a partir dos anos de 1970. Essas questões podem ser compreendidas na dimensão de lutas identitárias, mas também como um recurso discursivo, atravessado por interesses políticos, em instituir um mito de origem dessa sociedade, uma tradição e, assim, naturalizar a disputa de poderes nessa sociedade.

Segundo Hobsbawm e Ranger (1984), toda tradição é inventada.

Por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar outros valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWN & RANGER, 1984, p. 9).

Observo que esse discurso, naquela região, instituiu tensões entre essa perspectiva de tradição cultural e as culturas dos migrantes. Mais que a apropriação de um passado, de uma história, ele ergueu fronteiras, construiu identidades culturais binárias e ambivalentes que produziram/refletiram as hierarquias e assimetrias nas culturas da sociedade local: uma superior, a alta cultura, formada por pela mencionado estrato da elite rural; outra inferior, selvagem, formada pelos moradores da Aldeia Velha e demais migrantes, a cultura das populações marginalizadas e subalternizadas no processo de ocupação da região. (ELIAS, 2011). Essas tensões também posicionaram os sujeitos nos espaços demarcados: os que estão dentro, e os que estão fora. O que, a meu ver, tornou-se um fator preocupante uma vez que falas, posições e práticas de exceção, quando levados ao extremo, podem introduzir olhares preconceituosos, tais como o racismo e o nacionalismo. (HALL, 2012).

Era um preconceito muito grande. Mas aos poucos... Chegamos aqui alguns casais, aí alugamos uma casa e chegamos fazendo uma horta. A gente lá do Sul sempre tem uns canteirinhos. E quando a dona da casa nos viu fazendo a horta, ela queria nos tirar da casa de todo jeito porque dizia que nós íamos grilar a casa dela. (Entrevista com Dona Rose Terres).

Olha, eu acho que sou uma pessoa assim, nem sabia, sou uma pessoa meio controversa. Então assim, quando começaram a surgir as coisas, um mito eu percebi em cima de mim. Tanto que eu sai da Chapada por causa disso. Começaram a criar uma lenda, uma coisa. E isso me incomodou muito, tanto que eu sai da Chapada, estou tentando voltar, com dificuldade de, eu consigo conviver com a natureza. E eu percebi que tinha uma coisa que começaram a criar e aquilo começou a virar. E eu não gostava daquilo, sabia? Aquilo me perturbava. Fazia as pessoas me confundirem. As pessoas no poder, comunidade tradicional, sociedade. Eu não queria, sabe? Então eu não aceitava aquilo. (Entrevista com o Sr. José Guilherme).

Nessa perspectiva, damos conta de que a invenção da tradição possui, portanto, uma posição espacial, temporal e política. Como forma de irromper com essa tradição Bhabha (2013) sugere que o conhecimento deva ser pensado por e sobre as fronteiras imaginárias. “[...] O imaginário da distância espacial, viver de um modo além da fronteira de nossos tempos, dá relevo a diferenças sociais, que interrompem nossa noção conspiratória da contemporaneidade cultural.” (BHABHA, 2013, p.24).

A primeira coisa que a gente notou em todo mundo, o impacto das pessoas era porque nós estávamos limpando a cachoeira. Para eles era natural jogar, desde ali do rio, o lixo. Mas ninguém ligava pra aquilo. E como se estivesse tudo muito bem entrosado: lixo, pedra, água e mata. Isso me chocou entendeu? (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

Porque o Luiz, eu vou te resumir numa coisa que eu acho significativa pra todo mundo entender. Tinha um rapaz chapadense, nato daqui, que sofre uns revezes econômicos e quando ele está nesse desespero econômico, uma tia dele que estava na Espanha, pega ele aqui e leva pra Espanha. Então um chapadense, uma chapadense natural indo para Espanha. Eu estava num restaurante, também de chapadense, quando escutei o dono falando com a esposa dele, dizendo assim: eu não entendo porque é que ele foi para Espanha? Aqui ele tem tudo: mulher, aqui ele tem casa, aqui ele tem comida! Porque, o que é que ele precisa? (Entrevista com Sr. Jorge Kaupatez).

Se no primeiro relato se percebe o choque provocado aos antigos costumes locais, cotidianos, com a chegada de outras práticas sobre a destinação dos resíduos sólidos, o segundo relato é bastante sinalizador de certa visão do mundo, da tradicional sociedade local, que via o lugar como o centro do universo e, portanto, autossuficiente, e tudo restante periférico, ou como nesse caso, dispensável.

Na perspectiva de Benjamim, as imagens da memória do passado devem ser fixadas pelo materialismo histórico “de maneira como ela se apresenta inesperadamente no momento do perigo.” (Benjamim, 2014, p. 243). Para este autor, o perigo é uma ameaça a tradição e aos que a recebem uma vez que para ambas “[...] se trata de entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento”. E dessa forma tornando uma luta incessante de tentar arrancar a tradição do conformismo. Na visão desse autor esta perspectiva institui uma missão exclusiva do historiador que possuem o “dom de despertar no passado as centelhas de esperanças” (Benjamin, 2014, p.244). Pois caso contrário, nem os mortos estarão assegurados caso o inimigo vença.

A imagem do paraíso é uma antiga construção cultural simbólica, conhecida desde tempos remotos por diversos sujeitos e grupos na longa jornada das experiências humanas. Representação esta de significados polissêmicos presentes nos textos sagrados das grandes religiões do Ocidente que se originaram em Jerusalém (Cristianismo, Judaísmo e o Islamismo). Nesta pesquisa, não me proponho o exame dos sentidos e significados dessa representação no contexto específico de uma ou de outra religião. Interessa-me um sentido comum que percebo nesse imaginário. Trata-se da imagem de um jardim, um local de beleza e fartura, como também um local de destino dos mortos. Uma representação difícil de ser apreendida pela imaginação dada à complexidade de seus significados em seus contextos específicos. Porém, na prática desta pesquisa, interessa-me também explorar seus significados enquanto promessa de felicidade, prazer, a eternidade no reencontro com o outro, com Deus, e particularmente a redenção que as revestem de um caráter messiânico. Esse jardim paradisíaco se configura em uma construção literalmente simbólica, uma vez que não se situa no estado da natureza. Ele possui uma cerca, uma fronteira. Um jardim cercado, repleto de árvores, frutas e água em abundância.

Segundo Krauss (2006, p. 31), a descrição desse jardim se encontra no livro do Gênesis, a origem da criação da vida. “Do solo fez o senhor Deus brotar toda sorte de árvore agradáveis à vista e boa para alimento; e também a Árvore da Vida no meio do jardim e a Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal”. (Gn. 2:9). Para esse autor, o jardim correspondia a uma necessidade de uma delimitação em face da vida selvagem das florestas, que era sentida como ameaçadora. “Ora, somente por meio da cerca era possível um cultivo tranquilo da natureza.” (KRAUSS, p. 30, 2006).

Nesse sentido, ao examinar a noção de paraíso que se atribui à Chapada dos Guimarães, estou situando a pesquisa no campo da cultura, que também é situada num contexto específico, os deslocamento do pensamento do velho mundo para a América. Fruto de narrativas e lendas, produtoras de sujeitos e subjetividades, por onde atravessam discursos e ideologias, essa imagem teria também incitado o desejo pelo desconhecido, a aventura, o encontro com o diferente, o outro, uma aventura no novo mundo. Quais os possíveis sentidos e significados dessa imagem no imaginário contemporâneo da Chapada dos Guimarães, e em que contextos históricos e sociais foram produzidos? Que discursos e ideologias atravessam tal imagem? De que forma essa imagem se relacionam- com as práticas culturais e as disputas de poder pelas transformações contemporâneas na região?

Essas questões, dentre outras, são objeto desta investigação. Porém, vale assinalar, em se tratando do humano e da realidade, nenhuma forma de conhecimento consegue apreender-lhes e explicar-lhes em sua totalidade (CASTORIADIS, 1982), perspectiva esta que compartilho com este autor. No entanto, por meio da investigação desse imaginário, penso que outras possibilidades de olhares podem surgir sobre as experiências, as transformações ocorridas e outras, em curso na região, particularmente, no histórico bairro Aldeia Velha.

A Aldeia Velha, quando visitada pelas narrativas míticas, é apontada como a origem oficial do povoamento da Serra Acima, hoje Chapada dos Guimarães, com a instalação de uma missão jesuíta, a pedido da Rainha de Portugal Maria I, a Louca, ou a Piedosa, como também essa soberana era conhecida. Encontrar o local ideal para redução ficou a cargo do padre português Estevão de Castro. Aldeia de Santana, como foi designada em sua fundação em 1751, teve curta duração, em decorrência da expulsão da Companhia de Jesus pelo Marquês de Pombal em 1759. (SIQUEIRA, 1982). Os indígenas sobreviventes foram capturados e aprisionados pelos fazendeiros locais e a sede do

povoado foi transferida para onde hoje se encontra a matriz Nossa Senhora de Santana, quando o lugar tornou-se um espaço periférico daquela cidade. (NEVES, 2013). O local também era porta de entrada para ocupação humana da região Centro-Oeste, por meio do antigo caminho de Goiás. Após um longo período de abandono, a partir de 1930, de forma crescente, agora sob a denominação de Aldeia Velha, foi ocupada por famílias de quilombolas remanescentes da região e do Estado. Possivelmente, em fuga do crescente cercamento das propriedades rurais e as consequências tardias em Mato Grosso do Estatuto da Terra, de 1850, que impedia escravos libertos do acesso à terra e, por conseguinte a própria libertação dos escravos em 1988.

Esses povos trazidos de África para Mato Grosso, em sua maioria das etnias Banto, Angola e Benguela, estiveram presentes desde a ocupação das terras do Estado de Mato Grosso a partir do século XVIII, quando o Estado ainda era província de São Paulo. Submetidos aos trabalhos forçados, sobre o duro regime da escravidão, trabalhavam na exploração do ouro e diamantes como também na agricultura, na plantação de cana de açúcar e na produção dos engenhos. Nas cidades, como também nas regiões mais afastadas onde desenvolviam as mencionadas atividades, realizavam trabalhos domésticos nas casas de seus senhores. (Machado, 2006). Os maus tratos recebidos impulsionaram parte dessa população para fuga, resultando no surgimento de inúmeros quilombos, particularmente na Chapada dos Guimarães onde se concentravam a maior parte destas unidades de produção no Estado. (Lourenço, 2013).

Para essa autora,

A rede de comunidades negras de Chapada dos Guimarães remonta à formação dos quilombos da antiga Serra Acima, a Freguesia de Santana do século XVIII ao XIX, a pouco menos de 100 km da cidade de Cuiabá. De um lado, identificaram os quilombos nos séculos XVIII e XIX, em sua capacidade de determinação, ao recusarem ao sistema escravista. E, de outro, as forças da política colonial no exercício do poder sustentado na produção, circulação e consumo de pessoas, consideradas como coisas ao serem escravizadas como a principal força produtiva empregada nas lavouras e mineração, engenhos e serviços domésticos, forjando, assim, o sistema hierárquico desigual da sociedade escravocrata. (Lourenço, 2013, p.10)

O emprego desses povos permitiu um acelerado desenvolvimento econômico da Chapada dos Guimarães. Segundo essa autora: “A economia baseada na produção de engenhos também foi um marco na Freguesia de Santana.” Freguesia de Santana é como a Chapada dos Guimarães era à época designada. “Nos registros de batismo da Paróquia

de Sant'Anna da Chapada, entre os anos de 1827 e 1868, consta o nome de 30 engenhos.” (Lourenço, 2013, p. 15).

Após a sua libertação desses povos, em 1888, os engenhos entram em colapso por falta dessa mão de obra, como também pelo fato de que uma grande parte desses povos resistiram à escravização e já se refugiara nos inúmeros quilombos da região.

Segundo essa autora, Mato Grosso possui 97 comunidades quilombolas, dos quais apenas 29 foram identificadas e certificadas pela Fundação Palmares até 2015. Dessas a comunidade quilombolas de Lagoinha de Cima de Chapada dos Guimarães foi a que recebeu essa certificação até agora. Segundo esta autora, as demais comunidades dessa região, assim como esta própria, se encontram confinadas entre as fazendas de monocultura da produção de soja, milho e algodão. O que impõem dificuldade ao cultivo de suas roças, desta forma vivendo em permanente exclusão.⁴

A partir dos anos de 1970, a Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha receberam colonos e trabalhadores do Sul, também despossuídos da terra, que havia migrado para outras regiões do Estado de Mato Grosso, diante do fracasso dos projetos de colonização, instituídos pelo Governo Federal e a iniciativa privada, sob pretexto de uma reforma agrária. (MAGALHÃES, 2013).

O Estado brasileiro, como forma estratégica de ocupação e expansão da fronteira agrícola do país para a Amazônia e o Centro-Oeste⁵, naquele período, iniciou um diversificado conjunto de grandes obras e projetos de colonização, particularmente, nas terras ao Norte do Estado de Mato Grosso. Eram obras de infraestrutura: aberturas de novas rodovias, BR 364, Cuiabá-Santarém dentre outras; melhoria do sistema de telecomunicações, implantação do Sistema de Discagem Direta (DDI)⁶, que permitiu a

⁴ FU: Projeto da UFMT: Patrimônio cultural quilombola de Mato Grosso: territórios e memórias de comunidades negras, coordenador pela prof. Sonia Regina Lourenço, disponível em <http://sistemas.ufmt.br/ufmt.sisx/Projeto/Detalhes?projetoUID=318>, acesso em 10/02/2019.

⁵A ocupação da região Centro-Oeste, por meio de projetos de colonização, iniciou no Estado Novo, quando Getúlio Vargas criou a Fundação Brasil Central (FBC), época em que foi criada a primeira Colônia Agrícola Federal na cidade de Dourados, em 1943. (BORGES, 2008)

⁶As portentosas antenas desse novo sistema de comunicação foram instaladas na cidade de Chapada dos Guimarães, próxima a um local denominado como Mirante, a partir de 1976. Em 1982, foram desativadas, quando se instalou na região, o Centro Integrado de Defesa Aérea e Controle de Tráfego Aéreo (CINDACTA II), em 1982, quando a sede do município tornou-se também área de segurança nacional.

integração telefônica do Centro-Oeste; intensificação da produção e industrialização da agricultura.

As portentosas antenas desse novo sistema de comunicação foram instaladas na cidade de Chapada dos Guimarães, próxima a um local denominado como Mirante, a partir de 1976. Em 1982, foram desativadas, quando se instalou na região, o Centro Integrado de Defesa Aérea e Controle de Tráfego Aéreo (CINDACTA I), momento em que a sede do município tornou-se também área de segurança nacional. Anos mais tarde, esse órgão foi incorporado ao Sistema de Vigilância e Controle da Amazônia, SIVAM, inaugurado em 2002.

Para implantação desse plano, o governo federal já havia criado, na década anterior, as novas instituições para esse grande *teatro* de “integração e modernização da Amazônia e do Centro-Oeste”, as agências e projetos de desenvolvimento, dentre estas, a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), criada em 1966; a Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO), a partir da extinção da Fundação Brasil Central (FBC), em 1967; e na década seguinte, anos de 1980, o Programa de Desenvolvimento Integrado para o Noroeste do Brasil (POLONOROESTE), financiado pelo governo federal e o Banco Mundial, sob coordenação governamental federal e execução de institutos também federais e estaduais.

Por meio desse plano, incentivos fiscais e outros estímulos foram concedidos pelo Governo Federal ao capital privado. Estes, em grande parte, consistiam na venda de terras públicas a preços irrisórios para os empresários, implantaram os projetos privados de colonização no leito dessas rodovias.

No interesse desta pesquisa, preciso destacar que as mencionadas terras ao Norte do Estado de Mato Grosso⁷ se referem a antigas porções do território de Chapada dos Guimarães, desmembradas para criação de novos distritos e, mais tarde, elevados à categoria de município pelo governo do Estado de Mato Grosso.

Anos mais tarde, esse órgão foi incorporado ao Sistema de Vigilância e Controle da Amazônia, SIVAM, inaugurado em 2002.

⁷ Pela lei estadual nº 3746, de 18-06-1976 foi criado distrito de Colíder; pela lei estadual nº 3754, de 29-06-1976, foi criado o distrito de Sinop; pela lei estadual nº 3755, de 29-06-1976, é criado o distrito de Vera. Fonte: IBGE

Essa sucessiva divisão territorial do Estado, por fim, também atingiria outras terras, ao Sul, quando foi criado o Estado de Mato Grosso do Sul, por meio da Lei Complementar, Nº 31, de 11 de outubro, de 1977. A guisa de informações, ainda que fora deste contexto de econômico da modernização em direção ao “progresso”, devo registrar que também uma parte do município de Chapada dos Guimarães foi seccionada para a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1961.

Os projetos de modernização, segundo Guimarães Neto (2014), acarretaram o surgimento de uma nova reconFiguração político espacial, cultural e econômica, sem precedentes na história do Brasil, particularmente, no Estado de Mato Grosso, mediante a criação de grande número de novos municípios, como mencionado anteriormente.

Tal conjuntura provocou a emergência de uma rede migratória de trabalhadores pobres sem terra (que não possuíam qualquer meio de produção a não ser a sua força de trabalho) e que passaram, literalmente, a percorrer as áreas de ocupação recente, oferecendo seu trabalho em condições de exploração, muitos deles reduzidos à miséria. (GUIMARÃES NETO, 2014, p. 42).

A chegada desses grupos na Chapada dos Guimarães introduziram novas identidades culturais de acentuados traços e marcas eurocêntricas. Eram descendentes de alemães, poloneses, italianos, da segunda ou terceira geração desses povos que imigraram diretamente para o Brasil. Nesse mesmo período, outros grupos da Ásia e do Oriente chegaram à região, formado por migrantes russos e japoneses. Estimulados também pelos mencionados projetos de colonização do governo federal, fugiam das guerras e das perseguições políticas impostas a esses grupos em seus países.

Sobre os primeiros, os russos, vieram para as mencionadas terras ao Norte do Estado Mato Grosso, nos anos 60 e 70, hoje município de Primavera do Leste, quando fundaram a comunidade “Staroveri”, velhos crentes, da Igreja Ortodoxa. Anteriormente eles haviam migrado para a China como refugiados do regime soviético. Posteriormente imigraram para este Estado fugindo do acirramento das perseguições decorrentes da Revolução Chinesa, em 1949, impetradas tardiamente a esses grupos religiosos (SILVA, 2014).

Sobre a migração cíclica dos japoneses em Mato Grosso, dentre esta a de 1950-1960, tratava se de um fluxo estimulado pela iniciativa privada que se estabeleceu às

margens do Rio Ferro, onde hoje é o município de Feliz Natal, desmembrado em 1988 do município de Vera, que pertencia a território original do município de Chapada dos Guimarães. Em grande parte era formado por descendentes de japoneses que acreditavam não mais poder voltar ao Japão após o término da segunda grande guerra (Silva, 2010), que se encerrou de forma apocalíptica com o lançamento da primeira bomba atômica. Para esse grupo de migrantes o paraíso da Chapada dos Guimarães seria um porto seguro ante ao avanço nuclear?

Para esse autor,

[..] o migrante japonês foi classificado como o ideal para promover desenvolvimento do norte do Estado, e foi concebido como representante da ordem e da moralidade, enquanto que a população local era considerada incapaz para promover o desenvolvimento do Estado. (Silva, 2010. p. 4)

Aquela parte daquele grupo de migrantes brasileiros descendentes de europeus se estabeleceu no bairro Aldeia Velha, inserindo-se nas atividades econômicas secundárias – no comércio e no transporte. Os demais se fixaram na cidade ou se adentraram pela zona rural desse município, como o caso dos russos e japoneses.

Ainda naquele mesmo período, observou-se o aparecimento de outro contingente expressivo e diferenciado de migrantes que aportou na região. Provenientes de grandes metrópoles brasileiras e do mundo, em sua maioria jovens de classe média com razoável grau de instrução e renda, buscavam uma experiência de vida diferente, inovadora e comunitária. Num lugar afastado dos grandes centros urbanos, na zona rural, porém não isolados, onde fosse possível viver o mais próximo da natureza, com maior qualidade, sem os padrões de consumo das sociedades modernas capitalistas. Essas experiências em sua forma aparente e generalizada foram designadas, à época, como sendo um movimento de comunidades alternativas.

O termo comunidade ainda que se faça presente historicamente em diversas experiências dos grupos humanos – as guildas (comunidades medievais), a comuna de Paris, as comunidades guaranis na América Latina etc. - sua atribuição contemporânea a esse movimento, que ocorria em escala internacional, tem raízes diferenciadas e distintas.

Segundo Tavares (1985), tratava-se de um movimento de jovens divergentes à formação escolar, contrários às guerras, especialmente a nuclear, que “caíam” nas estradas apenas com mochilas nas costas. Negavam os padrões impostos pela sociedade

de consumo e, sobretudo, as identidades nacionalistas construídas pelos Estados Nações. Estados esses que, segundo Anderson (1991), longe da naturalização de seus discursos, são produtores de sentido e significados, tratando-se, portanto, de uma comunidade imaginada. “Ela é imaginada porque mesmo que os membros da mais minúscula das nações, jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles”. (ANDERSON, 2008, p.32). Nesta perspectiva, poderia a Aldeia Velha formada por sujeitos de identidades e subjetividades tão distintas formar uma comunidade imaginária? E assim sendo quais são as instâncias de afiliação desses indivíduos? Ocorreriam num diálogo intercultural a partir de suas distintas/diferenciadas identidades ou haveria outras instâncias de coesão e articulação social desses indivíduos, a partir do enfrentamento da vida no novo lugar?

Segundo Bauman, (2003) a palavra “comunidade” soa como música aos nossos ouvidos. O que essa palavra evoca é tudo aquilo de que sentimos falta e de que precisamos para viver seguros e confiantes. Para esse autor, no mundo contemporâneo, as experiências humanas são carentes de solidez, desintegraram-se e se tornou sem substância, uma forma líquida. Em sua visão, na ideia de comunidade encontra-se em jogo aquilo que desejamos e aquilo que se apresenta como realidade.

“Comunidade” é nos dias de hoje outro nome do paraíso perdido — mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá. Paraíso perdido ou paraíso ainda esperado; de uma maneira ou de outra, não se trata de um paraíso que habitemos e nem de um paraíso que conheçamos a partir de nossa própria experiência. Talvez seja um paraíso precisamente por essa razão. A imaginação, diferente das duras realidades da vida, é produto da liberdade desenfreada. Podemos “soltar” a imaginação, e o fazemos com total impunidade — porque não teremos grandes chances de submeter o que imaginamos ao teste da realidade. Não é só a “dura realidade”, a realidade declaradamente “não comunitária” ou até mesmo hostil à comunidade, que difere daquela comunidade imaginária que produz uma “sensação de aconchego”. Essa diferença apenas estimula a nossa imaginação a andar mais rápido e torna a comunidade imaginada ainda mais atraente. A comunidade imaginada (postulada, sonhada) se alimenta dessa diferença e nela viceja. O que cria um problema para essa clara imagem é outra diferença: a diferença que existe entre a comunidade de nossos sonhos e a “comunidade realmente existente”: uma coletividade que pretende ser a comunidade encarnada, o sonho realizado, e (em nome de todo o bem que se supõe que essa comunidade oferece) exige lealdade incondicional e trata tudo o que ficar aquém de tal lealdade como um ato de imperdoável traição.” (Bauman, 2003, p. 8).

Nessa perspectiva, a ideia de comunidade desse autor, além de representar uma metáfora contemporânea do paraíso, um lugar para se viver com liberdade e segurança, como um *jardim*, se institui, enquanto representação, um paradoxo do imaginário do

mundo contemporâneo. Desta forma, percebo que o pensamento desse autor, sobre esse imaginário, se aproxima daquilo que Ruiz (2012) chama de “pontes de desejos”, aquilo que se projeta sobre o mundo e sobre o outro, onde o encontro do desejo e de seu objeto torna-se irrealizável diante da dura realidade.

A comunidade na Aldeia, local, é diferenciada da comunidade de Chapada. Talvez, hoje eu posso fazer uma análise mais profunda. Mas a comunidade das pessoas nativas daqui da Aldeia é muito carinhosa. Eu tenho até hoje, tenho crianças lá que até hoje me encontram. Hoje adultos tendo passados por faculdade. Mas todos eles ainda quando me vem, vem pra mim, e me pedem benção. Quer dizer, a Aldeia é hoje isso pra mim. Ainda representa isso! Eu conheci uma menina com 13 anos, hoje tá com trinta e nove, tem três filhos maravilhosos e a gente se conversa como sendo da família. Era isso Aldeia! Agora isso não é Chapada. Aldeia é essa situação! (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

Em seu pensamento, Bauman aponta um dos atritos dessa ideia que considero importante para compreensão desta análise, no que diz respeito à comunidade da Aldeia Velha/ Os sentimentos que essa palavra evoca possuem sensações ambivalentes, conflituosas. Dentre elas, o desejo individual por viver em liberdade e a necessidade de conforto e segurança. Para ele, a segurança e liberdade são dois valores preciosos e desejados que possam ser ajustados, porém nunca em sua plenitude.

Uma forma que eu quero que todos que convivam comigo também sintam isso. Eu quero poder abraçar as pessoas sinceramente. Eu quero poder dizer que essa pessoa fez também algo bom, sinceramente. Eu não quero ficar na adulação de porque eu tenho necessidade, quero que você me empreste isso, ou que você pode me dar aquilo, ou que você vai fazer não o que não sei pra mim. Certo? Então é essa relação de troca que eles têm aqui, pelos sentimentos, pelos carinhos deles, eu acho que eles também amalgamaram os carinhos deles, os sentimentos deles. Eu não sou isso! Eu sou outra pessoa. Então essa outra pessoa na expressão com eles, hoje eu estou tranquilo. Eu não sinto mais qualquer bronca com eles. Eu os rotulo de chapadenses, não. Eu coloco uma condição que eu entendo a cultura deles, compreendo a cultura deles. Sei que é isso! Sei que pode ter coisas que não batem com que eu conheço, não batem com o que eu quero. Relações intrafamiliares eu não quero! Relações sexuais intrafamiliares eu também não quero viver! Eles podem querer, podem querer fazer também, não sei se fazem

também. Mas eu estou afastado, né? (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

Na perspectiva daquele autor, viver em comunidade é um privilégio, porém tem um preço! E este é pago em forma de liberdade, também chamada “autonomia”,

[...] direito à auto-afirmação” e “à identidade”. Qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade. (Bauman, p. 2003, p. 10).

Nesta perspectiva, quais as perdas e ganhos da ideia de viver num paraíso imaginário de uma comunidade, também imaginária, em e na Chapada dos Guimarães?

Uma parte daquele contingente humano que se deslocou para a Chapada dos Guimarães já se encontrava instalado em outra região do Estado de Mato Grosso, no município de Nobres. Fugia do desmantelamento de uma comunidade que existira naquele município, a Comunicampo, qualificada e designada pelos seus próprios membros como sendo uma comunidade alternativa.

Segundo Santos (2007), a extinção dessa comunidade foi decorrente da contaminação das águas do rio Tombador que a abastecia, quando da instalação da Fábrica de Cimento do Grupo Votorantim, naquele município. (SANTOS, 2007, p.11).

Muitos dos moradores dessa comunidade alternativa, considerada como uma experiência pioneira em Mato Grosso, migraram para a Chapada dos Guimarães e para outras regiões do Centro-Oeste, como Alto Paraiso e Pirenópolis em Goiás, prosseguimento assim, nesses locais, a ativação desse movimento nas décadas seguintes, a de 1980 e 1990.

A presença desses jovens migrantes, no imaginário da Chapada dos Guimarães, foi associada ao surgimento de novas identidades culturais: a de ambientalistas e ou hippies. Essas identidades eram também associadas ao início das primeiras lutas em defesa da vida e da ecologia na região, ficando conhecidas como lutas ecológicas. Dentre elas, esta pesquisa busca indagar, as memórias da retirada do matadouro da Aldeia Velha, 1986; a da luta pelo acesso universal à água e a criação da primeira unidade de conservação da região: o PNCG. O projeto de lei de criação desta unidade foi proposto pela Associação Mato-grossense de Ecologia (AME), em 1986, e só fora concretizado em 1989. (BORGES, 2008).

Esse movimento ocorreu simultaneamente em diversos pontos da cidade, originando outras comunidades: Morrinhos, Jamacá dentre outras. O bairro Aldeia Velha, no entanto, foi a porta de entrada ou passagem dos que chegaram à região. Foi nesse contexto que mudei para Chapada dos Guimarães, em 1983, onde morei por 32 anos, no bairro Aldeia Velha.

Neste sentido, penso ser importante compreender os contextos históricos e sociais do surgimento dessas diversas identidades culturais na região, as relações de poder mobilizadas, bem como as disputas e conflitos daí decorrentes, e de que forma se relacionam com as transformações ocorridas e anunciadas na região. Ainda hoje, os alternativos, os ambientalistas, são considerados pela maior parte da população daquele município como sinônimos de atraso e de dificuldades ao desenvolvimento do local, ante os projetos de modernização descendentes, de cima para baixo, anunciados e impostos de forma autoritária para a região.

Procuo trabalhar essa questão das identidades não do ponto de vista étnico ou biológico, porém da perspectiva de tradução instituída a partir da diferença cultural, nesse mundo contemporâneo prenhe de múltiplas identidades individuais, profundas assimetrias e injustiça nas relações de poder. (HALL, 2012). Tento dialogar a formação dessas identidades para além de sua relação binária que se apoia na negação do outro e objeto de desejo. Tratarei essa questão no sentido apontado por Hall de que para examinar as práticas identitárias, é necessário examinar as relações de poder e do conhecimento a partir das lutas locais instituídas pela “diferença cultural”. Assim, podemos afirmar que:

Nenhum local, seja “lá” ou “aqui”, em sua autonomia fantasiada ou indiferença, poderia se desenvolver sem levar em consideração seus “outros” significativos e/ou abjetos. A própria noção de uma identidade cultural idêntica a si mesma, autoproduzida e autônoma, tal como a de uma economia autossuficiente ou de uma comunidade política absolutamente soberana, teve que ser discursivamente construída no “Outro” ou através dele, por um sistema de similaridades e diferenças, pelo jogo da *différance* e pela tendência que esses significados fixos possuem de oscilar e deslizar. O “Outro” deixou de ser um termo fixo no espaço e no tempo externo ao sistema de identificação e se tornou uma “exterioridade constitutiva” simbolicamente marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva. (HALL, 2012, p.109, grifos do autor).

Penso que a própria designação dessa identidade como hippie/alternativa, ainda que possa ser entendida como uma nova possibilidade de vida, diferente e contrária aos modelos instituídos, normatizados e controlados pelo sistema, e por isso este sistema rejeita tal identidade, esta suscita também a alteridade, o encontro com o outro, ou ainda, o desejo do diferente.

As hierarquias e distinções presentes, desde o iluminismo, sob e sobre o olhar universal, promovem a condensação das múltiplas temporalidades da modernidade numa linha que avança em direção ao “progresso”. Portanto, sugere Hall (2012) que devemos entender as identidades e o processo colonial sob a perspectiva do pós-colonial.

[...] a colonização reconFig.uroou o terreno de tal maneira que, desde então, a própria ideia de um mundo composto por identidades isoladas, por culturas e economias separadas e autossuficientes tem tido que ceder a uma variedade de paradigmas destinados a captar essas formas distintas e afins de relacionamento, interconexão e descontinuidade. (HALL, 2012, p. 128).

Perspectiva está que conduziu a análise das identidades presentes na região e naquele território, a partir dos anos 70.

A época, Aldeia Velha fora repovoada sobre as ruínas da mencionada missão jesuíta. Pouco ou quase nenhum vestígio material ficou desse passado. Da presença daqueles povos originários, os indígenas, hoje de forma mais visível, encontramos apenas os nomes de suas diversas etnias identificando as poucas placas que restaram da sinalização das ruas do bairro⁸.

Na fase inicial de formulação desta pesquisa, que resultou nesta tese, pensei também inserir, entre os narradores, os descendentes das antigas etnias que ainda vivem na região. Porém, o fato deles residirem em uma área anexa ao bairro, de propriedade de uma igreja evangélica norte-americana, Associação Missionária Indigenista, AMI, pesou na decisão de preteri-los, não só por mobilizar outras categorias para a pesquisa, como a de grupos religiosos, mas pelo fato de serem tutelados e viverem de modo bastante isolado. O raro contato que tem com os moradores da Aldeia Velha, ocorre por meio de seus filhos, as crianças e jovens, que compartilham a mesma escola do bairro, denominada ThermoZina de Siqueira.

O bairro, naquele período, era uma pequena faixa de terra, de areia branca, com cerca de quatro quilômetros quadrados, situado ao longo da rodovia estadual 251, asfaltada no final dos anos de 1970, quando recebeu o nome de Rodovia Emanuel

⁸ A iniciativa dessa sinalização das ruas da Aldeia Velha foi do professor Historiador, Jorge Belfort Mattos Jr. , um dos jovens alternativos pioneiros que chegara à região naquele período. O projeto foi apresentado por meio do vereador Enivaldo Silva, projeto de lei 018/94, aprovado pela Câmara Municipal em 20/05/1994. Fonte utilizada: Câmara Municipal de Chapada dos Guimarães.

Pinheiro⁹. Essa estrada interligou a sede do município, a cidade de Chapada dos Guimarães à capital do Estado, a cidade de Cuiabá. O tempo para o percurso de 61 quilômetros de distância entre essas duas cidades que, por vezes, durava quatro ou até cinco horas, em meio a atoleiros. A espera das águas baixarem para os carros passarem sobre o leito do riacho Paciência, foi comprimida pra menos de uma hora de trajeto.

A Aldeia Velha se situa no leito esquerdo dessa rodovia, há dois quilômetros da mencionada sede do município. Sua população hoje vive numa exígua faixa de terra, espremida entre grandes áreas de fazendas e sítios circunvizinhos. As terras do bairro se limitam ao fundo com uma grande propriedade, a fazenda Samambaia; de um lado por um sopé do Planalto Central, subida para a cidade, e do outro lado pelo PNCG. A ligação histórica dessas duas cidades, Cuiabá e Chapada dos Guimarães, tornou a vida nesses lugares bastante interdependentes, como será examinado mais adiante.

O bairro era formado por um conjunto espaçoso de quintais sem cercas, com poucas casas. Em sua maioria, construídas com palhas de Babaçu/Buriti; outras de taipas. Em ambos os casos, cobertas com um abundante capim da região, o sapé.

Nesse tipo de moradia vivia a maior parte dos sujeitos remanescentes dos quilombos da região, os quais cultivavam pequenos roçados em seus quintais: mandioca, milho, banana, além de criarem galinhas e porcos. Em sua maioria vivia e comia o que plantava. A renda esporádica era obtida mediante trabalhos temporários pesados, derrubadas das matas, cercamentos das fazendas, limpezas dos currais. Na ausência de moeda para as trocas, praticava-se o tradicional escambo. Era comum, por exemplo, ver o Sr. Severiano Mamoré, um dos pioneiros no bairro, em pleno vigor dos seus 80 anos, subindo a pé a ladeira para a cidade. Em suas costas levava um saco de mandioca de 65 kg para trocar por carne de gado de melhor qualidade, uma vez que o matadouro existente no bairro só destinava, gratuitamente, para esta população a ossada e o sebo dos bois abatidos.

As moradas eram interligadas por pequenas trilhas na vereda do cerrado que também levavam às inúmeras fontes de águas, brotadas de inúmeros riachos nos fundos

⁹ Emanuel Pinheiro foi um renomado deputado estadual do Estado, assassinado em 1974, por um comerciante da Chapada dos Guimarães, João Lopes, marido da ex-prefeita da cidade Thermoizina Siqueira Lopes Costa, a Dona da China, gestão de 1968 a 1972. Seu marido ciumento foi julgado e absolvido por ser entendido como um crime em defesa da honra. Fonte Utilizada: FGV/CPDOC

das casas. Durante a estação das águas, que se alternava por seis meses com a seca, o que tornava o ambiente no bairro bastante insalubre, porém um fresco porque mantinha o bairro e seus moradores protegidos nas invernadas ocasionadas pela entrada do vento Sul¹⁰. Sem saneamento básico, coleta de lixo, vivendo em estruturas precárias, como relata um de nossos narradores: “a precisão era no mato!”.

Em menor número, também havia outras moradias construídas de alvenaria, de adobe com telhas de barro que eram ocupadas por poucos moradores com melhor poder aquisitivo. No período da pesquisa, observei que novas formas de moradias começavam a aparecer no bairro. Construídas por laminados de madeiras da região eram as moradas dos novos sujeitos e grupos que se deslocaram a partir de 1970, com maior intensidade nos anos 1980: os colonos e trabalhadores despossuídos do Sul. Com este mesmo material de edificação, surgiram os primeiros chalés de madeira. Modelo de moradia preferencial dos jovens alternativos que também chegaram naquele período, quando o paraíso imaginário da região foi associado à presença de comunidades alternativas.

Para alguns sujeitos, era uma vida rude que impunha vulnerabilidades e severas restrições, apesar de íntimo contato com a natureza. Não havia o conforto associado à modernidade, água encanada, energia elétrica e telefonia, apenas um velho posto de gasolina e uma borracharia à beira da estrada.

A Prefeitura Municipal instalou caixas d’água para uso comunitário nas poucas ruas carroçáveis que estavam sendo abertas a partir daquele período. Era comum, aos fins de tarde, ver crianças nuas, mulheres e idosos, lavando vasilhas e tomando banho nas esquinas da Aldeia Velha, caso não quisessem caminhar poucos minutos para se banhar diretamente nas águas das duas cachoeiras do bairro, a do Nhô Nhô de Freitas, e a do Tronco. Nestas o banho era em estado natural, nu.

Dos equipamentos sociais havia apenas uma escola de palha, a Thermoquina de Siqueira e uma igreja, cuja padroeira era Nossa Senhora Aparecida. A padroeira original do bairro, Nossa Senhora de Santana, fora levada quando a sede do povoado se transferiu para onde hoje é a cidade. Anualmente, os festejos desta Santa se iniciam com uma

¹⁰ Vento Sul é o nome de uma corrente de ar que adentra pelos paredões da Chapada dos Guimarães proveniente do Sul do país, em geral da Patagônia. Sua entrada produz acentuada inversão térmica, queda abrupta de temperatura, um frio congelante e uma espessa neblina que pode ser seca ou úmida, assim trazendo a garoa. Diferente do Vento Norte que traz as chuvas, eleva a umidade relativa do ar e cobre de brumas a região.

procissão da descida para a Aldeia Velha, por onde fica por uma semana, quando retorna para sua nova sede na matriz. Um ritual que revela profunda deferência à memória dos moradores em termos da origem do local. Anexo à Igreja de Nossa Senhora Aparecida estava sendo construído um salão comunitário mediante um mutirão de seus moradores.

A vida na Aldeia Velha era bem diferente da situação na cidade de Chapada dos Guimarães, esta dotada de melhores equipamentos sociais, escolas, hospitais, correios, cartório, agência bancária, associações de classe, estabelecimentos comerciais, armazéns, mercados, hotéis e restaurantes, agência de turismo etc., com certo conforto urbano, guardadas as devidas proporções. Chamava a atenção o fato de apesar do arruamento das vias públicas, não havia uma única praça. Apenas um grande alagado, no largo em frente à matriz Nossa Senhora de Santana, onde os cavalos dos tropeiros se serviam de água. À época, a população da cidade, incluindo os seus bairros, dentre eles a Aldeia Velha, viviam cerca de 3000 habitantes.

A mobilidade da população da Chapada dos Guimarães, em direção à capital do Estado, era restrita, precária e também perigosa. Um velho e mal conservado ônibus da viação Rubi descia todos os dias de madrugada, às cinco horas, para Cuiabá, e retornava às dezesseis horas. Agrava-se o fato da mencionada Rodovia Emanuel Pinheiro ter sido construída sem acostamento, por entre abismos, cuja travessia era e ainda é um grande risco de vida. De forma comparativa, a Aldeia Velha é um bairro periférico da Chapada dos Guimarães, abandonado, onde a imagem de paraíso torna-se uma miragem longínqua.

Nesta pesquisa, privilegio os possíveis sentidos plurais do simbolismo das representações, sem busca da verdade na perspectiva positivista do conhecimento. Segundo Ruiz (2003, p. 85) “jamais podemos fixar de modo definitivo o sentido de uma representação, por que ela sempre projeta as coisas, os fatos, as instituições para um leque indefinido de possibilidade de ser.” O que não compele o seu exame apesar da indeterminação do simbólico.

Penso que tal contingência abre possibilidades de uma reflexão mais ampla, destituída das costumeiras determinações históricas, lineares e contínuas, de uma racionalidade hermética em direção ao progresso. Segundo Ruiz (2003), a representação simbólica renova o sentido do mundo, é sempre inovadora da práxis e transformadora da realidade instituída!

1.2. ASPECTOS METODOLÓGICOS:

1.2.1. A Escolha do Tema

A escolha do tema, seu tratamento e especialmente o campo da pesquisa incidiram em algumas questões que precisam ser previamente apontadas. De fato, esta pesquisa nasceu a partir do meu interesse de revisitar as experiências comunitárias vividas no bairro Aldeia Velha, onde conheci e me relacionei com diferentes sujeitos e grupos que ali viviam e outros que chegavam de forma crescente. Sem dúvida, tais experiências ampliaram os sentidos de minha vida, tornando-a mais diversa e plural; daí, uni-me a outras vozes para juntos narrarmos as várias dimensões dessa experiência individual e coletiva, articulando-as com fios conceituais que alargam e aprofundam seus significados, localizando-os social e historicamente.

Diante dos enfrentamentos da vida no novo lugar, onde sempre me posicionei a favor dos menos favorecidos, junto aos moradores do bairro articulamos estratégias políticas e organizamos alguns movimentos. Invadimos os espaços públicos, à rua, na luta por melhores condições de vida, tanto do ponto de vista ambiental quanto cultural, às vezes, colocando em risco nossas próprias vidas. Construimos a primeira entidade ecológica da região, a Associação para Recuperação e Conservação do Ambiente (ARCA), em 1985, que no Judith Cortesão da Universidade de Brasília; desencadeamos a mobilização para implantação do Conselho Municipal de Direitos Humanos (CMDH) do Estatuto da Criança e Adolescente (ECA), do Conselho Estadual do Meio Ambiente do Estado (CONSEMA), no qual fui conselheiro na primeira gestão. Lembro-me que quando tomamos a decisão de fechamento dos garimpos do Pantanal tivemos que sair do prédio da Empresa Mato-grossense de Pesquisa, Assistência e Extensão Rural (EMPAER) escoltados pela Polícia Federal (PF). Fomos orientados a não dormir em nossas residências. Dezenas de empresários e fazendeiros armados e com seus tratores haviam cercado o prédio, onde acontecia a reunião.

O movimento ecológico apesar de ser emergente em Mato Grosso, ainda era tratado de forma periférica e marginal. Desta forma seria uma ameaça aos mencionados

projetos de modernização em curso no Estado? Recordo de uma antiga expressão utilizada pelo amigo Heitor Queiroz, um dos narradores desta pesquisa, que muito bem resumia a posição deste movimento naquele período: “nós éramos a borda da pizza em Mato Grosso”.

Esse movimento na Chapada dos Guimarães se articulava numa complexa rede regional de novas instituições que foram surgindo, em diversas frentes no Estado, a defesa do Pantanal, com a já mencionada AME, como também no Brasil, particularmente com o SOS Mata Atlântica.

Por intermédio das memórias dos sujeitos desta pesquisa, bem como o compartilhamento destas, pude observar que viver na Chapada dos Guimarães possuía uma dimensão sagrada, por tratar-se de um patrimônio natural que impunha o dever de preservá-lo. De forma exponencial, viver e conviver naquele patrimônio a vida ficava em contato íntimo com a natureza, apesar de situar numa fronteira demarcada em nome de sua preservação, instituída pela sua dimensão de sagrado.

Para compreender essa dimensão e as implicações éticas decorrentes da instituição deste caráter sagrado, encontro uma importante contribuição em um texto de Benjamim “*Para una crítica de la Violência*” (BENJAMIM, 1991). Para esse autor, essa dimensão instituída de forma corriqueira e banalizada no cotidiano e na vida política, a partir da modernidade se vale da violência mítica do direito para governar a vida assim como da violência mística, a de Deus. Capturá-la, mediante o direito, se impõem, de forma violenta, justifica-se pelos meios empregados, tornando um fim em si mesmo. Ao instituí-la como sagrada, o direito estabelece quem o que protege, quem e o que é lançado no estado de exceção. Dessa forma, tornando-se marginal perante a violência da lei.

Diferente da violência divina que na visão desse autor, não ameaça a vida, defende-a, uma vez que é tratada como um fim em si, por isso assume o caráter divino, de redenção. (BENJAMIN, 1991).

Penso que essa perspectiva é fundamental para compreender um dos aspectos das disputas de poder ocorrida entre os sujeitos e grupos que se deslocaram para a Chapada dos Guimarães a partir daquele período. Como pode ser percebido no seguinte relato, quando o narrador se recorda de sua fala nas discussões que antecederam a Constituinte de 1988, quando foi defender a criação do PNCG na cidade de Brasília.

Tinha quinze minutos para cada um falar, e eu tinha o projeto do Parque Nacional de Chapada dos Guimarães, e eu ali, Ary Ribeiro, como presidente da ARCA e da ABRASCA me apresentei e falei: não tem uma reserva em Mato Grosso, eu estou aqui reivindicando o Parque Nacional de Chapada dos Guimarães, eu tinha barba grande, grandona, e era o personagem daqui pra reivindicar. Então eu disse, tenho liberdade de falar, então eu disse: estou aqui pelos índios, ai eu falei como estava acontecendo aqui. Tá a maior briga lá, a metade da população quer, outra metade não quer. Nos já tínhamos cativado os chapadenses pela preservação do parque. Ai eu falei, eu acho que isso foi uma coisa que pegou mesmo, pelo sentimento. Meus filhos estão abandonados lá, eu vim com meu dinheiro e estou ameaçado de morte na Chapada dos Guimarães. Eles querem me matar por quê? (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

O movimento ecológico, em defesa do patrimônio natural e em defesa da vida, ainda que nos seus primórdios, se situava à margem dessa sociedade, foi capturado, institucionalizado e, sobretudo, judicializado. Se por um lado promoveu a defesa dos direitos da natureza, construindo o PNCG e outras unidades de conservação, ao mesmo tempo, por meio da lei e sua violência normativa promoveu a exclusão.

Eu acho que em termos de desenvolvimento o parque trouxe prejuízo pra Chapada. Trouxe prejuízo pra Chapada pelo seguinte: hoje, hoje pra você ir lá, hoje você tem que pagar pra entrar lá. Certo que tem um povo que cuida lá. O IBAMA cuida lá, é muito bom cuidar. Mas naquela época, se ainda tivesse uma administração boa, os governantes podiam por alguém lá pra cuidar, independente de IBAMA, independente de FEMA [Fundação do Meio Ambiente do Estado de Mato Grosso], porque não precisa depender do dinheiro federal. Podia usar dinheiro da própria cobrança que eles fazem pra entrar lá. Dá pra mode pagar o funcionário e sobrar. E é, era muito dinheiro para conservar o parque. Porque na época não era parque. Eram pontos turísticos que tinha a Chapada. Depois que entrou o parque caiu muito o turismo de Chapada. (Entrevista com o Senhor João Lopes).

A parte não preservada, assim como sua população ficou excluída das garantias instituídas, relegada aos projetos de desenvolvimento orquestrado para região. Nesse sentido, penso que, mesmo no discurso de proteção do movimento ecológico, o regime de exceção paradoxalmente passou a ser regra da vida em Chapada dos Guimarães. Nessa dimensão apesar de suscitar questões conceituais referentes a patrimônio, interessa-me a percepção daquele espaço como sagrado, que a meu ver, pode estar intimamente ligada aos sentidos e significados do imaginário social daquela região, a imagem de paraíso. De

que forma essa imagem foi instituída e apropriada pelos grupos nas práticas culturais em Chapada dos Guimarães?

Outra questão teórico-metodológica que a pesquisa remete é compreender conceitualmente a diferença entre o movimento ecológico e o movimento ambientalista. Segundo Viola (1987), o surgimento do movimento ecologista na década de 70 emerge num complexo de fatores em ocorriam em grande escala mundial e também local. Se as estruturas econômicas globais eram abaladas pela crise da escassez dos recursos naturais, especialmente do petróleo, também contribuía para a sua emergência a crise do marxismo e o surgimento da questão dos direitos humanos na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, hoje Rússia. Nesse contexto, a década de 70 é um período de quebra de paradigmas econômicos e principalmente humanos. As explicações do mundo real por meio dos conceitos até então conhecidos, ruíam diante das profundas transformações sociais que se esboçaram a partir de maio de 1968, onde a juventude assume um papel inédito, o de protagonista, nos acontecimentos mundiais. Nas palavras de Viola,

[...] critica o utilitarismo não apenas nas relações no interior da sociedade (como o faz o marxismo), mas também, e fundamentalmente, nas relações sociedade-natureza. Os movimentos ecológicos e pacifistas constituem-se num ponto de inflexão na história da mobilização social e da ação coletiva: trata-se de movimentos portadores de valores e interesses universais que ultrapassam as fronteiras de classe, sexo, raça e idade. (VIOLA, 1987, s/d).

O protagonismo dessa juventude insurgente em Mato Grosso que se identificava com o movimento conhecido como contra cultura, pode ser observado no seguinte relato.

Íamos para essa cachoeira o tempo todo e a partir de lá, emerge a articulação do movimento, do movimento ecológico, pensando na criação do Parque Nacional de Chapada dos Guimarães e com uma proposta alternativa extremamente radical, assim: criar um centro de nudismo em Chapada dos Guimarães, no Estado de Mato Grosso, numa sociedade conservadora, e com experiências de uso de alucinógenos e com todos outros diversos tipos de alucinógenos que passaram por lá. Era um movimento extremamente subversivo pra aquela época. Mas que vai fazer a cabeça de um tanto de pessoas nesse sentido, porque por trás disso nos estávamos bebendo as influências do movimento da contracultura do mundo todo, e que vai chegar ao Brasil, também em diversas regiões do Brasil, tem pessoas pensando em viver em comunidades alternativas. (Entrevista com Sr. Heitor Queiroz).

Outra característica desse movimento, apontada por esse autor, é o fato dele romper as fronteiras dos Estados Nacionais, assim como a questão ambiental atravessa por todas as mencionadas categorias, contribuiu para sua universalização e popularização. Esse movimento, segundo aquele autor, surgiu no Brasil em junho de 1971. O engenheiro agrônomo José Lutzenberger criou nesse ano, em Porto Alegre, a Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural (AGAPAN), considerada a primeira associação ecológica no Brasil e na América Latina.

Em sua fase inicial, esse movimento era organizado por pequenos grupos entre 10 a 20 pessoas, possuía um caráter pragmático de denúncia às agressões ao meio ambiente, praticadas por uma empresa ou agência estatal. Segundo esse autor, possuía um caráter de enfrentamento e luta maior do que, em sua fase posterior, a ambientalista, o que ocorreu no esteio da redemocratização do país. Naquela fase, o movimento insurgente, sobretudo, praticado pelas comunidades alternativas rurais se arrefece, dando lugar à gestão ambiental que na fase ambientalista:

[...] as associações estão constituídas quase exclusivamente por pessoas de formação universitária, com uma renda acima da média brasileira, a maioria delas profissionais e uma minoria de estudantes, com um forte predomínio de homens sobre mulheres. (VIOLA, 1987, sem identificação de página).

Para este autor, essa diferença entre a conceituação entre ecológico e ambientalista é fundamental para compreensão dos seus contextos e particularmente os seus resultados.

[...] Geralmente, nesta fase ambientalista a eficácia das lutas ecologistas é muito baixa em termos de ganhos precisos, mas é significativa se considerarmos a ecologização da mentalidade de contingentes qualitativamente importantes da população. A degradação ambiental não é detida e muito menos revertida, mas a percepção da degradação aumenta na sociedade. (VIOLA, 1987, sem identificação de página)

O movimento ecológico tem suas raízes e emergência nos movimentos dos direitos civis norte americano a partir dos anos 60, de contestação ao sistema, e também eles representavam um inconformismo e transgressão da vida focada nos centros urbanos. Acreditava-se que em locais mais distantes e afastados, como por exemplo, na Chapada dos Guimarães, poder-se-ia viver com mais liberdade, tanto de espírito como, principalmente, do corpo, como ficou conhecida a revolução sexual a partir daquele período. De forma que novos arranjos da vivência não estruturada na tradicional família começaram a ser explorados de acordo com novas visões de mundo, costumes e

comportamentos tradicionais. Irreverentes e diferentes das cada vez mais consumistas e belicosas sociedades dos Estados Nações modernos. (Risério, 2000)

Esses últimos não titubeavam em mandar os jovens para as frentes de batalhas, ungidos pelas bênçãos da Pátria, de Deus e do partido, como o caso da Guerra do Vietnam, 1959- 1975. Esse conflito não só foi o mais violento como também o mais longo a acontecer logo após a Segunda Guerra Mundial. A menção desse conflito, nesta pesquisa, torna-se importante, uma vez que como sabido, gerou uma profunda reação na juventude, desencadeou diversos movimentos sociais, os chamados movimentos de contra cultura, dentre esses o movimento ecológico e novas identidades culturais de caráter transnacional, como a identidade hippie. (Risério, 2000)

Enquanto isso, no Brasil, o Estado praticava uma brutal violação dos corpos dos jovens expostos a todos os tipos de tortura e atrocidades perpetradas a partir do golpe civil militar de 1964. Entender de que forma esse movimento acontece no lento processo de abertura política e redemocratização do Brasil, num momento específico da vida dos indivíduos, a juventude buscando horizontes utópicos do ser e existir, pautados pela liberdade, o prazer de viver, na espiritualidade conjugada com a ecologia, é também a possibilidade de compreensão das contingências experimentadas por essa cultura juvenil, eminentemente urbana, traduzidas para espaços fisicamente periféricos onde se localizava os grupos mais pobres das grandes cidades. Esse afã de liberdades civis e democráticas, talvez fosse uma ameaça ao regime de exceção em que o Brasil vivia. (Risério, 2000).

A reinvenção da vida na Chapada dos Guimarães, no bairro Aldeia Velha, mais que uma simples fuga dessa dura realidade, exigia um novo modelo de organização da vida social, com novas práticas culturais. Seria esta a emergência de um projeto alternativo de sociedade? E em que consistiria?

Em um artigo sobre as comunidades alternativas, Nogueira (2001) analisa uma comunidade de Pirenópolis, a Frater, cujos idealizadores haviam participado da Comunicampo em Nobres - MT. Em sua análise sobre esse fenômeno no Brasil, o autor o situa do ponto de vista sociológico: a itinerância e alta rotatividade de seus membros; o alto grau de institucionalização dessa comunidade – estatuto e regulamentos, dentre outros – também oferece uma importante janela para se compreender o imaginário dessas comunidades.

E esse conjunto de imagens sobre a sociedade ideal, enquanto alternativa concreta ao sistema social vigente, lido com uma “lente sociológica”, pode nos revelar, talvez, algo mais que a simples aspiração por “viver diferentemente”. Pode nos mostrar como operam às vezes de maneira quase subliminar, mecanismos sutis de reenquadramento e controles sociais, assim como nos inspirar a pensar sobre a possibilidade do “novo” enquanto construção da utopia. (NOGUEIRA, 2001, p. 160)

Para esse autor, esse movimento se desenvolve no esteio dos demais movimentos da contracultura no país, e traz uma interessante observação sobre o direcionamento desse fluxo migratório, contrário aos demais fluxos existentes no Brasil.

Seguindo uma lógica oposta àquela verificada entre a maioria dos migrantes brasileiros, essas pessoas têm se deslocado paulatinamente às cidades do Planalto Central e procurado não uma maneira de sobreviver às asperezas da vida, mas um jeito de viver mais ligado à natureza e à espiritualidade, e criticando veementemente o crescente consumismo verificado no mundo contemporâneo! (NORGUEIRA, 2001, p. 160)

Esse movimento de comunidades rurais, segundo ele, instaurou o que se ficou conhecido no país como o movimento Alternativo do Planalto Central. Para esse autor ele

[...] é fortemente influenciado pelo movimento de contracultura iniciado nos anos 60, as “comunidades alternativas” buscam, através da vida comunitária, uma maneira de vivenciar um modo viável de resistência aos efeitos negativos da vida moderna, marcados, sobretudo, por um crescente individualismo e por um distanciamento cada vez maior das pessoas com o ambiente natural. (Nogueira, 2001, p. 161)

Calcados no desejo de mais justiça e igualdade, bem como uma existência mais digna, que passasse, sobretudo, por uma maior qualidade de vida. Ansiavam por uma natureza não separada do homem, em harmonia. O exercício pleno de liberdades, uma sexualidade não normativa, plural. Através das práticas corporais da yoga e mudança dos hábitos alimentares para uma alimentação vegetariana se alçaria o equilíbrio e expansão da consciência.

Esses sujeitos desenvolviam um trabalho árduo de plantar, cuidar e colher os próprios alimentos e frutos da terra, sem a contaminação de pesticidas e agrotóxicos que o velho mundo despejava de forma crescente na região, matando a sagrada fonte da vida, a água e envenenando as terras daquele novo mundo.

Alimentação, essa coisa da meditação. Uma alimentação mais saudável. Tudo isso eu gostava muito. Aprendi muito, com os orgânicos, com as pessoas que plantavam. (Entrevista com a Sra. Mari Vieira).

Faziam uso ritualizado de substâncias psicoativas para abertura da mente em direção a outras dimensões estéticas e cósmicas da vida. A arte e a poesia estavam

incrustadas no corpo, invadindo e religando todos os espaços e domínios cindidos pelas experiências, antes arte do que tarde, visando à perpetuação da vida para as futuras gerações. Mediante tudo isso, esse projeto de vida, conhecido também como o de uma nova era, tratava-se de uma utopia?

Então, essa energia que pairava, indígena, eu sinto sensitivamente que era muito forte na Chapada. Ai começaram os encontros com eles, os Bororos, que passaram por lá, Bakairis etc. e tal. Eu comecei essa história, eles começaram a me dar coisas deles, seja cocar, seja o bico do tucano que eu usei na exposição do meu corpo, no meu trabalho Corpo em Obra. Aquela identificação foi muito profunda. A Chapada representava pra mim um reencontro comigo mesmo, comigo, sem separar a natureza do ser humano. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

Ai veio essa moçada de fora, era de Aquários, não sei o que. Aí sofri uma influência muito grande aqui no atelier da professora Dalva. Eu frequentava o atelier. E ai a nova era, a era de aquários, a moçada já, todo mundo. (Entrevista com o Sr. Jose Guilherme).

Essa possibilidade de uma nova era possui íntima correspondência com o que Ferguson (1994) denomina de “conspiração aquariana”: as mudanças sociais necessárias para a harmonia do planeta seriam decorrentes das transformações pessoais dos indivíduos em busca do autoconhecimento. A qualificação dessa conspiração remete à representação simbólica do signo zodiacal de aquário, a abundância, a sede saciada. Para ela, “[...] conspirar, em sua acepção literal, significa “respirar justo””. (FERGUSON, 1994, p.19).

Poderiam essas alterações, em algumas comunidades fortemente burocratizadas, com estatuto, regimento e etc., como é Frater, e foi Comunicampo, promover o reencontro dos sujeitos com o *jardim* do paraíso da Chapada dos Guimarães?

A Aldeia Velha, com o passar dos anos, não sofreu um forte adensamento como os demais da região, graças à estrutura social e fundiária alicerçada no controle familiar sobre a terra, os lotes das residências, particularmente dos povos remanescentes dos quilombos. Estes, porém, não suportam mais as subseqüentes subdivisões intrafamiliares

com o desdobramento de subdivisões dos lotes, dado o crescimento de seus descendentes, sob pena de se transformarem numa vila de casas espremidas, cortiços, ou uma grande favela. Além desse adensamento promovido pela reprodução social de seus moradores, o bairro sofreu outro tipo de contingenciamento de suas terras a partir dos anos de 1970. Um condomínio de classe média, Condomínio Serra à Cima, foi construído no meio do bairro, com grades que separam a vida dos veranistas da vida dessa comunidade. Paradoxalmente, no período das chuvas, os resíduos líquidos dos esgotos das casas desse condomínio, até hoje, transbordam e escorrem pelas ruas de Aldeia Velha, invadindo a casa dos moradores mais pobres.

A degradação ambiental avançou, tanto na cidade como em seus distritos e zona rural. A guisa de informação, essa região levou quase 270 anos para ter três mil habitantes até a década de 1970, segundo estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE. Através desta mesma fonte, em 2017, sua população atingira o patamar 19 mil habitantes. População esta que assiste a uma crescente e acentuada precarização da infraestrutura urbana e dos serviços públicos em geral, saúde e segurança, sem contar no aumento generalizado da violência.

A mencionada precarização da infraestrutura e equipamentos sociais atinge também a sua zona rural e compele suas populações a migrar para a cidade. Apenas para se ter uma ideia, as escolas rurais de assentamentos do entorno do Lago do Manso - Barra do Bom Jardim, Quilombo, Mamede, Pingadouro - construídas por Furnas, encontram-se todas fechadas. Os que insistem permanecer vivendo nesses assentamentos, para estudar são obrigados a grandes deslocamentos, por meio de transportes precários e em estradas também mais precárias, expondo a graves riscos à vida dos estudantes.

As mais importantes unidades de conservação projetadas, a partir da década de 1970, foram implantadas na década seguinte, e, de forma pragmática, foram apropriadas como atrativos turísticos, como o PNCG e o Terminal Turístico e Social de Salgadeira (TTSS), ficaram fechados por anos, este último por uma década.¹¹ O PNCH, recém-reaberto, encontra-se em processo de terceirização. Por ora, a gestão é do Instituto Chico Mendes, ICMBIO.

¹¹ Este terminal foi reinaugurado no ano passado, após um grande investimento do Estado de Mato Grosso que dando prosseguimento a sua forma de gestão de seus patrimônios, submeteu à iniciativa privada através dos conhecidos processos de terceirização.

O bloco de Carnaval *Unidos da Aldeia* animou os festejos de momo na região, durante seis anos consecutivos, a partir de 2008. A criação e produção de fantasias era uma ação de educação ambiental com a comunidade da Aldeia Velha, mas foi descaracterizado e esvaziado com o encerramento das atividades de produção de fantasias pelo Ponto de Cultura (PCCAC) e a entrada de abadas e camisetas impressas em silkscreen.

Instalado no bairro, em 2009, o primeiro e único Ponto de Cultura até hoje instalado na região, animou a vida da cidade até 2012, encontra-se fechado há mais de quatro anos. Seus equipamentos se encontram em processo de sucateamento por falta de uma sede. A Prefeitura interrompeu o convênio com a OCA que garantia este espaço. O acesso da população a esses bens e equipamentos culturais foi interdito. O que, de forma geral, indicia a exclusão da maior parte de sua população, que vive em permanente estado de exceção, tornando, assim, o paraíso em uma imagem de miragem distante.

Sobre o exame da representação do paraíso imaginário da região, é importante ressaltar, que não pretendo racionalizá-la e instituí-la como o sentido da imagem motivadora, indutora dos deslocamentos ocorridos no período desta pesquisa. Penso, porém, que outros sentidos e significados e até mesmo outras imagens portadoras de outras subjetividades, bem como agenciamentos, podem também concorrer ou não, para uma decisão de tamanha natureza. O que não significa que essa imagem não possa ser investigada, problematizando os contextos dos deslocamentos, por meio das memórias dos sujeitos e grupos. Uma vez que os sentidos e significados da imagem são instituídos, mediante a percepção do sujeito, são dotados de historicidade social e se relacionam com outras imagens portadoras de outros sentidos criados por outros sujeitos. É nesta rede de significados que se institui o significado social do imaginário. (CASTORIADIS, 1982).

Por outro lado, sou tomado por certo ânimo ao perceber que a população da Aldeia Velha construiu uma forte identidade de pertencimento ao local, resiste às transformações que não se relacionam da forma desejada com a sua cultura, com sua visão de mundo e seus desejos de felicidade.

Recentemente, um grande empreendimento imobiliário teve que vincular uma campanha, nas televisões do Estado, pedindo desculpas aos compradores e se comprometendo a devolver o dinheiro da venda de terrenos de um grande condomínio que seria construído no bairro. O projeto, apesar de ter sido licenciado pela prefeitura, foi

embargado pelo Ministério Público atendendo à pressão do movimento e da luta ambientalista da região. Previsto para 400 moradias, com exíguos espaços, (300 a 400 metros quadrados, cada lote), o condomínio seria edificado sobre a cabeceira do Rio Coxipó Açu, nascedouro do Rio Coxipó, um importante formador da bacia do Rio Cuiabá e do Paraguai. Dessa forma a questão ecológica que se tornou emergente em Chapada dos Guimarães a partir dos anos 70, criou um importante espaço de resistência e discussão com os projetos de transformações da região esboçados sem o devido cuidado ambiental.

1.2.2. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Para realização desta pesquisa foram realizadas três visitas de campo na cidade de Chapada dos Guimarães, no Bairro Aldeia Velha, com a equipe do Cine Clube Coxiponés, e uma visita na cidade de Brasília, por ocasião da minha qualificação, onde hoje vive número expressivo dos sujeitos que participaram das experiências comunitárias na Chapada dos Guimarães e nesse bairro. Ao todo 11 entrevistas foram gravadas (,) basicamente (,) através de dois tipos de suporte audiovisual, uma câmera Sony do tipo NXCam – AVCHD MPeg24D, do Cine Clube Coxiponés da UFMT e um celular Motorola, marca Motorola G2 4GLTE, de ótima resolução.

O projeto inicial desta pesquisa visava a construção dos relatos a partir das memórias daqueles que migraram para região, na época jovens, identificados como alternativos e hippies iniciando o movimento ecológico da região. Porém, dada às sábias considerações de meu orientador, ampliei os relatos para os moradores antigos do bairro, os sujeitos identificados como nativos da região, em sua maioria remanescentes dos quilombos situados na zona rural desse município, quando então resolvi ampliar o espectro desta pesquisa inserindo também a memória dos sujeitos provenientes do Sul do país, que de certa forma tornava o conjunto mais representativo.

Apesar de não ter definido previamente certas categorias como, classe, gênero, ou faixa etária, grau de instrução etc., intuitivamente, o contato deu-se com moradores mais velhos, em sua maioria, acima dos 60 anos. Tal convergência aconteceu tanto pela relação que eu anteriormente havia construído com esses moradores, como também por tratar-se de um grupo portadores de lembranças sobre a região, da chegada ao bairro às possíveis transformações decorrentes desta trajetória.

A primeira visita na Aldeia Velha foi realizada na segunda semana de julho de 2016, durante três dias. No primeiro dia, à época, ainda sem a identificação de um tema para a pesquisa, percorri algumas ruas do bairro e mantive contatos aleatórios com alguns moradores. Produzi registros fotográficos de sua paisagem física e humana, das pessoas e suas moradias. Busquei um olhar sensível, tentando observar esse território como se fosse a minha primeira vez! Tal intenção mostrou-se impraticável, uma vez que alguns aspectos desta realidade chamavam-me a atenção desde a minha experiência de vida no bairro, tais como as profundas assimetrias sociais e deterioração dos equipamentos socioculturais.

Nesse contato, busquei uma primeira aproximação, um reencontro com antigos vizinhos - não os via desde que mudei para Brasília, há três anos -, agora numa nova relação, como entrevistados desta pesquisa! O objetivo desta visita em seu primeiro dia foi buscar um o tema da pesquisa, e seus possíveis recortes temáticos, como também selecionar os depoentes, e agendar a gravação das entrevistas. Nessas conversas, informei-lhes sobre o meu interesse de efetuar esta pesquisa sobre o local, sobre suas memórias e experiências de vida no bairro, quando foram agendadas as entrevistas.

Nesse primeiro contato convidei um morador da região, Laércio Amorim, fotógrafo, um conhecido membro desta comunidade, para produzir algumas imagens de *making of* da pesquisa, na qual se serviu de uma câmera Nikon D3100. Alguns registros são de minha autoria. Utilizei uma câmera fotográfica do meu celular. Nessa primeira visita, não utilizei gravadores ou outro qualquer tipo de equipamento de registro audiovisual. Por ser tratar de um primeiro encontro para produção dos relatos da pesquisa, pensei em manter um contato direto, sem mediação invasiva de outros instrumentos tecnológicos, como também a presença numerosa de pessoas estranhas, como uma equipe de gravação de vídeo. Assim pensei!

Para esta primeira visita, contei com o apoio do PPGSC que através de um edital de patrocínio, permitiu o meu deslocamento para realização dessa primeira visita ao campo... Para a produção das entrevistas elaborei um roteiro que se encontra anexo criado a partir das preciosas contribuições do meu orientador e nas experiências teóricas de Verena Alberti (2013), construída a partir de sua prática sobre o uso do relato oral.

Para gravação dessas primeiras entrevistas, três ao todo, que inclusive foram também utilizadas para construção do projeto de qualificação, ocorreram no segundo e

terceiro dia da visita ao campo. Das pessoas contatadas na primeira visita, conseguimos agendar apenas a gravação de duas entrevistas: Goia e Vitalina. Os demais não se encontravam disponíveis, o que me obrigou a estabelecer novos contatos para aproveitar o escasso período da cessão desses equipamentos. Nesse momento, surgiu a personagem dona Leonarda Mamóre.

“Ai meu sogro, deus tirou!” (Entrevista com Dona Leonarda)

Através do relato dessa narradora, me dei conta que um denso sentimento de luto se abatera sobre os moradores desse bairro em virtude da passagem da “foice da morte” que os assombrava. O Sr. Severiano Mamoré, sogro da Dona Leonarda, era mais antigo morador do bairro e veio a óbito recentemente aos 108 anos de idade; ademais, um grande número de pessoas dessa comunidade fora diagnosticada com câncer(.) E, aguardava a fiel companheira, a morte, como Dona Persília que falecera meses após nosso último encontro, que de certa forma, foi uma grande despedida.

Para captação dos relatos, utilizei o equipamento audiovisual cedido pelo Cine Clube Coxiponés, uma Câmera Sony. As entrevistas foram gravadas durante o dia, na residência dos narradores, em locais escolhidos por eles indicados, que será problematizado no decorrer da pesquisa uma vez que remete a discussão sobre a tênue linha de separação entre o documentário e a ficção apontada por Ramos (2014), Nunes (2009) e Nichols (2015).

A escolha do horário da gravação foi decorrente da limitação das fontes de financiamento da pesquisa que não permitiu locação de equipamentos de iluminação, portanto tinha que se aproveitar da luz natural, do sol. De modo geral, houve uma boa receptividade e interesse manifesto de cooperação. Acredito que esta boa acolhida deve-se ao fato de eu ter construído, anteriormente, vínculos de amizade e uma razoável sociabilidade decorrente de minha participação ativa em algumas lutas ambientais e produção cultural no bairro. Não se tratava de um estranho que chegava a porta de suas moradas! Penso, porém, que tal receptividade devia-se também a certa predisposição, necessidade deles quererem falar, encontrar uma escuta para suas histórias e, assim, serem reconhecidos como sujeitos. (Portelli, 2016); (Alberti, 2003).

Durante a visita realizada num dia da semana, e não no fim de semana, observei a quase absoluta ausência de moradores do sexo masculino nas residências. Exceto aqueles

que trabalham em casa como os artesões como foi o caso do Sr. Ely Buarque de Holanda. O fato pode primeiramente ser associado a uma grande presença de viúvas no bairro. Das mulheres que possuíam um companheiro, em sua maior parte, encontravam-se fora de casa, no trabalho, alguns em outras regiões do Estado. O trabalho como geração de renda era e penso que permanece sendo um problema muito presente na vida desses moradores! Os homens, apesar de terem residência fixa no bairro, migravam de forma sazonal para outras regiões do Estado. Geralmente para frente de ocupação, como a da construção civil ou mesmo colheita da mandioca e de outros produtos agrícolas ainda produzidos e colhidos manualmente, assim como os pescados nos rios caudalosos, como o Manso, situados na zona rural da Chapada dos Guimarães. Esse sentimento de viuvez, todavia não significava uma interrupção da vida no tempo presente, apesar das memórias e cicatrizes deixadas pela ausência dos seus companheiros. Apesar de saber da morte de seu marido, há 26 anos, perguntei a Dona Goia qual era seu estado civil. Ela pensativa, fez uma pausa, e incrivelmente efusiva respondeu com um brilho maroto em seu olhar respondeu:

“Eu... eu sou solteira”. (Entrevista com Dona Goia)

Através desse relato, mais uma vez percebo que na remoração do passado, as demandas do presente resignificavam as recordações como análise Benjamim (2014).

Assim, trabalhei nas primeiras entrevistas com esse roteiro onde pontuei as imagens evocadas quando da chegada ao bairro, recordações sobre a sua estrutura física de suas moradas, os desafios impostos pela necessidade de sobrevivência, bem como as transformações ocorridas.

Dos temas específicos indagamos sobre a presença dos alternativos, as mencionadas lutas ambientais e culturais: o acesso universal à água, a retirada do matadouro do bairro, a construção do PNCH e mais recentemente, a instalação do Ponto de Cultura da OCA, o PCCAC, na Aldeia Velha.

Na identificação dos projetos de modernização tardia, desenhados e implantados no Estado e na região através de políticas arbitrárias de governo, à época, da ditadura militar, busquei suscitar os possíveis significados para a vida dos narradores e, a partir destes, avaliar seus resultados em relação à melhora da qualidade de suas vidas, e talvez, dessa forma, materializando a imagem de paraíso instituída na região. Dentre outras

políticas, optei por aquelas que pretendiam inserir atividades de turismo como uma das alternativas para o *desenvolvimento* econômico e social da região e assim promovendo a redução das desigualdades e assimetrias sociais. Mesmo que estas se encontrem presentes no imaginário dos sujeitos que vivem ou viveram na região, como pode ser percebido através dos relatos desta pesquisa, todavia ela não é internalizada de uma forma passiva. Os narradores possuem uma postura crítica diante de tais políticas e assim também se revelam como sujeitos nessa história.

Então eu acho que a atividade é essa mesma, turismo com conservação e que tenha mais áreas protegidas. Então hoje eu acho que a atividade econômica da Chapada é prestação de serviços, lazer, turismo. E eu acho que esta por ai mesmo. Agora, da maneira que esta se fazendo esse turismo no Parque, o plano de manejo, eu acho isso muito ruim, fraco ainda. Eu acho que ele teria que ser mais, permitir mais, permitir mais. (Entrevista com Sr. José Guilherme).

No decorrer das primeiras entrevistas realizadas com o primeiro grupo, notei certa inadequação da estrutura deste roteiro, uma vez que como um questionário, não permitia o entrevistado adentrar de forma mais livre, aberta, nas profundezas de suas memórias, desta forma tornando a informação superficial e fria. Quando resolvi experimentar uma estrutura mais aberta, trabalhando o passado, o presente, os sonhos dos moradores, e a avaliação das mencionadas políticas.

Na fase inicial de formulação desta pesquisa, pensei em incluir no conjunto de entrevistados os descendentes das antigas etnias da região. Porém, o fato deles residirem em uma área administrada pela AMI, o mencionado grupo evangélico norte-americano, desisti da ideia. Porque além de viverem mais isolados, sob tutela destes religiosos, apenas as crianças compartilham a vida comunitária no bairro através da escola. Pesou-se, também, nessa decisão o fato de que teríamos mobilizar outras categorias para a pesquisa, como a de grupos religiosos.

O número de entrevistados pode a princípio parecer demasiadamente grande, porém, como explicaremos mais adiante, em virtude da pesquisa não trabalhar com história de vidas propriamente dita, mas sim temáticas, (QUEIROZ, 1991) de lembranças

pontuadas pelo tema e sub-temas da pesquisa, pensei ser necessário a ampliação desse universo.

A segunda visita de campo ocorreu de 27 a 30 de outubro de 2016, quando foram gravados mais quatro entrevistas. Para a realização dessa tarefa construí um segundo modelo de questionário, em anexo, de forma mais aberta, com apenas indicação dos temas, embora soubéssemos que na condução das narrativas dos entrevistados tal organização não seria obedecida. O questionário serviria como uma ficha de continuidade utilizada na produção de filme, para apontar os temas discorridos e aqueles ausentes no decorrer das falas dos entrevistados, o que através de tal prática, mais uma vez se aproxima as relações discursivas entre os filmes de ficção e o documentário como discutem Lebel (1989), Ramos (2004) dentre outros autores, que no decorrer deste texto, discutirei com mais propriedade.

Na cidade de Campo Grande, no Mato Grosso, gravei uma entrevista com o Sr. Heitor Queiroz que participara do movimento de criação das primeiras entidades ecológicas do Estado de Mato Grosso.

Nesse envolvimento, eu conheci uma pessoa, que, foi assim algumas pessoas, e dentre essas pessoas, uma pessoa que não era universitário e que nunca foi universitário, e que eu considero que é a pessoa, assim que tem a centralidade nessa articulação do movimento ecológico em Mato Grosso, a partir da Chapada dos Guimarães, que é o José Guilherme Aires Lima, chamado, conhecido com José Guilherme.
(Entrevista com o Sr. Queiroz)

Esse relato ao apontar o personagem, o Zé Guilherme, o qual eu conhecia desde a juventude, senti que a pesquisa não poderia prescindir do seu relato. O que mostrava a complexa trama que as memórias estabelecem, e que se deve buscar a construção de procedimentos metodológicos de forma orgânica. Outro personagem que a pesquisa busca era o do Sr. Ary Ribeiro que eu tentava agendar uma entrevista e não obtinha sucesso. Ele vive isolado num sítio e não possuía, à época, outra forma de comunicação, tipo celular, para facilitar o agendamento. Quando troquei diversas mensagens através das redes sociais com sua ex-companheira, Sr. Marlete Baldini, e seus filhos para tentar localizá-lo. Então uma quarta visita foi realizada a Chapada dos Guimarães, em dezembro

de 2017, quando consegui, enfim, contatar o Sr. Ary Ribeiro. Nessa oportunidade de deslocar-me novamente para o Mato Grosso, consegui agendar e gravar gravei, na cidade de Cuiabá, uma entrevista com o Sr. José Guilherme Aires de Lima, Zé Guilherme, como gosta de ser chamado.

Encerrada a etapa das entrevistas, o material foi visto por várias vezes, quando desenvolvi em formulário para a transcrição (anexo). A criação desse formulário obedeceu às seguintes ordens de demanda: a necessidade da transcrição textual e a marcação do tempo, com minutagem das falas dos entrevistados. Isto porque, numa outra etapa do projeto, esse material será tratado numa ilha de edição, o que será facilitado pela prévia marcação do tempo, bem como um campo para avaliar a qualidade dos sinais de imagem e som captado.

Na transcrição, assinalei aspectos importantes das entrevistas, tais como: as emoções que ela desencadeou nos depoentes, de acordo com as informações relatadas, a posição do entrevistado diante da tomada (RAMOS, 2014), o que para tanto me servirei a experiência sistematiza por Verena Alberti na sua experiência frente ao CPDOC. (Alberti, 2013).

Busquei assinalar os momentos de interrupção da gravação, seja por algum problema técnico, mas principalmente por parte da narrativa do entrevistado que pôde promover uma mudança intencional ou não do tema do relato. As ênfases foram assinaladas em *itálico*, o silêncio entre parênteses, e pontilhado para frases interrompidas. Porém, através da sugestão daquela autora, tomei a liberdade de criar anotações que se mostrem relevantes com o intuito de “[...] adotar uma quantidade maior de marcações, como as usadas em peças de teatro, por exemplo, em que cada fala vem acompanhada de uma especificação sobre como deve o ator representar aquele trecho” (ALBERTI, 2013, p. 288). Neste caso, as mencionadas emoções ou ausência desta.

Para não rebuscar a leitura do depoimento, tais observações serão transmitidas através de notas de pé de página. Também adicionei um campo referente à avaliação da qualidade do registro da imagem e do som, com finalidade de identificar o aproveitamento de partes sem eventual problema técnico, ou mesma a necessidade de tratamento para edição.

Por último, penso importante registrar que esta pesquisa não tivesse encontrado a gentileza dos narradores em abrir um espaço de suas vidas corridas, para se dedicar a rememorar episódios que a cada minuto que se passa, ficam mais distantes, ou por vezes silenciados como aqueles outros sujeitos, que da Chapada dos Guimarães, partiram precocemente, Jorge Belfort Mattos, Cézár Artes, Malique Didier. Assim como os próprios narradores desta pesquisa, os senhores Ely Buarque de Holanda e o João Lopes que também partiram, meses após a gravação de suas entrevistas, e através de seus relatos, suas vozes, não foram silenciadas.

CAPÍTULO II

DESTINO CHAPADA DOS GUIMARÃES: outros olhares, outros sonhos.

2.1. MEMÓRIA DOS DESLOCAMENTOS CONTEMPORÂNEOS PARA O PARAÍSO IMAGINÁRIO DA CHAPADA DOS GUIMARÃES

No presente capítulo, busco investigar os sentidos e significados da imagem do Paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães presentes nos relatos de memórias audiovisuais dos sujeitos que chegaram à região a partir dos anos 70, sobretudo, no bairro Aldeia Velha, lócus desta pesquisa. Quais os possíveis sentidos e significados dessa imagem e em que contextos históricos e sociais ela se institui no imaginário social da região? De que forma essa imagem pode ter motivado os deslocamentos para a Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha?

Nessa perspectiva, desejo compreender e refletir, além do pensamento conjuntivo que instituiu um olhar binário sobre a aparente realidade da região. No caso desta pesquisa, penso que novos olhares podem ser construídos, mediante outras possibilidades decorrentes da inserção das imagens no campo da produção do conhecimento.

A imagem do paraíso da Chapada dos Guimarães - os sentidos e significados simbólicos evocados e presentes no imaginário desses migrantes - são cruzados com o imaginário social da região. Perspectiva esta que não reduz a dimensão do histórico social, pelo contrário, por meio do imaginário, se abre a possibilidade de construção de outras narrativas sobre o lugar, também articuladas e entrelaçadas com suas dimensões simbólicas, mediante as quais os sentidos dessas imagens são construídos.

Na prática desta pesquisa, observei que esse paraíso imaginário é dotado de sentidos plurais, que independente de sua natureza, se descortina inúmeras possibilidades, particularmente correspondentes às subjetivações também plurais e distintas desses sujeitos, uma vez que seus discursos são produzidos em contextos históricos específicos.

O paraíso, em sua qualidade metafórica, produz sentidos polissêmicos, alguns se tangenciam, outros, por sua vez, podem estabelecer relações antagônicas. Os contextos histórico-sociais desses deslocamentos, como apontados anteriormente (Capítulo I, p. 6-8), foram relacionados a interferências objetivas e, por sua vez subjetivas, decorrentes de

complexas e impactantes obras anunciadas e postas em curso e no discurso de modernização tardia do Estado de Mato Grosso. Essa iniciativa em grande parte foi protagonizada pelo governo federal (obras de infraestrutura, abertura de rodovias, projetos de colonização etc.) associada ao capital privado internacional.

No caso das terras ao Norte do Estado de Mato Grosso, particularmente, na Chapada dos Guimarães, essas transformações também estão associadas às recomendações do Plano Diretor da Chapada dos Guimarães (PDCH), favorecendo a expansão do capital, cada vez mais transnacional no país e no Estado, a partir dos anos de 1970.

O processo de modernização tardia do terceiro mundo e de países descolonizados a partir dos anos de 1970, segundo Hall, corresponde à última etapa da conhecida globalização, onde a compressão do espaço e do tempo tem produzido o descentramento do sujeito e das identidades culturais. (HALL, 2013, p. 41). A globalização, paradoxalmente, derruba as fronteiras para a livre circulação das mercadorias, em se tratando do trânsito humano, elas são soerguidas impedindo a circulação desses sujeitos, dessas identidades que se formam nas dobras da fronteira da diferença cultural. (BAHBHA, 2013).

A intensificação da imigração mundial, a partir daquele período, ocorreu por motivos diversos: a fome, as guerras, os desastres ambientais. Esse fenômeno foi tratado pela mídia internacional como tendo um único sentido e direção: o deslocamento de pessoas dos países pobres para os países mais abastados e das zonas rurais para grandes centros urbanos. Dessa forma, o paradigma de vida, tendo por referência as sociedades industriais das grandes economias capitalistas com o elevado padrão de consumo, fosse o modelo perseguido por todos os sujeitos do planeta. Como se não houvesse outras formas de vida, outras imagens e referências que permitissem um sentido diferente dessa trágica tão ameaçada existência humana!

No Brasil, alguns fatores podem ter contribuído para esses deslocamentos inter-regionais como o desequilíbrio ambiental que tem produzido longos períodos de seca no Nordeste, e como consequência, a fome e o desemprego subsequentes; a introdução de

novas tecnologias, a mecanização da produção agrícola no Sul do país, em ambos os casos também gerando o desemprego. (MAGALHAES, 2013)

A década de 1970 foi de grande movimentação decorrente do deslocamento de sujeitos para as terras ao Norte do Estado, a Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha. Movimento este que conferiu traços de tensão aos sentidos do paraíso da região como sendo uma vastidão de terras vazias. Este imaginário ocorreu em meio a uma intensa divulgação de imagens da região, desde que se institua, por meio do Plano Diretor da Chapada dos Guimarães (PDCG), como destino turístico internacional.

Fig. 1



Se por um lado, essa imagem paradisíaca da região,¹² de um lugar fora do tempo, de um tempo antigo e perdido, atraía e incentivava o deslocamento humano com promessas de realização dos sonhos, por outro, tornou-se “[...] indispensável desnaturalizar a construção de um discurso que apresente a Amazônia como o lugar mítico da abundância de terras, de terras vazias; desfiar ou desFigurar o texto de uma grande narrativa mítica”. (GUIMARÃES NETO, 2014, p. 45).

Na visão dessa autora, os interesses econômicos e políticos que atravessavam os programas de governo naquele período conFiguravam um projeto nacional assentado em

¹² Essa imagem foi cedida pelo seu autor, o fotógrafo Geraldo David para que eu pudesse captura-la em vídeo, uma vez que o tempo exíguo com os equipamentos audiovisuais não permitia grandes deslocamentos. Nela se vê a rodovia Emanuel Pinheiro e, ao fundo, o Terminal Turístico e Social da Salgadeira, bem como a curva do Portão do Inferno que define as fronteiras entre os municípios de Chapada dos Guimarães e Cuiabá.

grande aparato tecnocrático. O discurso da modernização e do progresso era apresentado como estratégia de ocupação e exploração do território, indissociável da política de segurança nacional do regime militar e civil. (GUIMARÃES NETO, 2014 p. 45).

Eu vim porque eu ouvia falar do Mato Grosso, das terras do Mato Grosso que era farta. Pra gente comprar, porque lá estava difícil pra gente comprar, que pobre lá já é difícil pra comprar. Mato Grosso, então, tinha muitas terras, devolutas. A terra era baratinha, então foi o que me trouxe. Muitas colonizadoras. E foi o que me trouxe para Mato Grosso. O sonho de possuir uma terra aqui em Mato Grosso. (Entrevista com o Sr. João Lopes).

Assim como para o Senhor João Lopes¹³, e para muitos colonos e trabalhadores do Sul que migraram para as mencionadas terras ao Norte do Estado de Mato Grosso¹⁴, o paraíso logo se tornara um sonho intangível, não concretizado diante do fracasso da maioria desses projetos de colonização. A imagem que se segue é desse narrador, gravada na varanda de sua casa que me recebeu com carinho e disposição em rememorar os episódios de sua chegada à região, quando se estabeleceu no bairro Aldeia. O senhor João Lopes, ou como é conhecido João da Granja, é um velho conhecido da época em que foi presidente da Associação dos Moradores da Aldeia Velha (AMA), no final dos anos 80.

Fig. 2

¹³ João Maria Lopes Rosa, 69 anos, João da Granja, como ficou conhecido na Chapada dos Guimarães, é natural do Paraná, da cidade de Santo Antônio do Barracão, fronteira com Argentina. Operador de máquina de terraplanagem, mudou para Mato Grosso em 1977 para trabalhar na empresa Colonizadora Santa Rita do Trivelato, uma área no centro desse Estado. No início dos anos 80 mudou-se para Chapada dos Guimarães com sua família e residiu por no bairro Aldeia Velha duas décadas.

¹⁴ Por meio da lei 1.806 de 06 de janeiro de 1953, governo de Getúlio Vargas, o Estado de Mato Grosso passou a integrar a Amazônia Legal. Fonte Utilizada: Diário Oficial da União - Seção 1 - 7/1/1953, p. 276.



Indagado sobre os motivos do insucesso daquele empreendimento, a fazenda adquirida em Santa Rita do Trivelato, esse narrador foi categórico:

De primeiro foi o dinheiro! Coragem para eu fazer um financiamento. Porque o banco financiava. Mas eu tinha medo de fazer um financiamento no banco. Isso não, eu tinha medo das terras porque a terra não era garantida que fosse uma terra produtiva. (Entrevista com o Sr. João Lopes).

[...] Hoje todo mundo sabe que as terras de Mato Grosso são terras produtivas. Mas na época, todo mundo tinha medo de investir muita coisa. (Entrevista com o Sr. João Lopes).

[...] E foi o que me atrapalhou, enfim, vender a terra porque eu não tinha condição particular de tocar. Financiamento eu não quis fazer, porque na época ninguém plantava soja, só plantava arroz. E o arroz não era muito lucrativo, então, depois quando começaram a plantar, hoje, essa terra que foi minha, é um monte de terra produtiva, onde plantam soja em Santa Rita, que é uma maravilha. E hoje não tenho condições de comprar mais uma terra como aquela. (Entrevista como Sr. João Lopes).

O Sr. João Lopes, quando menciona a mudança de status da terra, em Mato Grosso, de incerta para produtiva, aponta a introdução no Estado do que ficou conhecida como agricultura científica. À época, disponível, exclusivamente, para os grandes proprietários de terra e capital, portanto, inacessível àqueles colonos que não possuíam recursos financeiros para o investimento em tecnologia e compra de insumos, como exigia o cultivo de algodão e da soja que dominaram na região.

Esse relato também sugere que a especulação imobiliária e a crescente valorização dessas terras, a partir daquele período, podem também estar associadas à introdução dessas novas tecnologias. Nesse sentido, observa-se que esses colonos, mais uma vez despossuídos, fizeram o trabalho ambientalmente sujo para o capital especulativo na região: desmataram grandes áreas, endividaram-se junto aos bancos, entregaram as terras para pagar as dívidas e, por fim, foram expulsos e pressionados para as periferias das cidades do Estado. Dentre estas, a Chapada dos Guimarães, o bairro Aldeia. Dessa forma, estariam fadados a buscar a reconstrução de um novo sentido para suas vidas, e, dentre as formas possíveis, por que buscaram ressemantizar a imagem do paraíso como revelam os relatos audiovisuais?

Nem todos migrantes do Sul que chegaram à Chapada dos Guimarães naquele período eram pequenos trabalhadores rurais como o Sr. João Lopes. Naquele contingente, misturavam-se diversas classes e categorias sociais e gêneros.

Final de setenta e oito, 1978. Que meu marido trabalhava com asfalto, e viemos, estava fazendo o asfalto de Cuiabá para Chapada dos Guimarães. Viemos direto para Chapada. Viemos numa turma. Não vieram só nós dois. (Entrevista com Dona Rose Terres) .

A imagem que se segue dessa narradora tem muito pouco a ver com a Dona Rose alegre e festiva que eu conheci quando organizava as festas no Salão do Clube Lyons, onde anos mais tarde, ela e seu marido, Sr. Waldemar Terres foram diretores. O casal animava as festas porque eram exímios dançarinos. Por várias vezes paravam o salão para os demais presentes apreciarem suas belas coreografias. Eram verdadeiros “pés de valsa”, como se costumava chamar.

Esse sentimento que percebi, estampando no rosto dessa narradora, no momento da entrevista em sua casa, penso que não se trata apenas das marcas trazidas pelo passar do tempo, que ela e eu, agora, também compartilhamos. Hoje em seu rosto esta uma expressão sofrimento e tristeza decorrente de algumas tragédias que abateu em sua vida. Há cerca de vinte anos atrás, penso, ela perdeu um filho jovem acometido pelo câncer. Antes de iniciarmos a nossa entrevista ela acabara de chegar da cidade de Cuiabá onde fora acompanhar seu marido numa sessão de quimioterapia dessa mesma doença que anos mais tarde se manifestou também em seu marido.

Fig. 3



Dona Rose assim como outras companheiras desses trabalhadores do asfalto da rodovia Emanuel Pinheiro foram discriminadas quando se mudaram para a Chapada dos Guimarães, como veremos mais adiante, através do seu relato.

Para esses sujeitos, o paraíso da Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha, além de um mundo com novas possibilidades, um lugar possível de reconstrução de suas vidas, dentre outros sentidos, também poderia ser o da oportunidade de um trabalho remunerado, ou ainda, a possibilidade de desenvolvimento de uma atividade empreendedora.

[...] Daí, mais tarde, teve a paralização do asfalto e foi todo mundo embora. Nós ficamos! E foi aonde nós conseguimos. Foram as pessoas de fora, na época, conseguimos montar um comércio. (Entrevista com Dona Rose Terres).

Conheci Dona Rose através desse comércio, o Supermercado Terres, onde eu adquiria gêneros alimentícios difíceis de ser encontrados, à época, nos demais mercados da região. Dona Rose era muito amistosa com seus clientes e sempre me tratou muito bem. Porém o seu supermercado não vendia arroz integral, um importante ingrediente da minha dieta da época. O que foi resolvido adquirindo esse produto direto de uma máquina de beneficiamento deste cereal, de propriedade do Sr. Alaerte Freitas. Anos mais tarde esta máquina foi desativada e em seu lugar, esse proprietário inaugurou o Supermercado Somar que funciona até o presente.

O valor comercializado da saca de arroz integral, a de 60 Kg, era muito barato, à época. Diferentemente dos preços praticados em São Paulo. Nas inúmeras férias que vim a Chapada dos Guimarães, quando eu viva na cidade de São Paulo em razão do mestrado na ECA/USP, quando eu retornava para esta cidade, sempre trazia em meu carro algumas sacas para revender para um amigo, Carlão, proprietário do restaurante natural Alcaparra, situado na Avenida Pompéia, no bairro de mesmo nome. Assim meus custos de deslocamentos para as férias em Chapada dos Guimarães eram reduzidos, e durante o semestre tinha a oportunidade de degustar o arroz integral produzido nessa região, e através do cheiro e do sabor desse cereal, me lembrar dos dias felizes vividos no paraíso dessa região. A memória, portanto, também é acionada por outros sentidos.

O paraíso, por se tratar de uma construção cultural muito antiga, e por não me propor a realização de um exame exaustivo dos diversos sentidos desta representação, do tipo arqueológico, na longa e milenar jornada das experiências humanas, optei por estabelecer um recorte. Mesmo que se reporte a uma grande escala temporal, porém localizado na própria experiência humana nessa região. Tanto no que diz respeito às formas de ocupação de suas terras, quanto à formação imaginária daquela sociedade. Construída a partir do encontro, encruzilhada de distintos sujeitos, distintas subjetividades que se estabeleceram a partir da experiência colonial.

A presença contemporânea dessa imagem pode ser observada de forma ora explícita, nas narrativas dos sujeitos. Porém, em se tratando do mencionado espaço de memória construído nos anos 90, a Sala de Memória do Município de Chapada dos Guimarães, SMMCG, ela se mostra de forma residual, a princípio, imperceptível à primeira vista.

A SMMCG foi inaugurada em 31 de julho de 1994, como espaço da memória oficial da região. Situada num antigo casarão no centro da cidade, esse equipamento museológico reuniu objetos e imagens diversas, de diferentes textos e suportes. Alguns em sua forma completa, outros por meio de fragmentos, como a imagem anterior da moenda de um engenho de açúcar, possivelmente, do início do povoamento da região. Todavia, de forma geral, encontram-se instituídos na qualidade de documentos/monumentos (LE GOFF, 2013) de uma memória enquadrada, oficial da região (NORA, 1993), mesmo que nessa ideia de enquadramento, alguns elementos

deslizem, transbordem e se situem fora desse quadro, como é o caso da imagem dessa moenda, a abaixo, de um antigo engenho da região.

Fig. 04



Situada na entrada da SMMCH, a localização dessa peça, do lado de fora da mencionada sala, na varanda, sugere a impossibilidade da memória, neste caso, a memória oficial, capturar o passado como ele realmente existiu, sem os quadros sociais da memória, nesse caso, formado por objetos simbólicos representando os afetos dos grupos majoritariamente dominantes (HALBWACHES, 2003), como percebo na organização das coleções deste espaço. Esse espaço também revela a necessidade, nas sociedades contemporâneas, de se criar, proliferar os locais e seus monumentos de memória. (NORA, 1993).

Sua posição fora, out, nesse ambiente externo da SMCG, que pode ser justificada diante da grandiosidade da peça, que impossibilita adentrá-la por meio dos exíguos portais desse espaço de memória, as memórias não se encontram em locais preestabelecidos, determinados e constituídos para serem seus depositários. “A memória, segundo Nora: é viva”. (NORA, 1993, p. 9).

Transbordada de forma deslizante, amovível e contínua para outros espaços, outros locais, outros sujeitos e objetos de memórias de uma sociedade, por intermédio da instituição do passado ao qual se propõem, institui-se também como uma comunidade/sociedade/nação imaginada. (ANDERSON, 1991).

A ferrugem decorrente da oxidação da peça, exposta ao sol e chuva, exhibe de forma indelével as marcas, cicatrizes do tempo. Diferentemente dela, os demais objetos do interior daquela sala foram submetidos aos procedimentos de preservação e conservação. A imagem da moenda é uma memória que resiste ao polimento e a mumificação das práticas museológicas, por isso mesmo, se expõem ao tempo, em sua forma viva.

Na perspectiva do tema desta pesquisa, essa imagem, assim como os demais objetos museológicos da primeira secção dessa Sala, são produtores de narrativas míticas sobre a origem da região. Indiciam o papel do historicismo na formação do imaginário dessa sociedade. De forma singular, expõem a perspectiva histórica das sociedades ocidentais, como sendo constituídas e configuradas, única e exclusivamente, a partir das atividades de produção econômicas. Invariavelmente, situadas num calendário de um tempo vazio, em que caberia ao historiador preenchê-lo com uma sucessão de acontecimentos, invariavelmente em direção a um progresso da sociedade.

Nessa sociedade/comunidade instituída nessa perspectiva, o encontro de sujeitos se fundamentaria apenas nas trocas materiais, dos interesses e das necessidades exclusivamente econômicas, o homem econômico (SMITH, 1983). Não havendo espaço para os sonhos, desejos, pulsões, ou outra forma qualquer de sentimentos. Como se estes não tivessem posições de relevo, ou sequer existissem, na reunião e compartilhamento das experiências humanas numa sociedade.

Nessa perspectiva, o imaginário de um paraíso vazio da Chapada dos Guimarães era também atravessado por discursos e ideologias incitando apropriação de suas terras abundantes, bem como a exploração de seus recursos naturais, ouro e diamantes, e, conseqüentemente, o desenvolvimento das atividades extrativistas. Assim sendo, os sentidos desse imaginário, assemelham-se aos sentidos da imagem da América, quando da sua ocupação pelos europeus, no século XVI (QUIJANO, 2004); (DUSSEL, 1993), guardados os devidos contextos temporais e espaciais, portanto, históricos e sociais dessas experiências. Ambas as noções imaginárias têm em comum o fato de negarem a presença aqui de outros povos, culturas indígenas. Em comum ainda elas têm esse discurso e essa ideologia que incitavam a aventura, o contato opressor em que, diante das formas violentas de dominação, só restaria aos povos originários a submissão ou a resistência.

Na prática desta pesquisa, mediante relatos audiovisuais, pude verificar que o imaginário do historicismo aponta a origem do povoamento a partir da chegada do homem branco no final do século XVI. Os povos originários da região permanecem à margem da história e ocupa um papel residual, pouco relevante, na produção de um imaginário mítico sobre a Chapada dos Guimarães, ao instituir um mito de origem, um passado fundado na cultura do branco europeu.

[...] Historicamente, a gente sabe que a Aldeia Velha é um reduto de aldeamento de indígenas que foram dominados pela colonização portuguesa. E eles vão criar um aldeamento, vão colocar esses índios para ficar sob o controle da Coroa. Então esse é o início! Depois, esse aldeamento é desmantelado e fica como uma periferia de Chapada dos Guimarães praticamente esquecida, né? É um bairro periférico de Chapada dos Guimarães. (Entrevista com o Sr. Heitor Queiroz).

A emergência desse papel na narrativa do senhor Heitor Queiroz¹⁵, num primeiro momento, pode ser associada ao grau de escolaridade deste narrador, ou de sua profissão: um professor de história, e à época da entrevista, coordenador da Pós Graduação em Educação na Universidade Católica Dom Bosco, em Campo Grande, Mato Grosso do Sul.

Fig. 5

¹⁵ Heitor Queiroz, 63 anos, é natural de Inocência, hoje Mato Grosso do Sul. Em sua juventude mudou para Cuiabá, no início dos anos 70, para estudar História na UFMT, onde se graduou. Participou dos movimentos teatrais e no movimento ambientalista concentrou sua prática. Participou da fundação da primeira entidade ecológica de Mato Grosso, a AME, e de diversas lutas ambientais no Estado e no país, dentre estas a de criação do PNCH.



Nessa imagem, o Sr. Heitor Queiroz está sendo entrevistado num cenário onde ele se sente muito bem, no cerrado. Conheci esse narrador quando terminei minha graduação em Administração de Empresas, no início dos anos 80, na cidade de Juiz de Fora - MG. Não me recordo com precisão, mas acho que nosso primeiro encontro se deu na casa de um amigo comum, o Sr. Bené Fonteles que viva em Cuiabá num casa transformada num autêntico monastério no Bairro Boa Esperança, próximo a UFMT. Isto porque o Bené Fonteles era vegetariano, o único tipo de sabonete que usava para a higiene pessoal era um sabão de coco, sinos budistas tirlintavam em meio a espessas fumaças de incenso de especiarias provenientes da Índia. Sem levar em conta a quantidade de arte plumaria dos povos originários da região que cobriam as paredes dessa casa. A amizade com Heitor foi se estreitando a partir dos inúmeros banhos na Cachoeira dos Malucos que discorrerei mais tarde. Eu me admirava de sua expressão e postura política, dotada de um discurso inflamado e contundente, tipo xiita, como ele mesmo se refere mais adiante em seu relato. O que me fazia recordar dos antigos companheiros de militância na tendência estudantil Libelu, Liberdade e Luta, naquela cidade mineira.

A presença desses povos na região não requer necessariamente o alto grau de escolarização do mencionado narrador, uma vez que ela também se faz presente na memória dos demais moradores menos escolarizados, alguns ágrafos, da Aldeia Velha, assim como a presença dos padres jesuítas na formação do povoamento. A memória é uma tradição dos povos antigos e era transmitida oralmente.

Essa memória desses povos encontra-se cristalizada/incrustada no cotidiano da vida das pessoas daquele bairro. Basta uma breve caminhada pelas ruas esburacadas e mal iluminadas da Aldeia Velha para aludir à presença desses sujeitos. A sinalização das vias públicas do bairro, sejam mediante placas afixadas nas esquinas das ruas, sejam nas

portas das moradias, recebe a identificação das etnias que supostamente viveram no local: Suruí, Guaná, Coroado, Xavante, Bororo, etc. Algumas foram destruídas, outras quase apagadas como mostra a imagem que se segue.

Fig. 6



Na área de recreação da Escola Thermoquina de Siqueira, as crianças da Aldeia Velha brincam diariamente num pátio ao ar livre que, segundo memória de seus moradores, é apontado como sendo o local onde se realizou a primeira missa celebrada pelos jesuítas, quando da oficialização da ocupação humana da região, em 1751.

Ao revisitar a Chapada dos Guimarães, assim como as terras das regiões Centro Oeste, Norte e Sul do país, mediante essas narrativas míticas, tomamos conhecimento de que essas regiões foram objeto de uma acirrada disputa entre as Coroas Portuguesa e Espanhola. O Tratado de Tordesilhas, de 1494, estabeleceu as fronteiras das novas terras do continente Sul Americano, apropriadas a partir do século XVI, incorporando parte dessas regiões como pertencentes ao domínio espanhol. Os espanhóis haviam chegado primeiro a esses locais. Os castelhanos fundaram os primeiros povoados e primeiras cidades de Mato Grosso - Santiago de Xerez, 1593 -, por Ruy Diaz de Gusman, próxima à cidade de Miranda, hoje, pertencente a Mato Grosso do Sul. (SIQUEIRA, 2002).

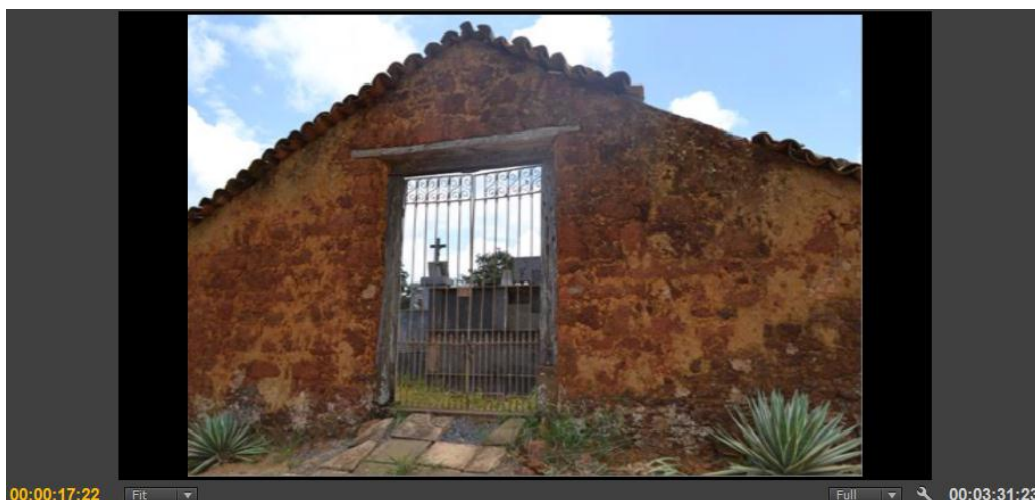
A chegada dos bandeirantes na região, no século XVIII, visava à captura e apresamento de indígenas, na lendária tribo dos Coxiponé, com o objetivo de suprir de mão de obra escrava, a lavoura paulista. Na oportunidade, descobriu-se o ouro e

diamantes na região, intensificando a disputa pela posse dessas terras pelas mencionadas coroas.

Com o Tratado de Madri, em 1751, apaziguou-se o conflito de demarcação de terras, por meio de uma nova remarcação dessas fronteiras, com isso, a parte oriental do Brasil foi definitivamente incorporada à Coroa Portuguesa. Pertencentes, inicialmente, à capitania de São Paulo, parte dessas terras foi desmembrada para formação da capitania de Mato Grosso. Além disso, naquele mesmo ano, o general Antônio Rolim de Moura Tavares tornou-se o primeiro governador do Estado.

Segundo Siqueira (SIQUEIRA, 2002), Rolim de Moura era conhecedor da existência de Missões Jesuítas do outro lado do rio Guaporé, fronteira oriental do Estado. O que motivou a trazer os primeiros jesuítas para Mato Grosso, dentre eles, a autora destaca: Padre Agostinho Lourenço, acompanhante do governador, na fundação da primeira capital do Estado, Vila Bela da Santíssima Trindade e o Padre português Estevão de Castro, encarregado pela rainha de Portugal, Maria I, de fundar a primeira missão jesuíta no Estado. A instalação dessa jesuítica, apontada por Padre Estevão de Castro, situava-se nas terras de Serra À Cima, também conhecida como Serra da Canastra, hoje Chapada dos Guimarães. Essa indicação contrariou o governador, Rolim de Moura (SIQUEIRA, 2002).

Fig. 7



O cemitério Largo da Piedade, que pode ser visto na imagem anterior, segundo as narrativas míticas, foi construído naquele local, a pedido dos jesuítas. Foi edificado centro

da cidade Chapada dos Guimarães somente em 1800, cerca de 20 anos após a mencionada expulsão desses missionários. Mesmo ausentes desse município, a influência desses missionários se torna visível em sua arquitetura, construído em pedra “Canga”, e que se assemelham de outras obras desses missionários no continente Sul americano, tais como as que eu conheci no Rio Grande do Sul (São Francisco de Borja, São Nicolau, São Miguel Arcanjo, São Lourenço Mártir, São João Batista, São Luiz Gonzaga e Santo Ângelo Custódio) e na Bolívia (Santa Cruz de La Sierra, San Jose, San Rafael, San Miguel, Santa Ana, Concepción e San Xavier).¹⁶ Acredito que esse vestígio incrustado no centro da cidade é mais uma memória/monumento (Le Goff, 2013) da passagem desses missionários na região.

Essa imagem situada fora do espaço oficial de memória do município, a SMMCG, foi inserida nesta pesquisa porque, a meu ver, possui íntima relação com o tema da discussão principal deste trabalho. Não por somente ser uma lembrança residual do que resistiu ao tempo, como a moenda na varanda desse espaço de memória, mas também por dialogar, diretamente, com os sentidos e significados do paraíso da região.

Através dessa imagem percebo que o paraíso é também a morada dos mortos, onde os sujeitos podem ser lembrados na eternidade. Dessa forma, o paraíso é também um jardim de culturas, como também da guarda dos corpos dos sujeitos que viveram e morreram na região. Dessa forma, o cemitério do Largo da Piedade da Chapada dos Guimarães não poderia ser visto como é a materialidade da dimensão sagrada da vida instituída durante e desde a colônia? Esse cemitério foi reconhecido como um local de memória oficial, um patrimônio histórico, somente em 2009, quando apenas seu muro foi tombado com patrimônio histórico pelo Estado de MT, através da Lei Estadual nº. 9107/2009.

Em meio a esses diversos acontecimentos, independente de uma análise de possíveis relações de causalidade, dentre esses fatos, não posso deixar de apontar que o bairro Aldeia Velha, ainda que, contemporaneamente, ocupe uma posição menor nas memórias da Chapada dos Guimarães, encontra-se inserido nessa complexa trama de narrativas míticas do longínquo passado histórico da região. De forma surpreendente, a presença desse jesuíta, o Padre Estevão de Castro, permanece na memória contemporânea

¹⁶ Os vestígios das missões no Rio Grande do Sul foram reconhecidos como Patrimônio Mundial da Humanidade em 1983 pela UNESCO e os da Bolívia foram reconhecidos também em 1990.

dos moradores do bairro, bem como na memória dos narradores desta pesquisa. Segundo as narrativas míticas, o governador do Estado considerou inapropriada a escolha do padre por conta do clima temperado da região.

A divergência entre essas autoridades coloniais resultou numa acirrada disputa como pode ser observada nas alegações escritas por ambos e endereçadas à mencionada Rainha. Cada uma delas apresentou argumentos que estabelecem correspondências com os interesses desta pesquisa. Nas alegações do governador, dentre outros argumentos, se destacam a menção ao clima da região e seu modo etnocêntrico de ver e relacionar-se com as culturas indígenas:

[...] o frio que faz ali é saudável para os brancos, que andavam enroupados, é prejudicial à saúde dos índios; estes pela natural preguiça, não são capazes de se sustentarem somente de plantas, necessitam dos rios da vizinhança para remediar a fome. (SIQUEIRA, 2002, p. 43).

Os argumentos expostos por Rolim de Moura não foram suficientes para convencer a Rainha da inadequação da área. Assim, contrariando a posição do governador e seu pedido, Maria I decidiu pela instalação da missão no local apontado por Padre Estevão, onde hoje se situa o bairro Aldeia Velha.

Para análise de alguns aspectos das mencionadas argumentações do governador e do Padre Estevão é importante destacar as sete primeiras alegações desse padre, às quais tive acesso na publicação da historiadora Elizabeth Madureira Siqueira (SIQUEIRA, 2012). Devo observar que em ambas, tanto a do governador quanto a deste padre, se observa um descolamento do sentido corriqueiro do significado de paraíso no imaginário colonial: o de terras abundantes a serem exploradas economicamente!

[...] Eu que há vinte e três meses cuido no cargo dos Índios para que Deus me chamou e a minha religião me entregou e havendo há quatro meses que estou em Cuiabá, em cujo distrito ordena S. Majestade se funde a nova Aldeia para os Índios que estão dispersos e maltratados por alguns moradores, não tenho achado sítio mais cômodo que o da Chapada, distante nove léguas desta vila para o nascente pelas razões seguintes: **primeira**: por ser o sítio mais saudável deste distrito, por voto de todos, mostrando a experiência, que estando ardendo este presente ano todo distrito de Cuiabá em doenças, vi eu que só no sítio de Chapada não havia doença alguma que se pudesse chamar epidemia; **segunda**: por ser a paragem em que achei matos virgens, que dizem continuam por três dias de viagem, circunstância muito elogiável para roçarias; **terceira**: porque ainda que não tenha rio navegável, tem, contudo, ribeirões em que se acha peixe e se tem

pescado em abundância e por isso [inelegível] de peixe, me trouxeram uns índios Bororos dezoito peixes de competente grandeza, os quais comemos frescos nesse dia e com sal em seis dias seguintes; **quarta**, porque tem caça terrestre de montaria, principalmente, como experimentei, que mandando à uma só vez duas pessoas à caça de veados, e sendo em dias de friagem, em que a caça anda mais escondida, mataram e me trouxeram quatro veados frescos; **quinta**: porque dizem que o frio que lá há e eu experimentei, é tão sofrível que nessa paragem estão vivendo, há dez anos, alguns casais de Bororo, com aquela cobertura que costumam fazer [ilegível], os demais que, ou poucos, ou muitos tem os moradores de Chapada; **sexta**: porque ainda que atualmente os pastos da mesma Chapada sejam agrestes, tem na distância de légua e meia aonde teve já muito gado e é com erva ainda o curral, com bons pastos, por entre três ribeirões, onde pode agora tornar a criar; **sétima**: porque a terra é mais fiel para mantimentos, arvores e hortaliças que tenho visto e me tem contado, assim como livre de invasão de gentios e essas são as razões principais que me moveram, além da que agora digo, que é que sendo urgente o recolher a muitos Índios, que nos estão chamando pelo resgate da liberdade e da má doutrina e tiranias que experimentam, sendo muito deles ainda por batizar, não obstante que estão há dez anos nas mãos e poder dos administradores, sendo necessário os recolher já que a esses miseráveis, só neste sítio se acha que lhe dar logo a comer, em mil e quinhentos alqueires de milho já seguros e seis alqueires de feijão [...]. (SIQUEIRA, 2002, p. 43).

Nas alegações do Padre Estevão de Castro surge um novo sentido de olhar a Chapada dos Guimarães, a sua natureza e a paisagem singular da região, bem como o de seus recursos naturais. Dotados de outros valores diferentemente dos interesses econômicos imediatos como normalmente se impunha no imaginário colonial do paraíso.

Por meio de suas alegações, nota-se que as terras da região são também dotadas de uma qualidade imprescindível e absolutamente necessária para garantia e reprodução da vida. O paraíso aqui se trata de um jardim possível de ser cultivado, cultuado e assim sendo dotado de uma dimensão sagrada. Nesse sentido, a vida é compreendida como modelo de sociedade do ocidente civilizado. Governador e padre, ambos têm esta visão e atitude.

Uma relação de alteridade estabelecida pelo colonizador (homem branco, ocidental), bem como as instituições mobilizadas pelo empreendimento colonial, o cristianismo, no contato com os povos originários da região. Se para o administrador da colônia esses povos eram indignos para viverem no paraíso, uma vez que são considerados preguiçosos, indolentes, portanto, “selvagens”, à margem da sociedade, para os jesuítas eram também selvagens, impuros, porém diferentemente do colonizador

branco que tal percepção justifica os métodos violento como ocorrido com a escravização, e o genocídio, para os jesuítas esses povos deveriam ter suas almas salvas, através da conversão à fé católica. Esses ideários de ordens distintas, tanto o colonizador quanto o dos jesuítas, a meu ver, em ambos os casos impôs a sujeição à esses povos ou a resistência.

A partir dessas distintas alegações, daquela proferida pela autoridade da administração colonial e as daquele religioso, pergunto: a subjetivação desses ideários na experiência colonial ao instituir o olhar binário, hierarquizado e racializado, sobre os povos da região, pode ter deixado marcas, traços, nas relações sociais entre os distintos sujeitos e grupos que passaram pela Aldeia Velha? E esses traços persistem nas relações e práticas culturais vividas com os migrantes que chegaram a partir dos anos 70? E talvez, também, nas relações socioculturais do tempo presente?

Num primeiro momento desta pesquisa, busco refletir sobre os possíveis edifícios simbólicos que precederam a instituição do imaginário do paraíso a essa região, para mais adiante problematiza-la a partir de outros sentidos conferidos pelas narrativas dos relatos audiovisuais.

Tendo em vista que “[...] todo simbolismo se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, utilizando seus materiais, mesmo que seja só para preencher as fundações de novos templos” (CASTORIADIS 1982, p. 147), para compreender os sentidos contemporâneos dessa imagem do paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães, deve-se buscar seus sentidos precedentes em outras temporalidades, outros espaços, por meio de outras narrativas, cujos relatos audiovisuais suscitam.

Vejamos mais detalhadamente a partir das mencionadas alegações daquele missionário. Elas mencionam que as terras da região eram ricas para o plantio! Essa expressão reforça um dos significados conferido à palavra colonizar como sendo também plantar, ainda que a escala dessa plantation sugerida fosse infinitamente menor, a cultura de pequenos roçados. Diferindo-se da grande escala das áreas cultivadas pela lavoura extrativista da cana de açúcar, por exemplo, como se deu na colonização portuguesa.

Os sentidos e significados de uma imagem são dotados de um tempo e espaço específicos, por meio dos quais se apreende e fixa, e, paradoxalmente, escapam/deslizam por outros espaços e outras temporalidades, no constante processo da criação humana. (CASTORIADIS, 1982).

A Aldeia tinha poucos moradores que tinham ali, nessa época. Ali, a gente, era um brejo! Porque o bairro da Aldeia vertia água quase que por todo lado. Mas com a colonização que o pessoal foi plantando árvores, plantando eucalipto, morando ali. (Entrevista com o Sr. José Lopes).

Através desse relato percebo a persistência, de certa forma confusa e misturada, do termo colonização, pertencente a ambos os ideários da mencionada experiência colonial, porém em outra temporalidade e outros contextos. A Aldeia Velha não registrou a existência de um projeto de colonização nos moldes dos que ocorreram no Estado de Mato Grosso e mesmo nas mencionadas terras ao Norte do município de Chapada dos Guimarães, a partir dos anos 70. Para esse narrador, a chegada de pessoas provenientes do Sul, nesse período, e o fato de introduzirem uma nova espécie de planta no bairro, ainda que não seja por interesses econômicos, como no imaginário da autoridade colonial, mas por criar condições mais favoráveis à vida dos moradores, como no imaginário dos jesuítas, e assim tornado o bairro menos insalubre, foi suficiente para ele designar tal prática como uma atividade de colonização.

O eucalipto é uma mirtácea originária da Oceania e Austrália. É conhecida por ser uma árvore frondosa de crescimento rápido, e por fornecer lenha para abastecimento das casas, além de produzir um óleo muito utilizado para higienização e assepsia, como também serve para produção da pasta para fabricação de papel. (ALVES&SILVA, 2007). O plantio dessa espécie na Chapada dos Guimarães, num primeiro momento, não atingiu, tampouco imobilizou grandes áreas de terras como ocorrera nas décadas seguintes, atendendo a uma demanda mais industrial.

Plantar eucalipto na Aldeia Velha, a partir dos anos de 1970, através da experiência do Sr. João Lopes, significava também transplantar elementos de outra ordem de natureza. Os conhecimentos e saberes herdados de experiências anteriores com a terra! Nesse caso, o objetivo era de enxugar, secar a água que minava a flor do solo da Aldeia Velha. As casas foram assentadas numa vereda repleta de nascentes que, associada à ausência de saneamento básico, tornava a vida no bairro por demais insalubre!

A reprodução automática de conhecimentos em outros contextos pode se mostrar nociva. Ainda que bem intencionada, pode gerar impactos ambientais, como nesse caso, a redução da vazão das nascentes e o comprometimento do desenvolvimento de outras espécies vegetais, particularmente, às nativas da região. Dessa forma, o eucalipto, assim

como outras culturas transplantadas tornam-se espécies invasoras. Recentemente, a Chapada dos Guimarães foi infestada por um tipo de caramujo africano introduzido inadvertidamente, acreditando se tratar de uma espécie comestível de escargot, que era para ser cultivado numa área, invadiu as residências desse município.

A introdução do eucalipto gerou grandes polêmicas na Chapada dos Guimarães, diante da emergência da questão ambiental, a partir daquele período. Dentre outros impactos, quando plantado em grande escala, foi também relacionado à combustão espontânea que provoca incêndios florestais de grandes proporções, como se já não bastasse a seca do Cerrado que anualmente provoca incêndios de grandes proporções que ameaçam as casas, a vida das pessoas e a biodiversidade. De forma similar, em outras partes do mundo, onde essa espécie foi plantada em grande escala, como a Califórnia e Portugal, o cultivo dessa espécie tem provocado grandes incêndios florestais. (ALVES&SILVA, 2007).

Outros aspectos da qualidade das terras ao Norte do Estado de Mato Grosso encontram-se presentes no imaginário do paraíso de Chapada dos Guimarães, desde tempos remotos, e repercutem nas narrativas contemporâneas desta pesquisa. Trata-se do já mencionado clima ameno, mais pra temperado da região, que contrasta com as altas e tórridas temperaturas de outros lugares, particularmente, a cidade de Cuiabá.

A comparação entre o clima, assim como a vida nestas cidades, demonstra uma relação muito antiga entre estes dois sítios urbanos. Seja pelas contingências históricas da ocupação de suas terras, seja também pelo fato de que, até há pouco tempo, a capital do Estado era o único ponto de partida e acesso à Chapada dos Guimarães.

[...] Olha, eu logo que cheguei a Cuiabá, para trabalhar em Cuiabá, eu vi que Cuiabá não era meu futuro. [sorri alegremente]. (Entrevista com Sr. Aimé Taurines).

[...] Eu senti curiosidade porque, falava do clima agradável. (Entrevista com da o Sr. Aimé Taurines).

As diferenças de temperatura apontada nesse relato, como nas alegações de Padre Estevão e também do governador Rolim de Moura, foram destacadas não só pelo conforto climático para um europeu em visita aos trópicos, como em detrimento dos indígenas que viviam nus. A Chapada dos Guimarães foi percebida como um local com possibilidade de permitir uma condição diferenciada para a vida. O seu clima era mais saudável diante

das graves e constantes epidemias, certamente tropicais, que abatiam sobre a população da cidade de Cuiabá. Séculos mais tarde, esse aspecto seria muito valorizado pelas políticas praticas a partir da modernidade: a saúde de sua população, como aponta Benjamim em sua crítica à violência, decorrente da instituição do sagrado

Fig. 08



O narrador Aimé Taurines¹⁷, que nessa imagem aparece com sua esposa, é um antigo morador da Aldeia Velha que conheci desde quando cheguei a esse bairro. Ele era responsável em badalar o estridente sino da Igreja de Nossa Senhora Aparecida conclamando a comunidade de católicos existente no bairro para participar dos rituais e celebrações dessa igreja. Outras vezes o encontrei na casa do Sr. Severiano Mamoré, aos domingos, sempre após a missa matinal. Ele levava a hóstia para esse ancião, quando se encontrava acamado, para celebrar sua comunhão.

Minha maior aproximação com Sr. Aimé foi a partir da criação da OCA quando elaborei o projeto do Ponto de Cultura. Sr. Aimé foi um dos presidentes dessa entidade, durante o período em que o ponto de cultura funcionou regularmente, e que tratarei mais adiante.

¹⁷ Sr. Aimé Adrien Taurines, 84 anos, natural de Saussenac, França em 1932, após se graduar em filosofia na Universidade de Bezier, França, foi ordenado padre na cidade de Albi na França quando foi transferido para o Brasil, para a cidade de Santos. Em 1973, num treinamento de atividade comunitária da Federação de Órgão de Assistência Social e Educacional (FASE) conheceu a socióloga Marie Madeleine Ribeiro, hoje professora aposentada da UFMT, quando abandonou a carreira apostólica, e com ela teve 3 filhos.

De espírito alegre e sempre disponível para os trabalhos com a comunidade Sr. Aimé tem uma energia invejável, sobre a qual eu sempre lhe dizia: gostaria que os moradores desse bairro tivessem pelo menos 10% do seu vigor. Ele sorria feliz diante deste singelo comentário.

Desde o final dos anos de 1970, Sr. Aimé alterna a sua moradia e de sua família entre Cuiabá e Chapada dos Guimarães. Metade da semana numa casa no bairro Dom Aquino, na cidade de Cuiabá e outra metade no bairro Aldeia Velha em Chapada dos Guimarães. A região não lhe era totalmente desconhecida quando imigrou para o Brasil e, posteriormente, para Mato Grosso, objetivando trabalhar na antiga e hoje extinta Companhia de Desenvolvimento do Estado de Mato Grosso. (CODEMAT).

Em sua adolescência, quando estudava num seminário católico em seu país de origem, a França, teve o seu primeiro contato com o imaginário da Chapada dos Guimarães:

Eu conheci Chapada através de um missionário que morou aqui em 1909, pelo menos o que eu soube, o que eu registro, ele era padre, não era bem da paróquia. Não sei se era paróquia ainda nesse tempo. E ele falava com tanta saudade desse lugar que sempre me ficou. Ele me falava que se andava a cavalo, que ele até fazia, cultivava rabanete no quintal, que não se conhecia rabanete aqui. Mas quando ele descia para Cuiabá ele levava isso para Cuiabá, onde vendia ou doava não sei. Se era para sua [casa] dele. Então ele falava coisa assim. É bom né, ele já é um homem idoso. (Entrevista com Sr. Aimé Taurines).

Essa lembrança é rememorada com um sorriso estampado no rosto pelo narrador. Sr. Aimé, aliás, sempre mantém um largo sorriso diante de qualquer situação. Pare ele não existe tempo ruim. Nem mesmo quando se submeteu a uma cirurgia de coluna, Sr. Aimé se repousou. Enquanto tiver uma atividade que possa fazer pela comunidade do bairro, Sr. Aimé está sempre presente. Só o vi triste e preocupado em uma única vez. Quando recentemente o visitei em sua casa e ele me relatou que quase perdeu o grande amor de sua vida, a Prof.^a Madalena, diagnosticada inicialmente com Alzheimer, depois descobriu se tratar de um coágulo na cabeça, de difícil remoção. O amor desse narrador pela sua esposa é algo comovente.

Sr. Aimé por ter abandonado a batina, a meu ver, é a presença viva e melhorada dos antigos jesuítas na região. Sua postura em relação aos moradores do bairro, sejam os descendentes dos povos indígenas, sejam os remanescentes dos quilombos da região, ou ainda os jovens alternativos, como se verá mais adiante, é bastante diferenciada do comportamento e atitude das mencionadas autoridade coloniais, o Padre Estevão de Castro como também do governador Rolim de Moura, construída pelos edifícios simbólicos do imaginário do paraíso decorrente da experiência colonial.

Na visão dessas duas autoridades, essa imagem de paraíso da Chapada dos Guimarães revestia a realidade de camadas opacas que velavam a violência do processo da experiência de sua colonização; o implacável genocídio dos povos indígenas e a subsequente diáspora a que foram submetidos, acarretando a sua dispersão no território; a desintegração de suas etnias, de suas identidades e de suas culturas. Nesta perspectiva, este edifício cultural simbólico precursor do imaginário de paraíso na região, passa necessariamente pela inviabilização dos povos tradicionais, e como veremos mais adiante, dos migrantes provenientes do Sul e dos jovens alternativos, os grupos tornados minoritários na região.

2.2. INVISIBILIDADE CULTURAL DOS SOBREVIVENTES DO PARAISO COLONIAL.

No esteio das narrativas míticas, os sobreviventes da morte bárbara imputada pelos colonizadores foram submetidos, novamente, à violência e aos maus-tratos por alguns moradores da Chapada dos Guimarães. O céu azul do paraíso da região possuía a função de um mata-borrão. Tragaram as fumaças das pólvoras dos tiros que abateram os indígenas, e estancaram o sangue de seus corpos abatidos.

Os descendentes desses povos vivem hoje em um sítio anexo ao bairro Aldeia Velha, em pequeno grupo, tutelados pela congregação evangélica norte americana, AMI, anteriormente mencionada. Nem mesmo a presença de outros indígenas vivendo um pouco mais distantes, nas terras ao Norte desse município, que foram seccionadas para criação do Parque Nacional do Xingu, foi suficiente para reverter o enorme hiato da presença cultural desses povos na memória da Chapada dos Guimarães. Na prática desta pesquisa, quando indagada sobre a presença contemporânea desses povos na Aldeia

Velha, Dona Rose foi categórica: “Não, não. Não são da minha época. E se tivesse também, né?” (Entrevista com Dona Rose Terres).

Hoje, esses povos só não se tornaram totalmente invisíveis na memória da Aldeia Velha dada à presença discreta, diária, de seus filhos no cotidiano da vida no bairro. As crianças indígenas tuteladas pela AMI frequentam a mesma escola dos filhos de moradores do bairro, a Escola Municipal Thermoquina de Siqueira.

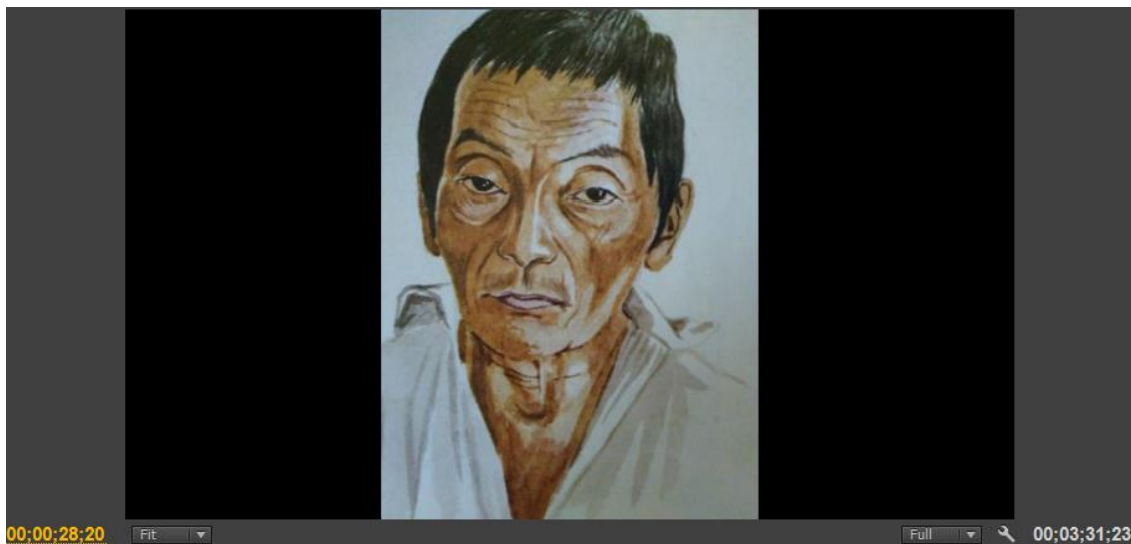
Nesse sentido, não posso deixar de observar que a SMMCG, à sua maneira, contribui para que a memória da presença desses povos não desapareça de modo absoluto com o tempo. De fato, nesse espaço oficial encontra-se exposto um pequeno conjunto de cópias de desenhos realizados pelos artistas franceses, Florence e Taunay, quando da sua visita à região no final do século XIX. A passagem desses naturalistas, através da sensibilidade e arte de seus desenhos, deixou um rico e importante legado iconográfico da Chapada dos Guimarães, apesar de se tratar de uma fração mínima do trabalho dessa Expedição.

A iconografia desses povos produzida por aqueles artistas também questiona e denuncia as narrativas produzidas pelo olhar colonial, em suas tentativas de invisibilizar suas presenças no processo cultural da Chapada dos Guimarães. No interesse da presente pesquisa não tenho por objetivo fazer uma reflexão crítica sobre a produção desses naturalistas, o que certamente daria uma pesquisa específica. Porém, não posso deixar de observar que esse olhar tangencia a discussão no que diz respeito à colonialidade instituinte da diferença cultural.

Os mencionados artistas franceses, na condição de migrantes, estrangeiros, instituem também certo imaginário da Chapada dos Guimarães, a partir de um olhar sobre os povos desse lugar, seja pela originalidade, ou seja, pelo exotismo dos grupos sociais, culturais então muito valorizados, à época, pelo olhar dos denominados naturalistas que vinham ao Brasil. Diferentemente de outros grupos indígenas apresentados em seu estado natural, com seus corpos cobertos de arte plumária, tatuagens e outros adereços, os indígenas da Chapada dos Guimarães são apresentados usando roupas, com o seguinte título: “índios educados em Chapada dos Guimarães”. Tal referência, a meu ver, problematiza os desafios da vida desses sujeitos sobreviventes do processo colonial na região, a partir da experiência do contato: a perda de sua identidade cultural. O

apagamento de suas referências culturais, de sua etnia, a submissão à “civilização branca”, europeia, processo denominado educação, na interpretação dos referidos artistas.

Fig. 9



É interessante também observar que tanto os indígenas, como aparece nessa imagem, quanto os negros, que veremos mais adiante, são retratados nesses trabalhos com vestes de algodão, bastante simples, à época, indumentária das classes subalternizadas na Chapada dos Guimarães. (Siqueira, 2002). Numa imagem, vê-se uma pessoa com roupa de cor crua, em outra, a vestimenta apresenta algum tingimento de toda peça.

Fig. 10



Nas imagens do desses grupos, chama-me a atenção o olhar perdido, triste e desolado dos indígenas, como também, as consequências da “mestiçagem” desses povos com homem branco, como pode ser evidenciada na representação da indígena com bócio, uma doença que até o século XVIII acreditava-se que os indígenas fossem imunes.

Os descendentes dos povos da África, escravizados e trazidos para a Chapada dos Guimarães, também foram representados por esses artistas. Ao observar essas imagens, chama-me atenção o sentimento de tristeza transparece no olhar desses sujeitos, da forma como representado. Sentimento que se em sua aparência se assemelha ao olhar dos indígenas retratados. Porém percebo significativas diferenças suas representações.

O olhar dos sujeitos descendentes de África é direto e fixo no observadores/desenhistas, como se o encarassem, de peito aberto, como num atitude de afrontamento. Esse ângulo direto esta em contraste com a posição de suas cabeças, disposta de forma lateral. A cabeça e o olhar representados em ângulos e eixos diferenciados, a meu ver, sugere uma leitura de sentidos e significados simbólicos ambíguos sobre esses sujeitos. Através desses desenhos, o olhar desses povos, a meu ver, sugere se tratar de sujeitos que desafiam e dos quais não se pode confiar. A cabeça num leve desvio lateral impõe um movimento à Fig.ura, como uma fuga, neste caso, como se preferissem se aquilombar nos inúmeros quilombos existentes, à época, na região. Na composição desses elementos nessa iconografia, a meu ver, explicita o preconceito do olhar do colonizador, como pode ser visto na imagem que se segue.

Fig. 11



Neste sentido a invisibilidade desses povos possui raízes históricas, no passado colonial da região? Sim, a invisibilidade é construída dentro do imaginário da Chapada. Em sua sétima alegação, o Padre Estevão de Castro destaca sua nobre missão na região: a libertação dos indígenas que clamam por liberdade. O batismo, primeiro sacramento do cristianismo, foi o instrumento da conversão desses povos. Assim se professava o resgate das pobres almas daqueles miseráveis povos indígenas expostos a más doutrinas, que não fosse o cristianismo, na Aldeia de Santana de Guimarães, como a Aldeia Velha foi designada na sua fundação.

Reunidos num território reduzido e confinados ainda que sob o pretexto de proteção diante dos maus tratos, foram segregados e submetidos a um intenso regime disciplinar e de controle (FOUCOULT, 2017). A redução jesuíta de Aldeia de Santana mais que estabelecer fronteiras físicas, instituiu novas subjetividades e talvez novas formas de controle naquela sociedade! Dessa forma, a redução jesuíta tornou-se como um único local possível para a existência dessas populações, para suas novas identidades culturais, conferidas pelos novos nomes cristãos impostos pelo batismo, no ato de conversão. Sob essa ótica, o paraíso da Chapada dos Guimarães seria paradoxalmente um local para essa violenta expiação, redenção e libertação das almas, enquanto se apropriava de suas terras e confinavam os espaços humanos nesse jardim?

A nobre missão mencionada por aquele missionário na Chapada dos Guimarães, mediante outras leituras críticas, como às dos estudos pós-coloniais, pode-se estabelecer

uma aproximação do papel da Igreja Católica nessa região com suas práticas similares nos processos de colonização nos continentes asiático, americano, africano? E desta forma, essas experiências nesses continentes podem contribuir para discussão sobre os processos culturais na Chapada dos Guimarães. Guardadas, obviamente, os devidos contextos geográficos, históricos e sociais nesses continentes, bem como as temporalidades distintas entre essas experiências (MUDIMBE, 2015; DUSSEL, 1993), com tais práticas os povos foram submetidos historicamente e, só há meio século a resistência se tornou objeto dos estudos e pesquisas, particularmente nos Estudos Culturais, a partir dos anos 50.

Mudimbe (2015) examinou, com bastante propriedade e profundidade, o papel da Igreja Católica, sobretudo, no que diz respeito ao discurso e prática dos missionários nos mencionados continentes, particularmente, na África. O autor destaca que o programa das missões é extremamente complexo e não pode ser entendido apenas como a mera transmissão da fé cristã. Tampouco, pode ser visto apenas como a garantia de posse das novas terras descobertas a partir do século XVI, uma vez que levavam a termo as determinações do papa de que todas eram de propriedades da Igreja. Determinação esta que levada a risco pelos reis cristãos possibilitou a invasão, a conquista, e a expulsão de denominados territórios pagãos, bem como desalojar seus habitantes de suas “[...] propriedades pessoais, da terra e o que quer tivessem por contada disto poderia expulsar, desapropriar e escravizar perpetuamente essas pessoas”. (MUDIMBE, 2015, p. 67).

O missionário, antecedendo ou seguindo uma bandeira europeia, não apenas ajudara o seu país natal a adquirir novas terras, mas também cumpriram a missão “divina” ordenada pelo Santo Padre, Dominator Dominus. Foi em nome de Deus que o Papa considerou o planeta seu direito e criou os princípios básico da Terra Nullius (terra de ninguém), o que priva os nativos não cristãos do direito a uma existência política autônoma e do direito de possuir ou transferir a propriedade. (WITTE, in MUDIMBE, 2015, p. 68).

O papel dos missionários, bem como seu discurso não pode ser visto apenas como mitigação dos sofrimentos dos povos nativos diante dos sangrentos conflitos da invasão de suas terras.

Para esse autor, por mais que a experiência colonial e o papel dos jesuítas possam ser explicados pelo que ele chama de modelos representativos da organização colonial:

Os procedimentos de aquisição e destruição e exploração das terras da colônia; as políticas para domesticar os nativos; a forma de gerir organizações antigas e implantar novos modos de produção, ainda assim, não explica com maior densidade a construção imaginária da experiência colonial e o papel dos missionários. (MUDIMBE, 2015, p. 68).

Neste sentido, o discurso dos missionários revela mais que a submissão necessária às culturas não cristãs, ela impõem enquanto constructo a supremacia da cultura do ocidente, europeia em sua essência. “As categorias religiosas e bíblicas entram na lógica da sua civilização, tornando assim sagrado um modelo cultural, conferindo-lhe um selo divino.” (MUDIMBE, 2015 p.75). Nesta perspectiva, a imagem do paraíso adquire uma expressão substancial!

Desse modo, é estabelecida a crença cultural de superioridade do cristianismo, conseqüentemente da civilização ocidental europeia, identificando-a com a razão, a história e o poder, características impregnadas no discurso dos missionários pelo menos no contexto histórico do colonialismo. Oportunidade em que ao invés de um contato intercultural propiciado pelo encontro entre sujeitos com subjetividades e identidades distintas, em que as diferenças seriam respeitadas, ocorreu a submissão, a conformidade, ou ainda a negação/resistência como única forma de existência possível nessa relação de poder mediada pelo uso da força.

Por último, nas alegações do padre jesuíta Estevão de Castro, também não se encontram pistas, tampouco a menção sobre a presença de outro grupo na região: os povos escravizados trazidos pelo comércio e tráfico da África. A presença significativa dos negros na Chapada dos Guimarães, naquele período, pode ser presumida em razão da intensificação das atividades dos engenhos da Serra à Cima, particularmente, o da Fazenda Buriti para abastecer de alimentos para a crescente população dos arraiais e garimpos que originaram a cidade de Cuiabá.

A invisibilidade desses povos, observável no pequeno texto do Padre Estevão, não significa que a Igreja Católica, na Chapada dos Guimarães, anos mais tarde, não voltasse a reproduzir o mesmo olhar e tratamento dispensado aos povos indígenas. Os negros dessa região além de terem também suas almas qualificadas como a dos indígenas, selvagens, foram também convertidas por meio do batismo, porém a eles foi adicionado outro tipo de sacramento cristão: o casamento. Por meio do casamento, a Igreja Católica na Chapada

dos Guimarães produziu novos sacramentos nas relações sociais nesta comunidade. (CRIVELENTE, 2010).

A presença dos povos africanos em Mato Grosso está indissociavelmente ligada à própria formação do Estado, desde que a cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade foi instituída como capital da nova província, em 1748, momento em que chegou um expressivo contingente desses povos procedentes de diversas etnias da África Central (SIQUEIRA, 2002). Uma parte vivia nas cidades, obrigada a trabalhos forçados e domésticos. Outra vivia na zona rural trabalhando no mesmo regime de escravidão nos diversos engenhos espalhados pelo Estado. Esses engenhos eram tributários do regime de sesmaria que entregava terras públicas para as elites dessas regiões. (BANDEIRA, 1988).

A fertilidade das terras de Serra à Cima/Chapada dos Guimarães para o desenvolvimento da agricultura, sobretudo, a cana de açúcar, concentrou a maioria dos engenhos do Estado. Segundo Mesquita (1931, p. 33), eram 20 engenhos em 1796, num total de 728 escravos. Conforme observa Crivelente (2001), “[...] Em 1815, o número de escravos nessa região havia aumentado substancialmente para 2.147 indivíduos, indicando a forte intensificação das atividades produtivas dos engenhos” (CRIVELENTE, 2001, p. 33). Entre os anos de 1827 e 1868, a Chapada possuía 30 engenhos, dentre esses, o Lagoinha de Cima e o Lagoinha de Baixo. (LOURENÇA, 2015).

[...] Sobre esta serra e nos limites compreendidos entre os rios Quilombo e Cuiabá, existe a maior parte dos engenhos de açúcar de aguardente dos cuiabanos, e também é cultivada serra com plantações de milho, feijão, arroz, que todos os mais grãos que produz a província em geral. (COSTA&KOMISSAROV&SADDI&DÁLINCOUT, 1993, p. 63).

Num importante estudo sobre os negros na região, Crivelente (CRIVELENTE, 2001) menciona que a Igreja Católica, em Chapada dos Guimarães, teve um papel importante na formação dessa sociedade, sobretudo, na regulação e normatização das relações de poder entre os grupos dominantes e dominados, especificamente naquelas cuja relação era a apropriação da mão de obra e do corpo negro dos sujeitos escravizados. Para essa autora, a Igreja Católica em suas incursões pela zona rural do município de Chapada dos Guimarães promovia batismos e casamentos dos negros nas fazendas da região. Momentos estes que oficializava a posse dessa mão de obra ao fazendeiro, e

quando batizados, recebiam novos nomes, novas identidades, assim como fizera com os indígenas da região no ato de conversão.

Ainda que a presença desses povos se faça anterior à fundação oficial da Chapada dos Guimarães, 1751, o interesse e a pesquisa sobre os negros na Chapada dos Guimarães são bastante recentes e em grande parte decorrente do incentivo a partir da Constituição de 1988, ao conferir os direitos de reconhecimento da terra e da cultura dos povos quilombolas, que só foi efetivado a partir do Decreto Federal Nº 4.8878, em 2003, e, introduzir os estudos da África nos currículos escolares Lei 10.639 também nesse mesmo ano.

Grande parte desses estudos tem sido focada no mapeamento das áreas e territórios remanescente de quilombolas na região, a etnias originárias, bem como na simbologia dos artefatos, invariavelmente numa perspectiva antropológica ou etnográfica (BANDEIRA, 1988); (LOURENÇO, 2015).

Ou ainda estudos demográficos sobre esses povos como os de Crivelente sobre casamento de negros em Chapada dos Guimarães (2010). Contribuições fundamentais que possibilitam a retirada das camadas de opacidade que cobrem a presença desses povos, de suas culturas e identidades na região. Entretanto, na prática desta pesquisa, pouco ou quase nada encontrei de reflexão sobre a presença contemporânea desse grupo em espaços urbanos da Chapada dos Guimarães, como no histórico bairro de Aldeia Velha.

È lamentável que a presença majoritária desses povos, remanescentes indígenas e afrodescendentes em Mato Grosso, e, particularmente, na Chapada dos Guimarães, até recentemente, não tenha sido o suficiente para que as formas hegemônicas e dominantes de percepção e instituição dessa sociedade, construídas historicamente na hierarquização biológica, racial dos sujeitos e grupos, permitissem novos olhares sobre esses sujeitos, com mais igualdade e justiça, de forma que possibilitasse a recuperação das memórias das suas lutas e resistências, de sua cultura. E não apenas a exposição dos seus rastros, cacos de sua presença na região, como essa peça de cerâmica feita por uma quilombola da região da Água Fria e exposta na SMMC.



Nesse contexto, pergunto: que paraíso é esse em Chapada dos Guimarães e para quem o serve? Estariam os descendentes desses sujeitos convertidos e escravizados, buscando na Aldeia Velha um espaço para redenção de suas almas resistentes aos grilhões da escravidão que contemporaneamente permanecem invisíveis? E dessa forma, suas narrativas se tratariam de uma contra narrativa desse imaginário de paraíso que para eles pode ser utópico, ou ainda, não faria o menor sentido para suas vidas?

Ainda que essas questões possam ser suscitadas, na prática desta pesquisa, limite-me a procurar entender que imagens da região esses sujeitos tinham anterior ao deslocamento, e o que encontraram quando lá chegaram, especialmente naquele território, o bairro Aldeia Velha.

Nas narrativas dos relatos audiovisuais de memórias da Aldeia Velha muito pouco ficou da memória desse tempo da escravidão, ou mesmo da resistência dos inúmeros quilombos que existiram na região. Essa memória que, possivelmente, contribuiria para formação de uma identidade cultural afrodescendente mais marcante na região, sua ausência e seu esquecimento também é parte constituinte do processo de memória em sua dicotomia lembrar/esquecer. Quando indagada sobre o seu passado, Dona Goia respondeu: “Não, não que eu lembro não!”. (Entrevista com Dona Goia).

Fig. 13



Através do relato de Dona Goia apresentada na imagem acima, a ausência de memória não significa um vazio de lembranças! A oposição entre memória e esquecimento, segundo Portelli (2016) é falsa, porque uma é parte necessária e constitutiva da outra. Para esse autor, ao analisar as proposições do escritor Jorge Luís Borges, sobre a memória, na Figura do sótão, local de depósito daquilo que tem significado demais, ou de menos, ele aproxima essa imagem a uma ideia de um autor chileno, Mario Benedetti: o esquecimento como um grande simulacro repleto de fantasmas: memórias não esquecidas, mas sim suprimidas, que aparecem sob formas perturbadoras quando se solta o controle. (PORTELLI, 2016, p. 47).

Na visão desse autor,

[...] a memória, em grande medida, funciona como um músculo involuntário, independente de nossos comandos conscientes. Para usarmos outra analogia, a memória é como a respiração: podemos respirar bem ou respirar mal, podemos respirar um ar bom ou ruim, mas não podemos parar de respirar por muito tempo. Essas são funções que podemos exercitar, treinar e melhorar, mas nunca suprimir. (PORTELLI, 2016, p. 45).

A memória como tranquilizante é o que Portelli (2016) refere-se ao que se pode chamar de Memória-monumento: “[...] a memória prática, frequentemente, imposta pelas instituições, como comemoração e celebração das glórias do passado; narração da identidade nacional que só recorda daquilo que orgulha; ocultando as sombras e contradições.” (PORTELLI, 2016, p. 48). Seria esta a perspectiva em que se encontram as imagens da SMMCG? Uma memória enquadrada em busca da construção de uma identidade do que é ser chapadense?

Por outro lado, para esse autor, a memória tem a função de perturbar, o que ele avalia como uma função mais útil, “[...] é algo que serve para nos incomodar, para colocar em dúvida as certezas que nos tranquilizam”. (PORTELLI, 2016, p. 48). Não lembrar nesta pesquisa pode ser um mecanismo de defesa diante de fatos poucos prazerosos da vida dos narradores: a vida dura na mata, na zona rural, a fome:

[...] Meu marido andou uns tempos pra gleba com meu filho, eu fiquei em casa pra criar, lavando roupa... quando faltavam as coisas de comer, era difícil. Nossa comida tem vez que era mandioca aguada do quintal... tinha vez que pedia mandioca pro vizinho mandioca pra nos comer aferventada”. (Entrevista com Dona Goia).

[...] A minha infância, nem quase tive infância Luiz, porque naquele tempo nem quase tinha infância pra gente brincar. A única coisa que a gente brincava era fazer picnic no final de semana, domingo, a gente via os amigos e ia pro matinho assim fazer comidinha. Mas o resto a gente era só trabalhar mesmo para ajudar os pais, mãe e ir pra escola. (Entrevista com Dona Vitalina).

Não ter infância, não foi uma condição que a vida impôs exclusivamente a Dona Goia e Dona Vitalina, o que nesta pesquisa provoca desconforto tanto aos narradores, quanto à equipe diante dos relatos. Isso se assemelha a uma condição geral dos sujeitos reminiscentes dos quilombos da região que mudaram para a cidade de Chapada dos Guimarães. A população pobre que se fixou no bairro periférico daquela cidade, na Aldeia Velha.

Bem diferente da situação em que vive, na Aldeia Velha, a geração dos descendentes desses narradores. Eles estudam, brincam, e parte das horas vagas, de forma lúdica, ajudam os pais nos serviços domésticos e no trabalho para geração de renda familiar, ou na produção dos alimentos. Nessa família, apesar de viverem em casas separadas, nas refeições diárias se reúnem todos os membros na casa da Dona Leonarda. Como sugere essa imagem das netas de Dona Leonarda trabalhando na horta de produção orgânica do esposo, Sr. Raimundo Mamoré

Fig. 14



A ausência de uma memória mais explicitada do tempo da escravidão, no contexto desta pesquisa, deve-se também levar em consideração o fato de que os narradores desse grupo são sujeitos da terceira ou quarta geração pós-libertação dos escravos, ocorrida oficialmente em 1888.

Nesse sentido, as imagens e a decisão dos deslocamentos para a Chapada dos Guimarães é atribuída a seus pais. À época, os narradores eram crianças e, portanto, não tiveram muita participação nessa decisão. Apesar de que, segundo eles, a mudança da zona rural para a cidade, fosse por eles justificada para oferecer aos filhos uma vida melhor, através da instrução formal, a educação escolar.

Lá não tínhamos [...] num tinha. Lá era deserto de colégio! Naquele tempo, não usava quase colégio. Morávamos na mata. Porque a gente tocava de roça, tocava de roça. Não tinha como a gente estudar. Aí nós mudamos. Papai mudou com nós pra cá, para estudarmos. (Entrevista com Dona Goia).

Nessa perspectiva, esses fragmentos de memórias lembradas ou esquecidas de seus antepassados, de sua infância, apontam a persistente luta desses sujeitos pela vida e por uma posição social, um lugar melhor, com mais dignidade.

A importância conferida à escola naquele período, em Mato Grosso, pode também ser associada ao discurso do imaginário de modernização tardia que o Estado e o país viviam. Por meio de um conjunto das mencionadas grandes obras de infraestrutura, dos projetos de colonização, o Estado e o país saíam do atraso, do subdesenvolvimento e milagrosamente sua população seria elevada às condições das cidades do primeiro

mundo. Para a Chapada dos Guimarães, o PDCG assim como as demais obras anunciadas e algumas executadas no Estado, era semelhante a um canto de sereia que desafiou Ulisses. Só que aqui, num antigo mar que existiu em Mato Grosso. Um mar glacial no interior da América do Sul que milhões de anos mais tarde, no século XVI, a região do Estado hoje conhecida de forma genérica como Pantanal, quando visitado pelos cronistas espanhóis no século XVI foi designada como mar de Xaráes. (LEITE, 2002).

No paraíso da Chapada dos Guimarães, não havia mais espaço para analfabetos, gruias na sociedade, como diz Dona Goia: “ser gruia é não ser letrado, não saber ler e escrever”. (Entrevista com Dona Goia).

Esta qualidade revelada na forma de escárnio e ironia pela narradora nos remete a uma pesada identidade atribuída a esses moradores remanescentes de quilombos da região, que eles não deixavam transparecer e, às vezes, desejavam negar. Neste sentido pode ser compreendido o olhar discricionário d parte da população da Chapada dos Guimarães, a chamada elite rural, com os moradores afrodescendentes da Aldeia Velha. Sob essa ótica, o bairro Aldeia Velha era então uma comunidade de gruias! Como se os pais dessa mesma elite e seus antepassados não fossem gruias também.

Se em sua forma direta esse relato pode remeter ao desejo de se descolar dessa identidade, também significa a busca de direitos que sempre lhes foram negados, se reinventar, nem que fosse por meio de seus filhos alfabetizados. Esse desejo sobrepunha a qualquer sofrimento imposto pelas precárias condições da nova moradia, na periférica Aldeia Velha. Segundo Hall (2015), a escola sempre cumpriu um papel importante, desde a Modernidade, para a formação das identidades culturais que enlaça o indivíduo numa sociedade imaginada mediante um discurso de uma cultura nacional.

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. “Uma cultura nacional é um discurso, um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmo.” (HALL, 2015, p.31).

Por meio dela, os indivíduos eram introduzidos ao universo da chamada civilização, calcados na escrita, por intermédio de histórias narradas e a memória do Estado Nação, essa identidade nacional que deu por muito tempo segurança, certo conforto aos sujeitos no imaginário do Estado Nacional/ da comunidade, na modernidade

tardia, na globalização começa a descentrar. Além de revelar-se não mais sustentável em suas bases, revela seu caráter, sua natureza imaginária. (ANDERSON, 1983).

A associação do deslocamento a essa demanda de escolarização dos filhos, poderia ter também outros significados? Ou seria uma forma de inserção social que justificaria o fato de se tratar de sujeitos tomando posse da terra naquele novo território? E dessa forma se trataria daquilo que Bhabha (2013) chama de negociação cultural? O que trabalharei com maior propriedade no próximo capítulo, quando examino as práticas culturais.

No início da entrevista, Dona Goia se sente pouco à vontade diante da equipe, particularmente, diante da câmera. Ela vive atualmente na companhia de um filho, numa casa simples, rebocada, porém com tons monocromáticos, em um amplo terreno na Aldeia Velha. Segundo ela, os demais filhos foram criados e pegaram o trecho na estrada da vida! Irrequieta, Dona Goia passa suas mãos, por repetidas vezes, na parte inferior do seu corpo. Como se estivesse tentando espantar os borrachudos, uma espécie de mosquito quase invisível, que aparece no início das manhãs e nos fim de tardes naquele bairro.

Sentada numa postura firme, sempre ereta, como se estivesse sentada em um banco, e não numa confortável cadeira de ferro com fios de plásticos, ainda que alguns fios estivessem arrebentados. Dona Goia se mostra visivelmente tensa. Talvez porque o local da entrevista fosse diferente do que ela escolhera. Ela preferia gravar num canto da varanda, onde aparecia, aos fundos, seu tanque de lavar roupas, novíssimo, que mais adiante, na entrevista, fora tratado com muito orgulho, como uma grande conquista, uma graça de Deus para essa mulher que vivia, dentre outras coisas, de lavar roupas num dos córregos da Aldeia Velha.

A mudança do local de gravação se deu em virtude da pouca iluminação desse canto e não possuímos pontos de luz suficiente para contornar este problema. Para quem não conhece Dona Goia, seu jeito seco e duro de receber a equipe e conversar pode parecer uma aparente indisposição. O que se desfaz no decorrer da entrevista, quando ela se relaxa, sorri para a equipe e se mostra colaborativa.

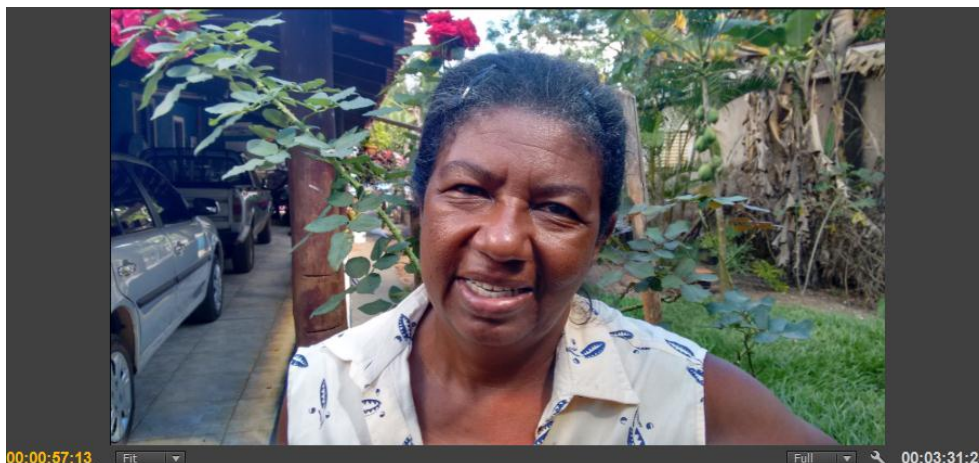
Lembrar causou também um desconforto físico e imaginário, como os mosquitos que ela tentava desvencilhar. Quando perguntada sobre sua infância, suas mãos, pela primeira vez, sobem para alisar/aplacar as partes superiores do seu corpo, a sua cabeça. Naquele momento, observa-se que lembrar sua infância, a difícil vida na mata, auxiliando os pais nos roçados, não é uma operação muito fácil para Dona Goia. É impressionante como um sentimento que, por vezes, possa estar adormecido na memória do narrador, ao ser ativado, ele ressurgir com uma força imperiosa que só o corpo pode expressá-la.

Nesse relato audiovisual, a postura da narradora encarando de forma direta a câmera, sem piscar os olhos uma única vez, mesmo eu estando posicionado ao lado da câmera que registra a entrevista, Dona Goia tem consciência de que está também falando para alguém que se situa além daquele espaço. E se os fatos narrados foram vividos ou imaginados, Segundo Valentina, o que se narra é o mais próximo do vivido, mas não é mais o vivido, porque já passou. A rememoração é uma interpretação, se reconstrói na memória do vivido. Pouco importa, uma vez que os possíveis significados de sua fala se darão a posteriori, na interpretação do pesquisador, e, principalmente, na relação que se estabelecerá com quem ler/interpretar o texto visual e o texto escrito de sua entrevista. Nesse sentido, penso que ela se coloca à vontade, diante de um grande palco que é sua vida.

Ao narrar diretamente para câmera, Dona Goia torna a entrevista um momento sagrado, de uma dimensão confessional. Fatos mantidos em segredo durante muito tempo em sua vida são revelados diante e para uma câmara, assim como para espectadores distantes, para além daquele ambiente. Desta forma, ela se liberta, como também, nos torna cúmplices de possíveis fardos e prazeres conferidos pelo anonimato de sua vida. As suas memórias, de ora em diante, serão também nossas.

Apesar das experiências difíceis na infância dessa narradora, através dos relatos de outro narrador, o de Dona Vitalina, pude constatar que essas dificuldades embora se assemelhem, os episódios podem ser percebidos de forma diferenciados. Dona Vitalina trata-se de uma pessoa alegre e otimista com a vida, como pode ser perceber através da imagem que se segue.

Fig. 15



Ela escolheu como local da entrevista a varanda de sua casa modesta, porém bem acabada, colorida, e da qual orgulha de ter edificado com ajuda de sua família. Na garagem anexa à varanda, encontra-se estacionado dois carros novos, um seu e um de seu filho. Certamente, adquirido com os esforços de seu trabalho de doméstica e de sua família. Possivelmente, em virtude das facilidades de crédito conferidas pelas políticas de incremento e acesso aos bens de consumo duráveis para essa camada da população, instituídas na última década no país, nos governos Lula e Dilma. Outro elemento que eleva a autoestima de Dona Vitalina foi o fato de poder ter viajado de avião para as cidades de Brasília, Aparecida do Norte para conhecer a Basílica de Nossa Senhora Aparecida, assim como a cidade de Trancoso na Bahia, quando conhecer o mar.

Para Dona Vitalina¹⁸, esses carros não deixam de ser um grande símbolo e orgulho de sua conquista, assim como o fato de ter conseguido oferecer educação de nível superior a seus filhos, numa faculdade em Cuiabá. O seu filho caçula, durante o dia, trabalha numa unidade da Aeronáutica, no CINDACTA I, instalada na região, a partir dos anos de 1980. A noite ele se submete à dura rotina de dezenas de jovens que descem diariamente para estudar nas instituições de ensino superior na cidade de Cuiabá, em maior parte, nos estabelecimentos particulares. Cerca de três ônibus e uma dezena de Vans atuam no desconfortável e caro transporte particular desses estudantes.

¹⁸ Sra. Vitalina Maria da Mata Oliveira, Dona Vitá, como é conhecida, 56 anos, filha de Severiano Mamoré e Leonarda da Mata., nasceu no Pingadouro, zona rural da Chapada dos Guimarães, próxima ao distrito de Água Fria. Mudou-se para a Aldeia Velha aos 14 anos de idade. Casada, possui quatro filhos e três netos. Trabalha até hoje como doméstica nas casas de veranistas da Aldeia Velha.

Trabalhando até aquele momento como doméstica, Dona Vitalina possui uma elevada autoestima, digna de seu nome, mostra-se à vontade e desinibida diante do equipamento audiovisual, bem como da equipe. Age com tamanha naturalidade como se tivesse alguma familiaridade anterior com essa prática, sendo que, na verdade, era a primeira vez em sua vida.

Durante a entrevista, sua filha Cirlei carregava no colo o seu filho recém-nascido. Fora do quadro da tomada da entrevista, Celene observa atentamente a fala de sua mãe. Por vezes, interferiu, de modo gentil, preenchendo possíveis lapsos na rememoração da entrevistada, um dinamismo nesse processo de entrevista, até então, não experimentado nas entrevistas anteriores, dotando-a de um caráter coletivo. Nessa direção, observei que a diferença de gerações entre mãe e filha torna a memória desta última mais próxima de certos acontecimentos, a lembrança de personagens e tramas, o que lhe permitiu complementar algumas dimensões sombreadas da memória de sua mãe, que apresentava dificuldades para se lembrar de determinadas situações.

É interessante que, quando trabalhamos com memórias, logo imaginamos trabalhar com um público de faixa etária mais avançada, e porque não dizer, de velhos. Como muito apropriadamente trabalhou Ecléia Bosi (BOSI, 1994) sobre esse público: “Além de ser um destino do indivíduo, a velhice é uma categoria social. Tem um estatuto contingente, pois cada sociedade vive de forma diferente o declínio biológico do homem” (BOSSI, 1994, p. 77).

Nas comunidades tradicionais, de tradição oral, os guardiões da memória são os mais velhos, eles é que detêm os saberes e os conhecimentos sobre tudo são respeitados porque guardam os rumos do seu povo e por isso a Ecléia diz que as formas de envelhecimento são diferentes em cada sociedade. Na nossa, o velho é considerado imprestável, não produz mais, é o capitalismo!

Por meio dos relatos audiovisuais de memórias desses narradores remanescentes de quilombos da região e de outras partes do Estado, observam-se também outros sentidos e significados instituídos pelo ideário da modernidade e progresso na região e do Estado. Tornando o tema desta investigação, uma complexa trama de múltiplos e distintos sentidos do paraíso imaginário de Chapada dos Guimarães, atores e instituições. Revelando que na trama das distintas subjetividades dos sujeitos, os contextos específicos

históricos e sociais dos seus sentidos podem se aproximar/afastar, reproduzir/rechaçar, as ideologias e os interesses institucionais.

Diferenças estas que notei serem acentuadas nos relatos de sujeitos desse grupo provenientes de uma experiência de comunidade mais urbana, como a cidade de Cuiabá, e portadores de outros níveis de escolaridade, o ensino médio completo, por exemplo, como é o caso do Sr. Goio que aparece na imagem abaixo.

Eu moro aqui na Aldeia. Eu mudei para Aldeia Velha em mil novecentos e oitenta e três. Quando eu vim pra cá eu vim com a minha mãe, com a minha irmandade. Ai, em 1983 e 1984 nós mudamos para Nortelândia. Fomos acabados de criar lá em Nortelândia. Lá a gente perdeu a mãe, aí retornei pra Chapada, faz uns dez anos mais ou menos que eu retornei definitivo pra cá. Ai fui embora, eu me chamo Gregório Antônio da Silva, natural de Cuiabá. (Entrevista com o Sr. Goio)

Fig. 16



Neste relato, de forma paradoxal, o senhor Goio¹⁹, proveniente de um mundo mais urbano que os demais sujeitos, oriundos da área rural da Chapada dos Guimarães, indiciam um traço, um vestígio da memória recalcitrante do tempo da escravidão, quando menciona o termo irmandade.

¹⁹ Gregório Antônio da Silva, Sr. Goio como gosta de chamado, 57 anos, nasceu em Cuiabá-MT e logo se mudou com a família para a cidade de Nortelândia-Mt, onde, segundo ele, “terminou de se criar”. Em 1984, mudou-se para Aldeia Velha onde trabalhou e aposentou-se como frentista de um posto de gasolina, e terminou o segundo grau.

Irmandade é uma denominação usual por meio da qual a comunidade negra se ligava e se relacionava dentro de uma igreja, como menciona Lourenço:

Na pequena província de Cuiabá, havia irmandades associadas às igrejas, como a Irmandade de São Benedito, pertencente aos negros, associada à Igreja de Nossa Senhora do Bom Despacho e à Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, freguesias urbanas, como a de São Gonçalo, Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora do Livramento e Santana da Chapada dos Guimarães. (LOURENÇO, 2013, p. 15).

O uso desse termo pelo narrador se refere aos vínculos com seus familiares, não necessariamente à irmandade religiosa, apesar do uso do termo despertar esse imaginário. O paraíso de Chapada dos Guimarães, na narrativa do Senhor Goio, estava impregnado pela imagem alvissareira do progresso e do desenvolvimento, possivelmente decorrente da modernização tardia do Estado. Como se esta fosse uma ponte de desejos realizáveis. (RUIZ, 2003).

Eu imaginava que seria uma cidade que cresceria rápido. Eu imaginava que ia ser uma cidade que ia crescer muito rápido! A cidade porque quando a gente mudou, a gente viu que era um começo, que ia crescer muito ligeiro, a virar uma cidade grande. (Entrevista com Sr. Goio).

Essa entrevista ocorreu de forma abreviada e, aparentemente seca, fria. Nem tanto pela presença do equipamento audiovisual e da equipe. O senhor Goio já possuía certa intimidade com esse artefato e essa tecnologia. De 2009 a 2011, ele executou/auxiliou a projeção das sessões do cine clube Kuarup do Ponto de Cultura da OCA. No início, as sessões eram na Câmara Municipal da cidade, posteriormente, foram transferidas para o Salão Comunitário de Aldeia Velha diante do pouco interesse daquela casa legislativa.

Acredito que o tom pouco animador de sua entrevista, sem o seu costumeiro entusiasmo, deve-se ao fato da perda recente de sua esposa, Valdinete Rosa, Lila, como era conhecida, teve sua vida abreviada há dois anos, por um aneurisma cerebral.

Senhor Goio e Lila formavam um casal atuante e cooperativo nos enfrentamentos e nas lutas daquele bairro, particularmente na vida cultural através da OCA. O casal participou da produção da maioria das atividades do mencionado ponto de Cultura da OCA. Por seis anos consecutivos auxiliou na produção de fantasias, com muita dedicação

das crianças, adolescentes e idosos do bairro, para o desfile anual do Bloco de Carnaval Unidos da Aldeia, conforme imagem abaixo.

Fig. 17



A perda de um familiar é um sentimento que desencadeia muita comoção nesta comunidade e, às vezes, pode perdurar por anos. Diferentemente do conhecido ditado popular dos moradores da cidade de Cuiabá, onde se diz: quando se morre em Cuiabá, morre-se para sempre!

Na Aldeia Velha, as pessoas, mesmo depois de mortas, demoram mais a morrer, a serem esquecidas. Talvez pelo fato da maior parte dos anciãos viverem até os últimos dias de suas vidas sob os cuidados dos próprios familiares que se revezam nesta função; ou talvez pela inexistência de instituições para cuidador de idosos; ou pelo fato dos rituais funerários acontecerem no salão Comunitário do Bairro, mediante animadas vigílias que atravessam a noite e madrugada à dentro.

A guisa de comparação, há dois anos, participei de um funeral de um membro da minha família na cidade de São Paulo. Quando o relógio marcou vinte e duas horas, todos se retiraram da capela e foram dormir em suas residências para retornar na manhã do dia seguinte, e, assim, enterrar o morto que sequer teve direito a uma vigília noturna, ou uma vela acesa na capela, enquanto seus familiares descansavam. A desculpa dessa funerária, no Morumbi, foram os constantes assaltos naquela cidade, e do risco de incêndio. Os mortos, na Aldeia Velha, ao menos tinham direito a essa longa despedida de seus

familiares e da comunidade. Seria esse, um vestígio da relação desta comunidade com os rituais de seus antepassados?

Na entrevista com Dona Leonarda²⁰, diferente dos demais narradores, que iniciaram suas falas se identificando, apresentando-se diante da câmara, ela foi direto ao assunto que a atormentava: a perda recente de sua mãe.

[...] Eu cuidei da minha mãe até o final... aí. daqui passou agora... desses tempos que os filhos, os netos passou cuidar do meu sogro. Ai meu sogro, deus tirou! Agora continuaram cuidando da minha sogra, cada 24 horas é dia de um, acho que estão cuidando bem. Eu que cuidei da minha mãe, até... por isso que eu falei... (Entrevista com Dona Leonarda)

[...] Você se lembra de quando veio fazer uma visita pra mim... “cuidado, Leonardo, com depressão”. Eu falei, não! Eu não tive, graças a Deus não tive depressão. O que eu pude fazer para minha mãe eu fiz. (Entrevista com Dona Leonarda)

[...] É! Na dor assim, muita dor que eu passava assim, mas ela tinha honraria de tomar o café às 3 horas, era sagrado, o alimento também. Minha mãe foi muito boa! Ela era muito boa para alimentar. E comia todas as coisas. Ai chegava àquelas horas, ai eu ia. Até vinha enfermeira aqui. Dai falava: cuidado, Leonarda! Cuidado, você vai ficar na cadeira de rodas e sua mãe ainda [faz expressão no rosto como se a mãe continuasse viva] fica de boa. Ele sabe dos problemas... estão aí meus exames! Está tudo aí. Mas aí, o que eu pude fazer... aí... tem... Da saudade, dá! Mas aí eu lembro... Eu fiz tudo para minha mãe... Tudo que ela queria comer, eu fazia. (Entrevista com Dona Leonarda).

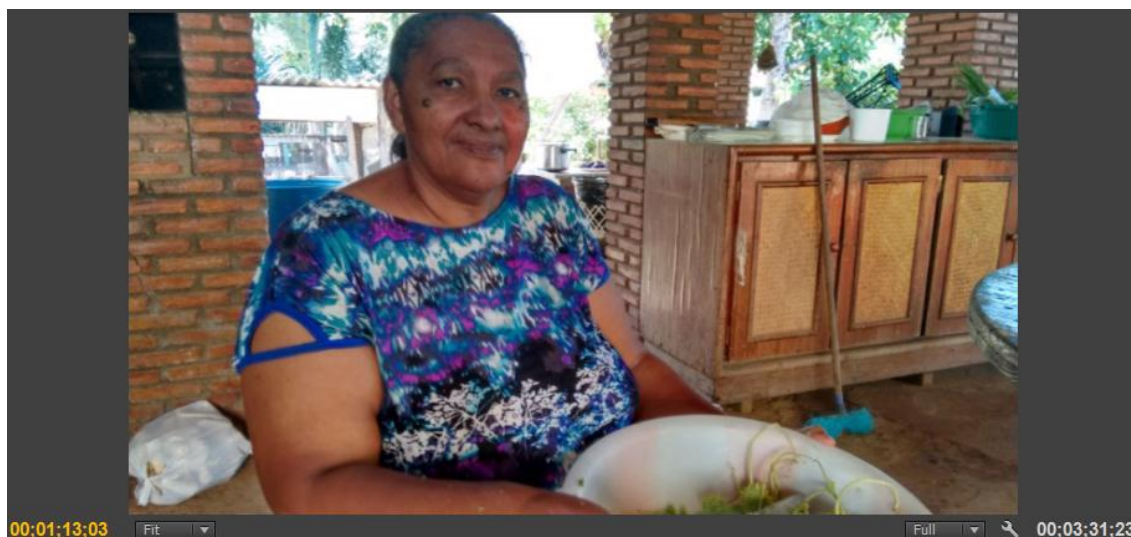
Dona Leonarda apresentava uma grande disposição de falar e encontrar uma escuta. Diante de uma única tentativa que fiz para voltarmos ao tema e subtema desta pesquisa, ela foi educada, porém incisiva: “Me deixa terminar de falar da minha mãe!”

Assim como os demais narradores desse grupo que mudaram da zona rural da Chapada dos Guimarães, Dona Leonarda se deslocou do Pingadouro com seu esposo, Raimundo Mamoré, e seus filhos para a Aldeia Velha, para oferecer instrução escolar a seus filhos. O Pingadouro fica nas cercanias do distrito de Água Fria, onde existiram diversos engenhos e quilombos no passado colonial. (LOURENÇO, 2015). O Pingadouro é o local de origem de Dona Leonarda, que é apresentada através da imagem abaixo, onde

²⁰ Leonarda da Mata Mamoré, nasceu na região do Pingadouro em Chapada dos Guimarães onde passou a infância e adolescência. Ao casar com Raimundo Mamoré mudou com o genro, Severiano Mamoré, para que fora desmembrada do sítio dele. Teve nove filhos. Sempre trabalhou em casa, cuidando dos filhos e netos. Por mais que essa tarefa fosse extensa, as constantes dores de coluna e depressão impediam de trabalhar fora de casa.

foi pedida em casamento pelo o Sr. Raimundo Mamoré. Segundo ela, ele se ajoelhou e cantou lhe uma música.

Fig. 18



Na Aldeia Velha Dona Leonarda e sua família se instalaram em um pedaço de terreno que fora desmembrado, de uma grande propriedade do seu sogro, o senhor Severiano Mamoré que possuía uma propriedade de médio porte nesse bairro, cerca de 2, ou 3 hectares onde tinha um pequeno roçado e um pequeno moedor de cana. Deste caldo se tirava o suco para criançada, e uma parte era reservada para confecção de rapadura. Outra parte era cozido com pedaços de mandioca. Sr. Severiano também fazia farinha, o que o deixava acordado por noites inteiras.

Senhor Severiano, em vida, repartiu a terra entre os filhos que fizeram diversas casas, abriram ruas para facilitar o acesso livre às residências, como se fosse um grande quilombo na Aldeia Velha.

Era um velho sábio, conhecedor das propriedades medicinais do cerrado, e exímio tirador de sapé para confecção dos telhados das moradas. Sempre alegre e sorridente, aos 100 anos de idade, quando pegava carona numa tombeira, o carro capotou na estrada e ele não teve uma fratura. Outra vez, na porta da rua de sua casa foi atropelado por um boi que passou em correria. Mais uma vez, nada aconteceu com o corpo desse ancião que esbanjava saúde.

Fig. 19



Essa imagem do senhor Severiano Mamoré, um óleo sobre tela de Amaury Ângelo, é um dos raros retratos dele, assim como a fotografia do seu casamento emoldurada na parede da sala de sua casa. Eu até possuo outra imagem dos seus últimos dias, quando ele já se encontrava entubado. Porém prefiro lembrá-lo através dessa imagem colorida, tal como ele encarava os desafios de sua vida que, aos meus olhos, se mostravam demasiadamente duros.

Talvez porque a fotografia seja uma prática inacessível, seja pelo domínio técnico, seja pelo alto custo, mas em geral, os narradores dessa pesquisa, quando indagados sobre outras imagens, a existência de fotografias, álbuns de famílias etc., informaram não possuí-las.

No que diz respeito à produção desses relatos audiovisuais apesar de se aproximarem dos processos e da linguagem da produção dos filmes documentários, a encenação/cenário ainda que se revele distinta dos artifícios visuais da ficção, a escolha dos locais da gravação pelos narradores, as varandas, quintais etc., penso que eles também se aproximam desta linguagem uma vez que, o uso de tais recursos permite a construção de um palco/cenário de acordo com os narradores, em sua subjetividade, se percebem inseridos nos fatos narrados. Como se estivéssemos tratando de um filme de ficção e não de um documentário como costumeiramente é entendido. Mesmo que, em alguns casos, uma grande densidade e espontaneidade de suas performances confira certa naturalidade à representação. O que revela a capacidade inventiva desses narradores em inserir em

suas lembranças, ainda, que tratadas em quadros sociais de memória, uma perspectiva cênica bastante pessoal, cotidiana, doméstica, os locais públicos de suas casas.

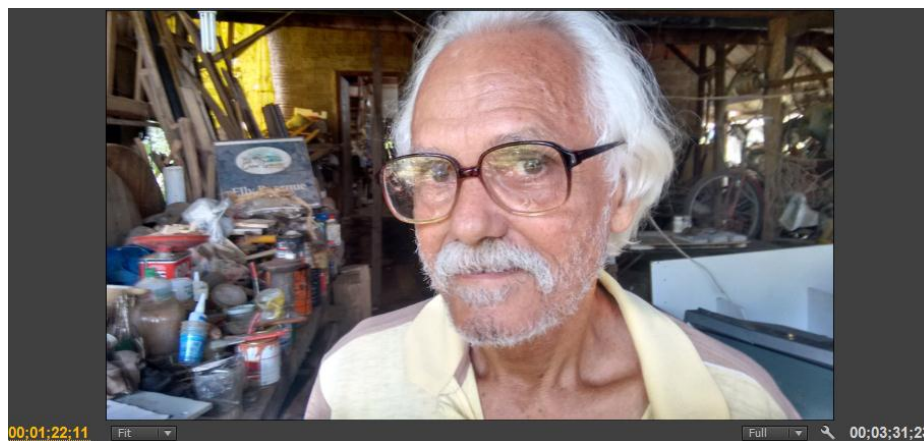
Desta forma, os relatos de memória audiovisuais se revelam e nos desafiam repletos de possibilidades de significados culturais. Um convite irrequieto e perturbador para ser interpelado! Para esse grupo, o sentido de paraíso significa propiciar melhores oportunidades à sua família, o que passa necessariamente pela educação dos filhos, à escola, como também aos bens de consumo mínimos decorrentes da modernidade: uma casa agradável com energia elétrica, água encanada, uma lavanderia azulejada, como se orgulha Dona Goia, ou a possibilidade de adquirir um carro, ou andar de avião, como se orgulha dona Vitalina e senhor Goio.

Simultaneamente à chegada desses sujeitos e esses grupos, outro contingente de migrantes surgiu na região e no bairro Aldeia Velha. Formado, sobretudo por jovens, de procedências e pontos de partidas sociais também diferenciados, em maior parte, provenientes de famílias de classe média, de grandes centros urbanos do país e do mundo; dotados de um grau de instrução mediano e, no contexto da região, à época, era um patamar superior diante do quadro geral. Possuíam certa quantidade de capital que permitiu a muitos adquirir propriedades na região. Auto se designavam como alternativos. Alguns, porém, não eram jovens, como o caso do Sr. Ely Buarque²¹, Senhor Jorge Kaupatez, dentre outros, que já se encontravam em plena vida adulta. Ao ser indagado sobre que imagem fazia da região anterior ao seu deslocamento, Sr. Ely Buarque foi categórico:

Mato Grosso nunca me despertou assim, o nome Mato Grosso nunca despertou meu tesão, o conhecimento, né? Eu sabia dentro de mim que eu tinha que vir para o Mato Grosso.
(Entrevista de Ely Buarque de Holanda)

²¹ Senhor Ely Buarque de Holanda, 73 anos, natural de Santos SP, formado em artes cênicas na USP, foi militante do MR8, exilado político. Nos anos 80 mudou para Mato Grosso, foi viver na cidade de Cuiabá, quando trabalha com a instalação de rádio AM e FM, bem como equipamentos de transmissão de rádios para outras finalidades. Em seguida mudou-se para Aldeia Velha e se fixou como artesão. Faleceu um mês após esta entrevista, em 2017.

Fig. 20



Conheci Sr. Ely Buarque, que aparece nessa imagem, quando ele se mudou para Aldeia Velha e foi viver com uma conhecida, antiga morada do bairro, dona de uma loja de artesanatos na cidade, a paraense Sonia. Durante o período em que viveu na Aldeia Velha, não tivemos um contato cotidiano. Este se dava, esporadicamente, através dos seus serviços prestados à comunidade, de múltiplos domínios tais como por ocasião da adaptação das tomadas para instalação dos computadores do Ponto de Cultura no Salão Comunitário do bairro, e da montagem de um carro alegórico do Bloco Unidos da Aldeia em homenagem à Vó Francisca. Posso com tranquilidade afirmar que, dentre os narradores desta pesquisa, Ely Buarque foi quem não consegui constituir um vínculo maior, talvez por seu tipo taciturno e de pouca conversa, o que mais tarde fui compreender através da sua entrevista.

Nesse relato, ao negar uma imagem pré-configurada do Estado, paradoxalmente, Sr. Ely revela a existência de uma força em seu interior, compelindo-o para imigrar para Mato Grosso. No decorrer da entrevista, o narrador insinua a natureza dessa força inédita. Proveniente das profundezas dos sentidos simbólicos do inconsciente, inexplicáveis pelas racionalidades culturalmente instituídas.

Eu tinha muito sonho viajando pro Mato Grosso. De trem, e chegando a Mato Grosso, e o que eu ia fazer em Mato Grosso? Mais de cinco anos antes de eu vir pra cá, eu já sabia exatamente o que eu vinha fazer em Mato Grosso. Entendeu? Eu tinha essa coisa comigo, desde, desde minha infância. De prever as coisas, de ver as coisas antes antecipadamente. Eu sabia que vinha pro Mato Grosso, o transporte, tudo, as pessoas que eu ia conhecer. Tudo eu já sabia antecipado. (Entrevista com o Sr. Ely Buarque).

Essas imagens oníricas que emergem do inconsciente do narrador não poderiam passar despercebidas. Mesmo que, nessa natureza, não sejam objeto desta investigação. Na pesquisa me interessam os sentidos e significados simbólicos culturais do imaginário do paraíso da região, o que significa estar imbricados em contextos históricos e sociais construídos. Todavia, essa dimensão onírica aponta para uma qualidade mística que se faz presente em outras narrativas sobre a região, como veremos mais adiante, mas que parece dialogar também com a noção de imaginário, uma vez que conduz a uma ação ou prática social.

2.3. IMAGINÁRIO DO PARAISO ALTERNATIVO DA CHAPADA DOS GUIMARÃES.

Na prática desta pesquisa, a memória é um processo dinâmico de reconstrução do passado, uma forma de pensamento sobre o presente, a partir de cacos, imagens, fragmentos de lembranças. As narrativas de memória, apesar de estarem inseridas na ordem do discurso de uma linguagem e nesse sentido não possui necessariamente uma narrativa estruturada, do tipo romanesco - início, meio e fim - e podem se mover em múltiplas direções, temporalidades, pois é um pensar não linear, não cartesiano. Esse *modus operandi* da memória, de se construir conhecimento e produzir ações, se percebe no relato do Sr. Ely Buarque:

Antes de vir pra cá, a imagem, eu já conhecia Chapada lá de São Paulo, por causa dos festivais de inverno que rolavam lá, que vinham e que aconteciam aqui. Mas vinha muita gente de São Paulo para os festivais. Eu conhecia muita gente que era de banda, banda de rock, que tomava droga e rock roll, todas essas coisas. Aí eu tinha amizade com esses caras, Esses caras trabalhavam com a gente, junto do teatro também, que faziam as músicas para as peças, essas coisas. Os caras vinham todo ano, cara. (Entrevista com o Sr. Ely Buarque).

Para esse narrador, a menção dessa imagem anterior não significa necessariamente uma contradição ao que foi dito. O ato de rememorar por meio de imagens, abrem os sentidos para dimensões não necessariamente lógicas, de explicações plausíveis. A imagem de paraíso associadas às comunidades alternativas, às experiências libertárias sexuais e da expansão da mente, pode ser para esse narrador uma forma compensatória

dos horrores vividos, sob tortura, nos porões do Destacamento de Operações de Informação - Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI), em São Paulo:

[...] Não. Eles primeiro me pegaram, me bateram [Ely bate as mãos], me trituraram, deram choque em tudo que era... enfiavam bastão em tudo quanto era orifício que você tem no corpo, arranca suas unhas no alicate. Eles preservam você, detona você, mastiga, faz o diabo! Então, primeiro eu fui preso no DOICODI! Hoje é um grande museu lá, no prédio que puseram fogo para apagar as impressões digitais dos caras que ficara dependurados lá tomando choque, né, porque tinha assim impressões digitais. Morreu gente assim por brincadeira, choque, 220. Eles tinham.... No porão, tinha três subsolos pra começar, três subsolos. Era no último subsolo que eles pegavam a gente e trituravam. Dentro do subsolo, era como uma garagem imensa, grande, pra mais de cem metros. Aquele prédio lá do DOICODI, do DEIC, antigamente era DEIC. Ai tinha umas traves de ferro de uma parede na outra, uns canos de ferro, igual nos açougue para dependurar quartos de boi. Eles faziam a mesma coisa com a gente, pendurava você amarrado pelas pernas, ou pelas mãos. Amarrava bem assim [Ely mostra as mãos atadas] Pendurava você naqueles ferros, pegava uma mangueira com um jato de água forte molhava tudo, molhava os canos, molhava tudo, molhava o chão. O chão fica com um palmo de água. Aí que eles davam o choque na gente! Não tinha onde você não tomar choque. Sentia seus pelos queimando, (...) era choque demais! (Entrevista com o Sr. Ely Buarque).

A negação de uma imagem anterior ao deslocamento e o seu ressurgimento no decorrer da entrevista é semelhante à narrativa de outros sujeitos que ao invés de remeter a uma dimensão onírica, situa no próprio passado, na experiência de um episódio trágico como o vivido pelo senhor Ely Buarque, ou lúdico da vida.

Eu chego aqui na rodoviária e me encanto porque vou voltar a minha infância, até os doze anos de idade, quando eu morava em São Paulo, num bairro, o Ruth Rocha, em São Bernardo do Campo, que era isso aqui na Chapada. Tinha uma estrada asfaltada que era a Anchieta, o resto tudo era estrada de terra. Foi assim, na verdade, que quando cheguei aqui reencontro com uma condição minha de infância que eu tinha rompido. (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

Para o senhor Jorge Kaupatez²², tratava-se naquele momento da perspectiva de encontrar um lugar que possibilitasse outra condição de vida diferentemente da oferecida

²² Jorge Kaupatez, 68 anos, nasceu em São Bernardo do Campo, em São Paulo, no bairro Rute Rocha. Na adolescência mudou para a capital deste Estado. Naquela cidade, foi proprietário da Editora ZMC2, produzia publicações científicas para os Institutos de Pesquisa de São Paulo: Revista de Administração; das faculdades de Botânica; de Biologia; de Economia da Universidade de São Paulo; e da SBPC.

Chegou à Aldeia Velha em 1988 e vivia na casa de uma amiga, Eliana Martinez, outra paulista que imigrou anos antes. Em 1999, prestou concurso e foi admitido como técnico em meio Ambiente na Prefeitura Municipal de Chapada dos Guimarães.

pela cidade de São Paulo: trânsito, engarrafamentos, trabalho, pouco tempo para viver, por isso busca outros sentidos na sua vida, maior liberdade, migra para a Chapada. A imagem que se segue é desse narrador, realizada durante a entrevista no quintal de sua casa. Esse narrador é bastante introspectivo, porém não é um eremita como possa parecer.

Fig. 21



Outros sujeitos que também chegaram a essa época, como mencionado anteriormente, eram refugiados do paraíso em outras regiões de Mato Grosso - a Comunicampo -, ou buscavam promessas de uma nova existência em consonância com os ideais, crenças e modos de uma vida alternativa que se impunha ante o desmoronamento das antigas tessituras sociais que produziam sentidos e significados à vida, seja no plano pessoal, a família, o casamento, e a possibilidade de uma profissão remunerável inserida no mercado de trabalho, seja no plano coletivo, os partidos políticos e sindicatos. O movimento em reação a esse esgarçamento, segundo Hobsbawm, ocorreu naqueles anos em seguida aos anos dourados, porque “[...] as instituições humanas coletivas foram perdendo o controle das consequências coletivas da ação humana” (Hobsbawm, p. 543, 1995).

Neste momento a pesquisa não poderia deixar de se servir de outras fontes, complementares ao relato audiovisual. Numa conversa informal ocorrida na cidade de

Brasília, com a Akila Cabral²³, ela me revelou que se mudara para Aldeia Velha com sua família, em 1985, atendendo a um anúncio publicado na Revista Planeta²⁴. Essa revista havia conhecido o sucesso, anteriormente, nas edições da Itália, Alemanha, Espanha, Argentina e Holanda. No Brasil, sua circulação começou a partir de 1972 e abordava temas como esoterismo, ufologia, parapsicologia e política ecológica, posteriormente política ambiental.²⁵ O anúncio publicitário, segundo Akila Cabral, fora produzido por Décio César, um jovem ex-militar gaúcho, estabelecido na Aldeia Velha, e que se dizia recém-chegado de uma formação em acupuntura no Ceilão. No anúncio publicado, informava o início das atividades de um Ashran na Aldeia Velha. Essa palavra em sânscrito possui vários significados, tais como abrigo, dentre outros, pode também significar uma comunidade, como por exemplo, define a comunidade Sivannanda.

[...] lugar aberto para pessoas de todo o mundo que buscam viver temporária ou permanentemente uma vida yoguica, ou seja, um estilo de vida saudável, ético e estruturado nos cinco princípios que sintetizam as práticas transmitidas pelos Mestres Sufis: exercício adequado, respiração adequada, relaxamento adequado, dieta adequada, pensamento positivo e meditação.²⁶

Fig. 22

²³ Jivan Akila (Jivan = vida, Akila = completa) é o nome de Sannyas da Graça Cabral. Em sânscrito Sannyas significa olhar a vida do ponto de vista do autoconhecimento. 'Eu não sou apenas o corpo, eu também sou a alma.' Com este saber, a ignorância e os apegos dentro de nós são abandonados. O mundo estava do lado de fora e ele ainda continua lá, mas dentro de nós haverá uma ausência de apegos a ele. Em outras palavras, não haverá nenhum mundo, nenhum sansara dentro de nós." Osho, The Perfect Way, Número 3

²⁴ Uma publicação da Editora Três, versão brasileira da revista Planète, publicada desde 1963 pelos franceses Louis Pauwels e Jacques Bergier, autores do clássico "O Despertar dos Mágicos" de 1961.

²⁵ FU: <https://www.sivananda.org.br/o-que-e-um-ashram> acesso em 18/08/2018;

²⁶ Comunidade Sivananda, é um grupo inspirado nos ensinamentos do líder espiritual hindu, Swami Sivannanda (1887-1963) em diversas partes do mundo, tendo por referências as comunidades na cidade de Chicago, e na América do Sul a de Porto Alegre e São Paulo.

FU: [Shttps://www.sivananda.org.br/o-que-e-um-ashram](https://www.sivananda.org.br/o-que-e-um-ashram) acesso em 30 de novembro de 2018.



Essa imagem refere-se a uma prática de yoga realizada no sítio Morrinhos, num dos inúmeros encontros dominicais que eram realizados nesta comunidade. Comunidade esta que tratarei mais adiante em se tratando do seu papel no imaginário de paraíso instituído à Chapada dos Guimarães a partir dos anos 80.

A prática de meditação representada nessa imagem trata-se da “Okido Yoga”, um tipo diferente dos tradicionais métodos desses exercícios e posturas corporais, asanas em Sânscrito. Eles eram realizados em dupla, ministrado pelo argentino Fernando Montoto, quando vivia em Cuiabá.

Essa imagem foi uma das inúmeras publicizadas pelo grupo criado nas mídias sociais, o face book, chamado “O Grande Encontro”, e a partir deste, contatamos seus autores para gravação dessas imagens e utilização nesta pesquisa.

Nos inúmeros encontros que mantive com Akila Cabral na cidade de Brasília, onde morava à época e trabalhava na Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, SEPHIR, ela me lembrou um dado que penso interessante para compreensão dos diversos significados dos deslocamentos para a Chapada dos Guimarães, e pelo fato deste ponto de vista não ter sido tratado por nenhum dos narradores, decidi incluí-lo na pesquisa. Segundo a Akila, seu companheiro, Luciano Vetorazzo, à época, era um jovem engenheiro que trabalhava na construção do prédio de um banco, City Bank, na Avenida Paulista daquela cidade. Em função do anúncio da revista, ele pediu demissão e mudou com a família para o anunciado Ashram na Aldeia Velha. Assim como eles, outros jovens casais e solteiros, atendendo ou não ao anúncio,

se deslocaram para a região, que recebeu um número expressivo desse contingente, mais de uma centena de pessoas.²⁷ Apesar de lamentar profundamente não ter gravado esse depoimento com essa narradora, em virtude de aumentar em demasiado o conjunto de entrevistados, ou ter que optar em substituí-lo por uma entrevista já realizada, penso que esse relato dialoga com aqueles relatados por outros narradores. Como neste caso, o relato que se segue do Sr. Heitor Queiroz.

[...] Existem locais que são mágicos, que tem características de outros lugares que inclusive são lugares possíveis de salvar desse grande hecatombe. Chapada dos Guimarães é um desses lugares! Então para o mundo alternativo, pra visão alternativa daquele momento, a Aldeia Velha é o lugar que tem as características propícias para as pessoas se assentarem ali. A Chapada dos Guimarães é um lugar muito pequeno até hoje. Naquela época era muito menor. Mas você também tem um centro urbano que é ali no entorno da Igreja, a cidade já estava estabelecida e propiciava um pouco da comodidade urbana a essas pessoas que estão vindos de grandes centros urbanos. E você tem esse início desse movimento, a Aldeia Velha será um lócus aonde um grupo de pessoas, com visão de um mundo alternativo, dessa sociedade alternativa, da contracultura, começa a se estabelecer ali. (Entrevista com Heitor Queiroz)

Com a chegada desse grupo, outros sentidos e outras práticas surgiram no imaginário paraíso de Chapada de Chapada dos Guimarães. De forma geral, apesar das distintas subjetividades, se convergiam para um sentido de paraíso em comum: uma imensidão de terras dotadas de preciosos recursos naturais, indispensáveis para a vida e a biodiversidade, conforme a linguagem que emerge na época. Um importante patrimônio natural, que, portanto, impunha o devir de conservá-lo e preservá-lo.

Esse sentido sagrado de paraíso, perseguido por esse último grupo por meio de uma série de enfrentamentos, decorrentes da sua chegada como ser “estranho” ao lugar, onde a criação do seu PNCG adquiriu centralidade, revelava uma imagem de paraíso com significados ambivalentes. Por vezes, contraditórios e excludentes. Isto porque, a meu ver, traçou uma fronteira, uma linha física e imaginária através da mencionada faixa de

²⁷ Dentre esses, recordo-me de Silvia Preta, Savera, Raquel Drucker, Eloir Bernardon, Margot Gaebler, Caio Pinto Gomes e Liette Alves, Alice Moraes (Ave Bacha), Antônio Carlos Kehl, Sergio Andrade, Selma Eufrásio, Edeviges Maria Vilá, Grace Kawal, Cecília Kawal, Mari Vieira, Andreia Antonon, Vera Lucia, Juarez Gonçalves, Lucia Missoreli, Ary Ribeiro e Marlete Baldini, Izan e Marta Peterle, Mario Friedlander, Mike Rubel, Silvia, Julho e Lu, Newton Amazonas e Fernanda Tavares, Manoel Quiles, Thais Leite, Romano Paganini, as irmãs Teresinha e Dalva Sawaia Cunha, Maria José de Souza, Ana Amélia Marimon, Avany Marques, dentre outros. Cerca de centenas de sujeitos, acompanhados de seus filhos e muitas outras crianças que nasceram/viveram como também tiveram suas vidas abreviadas no novo lugar.

terra indicada pelo PDCG. Assim estabelecendo, o que deveria ser preservado e conservado, ou não.

Impôs uma ferrenha vigilância sobre as terras e controle da presença humana; impediu a realização das costumeiras atividades de exploração econômicas, e em sua forma extremada, impôs a interdição dessa área ao acesso do homem que vivia na região. Essa dimensão sagrada, materializada naquele local, deixou de fora outras grandes áreas daquele município, como veremos no capítulo a seguir.

O deslocamento desses sujeitos para a região, ainda que possa ser relacionado à crescente crise ambiental que se agravava mundialmente a partir dos anos 70, o esgotamento dos recursos renováveis, particularmente, o petróleo, ele também deve ser compreendido como uma busca perpetrada por uma geração de jovens inconformados, insurgentes e subversivos à ordem instituída das guerras, da escalada nuclear, e da família heteronormativa. Uma geração que não abria mão da liberdade de seus corpos e de suas mentes. A arte e a poesia em sua dimensão política.

À exemplo do que ocorria no mundo, Mato Grosso e a Chapada dos Guimarães viu a ecologia adquirir certa centralidade nas discussões da sociedade. Nem que fosse para alertar sobre os eminentes desastres que se aproximavam. O sagrado da Chapada dos Guimarães para nossos narradores podia até ser explicado por certas racionalidades como aquelas fundamentadas nas especificidades ecológicas da região, tais como:

Bom cara, era natural que isso acontecesse com toda aquela imensidão, e beleza, e importância de ser nascente do Pantanal, colaborar tanto pro rio Cuiabá e chegar até ao Paraguai e fazer a Bacia do Prata acontecer, porque ali eram as águas que iam para esses lugares todos. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

Nesse sentido, o fato de a região ser o divisor das águas que correm para o Norte e para o Sul, essas Bacias: Amazônica e a do Paraguai, respectivamente, instituíram uma dimensão política e estratégica ao sentido sagrado do paraíso da Chapada dos Guimarães, conforme relato de Sr. Bené Fonteles.²⁸ A água da região, reconhecida como fonte

²⁸ José Benedito Fonteles (63 anos) , Bené Fonteles, como ficou conhecido esse artistas multimídia, é natural do Pará. Mudou-se para o Mato Grosso no final dos anos 70. Foi Coordenador de Cultura da UFMT,

indispensável para a vida, já estava com seus dias contados pelas narrativas desses sujeitos, à época, consideradas apocalípticas. A escassez tornou-se realidade nas décadas seguintes na região, assim como nas demais cidades do Estado e do país. Fato este bastante alertado pelo narrador, Sr. Bené Fonteles, apresentado na imagem que se segue, como relata Dona Rose.

Fig.23



Achávamos que a Chapada nunca ia ter problema de água. Eles falavam, como que eu posso falar? Eles falavam: se não cuidar do meio ambiente, daqui a alguns anos vai faltar água na Chapada. Daqui a alguns anos, Chapada, né? E foi! Dai o povo não aceitava o que eles falavam. Construir na beira das cachoeiras. E eles eram todos contra. Ai o povo achava que não, (...). Mas eu, no meu conceito, depois o próprio povo daqui também foi aceitando eles. Porque hoje, pelo menos, somos todos iguais. (Entrevista com Dona Rose Terres).

Questões estas que encontraram ressonância e nortearam ações dos sujeitos e grupos em torno de um tipo de movimento que começava a despontar no país: o movimento das comunidades alternativas que se organizavam e gravitavam em torno da Associação Brasileira de Comunidades Alternativas, ABRASCA, fundada em 1980, como menciona em seu relato, o Sr. Ary Ribeiro.

[...] Porque ai eu cheguei aqui em 79, então foi em 78, 77, acho que foi esse projeto em Mauá. Por que a gente saiu de lá? Porque cada um fazia um projeto. O meu projeto

quando criou o movimento nacional Artista pela Natureza. Teve seus trabalhos expostos em importantes mostra e bienais do mundo; no Brasil, recentemente, na ultima Bienal de Artes de São Paulo, apresentou a instalação intitulada OCA.

venceu. Porque eu fiz um projeto assim. Aí falei pro pessoal: não adianta trabalharmos com preservação e comunidade alternativas e morarmos perto de uma grande metrópole e tentar recuperar o rio lá embaixo, não adianta. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

[...] vamos pras cabeceiras, pras cabeceiras onde nascem todos os rios do país. Eu não sabia que tinha, como era assim aqui agora, como é a Chapada aqui, a Chapada dos Veadeiros. Então o meu projeto foi nesse objetivo, a gente ir pras cabeceiras do país. Começar com a preservação, recuperar a partir das cabeceiras. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro)

Dessa forma, os sentidos plurais da imagem do paraíso de Chapada dos Guimarães, a partir daquele período, se posicionaram de forma mais evidente nas disputas de poderes, nos desejos de transformações dos sujeitos, praticados no lugar, como pode ser observado no relato do Sr. Ary Ribeiro,²⁹ apresentado na imagem que se segue.

Fig. 24



[...] Mas naquele espaço, aquele espaço surgiu uma coisa diferente, uma revolução underground porque a gente estava preocupado com a Chapada. Porque cada dia a gente

²⁹ Ary Ribeiro, 58 anos, natural de Campos Novos, Santa Catarina, paisagista autodidata, participou da Comunicampo em Nobres. Mudou-se com a família para a Chapada dos Guimarães em 1979, para implantar um projeto que apresentara no ano anterior, no Encontro Nacional de Comunidades Alternativas, em Visconde de Mauá-RJ, para ocupar e preservar as áreas onde nasciam as grandes bacias hidrográficas brasileiras. Foi o primeiro presidente da ARCA, em 1985. Participou das discussões no Congresso Nacional, em Brasília, que antecederam a Constituinte de 1988.

via uma coisa chegando. E eu assisti toda essa evolução da chegada do asfalto, mas ao mesmo tempo em que a Chapada foi declarada Zona Prioritária de Interesse Turístico, Maria Lucia Costa, puxa ele já sugeriu que ali seria um parque nacional. (Entrevista com Sr. Jose Guilherme).

[...] E aí depois, a gente começou a ver que aquilo também estava sendo degradado. Mas ali, eu digo que naquele local que nasceu essa força, dessa moçada toda e tal. (Entrevista com o Sr. José Guilherme)

[...] E as pessoas foram se agregando e tinha todo um suporte político, por trás. Tinha a Viviane com o Kazuo Sano [deputado estadual à época], e tem assim, apareçam algumas. E mostrou que a gente era organizado mesmo sendo tudo maluco, doido. Falava-se doido. Você falava não sei o que, muito chá de cogumelo, mas as pessoas, eu pelo menos estava preocupado com a preservação daquele ambiente, daquelas espécies, o espaço.” (Entrevista com o Senhor José Guilherme).

O local a que se refere o Senhor José Guilherme³⁰ é a Cachoeira dos Malucos, conforme ficou conhecida a Cachoeira das Andorinhas àquela época, lugar onde o conheci e construímos uma amizade.

Fig. 25



Diferentemente da maioria dos sujeitos desse grupo que se deslocou para a Chapada dos Guimarães naquele período, proveniente de paisagens dos grandes centros

³⁰ José Guilherme Aires Lima, José Guilherme como gosta de ser chamado, 59 anos, natural da cidade de Poxoréo, MT. Abandonou os estudos universitários para se dedicar à formação autodidata de naturalista (botânico, zoólogo, arqueólogo). Participou ativamente das lutas ambientais no Estado. Funcionário concursado do IBAMA, foi chefe do PNCH.

urbanos do país e do mundo, o que se presume ter causado um estranhamento/deslumbramento quando em contato com a paisagem natural daquela região, o narrador José Guilherme é “prata da casa”, como se menciona no linguajar da região, por ser proveniente do próprio local, o Estado de Mato Grosso. Oposta daqueles aos quais se designa “pau rodado”, provenientes de outros lugares. O contato com essa natureza estivera presente desde sua tenra infância, assim como o contato com outros olhares, dos viajantes e artistas provenientes do Estado e do mundo.

[...] Eu tive a oportunidade de, pela primeira vez, conhecer a Chapada numa das viagens que fiz de Poxoréo até lá, de Cuiabá até lá, num primeiro momento na década de 60, acho 1967. Eu mudei para Cuiabá em 1969, dezembro de 69. Meu pai era comprador de diamante e, a partir dessa década de 70, eu tive contato direto com a Chapada, porque subia para comprar diamante na região de Jangada Roncador, e aí tive a oportunidade de conhecer, começar a conhecer a Chapada, andar pela Chapada, criança, jovem. (Entrevista com o Sr. José Guilherme)

[...] Em 1977, em contato com o Arne Sucksdorff, ajudando ele na identificação das orquídeas, ele disse: olha tem uma pessoa que vai precisar muito de ti que é o Willie Frederick John Pabische. Era um botânico do Herbarium Bradeanum no Rio de Janeiro, que ele... eu podia ser coletor porque eu já tinha interesse nas orquídeas. Que é uma coisa que minha família cultivava. E aí, eu com meus irmãos, começamos a andar na Chapada, Serra de São Vicente. (Entrevista com o Sr. José Guilherme)

Nesse ponto, sou obrigado a registrar a minha grata surpresa pelo reaparecimento do renomado documentarista sueco Arne Sucksdorff, nas investigações desta pesquisa. Sua passagem e contribuições ao desenvolvimento do cinema no Brasil e em Mato Grosso havia sido objeto de minha pesquisa de mestrado que eu a realizei na ECA/USP, e já na época, destacava-se a sua importância no movimento ambientalista do Estado e do país.

Por meio deste e de outros relatos, observa-se numa mesma imagem, a do paraíso, uma trama de sentidos plurais, estabelecida por distintas subjetividades de distintos sujeitos, que atravessam espaços e temporalidades também distintas, o que revela a força recalcitrante dos sujeitos em sua apropriação e transformação. Produzindo significativos e criativos sentidos em suas vidas.

[...] E começou a aparecer espécies novas, gêneros novos para o Brasil. E a gente também, coletava bromélias, orquídeas, algumas coisas que a gente achava interessante e não sabia do que se tratava. E pra surpresa nossa ele falou: eu vou me aposentar e quero conhecer

essa Chapada porque é uma coisa impressionante, precisamos escrever alguma coisa sobre a Chapada. (Entrevista com o Sr. José Guilherme).

[...] Quando foi em 1979 eu tive oportunidade de conhecer o Jean Perrier, um explorador, cinegrafista, francês. Eu estava já perambulando, eu digo perambulando porque eu parei de estudar e fui viver. Uma coisa que não me conformava com aquela coisa da Biologia separada da Geologia, porque eu ia ser um naturalista! Ai eu falei, pô, eu tenho tudo para ser um naturalista e não vou ser porque separaram a Biologia da Zoologia! (Entrevista com o Sr. José Guilherme).

Ainda que essas perspectivas de sentidos imaginários do paraíso sejam dotadas de racionalidades decorrentes dos contextos históricos sociais apresentados, não posso deixar de observar também o surgimento de outras narrativas sobre a região, que de certa forma se fundem com a dimensão do sagrado instituído, que é a perspectiva mística, que emerge nesta pesquisa, e se entrelaça na trama das memórias dos relatos audiovisuais dos sujeitos deste grupo.

[...] Quando eu cheguei à Aldeia, a sensação foi essa. A sensação foi que eu tinha resgatado um ser humano. [...] E essa busca do autoconhecimento, tive um excelente mestre, um japonês chamado Seij, e ele me deu os instrumentos para verificar que você podia redimensionar a sua existência. Então eu já, já praticamente, quando chego aqui, a linguagem é a mesma. Você vai falar sobre práticas de busca. Você tá na busca de coisas, de conhecimentos que nós tivemos que romper, então nós fomos conhecer coisas do oriente, coisa que a gente nem imaginava, coisa da Ásia, a gente foi conhecer coisas, que eu tenho assim comigo, chego aqui. (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

[...] Para nós sempre era a questão de preservar um lugar, porque pra nós era uma coisa espiritual também, não era só ecologia. A gente só faltava ver os seres invisíveis ali. Convivia com aquilo, aquilo, nós éramos aquilo. No lugar se aprende a não separar o que é natureza humana da outra natureza. Não existe a natureza humana, e nem a natureza que se diz ai. Não se fragmenta. Não há separação. Então aquilo foi o lugar que ensinou isso. Uma lição que não esqueci jamais. Depois o Pantanal que eu passei a conviver, indo várias vezes. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

[...] O que me levou foi a história dos mestres. Do Osho, do Maharaji [Sir Prem Rawat Maharaji, guru indiano]. Conheci o Rogério, um paulista que me convidou para ir a São Paulo para um programa do Maharaji. De São Paulo eu fui para Mato Grosso, para

Chapada dos Guimarães. Cheguei lá achando que ia ficar um mês e passei nove anos na Chapada dos Guimarães. (Entrevista com a Senhora Mari Vieira).

[...] Então assim, às vezes as pessoas associam essa coisa da Chapada, ao misticismo, dessa coisa toda. Até então pra mim tem o misticismo da natureza indígena. Aí veio essa moçada de fora, era de Aquários, não sei o que. Aí sofri uma influência muito grande aqui no atelier da professora Dalva. (Entrevista com o Sr. José Guilherme).

Nos relatos de memória desse grupo se percebe a influência dos mestres, gurus do Oriente, a partir da divulgação de seus ensinamentos no Ocidente. Como pode ser observado no relato da senhora Mari Vieira.³¹

Fig. 26



Os discursos dessas narrativas místicas sobre a região tem por referência o fato de ela estar situada próxima das mesmas coordenadas geográficas entre o Paralelo 15 e 20 que atravessam as cidades de Porto Seguro, na Bahia; Brasília, no Distrito Federal; o Lago Titicaca, na Bolívia, e à cidade de Nazca, no Peru.

Além de ser um divisor natural das águas, como mencionado anteriormente, essa formação retilínea entre as referidas cidades é considerada como um corredor “bivac”, um carregador magnético que passa pelas cidades de Nazca no Peru, pelo Lago Titicaca,

³¹ Marivalda Vieira, 63 anos, natural da Bahia, massoterapeuta e taróloga. Mudou de São Paulo para a Chapada dos Guimarães em 1980, quando fixou residência no bairro Aldeia Velha juntamente com suas filhas, à época crianças, Silvia e Hosana. Atualmente vive em Brasília onde continua trabalhando com as técnicas que praticava na Chapada dos Guimarães.

na Bolívia, e as cidades brasileiras de Brasília e Chapada dos Guimarães. Ideia esta também associada de forma onírica a um sonho de Dom Bosco. (MATOS JR., 1983).

Acredita-se que do território situado, nessa linha, surgiria uma nova consciência, uma nova etapa da civilização humana. Essa dimensão mística associada à região relacionava-se, também, à possibilidade da existência de um local seguro para refugiar-se ante a eminente crise ambiental dos anos 1970, que produzia o incessante esgotamento dos recursos naturais e, particularmente, a deterioração da qualidade de vida nos grandes conglomerados urbanos. O paraíso da Chapada dos Guimarães seria também um abrigo para redenção das almas?

A perspectiva mística tratava-se também da busca do conhecimento, o que torna comum o caminho trilhado pelos demais sujeitos dos demais grupos que se deslocaram, a partir dos anos de 1970, para a Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha. No entanto, diferenciava-se na forma desse conhecimento. Enquanto para aqueles remanescentes dos quilombos da região e de outras partes do Estado, e de outras regiões do país, como os migrantes do Sul, se busca o conhecimento formal, a escola, para os alternativos, o conhecimento era construído na experiência da consciência do indivíduo, o autoconhecimento. Sem a formalidade e institucionalidade da escola, mas na esteira da sensibilidade e autorreflexão individual.

Como mencionamos, no início dos relatos, os narradores tinham uma ideia imaginária da região, porém com pouco conhecimento sobre a sua realidade, como foi o caso do Sr. Jorge Kaupatez, e disto sou testemunha. Ele veio de mudança para Chapada dos Guimarães através de uma carona que lhe o

fereci para vir de carro numa das minhas férias do mestrado na cidade de São Paulo.

Eu já o conhecera nessa cidade, em sua casa na Vila Madalena, uma vez que hospedava um amigo em comum, o Sergio Andrade e sua esposa Gê. Eu e esse casal tínhamos ido a essa cidade para participar de uma palestra com o guru Marraragi no Centro de Convenções Anhambi que se encontrava lotado. Eu me recordo que depois dessa palestra, de elevadas nuances espirituais, fomos extravasar as energias dançando numa *casa do momento* na vida noturna, daquela cidade, localizada no bairro Bixiga. Era a famosa Madame Satã.

Nesse nosso primeiro encontro também conheci um ilustre hospede dele, o astrólogo egípcio Maurice, quando comecei a me interessar pelo estudo da Astrologia.

Em seu relato o Sr. Jorge Kaupatez, deixou uma importante pista ao mencionar que sabia o que tinha a fazer em Mato Grosso. Esse encontro secreto com a alma e a espiritualidade ficam mais evidentes para os narradores, à medida que rememoram a vida no lugar.

Na verdade, Luiz, se você quiser saber a verdade pura, minha e de algumas pessoas que eu não posso dizer por elas, mas a minha, a minha, minha influência de vir aqui para Chapada, em São Paulo se deve a isso. A influência de que o paralelo 15 é o único que ia sobrar depois que houvesse o novo dilúvio aqui do [inaudível]. Você vai ver, agora que hoje eu conheço, o sonho de Dom Bosco, na Itália em 1872, esse homem foi que determinou Brasília, porque Brasília também tá no paralelo 15. (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

Essas narrativas míticas, sobre a Chapada dos Guimarães, são também corroboradas por diversos estudos sobre estas qualidades da região, dentre eles um artigo publicado pelo historiador Jorge Belfort Mattos, “Teoria Mística da Chapada” (1983), como também a publicação dos estudos de Machaqway, (MACHAQWAY, 2011). Machaqway, à época, pesquisava a existência de um caminho pré cabralino, uma rota Inca, por onde esses povos teriam passado na região, o caminho de Peabiru.

Apesar de não ter encontrado as evidências desta hipótese, a partir de um conjunto de imagens fotográficas da paisagem e objetos da Chapada dos Guimarães, Machaqway promoveu um minucioso estudo comparativo entre elas e o simbolismo da Porta do Sol, em Tiwanacu, Bolívia, numa tentativa de interpretá-los e decifrar o misterioso enigma deste monumento arqueológico precursor do povo Inca naquele país.

Ele também examinou o sonho do fundador da Congregação dos Salesianos, Dom Bosco, e aponta como pedra de toque dessa chamada teoria mística da Chapada dos Guimarães. Segundo esse autor, o mencionado sonho ocorre no ano de 1823, em 30 de agosto, [...] no qual descreve um lugar entre os graus 15e 20, próximo a um lago, pois quando ali fosse escavado, haveria de verter leite e mel; lugar de riqueza incomensurável. (MACHAQWAY, 2011, p.08). O mencionado lago no sonho de Dom Bosco seria o Lago Paranoá em Brasília, ou ainda o Lago do Manso? Os povos destes locais seriam então a consciência de uma nova era? A presença de Machaqway na região, na década de 1990,

e de suas pesquisas teria contribuído para a intensificação dessa perspectiva mística do paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães naquele período?

Através de outros sujeitos e grupos essa corrente, narrativa mística sobre a Chapada dos Guimarães, foi divulgada, tais como o Grupo de Estudos de Ufológicos no Estado (GEUMT) Grupo Cuiabano de Pesquisas Ufológicas (GCPU) criado em 1989, e, posteriormente, a Associação Mato-grossense de Pesquisas Ufológicas e Parapsicológicas, AMPUP, em 1993. (MACHAQWAY, 2011 p. 186).

Por meio desses sujeitos e dessas entidades, os céus da Chapada dos Guimarães não era apenas um espaço para devaneio e criação de imagens oníricas. Eles passaram a ser, de forma crescente, observados, não somente pelos potentes radares dos CINDACTA I, agora SIVAM, instalados na região pela política de segurança nacional e combate ao narcoterrorismo, mas por sujeitos buscando observar e contatar com outras formas de vida fora deste planeta. Nesse sentido, o Estado de Mato Grosso e a Amazônia compartilhavam esse imaginário místico surgido desde o início do século passado, decorrente do desaparecimento, sem deixar vestígios, do célebre coronel inglês Harrison Percy Fawcett, em 1925, que buscava as ruínas de um povo sobrevivente da Atlântida, atraído por lendas e mistérios amazônicos e do Estado.

O imaginário de paraíso dos migrantes que se deslocaram para a Chapada dos Guimarães a partir dos anos 70 e se instalaram no bairro Aldeia Velha, apesar das distinções na esfera privada, dos projetos individuais dos sujeitos, e da esfera pública, dos projetos coletivos do grupo, convergiam como os dos demais grupos de migrantes no sentido de que buscavam a realização de seus projetos de vida pessoais e comunitários, apesar das formas distintas como o paraíso era percebido em seus respectivos imaginário.

Através desse encontro de sujeitos e grupos distintos, desenvolveu se práticas culturais que resultaram em transformações observáveis da vida do lugar de morada/passagem, tornado a região e o bairro espaços de densa interculturalidade. Tal discussão será abordada com maior especificidade, no decorrer das reflexões dos próximos capítulos, quando tratarei respectivamente das práticas culturais e as disputas de poderes decorrentes da chegada desses migrantes à região.

CAPÍTULO III

O IMAGINÁRIO DAS COMUNIDADES ALTERNATIVAS E O PARAÍSO CHAPADA DOS GUIMARÃES.

Pra começar, quem vai colar.
Os tais caquinhos
Do velho mundo?

Pátrias, Famílias, Religiões.
E preconceitos
Quebrou não tem mais jeito!
(Trecho de música de Marina Lima)

3.1 NA TRILHA DAS COMUNIDADES ALTERNATIVAS DE CHAPADA DOS GUIMARÃES.

No presente capítulo, examino as comunidades alternativas que foram associadas ao imaginário do paraíso de Chapada dos Guimarães a partir dos anos 70, época da chegada de outros imigrantes, em sua maioria, jovens, provenientes de espaços urbanos do país e do mundo. Para essas experiências comunitárias, penso que o termo comunidade, de forma similar ao de Paraíso, é uma construção cultural muito antiga, conhecida e experimentada, em forma e modelo, plurais e diversos, na longa jornada da experiência humana.

Em seus significados polissêmicos, nos contextos das experiências humanas, há em comum o fato de advirem de uma ideia imaginária de comunidade, em geral, relacionada a um desejo de um encontro de sujeitos, seja por interesse ou afetos, num determinado tempo e espaço. (BAUMAN, 2003). Segundo este autor, o tipo de entendimento em que a comunidade se baseia precede todos os acordos e desacordos. Essa concepção não é uma linha de chegada, mas o ponto de partida de toda união. “[...] É um “sentimento recíproco e vinculante” — “a vontade real e própria daqueles que se unem”; e é graças a esse entendimento, e somente a esse entendimento, que na “comunidade” as pessoas permanecem essencialmente unidas a despeito de tudo que as separam” (p. 16).

Para Bauman, esse enlace entre indivíduos possui um caráter de inocência e deve ser entendido como uma ideia mobilizadora, um desejo em busca da felicidade, um ponto

de partida não um fim em si. Isso porque, a felicidade que se buscam, uma vez conhecida e tomada pelas próprias mãos, deixa de ser felicidade. “Só se pode ser feliz verdadeiramente quando não se sabe o quão feliz se é”. (p. 15). Por meio do sentimento de perda da felicidade, induz-se a busca pelo encontro com outros sujeitos. Para esse autor essa impossibilidade de capturar e compartilhar a felicidade são, de forma compensatória, preenchida pelas imagens da memória.

Nessa perspectiva, o termo comunidade se aproxima dos sentidos e significados da imagem de paraíso associada à Chapada dos Guimarães. A perda anterior de locais seguros, comunais, também traduz a possibilidade de existência de uma busca, um encontro de uma comunidade, de afetos num determinado lugar, no tempo e espaço. No âmbito desta pesquisa, mediante a presença do termo – comunidade -, no imaginário dos moradores de Chapada dos Guimarães, interessa-me interrogar de que forma sua qualificação “alternativa” adquiriu relevo e se instituiu no imaginário da região.

Os contextos históricos e sociais para a emergência dessa característica antecedem a chegada ao lugar. Assim, a meu ver, possuíam um caráter de temporalidades ambivalentes. Isso porque ao se deslocarem para a região, trouxeram as memórias das experiências comunitárias anteriores em sua bagagem, ou seja, o passado, assim como o desejo por experiências alhures.

Para examinar essas imagens, penso ser necessário compreender alguns aspectos que considero importantes para esta reflexão. Trata-se da natureza e características desses fluxos humanos. Observo que se trata de uma migração de natureza voluntária, de decisão arbitrária, em contextos históricos sociais específicos. A natureza desse deslocamento possui também uma qualidade ambivalente. Ao mesmo tempo em que se buscava, de forma persistente, o paraíso imaginário, se fugia da desintegração das experiências em locais anteriormente considerados estruturados, outrora *seguros* e *paradisíacos*. Sejam nas terras ao Norte do Estado, ou nos centros urbanos, e, ou ainda, no seio da vida familiar. Por intermédio dos relatos desta pesquisa, observo que para nossos narradores a vida tornara-se inviável/vazia, os sonhos irrealizáveis adiados em face à experiência de vida nos locais que antecederam ao deslocamento para Chapada dos Guimarães.

Nesse contexto, percebo, por meio dos relatos dessas experiências, que a desintegração da narrativa mítica das terras ao Norte do Estado adquiriu relevo e foi

associada às graves consequências ambientais e sociais, decorrentes dos projetos de modernização e desenvolvimento implantados de forma autoritária pelo Estado naquele período. Contrário às suas promessas, esses projetos acabaram por acentuar as assimetrias e as desigualdades sociais, a intensificação da concentração de renda e, não menos importante, o esgarçamento das experiências comunitárias vividas naqueles locais.

Segundo Hall (2013) e Anderson (1993), essas comunidades, assim como o Estado Nacional, não são soberanos, uma vez que se trata de comunidades imaginadas, “[...] onde um sujeito imaginado está sempre em jogo.” (HALL, 2013. p. 28). Os sentidos e significados dessa busca e desse jogo mencionados pelos autores, diante da impossibilidade de ser consumado, poderiam ser associados à procura pelo paraíso imaginário e perdido em Chapada dos Guimarães? E, se assim for, os deslocamentos para essa região poderiam ser compreendidos como uma diáspora contemporânea, inter-regional, guardada as devidas proporções em relação às diásporas nas comunidades transnacionais ocorridas na modernidade tardia? Penso ser admissível tal aproximação! Segundo esse autor, um dos significados desses deslocamentos e a instituição dessa comunidade, podem estar relacionados à busca de um elo umbilical, impossível de ser religado: a terra de origem, ainda que no contexto do pensamento desse autor se refira ao Caribe (HALL, 2015) e nesta pesquisa, a outros lugares de origem desses migrantes como pode ser observado nos relatos do Sr. Heitor Queiroz ao identificar o bairro Vila Madalena, como local de origem de uma parte desses migrantes como problematizarei mais adiante na perspectiva dos laços que uniram esses sujeitos fora dos seus locais de origem.

E aí vem um grupo de pessoas da Vila Madalena, vêm pessoas de outras regiões do país e elas chegam a Cuiabá, em Cuiabá, e depois vai para Chapada dos Guimarães. (Entrevista com o Sr. Heitor Queiroz).

Através de outros relatos, como por exemplo, os de Dona Rose e Jorge Kaupatez, observo que os locais de origem tiveram um papel preponderante na formação na memória dos sujeitos na constituição das relações afetivas mediada pelas identitárias de pertencimento a um lugar de origem, seja pela sua afirmação, como no caso daqueles provenientes da cidade de São Paulo, seja por negação, quando os sujeitos se abrem para novas experiências.

Foi assim na verdade, que eu quando cheguei aqui eu recontro com uma condição minha de infância que eu tinha rompido. Eu saio aos 12 anos de Ruth Ramos, vou para o centro de São Paulo, Largo Santa Cecília, e vejo tudo asfaltado. Todos aqueles campos abertos

que eu tinha para passear, pra correr, pra nadar, pra pescar, pra caçar passarinho, tudo isso tudo. Eu resumo pra você que a primeira vez que eu desci do prédio onde eu fui morar, para jogar bola com outras crianças, eles jogavam numa entrada de garagem. Você imagina um garoto que tinha um mundo para percorrer, de repente ele se vê reduzido a uma entrada de garagem? E quando eu volto aqui, que eu chego à Chapada, eu tenho , tive, vamos dizer assim, essa condição de um resgate de memória que havia sido rompido com doze anos, quando vou pra São Paulo, no centro de São Paulo. E aí eu começo a ver que eu tinha, como é que seria minha história lá em Ruth Ramos. Porque ela foi interrompida. Ai eu vejo hoje o que foi que aconteceu. Quais foram os conhecimentos adquiridos e de que maneira, como ser humano, eu cheguei aqui? Então eu chego aqui, com praticamente todas as minhas correntes em São Paulo já tinham sido libertadas. Eu não preciso de mais de nada de São Paulo! Já tinha me libertado de tudo! Já tinha feito tudo que São Paulo poderia oferecer! (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez)

As experiências vividas na Aldeia Velha, para aqueles que partiram do local para outros locais distantes e até mesmo próximos deste bairro, também se constituiu como uma referência na *diáspora* contemporânea desses sujeitos.

Eu participei, eu participava da comunidade da igreja de Nossa Senhora Aparecida [na Aldeia Velha] fui catequista. O povo me acolheu. Quando eu saí de lá, eles sentiram demais. Até hoje eles reclamam porque que eu comprei casa aqui em cima. [no centro da cidade de Chapada dos Guimarães]. Porque aqui é, foi a oportunidade né? (Entrevista com Dona Rose).

Sentimento semelhante expresso pelo Sr. João Lopes quando partiu da Aldeia Velha e por motivos de saúde teve que se mudar se para o centro da cidade, o bairro Bom Clima, mais próximo e com maior mobilidade para se tratar no hospital.

Ah! Eu sinto saudade daquela vizinhança, [da Aldeia Velha] das festas, aquelas reuniões que a gente fazia. Eu sinto muita saudade daquele tempo. Eu sinto muita saudade! (Entrevista com o Sr. João Lopes).

Através desses relatos percebemos que os locais de origem possuem uma função inquestionável na formação subjetiva dos sujeitos e no estabelecimento das relações sociais constituídas a partir e através desses vínculos de identitários em sua forma coletiva. Entretanto, as relações sociais, os vínculos constituídos podem se dar sobre outros referenciais, não somente calcado no passado, na terra de origem, mas também nas

emergências da sobrevivência no tempo presente, como menciona Dona Rose quando indagada se sentia saudades do Sul do país, o seu local de origem.

Não! [de forma categórica]. A gente vai lá passear, logico, temos as famílias tanto dele [do seu marido] como a minha que vive lá. A gente vai todo ano. A gente aproveita muito lá. Mas eu acho assim: eu não vejo mais morando fora da Chapada. A gente construiu uma família na Chapada! Tem meu filho que cresceu, casou aqui. A minha nora é cuiabana, meus netos todos nasceram em Chapada, são chapadenses, amam a Chapada. Então nos somos chapadense, na verdade! (Entrevista com Dona Rose)

Através de outro relato, do Sr. João Lopes, percebo que a ideia de comunidade diaspórica apontada por Hall não requer muito distanciamento espacial. Ela também pode estar bem mais próxima do que imaginamos. Como pode ser observado no relato do Sr. João Lopes, de quando se mudou para um bairro da cidade, o Bom Clima, apenas a 3 km da Aldeia Velha. Nesse relato, a saudade deste bairro é como se distasse milhares de milhas oceânicas de sua nova morada.

Eu sinto saudade daquela vizinhança, das festas, aquelas reuniões que a gente fazia. Eu sinto muita saudade daquele tempo. Eu sinto muita saudade! [Enfático e quase chorando]. (Entrevista com o Sr. João Lopes)

Nesta perspectiva procuro compreender o imaginário dessas comunidades *diaspóricas* e alternativas da Chapada dos Guimarães tanto em seus contextos locais quanto em outros contextos macrossociais. Examiná-los impõem a necessidade de deslocamento espacial e temporal desses objetos, e me remete a contextos globais além-mares: aos movimentos mundiais de contracultura. Nessa perspectiva, a Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha podem ser tratados da forma como Bhabha (2013) denomina de espaço *além?* Um local onde se cruzam e ultrapassam as fronteiras do mundo global?

A fronteira, então, não significa necessariamente uma linha física espacialmente demarcada. Ela pode constituir-se necessariamente nas temporalidades distinguidas pelo iluminismo, aceleradas pela modernidade e comprimidas pela pós-modernidade. Estágio esse do pensamento que segundo Mignolo (2003) só pode ser alcançado a partir uma perspectiva dialógica de um pensamento limiar instaurada pela diferença, que instaura a decolonialidade do poder.

Diferença essa que estabelece novas formas de ver, pensar e relacionar-se no mundo, em que os particulares relacionam-se com o cosmopolita, o local com o global. O que torna imperativo o exame dialógico das linhas de demarcações do pensamento, a relação entre os saberes e poderes na arena dessas disputas. “[...] frequentemente, o discurso sobre globalização é a história dos vencedores contada pelos próprios. Na verdade, a vitória é aparentemente tão absoluta que os derrotados acabam por desaparecer totalmente de cena” (Santos, 2001. p.21).

Dentre os fenômenos sociais que marcam a contemporaneidade, Boaventura aponta um conjunto cada vez mais diversificado de lutas, e sua polarização em duas frentes de resistências: às em defesa do patrimônio da humanidade e dos direitos humanos, impondo outras dimensões da relação entre o local e global: “Os conflitos, as resistências, as lutas e as coligações em torno do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade demonstram que aquilo a que chamamos globalização é, na verdade, um conjunto de arenas de lutas transfronteiriças” (Santos, 2001, p. 15).

Na mencionada inevitabilidade e o silenciamento provocado pelos processos homogeneizantes na contemporaneidade, a memória e suas imagens evocadas adquirem uma função indispensável na história dos grupos, de suas lutas e tradições, e porque não dizer no próprio direito à memória.

A história do movimento de contracultura é normalmente caracterizada como um movimento com raiz na classe média, de jovens insurgentes, revoltados contra os padrões culturais das *modernas* sociedades capitalistas industriais. Seja na negação dos padrões de consumo, seja na reorientação para uma vida mais simples, natural. O movimento também se opunha às práticas pouco solidárias diante das persistentes desigualdades sociais; das relações internacionais entre os países que não titubeavam de substituir a cooperação pela ação belicosa. A partir dos anos 60, os Estados Nações mais ricos invadiram territórios distantes, até então pouco conhecidos, em sua maioria, países mais pobres, à época, denominados de terceiro mundo.

Em que pese essa relação desse movimento com a insatisfação das políticas internacionais dos governos, segundo Magnani (2000), a contracultura era também um

movimento cultural, poético e filosófico, contestador das velhas fórmulas e padrões sociais, ou seja, uma abertura para um “admirável novo mundo”.

Nesta pesquisa, por meio do relato do senhor José Guilherme, pode-se ter uma noção do alcance desse movimento, no inconformismo manifesto desse narrador, diante do modelo normativo de vida ao qual o jovem, no Brasil, tinha que se submeter ou resistir.

E ai um dia dentro da sala de aula, que eu estava voltando, eu ia e voltava aquele negócio de vai fazer vestibular, vai, não vai, e aí um dia eu passei muito mal, comecei a vomitar bÍlis e eu decidi escrever na contracapa do caderno. Porque eu ficava naquela ansiedade assim, eu escrevi: Não fazer, reconhecer que poderia ter feito e não fiz. Aí virei o relógio do tempo ao contrario e falei: vou viver as coisas, joguei um quilometro para eu andar, nunca parei de andar. E eu falei: eu não quero mais saber desse sistema todo, porque eu já estava com outra visão das coisas, eu vi professores falando besteiras dentro de sala de aula que não era aquilo. E já não me encaixava nesse sistema todo, até então. Aí eu fui de cabeça com o Cordeiro [Cordeiro é o nome de um índio descendente de Bororo que vivia em Cuiabá] meus irmãos até que nem tanto, porque chegou um momento que eles tomaram outro rumo. Vou ficar andando, mas estudando, estudando, trabalhando, vou fazer o que eu quero, vou ser um naturalista. Eu mesmo vou me intitular, no dia em que eu achar que eu vou ter esse título, porque até então eu não tenho esse título. Entendeu? (Entrevista com o Sr. José Guilherme).

O inconformismo generalizado se disseminou e atingiu os jovens em diversas partes do planeta, conferindo-lhes um papel inédito de protagonista dos acontecimentos, assim, permitindo ser tratado como um movimento insurgente da juventude. Apesar de certa dificuldade de precisar a sua origem , segundo Magnani (2000),

[...] começa com o movimento Beatnick, seus poetas e mochileiros, “rucksack revolution”, na expressão de Jack Kerouac, um dos seus mais conhecidos representantes e autor dos clássicos “On the Road” e “Dharma Blue” e se estende em várias frentes na década de 60. O aspecto mais político manifesta-se nos protestos contra a participação dos EUA na guerra do Vietnam, em movimentos pacifistas em prol dos direitos civis, e tem sua máxima expressão nos conflitos de maio de 68 na França e na Primavera de Praga no mesmo ano. (MAGNANI, 2000, p. 11).

Nesse breve resumo apresentado por esse autor, e na tentativa de condensar a longa trajetória desse movimento, realiza uma elipse de dois importantes momentos que penso ser importante destacar, por compreender que, uma vez demarcado, refletirá, em grande parte, na diversidade subjetiva, comportamental e política dos jovens que migraram para a Chapada dos Guimarães. Trata-se de dois momentos desse movimento, também ocorridos nos EUA e Europa: os *Beatnicks* e os *Hipesters*.

Apesar da similaridade em alguns princípios, como o inconformismo e a negação dos padrões normativos da sociedade, são distintos em suas práticas, particularmente na relação do indivíduo com a sociedade e o Estado, particularmente, no campo da política. Ainda que ambos fossem pacifistas, divergiam no comprometimento com a transformação da realidade social que se mostrava necessária à época, ante aos desejos e utopias dessa juventude.

Os *Beatnik's*, movimento de desobediência civil espontaneamente organizado que eclodiu nos anos 50 nos EUA e Europa, inicialmente numa parcela da população letrada, entre os artistas e intelectuais. Sob forte influência do existencialismo de Sartre e Camus, o uso da recém-descoberta da substância psicoativa do ácido lisérgico de dietilamida - LSD – e os experimentos científicos de Timothy Leary ³², dinamizou o movimento que se popularizou com a publicação do mencionado livro, “*On de Road*”, de Jack Kerouac, em 1957. (MAGNANI, 2000).

Esse movimento, em se tratando da ação política dos sujeitos, possuía um caráter individualizante e privado. Acreditava-se que, por meio da prática de uso de drogas e de substâncias psicoativas, se atingiria elevados patamares da consciência e, por conseguinte, a partir da mudança de mentalidade, transformaria o mundo. (MAGNANI, 2000). Essa posição foi considerada, por outra parcela da juventude, como ostracismo político desses artistas e intelectuais, quando surge no seio da contracultura, os *Hipsters*, os descolados.

Focados também no descontentamento dos rumos da crescente beligerância das políticas de relações internacionais dos países, a prática da guerra e do padrão de vida, centrada no consumo, eram politizados e também pacifistas, porém com marcante atuação política. Essa dimensão política se dava de forma pública, nas mobilizações de ruas, nos grandes protestos, assim se diferenciando dos precedentes beatnik's. “Paz e amor” era o

³² O LSD já havia sido sintetizado nos anos 40 por Albert Hofmann para o laboratório suíço Sandoz. Após a descoberta de suas propriedades alucinógenas, nos anos 50 e 60, foi testado e utilizado em suas propriedades terapêuticas. Timothy Leary era professor de psicologia da renomada Universidade de Harvard, no EUA, e teve seu nome associado a essa substância por propagar seu uso entre os estudantes americanos. Seu lema era, “você tem que se ligar, sintonizar e cair fora”.

FU: <https://www.mundosemdrogas.org.br/drugfacts/lsd/a-short-history.html> acesso em 08/10/2018

lema desse movimento que também era filosófico. Tinha como referência o pensamento do filósofo alemão Herbert Marcuse. (MAGNANI, 2000).

Nessa história está englobado o mundial. Por que fazer guerra, por que não fazer a paz? Isso vem desde setenta e pouco, começou nos Estados Unidos, depois da guerra do Vietnam. Então as pessoas vieram, começaram a fazer música, e tudo mais, e começou a se reunir dentro desse projeto de fazer a paz no mundo todo. Não só com um país, ou com o outro. Vamos fazer a paz! Que nem agora lá, como chama? Coreia do Norte. Pra que brigar? Entra o presidente dos Estados Unidos no outro dia, por quê? Eles ganham muito dinheiro com armas. Agora, por que não vão fazer outro tipo de movimento? Pra mim eles não vão mudar! Então nos pegamos a nossa turma, nossa tribo mundial, que orgulhamos e vamos trabalhar pela paz. Então desde setenta e pouco o movimento pela paz ficou muito forte. Por quê? Porque tinha guerra, esse é o básico! Vamos fazer a paz, eu posso ficar com ódio de você, mas vou te pedir perdão, não vamos brigar! Pô, nos temos tanta coisa, vamos nos unir em torno da paz. A paz é uma conquista! É uma ciência também e cultura! Então eu acho que a nossa cultura mundial, agora estão querendo fazer guerra novamente, não interessa. Eu estou aqui e aí eu fico mais forte. Eles estão querendo guerra e eu estou fazendo a paz. Não tenho um tostão, estou em harmonia com Deus, com o universo, vamos fazer a paz porque a paz é boa pra todo mundo, porque não?[Dá uma gostosa gargalhada] (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

Na proliferação mundial desse movimento no mundo ocidental, os jovens que dele participaram ficaram conhecidos como Híppies. É importante destacar que contribuíram, sobremaneira para a divulgação desse movimento fora dos EUA, a realização de um festival de música de um estilo que embalava essa parcela da juventude, o Woodstock, que aconteceu numa fazenda na cidade de Bethl, no Estado de New York, no verão de 1967. Foi anunciado como "Uma Exposição Aquariana: 3 Dias de Paz & Música". O local inicial do festival seria a cidade de Wallkill, mas os moradores se recusaram a receber o evento que reuniu cerca de meio milhão de espectadores na pacata cidade de Bethl. O enorme contingente humano que se dirigiu para o festival instalou o caos nos serviços dessa cidade, levando as autoridades a decretarem o estado de calamidade pública. Dentre os músicos memoráveis que se immortalizaram em Woodstock estão, dentre outros, Jimmy Hendrix, Jane Joplin, Joan Baez e Joe Cocker e Carlos Santana.³³

³³ As bandas de sucesso desse novo ritmo (Beatles, Led Zeppelin, The Doors, Rolling Stones e Jetro Tall, dentre outras) negaram a participar do evento, algumas alegando a excessiva presença de hippies e o consumo de drogas. FU: <http://www.woodstockstory.com/passingperformersbands.html>

Os festivais de música que proliferaram naquele período, segundo Fléchet (2011), apesar de poucos estudados, promoveram profundas rupturas na forma de pensar a música enquanto uma identidade nacional como era normalmente pensada até então. Por meio dos estudos comparados sobre esses eventos, essa autora aponta a importância do espaço atlântico (in BAYLIN, 2005; GAMES, 2006; GILROY, 1992) na invenção dessa nova forma de expressão cultural. A maior parte desses festivais localizou-se na África, na Europa e nas Américas. Nos demais continentes não tiveram o mesmo impacto. “Logo, os festivais mostram a importância das circulações transatlânticas no processo de globalização musical iniciado na segunda metade do século XX” (FLECHET, 2011, p 262) que em grande parte se beneficiou com a revolução da comunicação com a sua massificação pela televisão e, assim, se tornaram locais de memórias de gerações.

Esses festivais de música, como o Woodstock, não se tratavam apenas de uma apresentação musical. Em sua composição significava importantes trocas culturais, como também uma aproximação do ocidente com o oriente. O evento foi aberto pelo Swami Satchidananda, um renomado indiano divulgador da Yoga, e na programação musical, encontrava-se o músico indiano, Ravi Shankar, nascido em 1920, em Varanasi. O Woodstock foi também um encontro entre o novo, o jovem e os ritmos frenéticos do *rock and roll*, com a tradição ancestral dos ritmos indianos.

Tardiamente, em 1979, uma década após o início desse movimento hippie, o lançamento do filme “Hair” de Milos Forman promoveu a sua disseminação. O filme tratava de uma versão cinematográfica do musical de muito sucesso, de mesmo nome, que estreara na Broadway, uma década anterior, em 1967. (MAGNANI, 2000).

No transcorrer desta pesquisa, os narradores do grupo dos jovens alternativos se reconhecem como herdeiros e tributários desse movimento, como nos relatos dos senhores Ary Ribeiro e Bené Fonteles, assim como desse festival de música, o Woodstock.

[...] Nos éramos remanescentes de Woodstock, então a gente era tipo, tinha aquela imagem que eles diziam: é hippie! Eu já tinha aquela barba grande [Com as mãos ele mostra o tamanho da barba chegando até à altura do seu peito], então a gente era muito estranho pra Chapada. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro)

Nós temos uma herança hippie. Temos o Woodstock nas costas, nos temos uma cultura, alternativa, que todos nos não queríamos servir esse sistema sacana que esta aí. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles)

No Brasil, esse movimento chegou com certo atraso, nos anos 70, possivelmente em virtude do acirramento do chamado regime de chumbo, implantado pela ditadura militar, na década anterior.

Nos anos 60, a juventude universitária brasileira já protagonizava profundas transformações na cena cultural do país por intermédio do Centro Popular de Cultura (CPC'S), da União Nacional dos Estudantes (UNE), e irradiava de forma criativa para todos os setores de artes no país, o teatro, o cinema, a música e artes plásticas. (MAGNANI, 2000).

Esses movimentos produziram uma mudança sem precedentes numa parcela letrada dessa juventude, ao mesmo tempo inseriu sujeitos de outras classes sociais, inclusive grandes cientistas, como Fritjof Capra, que quebrou os paradigmas da ciência moderna, normalmente calcados na racionalidade, ao relacionar a Física com o misticismo oriental, que resultou no livro *O Tão da Física*, publicado em 1973.

A contra cultura segundo esse Magnani (2000) atingiu também diversos setores da vida até então poucos questionados na dimensão do social.

[...] essa corrente contestatória atinge o comportamento sexual e a organização da vida familiar, afeta o estilo de morar e vestir, introduz novos hábitos de consumo e forma de comunicação. Os valores espirituais, evidentemente, não ficaram de fora, insurgindo contra os padrões dominantes ditados pela cultura bíblica e protestante norte-americana, o movimento descobre outras vertentes: a filosofia e a religião orientais. (MAGNANI, 2000, p. 14).

A orientação pela vida simples, em contato com a natureza, segundo Magnanifoi fundamental para o surgimento do movimento de comunidades alternativas rurais. Nesse aspecto, atuaram de forma não sincrônica, duas propostas de duas emblemáticas instituições do período: o Instituto Esalen, situado na Califórnia, centro irradiador do movimento que ficou conhecido como do Potencial Humano, e a Comunidade Findhorn, na Escócia, que serviu de modelo e inspiração para as comunidades rurais que se espalharam pelo mundo. (MANGANI, 2000, p.12).

O primeiro instituto era voltado “[...] para o desenvolvimento de pesquisas e técnicas inovadoras destinadas a despertar as potencialidades do Eu, procurando liberar o indivíduo de condicionamentos, de ordem social, institucional e cultural”. (MANGNANI, 2000, p. 13). Uma abordagem um tanto quanto diferenciada da Comunidade Findhorn. Segundo esse autor, esta comunidade “ênfatiza que esse eu, segundo princípios teosóficos, é na realidade uma centelha divina em eterna busca de encontro com sua fonte e origem primordial.” (MANGNANI, 2000, p. 13). Essas duas concepções desses institutos em locais tão distantes do paraíso de Chapada dos Guimarães teriam influências no imaginário dos sujeitos para formação das comunidades alternativas na região?

Mediante as experiências rememoradas em audiovisual, percebo que essas duas tendências, ou orientações, se cruzaram e se misturaram no imaginário dos nossos narradores desta pesquisa, como revelam os relatos a seguir:

[...] A verdade é isto: não existe verdade, existem provas de verdade. Eu hoje sou um homem, assim! Eu vivo, bebo água o tempo inteiro, porque a água pra mim é uma verdade. Cada vez que eu bebo água quero me lembrar disso. Eu quero viver na verdade. E a verdade, Luiz, é aquilo que eu comecei conversando com você aqui. A verdade hoje é que nos seres humanos temos um objetivo que é dominar nosso tempo. É sermos dono do nosso tempo. Essa é a palavra final que eu quero dizer pra você. Essa é a única liberdade, a liberdade nossa, a busca nossa é: eu sou dono do meu tempo! Ai eu posso estabelecer como estou estabelecendo aqui uma relação com você. O meu tempo que esta se relacionando com o seu tempo. Quando eu vou trabalhar é esta relação que eu estabeleço, eu estabeleço uma relação que eu tenho consciência. Eu tenho consciência de que eu estou cedendo meu tempo para fazer aquela condição. E ela que eu tenho que determinar. Essa condição de meu tempo vai servir para que? (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

[...] Então esse movimento de contracultura, esse movimento de contracultura vai criar uma influência nesse grupo de pessoas que vai caminhar para a questão da ecologia, um mundo alternativo, ligado à questão do vegetarianismo. De pensar uma sociedade diferente da sociedade calcada no modelo do consumo, do acúmulo de riquezas desnecessárias. É nesse movimento que eu chego a Chapada dos Guimarães. (Entrevista com o Sr. Heitor Queiroz).

Na prática desta pesquisa, quando busquei referências bibliográficas sobre as experiências comunitárias, como as comunidades alternativas rurais na Chapada dos

Guimarães, ou comunidades da Nova Era, como também ficaram conhecidas e instituídas no imaginário da região, muito pouco encontrei sobre o assunto. Apenas a menção da existência de um trabalho de conclusão de curso de História na Universidade Federal de Mato Grosso, de Ladebrair Xavier realizado na Aldeia Velha. Esse trabalho não foi localizado na biblioteca dessa instituição, e tão pouco tive acesso ao autor.

Em pesquisa junto a publicações dos grupos existentes no país, sites, todos, invariavelmente mencionam o movimento de comunidades alternativas da Chapada dos Guimarães como experiência de grande importância para o movimento nacional, porém apontam de que nada sobrou. Nesse sentido, penso que forneceram uma importante contribuição os estudos de Nogueira (2001) e Santos (2007), mencionados anteriormente e que mais se aproximam da experiência da Chapada dos Guimarães.

Outro estudo que penso tangenciar a questão dessas comunidades é a pesquisa de Souza (2016) sobre a comunidade de Arembepe na Bahia. Ainda que trate do mesmo tema, o contexto histórico social é outro, porém se aproxima da experiência da Chapada dos Guimarães em se tratando da questão turística. Essa vila hippie no litoral baiano foi apropriada como um atrativo turístico internacional, principalmente pela visita e estadia da cantora Jane Joplin com seu namorado brasileiro, o cantor Serguei, no verão de 1970.

Se pensar as comunidades alternativas da Chapada dos Guimarães, à luz da experiência precedente, como a da Comunicampo, no Mato Grosso (SANTOS, 2007) ou a sucedânea, a Frater de Pirenópolis - GO (NOGUEIRA, 2001), apesar de se tratar de experiências intersticiais às da Chapada dos Guimarães, uma que a precede e outra que a sucede, respectivamente, poucos aspectos possuem em comum.

Da forma como as experiências ocorreram naqueles locais e foram organizadas socialmente, como uma comunidade alternativa rural numa grande área de terra, com um pequeno número de membros que se pactuaram por meio de um estatuto e regimento, com códigos de condutas etc., a experiência em Chapada dos Guimarães, particularmente no bairro Aldeia Velha, pouco se aproxima daquelas, apesar de se tangenciar em algumas práticas, tais como o vegetarianismo, a yoga e a meditação, que serão discutidos mais adiante.

As experiências de comunidades alternativas no mundo, sobretudo no Brasil, são plurais e diversas. E se para alguns ela nunca existiu na Chapada dos Guimarães, de forma similar àqueles locais, não significa que não tenha sido experimentada ou mesmo

sonhada. Afinal, este é o significado profundo do imaginário da comunidade que se aproxima das pontes de desejo irrealizáveis de Ruiz (2003). Esse sonho irrealizável, na perspectiva de Bauman (2003), é a essência imaginária da comunidade, uma vez que sua realização significa sua própria morte. Segundo esse autor,

[...] a comunidade só pode estar dormente — ou morta. Quando começa a versar sobre seu valor singular, a derramar-se lírica sobre sua beleza original e a afixar nos muros próximos loquazes manifestos conclamando seus membros a apreciarem suas virtudes e os outros a admirá-los ou calar-se — podemos estar certos de que a comunidade não existe mais (ou ainda, se for o caso). A comunidade “falada” (mais exatamente: a comunidade que fala de si mesma) é uma contradição em termos. (BAUMAN, 2003, p. 17).

Postas a partir desses termos, de que forma então poderiam ser tratadas as experiências das comunidades alternativas da Chapada dos Guimarães, de forma que não fosse um estudo do tipo anatômico, de um corpo desfalecido, e assim, só restaria um sepultamento digno de suas existências?

O caminho que encontrei foi examinar tais experiências por meio das imagens das memórias de alguns sujeitos, seus projetos, crenças e valores, perseguidos em suas práticas culturais, decorrentes dos enfrentamentos da vida no lugar. Mediante esse imaginário se abre a possibilidade de um duplo deslocamento do olhar sobre essas experiências. O primeiro na escala temporal. Revisitar o passado na emergência do tempo presente, o tempo de agora (BENJAMIN, 2014). O segundo, trata-se de um deslocamento espacial, estar no espaço além, na fronteira (BHABHA, 2013), uma vez que “[...] O imaginário da distância espacial, - viver de algum modo além da fronteira de nossos tempos – dá relevo a diferenças sociais, temporais, que interrompem nossa noção conspiratória de contemporaneidade cultural”. (BHABHA, 2013, p. 24)

À ausência das mencionadas referências se acrescenta o fato de que poucos dos participantes desse movimento vivem hoje na região. Passaram por essas experiências e foram buscar *tetos* em outros locais do país e do mundo. Dentre eles podemos citar: o acupunturista Décio César que vive hoje em Berlim; a artesã Silvia Rios, em Paris; o astrólogo Manoel Quiles, em Buenos Aires e assim por diante.

De forma mais aproximada da ideia de comunidade alternativa rural na Chapada dos Guimarães foi a experiência comunitária do Sítio Morrinhos. A da Aldeia Velha, que problematizarei mais adiante, da forma como se realizou, difere de todas as precedentes.

O Sítio Morrinho ficava cerca de 4 km da cidade, ou seja, da Chapada de Guimarães, um campo de cerrado limpo, onde brotavam inúmeras nascentes e cachoeiras.

Fig. 27



Era uma comunidade diversa e alegre como pode se perceber nessa imagem. Esse sítio era uma área abandonada, degradada por uma forma de ocupação da terra instituída pelo olhar e prática colonial do paraíso: a atividade de extração do ouro. Essa comunidade, em sua estrutura física inicial, possuía duas casas autônomas, de construção muito antiga, feita com os blocos de adobe, telhas de barro; segundo a lenda, eram moldadas nas coxas dos escravos. A área foi ocupada por esse grupo alternativo mediante posse, sob a liderança do Ari Ribeiro, sua esposa Marlete Baldini e seus três filhos pequenos, Yang, Jaciende e Ceres. Eram membros ativos dos encontros de comunidades, promovidos pela ABRASCA, assim como os organizados por refugiados da experiência da Comunicampo.

Coube aos membros dessa comunidade recuperar a terra desertificada pela mencionada atividade e transformar o Cerrado num jardim de culturas orgânicas de onde se extraía os alimentos para a sobrevivência do grupo. Essa comunidade não possuía o nível de organização formal das mencionadas comunidades rurais citadas anteriormente, com estatuto etc. A frequência de seus moradores era itinerante e irregular.

[...] Então, eu fui pra lá e comecei a chamar as pessoas, o Júlio morou lá também, morou um ano, ou dois. Aí como ele já tinha ido aos Andes, ele veio com um rapaz que morava

(...) ele já tinha morado na Índia, aí morou com o Júlio naquela casinha de cima. Ele tinha morado na Índia, ele era bem alternativo também. Então ficou o Júlio que trouxe umas pessoas e começamos a morar. Ai você está aqui, por exemplo, e você era alternativo, te levávamos pra lá, podia ficar acampado. Tinha bastante casa, um ia fazer comida, outro ia batalhar também. Então a gente começou, e a partir daí, a juntar as pessoas no Morrinhos com esse objetivo do parque nacional. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

[...] Ah tinha dia que, não era nada fixo, tinha umas dez, quinze pessoas fixas. Ai tinha dia que tinha cinquenta, oitenta. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

Essa transitoriedade e alternância de seus membros é uma das características comum desse tipo de comunidade, conforme apontou Nogueira (2001) e Santos (2007) em suas pesquisas sobre a Frater em Pirenópolis e a Comunicampo. Essa qualidade se torna um lugar de passagem e alternância sazonais. O tempo de plantar, durante as chuvas do cerrado, e o tempo de visitar os locais de origens, no período da seca. (NOGUEIRA, 2001).

Segundo Nogueira (2001), duas estações, de certa forma, contingenciam as práticas culturais dos sujeitos nessas comunidades, inclusive do ponto de vista do comportamento psicológico. Nos períodos de chuvas, que à época eram intermitentes durante um mês, as pessoas ficavam mais introspectivas e, por vezes, deprimidas. Durante a seca, a alegria; as festividades conclamavam práticas dionisíacas de celebração da vida.

A experiência de viver uma vida simples, conforme o entrevistado a qualifica como sendo alternativa, colocava os sujeitos diretamente na condição de provedores de sua própria sobrevivência, construir um teto para se abrigar, plantar e produzir sua própria comida. Essa simplicidade que, às vezes, implicava na recuperação de práticas e saberes antigos, cria uma *áurea retro, vintage* ao movimento, como o uso de velas e lamparinas pela falta de energia elétrica, porém não significava a negação da tecnologia.

Segundo Ary Ribeiro, o arado puxado pelo gado convivia harmoniosamente com o Tobata, um pequeno trator. Essa nova realidade, para maior parte desses sujeitos provenientes de espaços urbanos, dentre outras coisas, revelava o absoluto desconhecimento e despreparo da educação escolar com essas questões práticas da vida. Talvez esse descompasso e a inadequação dos conteúdos curriculares, principalmente do ensino médio, fosse um dos motivos desses sujeitos renunciarem à escola.

O sonho de viver no paraíso da Chapada dos Guimarães não significava propriamente viver num jardim das delícias. Garantir a sobrevivência dos sujeitos, de suas famílias, a partir dos frutos resultantes do trabalho na terra, é uma tarefa difícil; um desafio por vezes inalcançável.

A pouca geração de renda, a partir dessa atividade, acentuava a posição desses sujeitos à margem do sistema, *out siders*, e, assim, a vida no paraíso sagrado da Chapada dos Guimarães tornava persistente, o histórico estado de exceção para os grupos marginalizados na região, mesmo que se contentassem e adequassem suas vidas à escassez de recursos financeiros.

[...] Então, a gente começou a plantar também, porque eu basicamente gosto de plantar, aí a gente começou a plantar, a gente começou a fazer horta, que vendia verdura para cá, na cidade, fizemos uma horta grande, pomar também. Fizemos uma plantação de maracujá né, eu arrumei um micro trator para arrumar a terra, porque eram ali várias cabeceiras, não dava pra plantar muito né? Então aquela frente da casa de baixo, indo pra cima, aquele meio ali a gente fez a plantação que era mandioca, maracujá, tinha uns quinhentos maracujá. Eu ia de ônibus vender o maracujá em Cuiabá porque a Chapada não tinha comércio. O comércio daqui era fraquíssimo! Tinha as épocas do festival que tinha mais movimento e depois acabava. Aí você tinha que ter um dinheiro para aguentar até o próximo festival. Porque era fraco. Então eu ia vender o maracujá, de ônibus, eu colocava debaixo do ônibus, o cara falava: Eh! Eu falava: não, eu te pago uma grana, porque eu preciso, o bagageiro tá vazio. Eu te pago uma grana pelos maracujás aí. Eu chegava lá em Cuiabá, deixava lá, num lugar que eu conhecia, na Isaac Póvoas, e aí ia vender os maracujás. De tarde, eu voltava com dinheiro para comida. Deixava Alexandre, (...) cuida dos meninos aí que eu vou lá buscar comida pra gente fazer festa. Ai comprava bastante comida, vendia todo maracujá, depois começamos a sobreviver da agricultura. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

Uma parte da renda, naquela comunidade, era obtida por intermédio do artesanato, uma vez que, grande parte desses sujeitos eram experientes e exímios artesãos, participavam das feiras de artesanato na Praça da República em São Paulo, e na Praça XV no Rio de Janeiro. Feiras estas que mais tarde foram denominadas de Feiras Híppies.

Outra parte da renda também era obtida pela contribuição das pessoas, pelos visitantes que se deleitavam nas cachoeiras do Sítio Morrinhos ao praticar o naturismo de forma mais tranquila, sem olhares bisbilhoteiros como na Cachoeira dos Malucos, que seria incorporada à área do PNCG, em 1989. O sítio Morrinhos é a experiência que mais

se aproxima da ideia de comunidade alternativa rural, guardada suas especificidades, e é lembrado na memória dos narradores como um importante espaço de interação social e trocas culturais.

No entanto, foi no periférico bairro, Aldeia Velha, que surgiu uma ideia de comunidade alternativa diferenciada das demais mencionadas. Era mais plural e envolveu uma diversidade maior de sujeitos e grupos, assim tornando o bairro, na perspectiva de Hall, um local transfronteiriço, de múltiplas identidades e práticas culturais distintas. Mediante o exposto, indago: algo novo aconteceu no paraíso imaginário da comunidade da Aldeia Velha?

3.2. O PARAÍSO IMAGINÁRIO DA COMUNIDADE DA ALDEIA VELHA.

[...] Existem locais que são mágicos, que tem características de outros lugares que inclusive são lugares possíveis de se salvar dessa grande hecatombe. Chapada dos Guimarães é um desses lugares! Então para o mundo alternativo, pra visão alternativa daquele momento, a Aldeia Velha é o lugar que tem as características propícias para as pessoas se assentarem ali, porque é um lugar muito pequeno, até hoje. Naquela época, era muito menor. Mas você também tem um centro urbano que é ali no entorno da Igreja, a cidade já estava estabelecida e propiciava um pouco da comodidade urbana a essas pessoas todas (...) vindas de grandes centros urbanos. E você tem esse início desse movimento, a Aldeia Velha será um lócus aonde um grupo de pessoas, com visão de um mundo alternativo, dessa sociedade alternativa, da contracultura, começa a se estabelecer ali. (Entrevista com o Sr. Heitor Queiroz).

Como já foram mencionados, os jovens alternativos, contra culturalistas, como também esta identidade cultural pode ser referida, em sua maior parte era proveniente de grandes centros urbanos e do mundo e grande parte desse contingente humano se aportou no histórico bairro Aldeia Velha. Alguns fixaram residência, outros passaram pelo local. Dos que se estabeleceram, em maior número vieram provenientes da cidade de São Paulo, especificamente de um local desta cidade, a Vila Madalena, bairro da Zona Oeste dessa cidade.

Dada a proximidade desse bairro com a USP, a partir do final dos anos 60, quando ainda era composto de um grande conjunto de pequenas e médias casas e vilas, e não era

fortemente verticalizado como hoje se apresenta, esse bairro foi de forma crescente ocupado por inúmeras repúblicas de jovens universitários, atelier de artistas emergentes, produtoras de cinema como a Gira Filmes³⁴. É importante destacar que, nesse bairro, nasce o Cinema Marginal Paulista, tendo como expoente a produção de Rogério Sganzerla, “O Bandido da Luz Vermelha” (1968).

Autores como Paulo Freire, apesar das restrições do regime militar, eram leituras obrigatórias, clandestinas dos jovens universitários, assim como os ensaios filosóficos do já citado filósofo alemão, Herbert Marcuse (MAGNANI, 2000), particularmente o livro *Eros e Civilização*, publicado pela Zahar na década anterior, 1955.

Outras leituras do gênero ficção científica tornou-se emergente no período, Ray Bradbury com *O homem Ilustrado* (1951) que chegava tardiamente no Brasil, assim como um diversificado universo literário que questionava a percepção da realidade em geral, expandia o pensamento para dimensões inimagináveis, espirituais e cósmicas. Esse gênero foi rapidamente absorvido pelo mercado, na forma de literatura de autoajuda, como as obras de Sir Bagwan Rajaneshh, o Osho.

Novas possibilidades de se pensar a realidade se descortinavam e acalentavam os sonhos, particularmente de uma parcela da juventude descontente com os rumos que a esquerda tomara no mundo e no Brasil. (Risério, 2000). Na Vila Madalena, no início dos anos 80, foi criada a escola da Vila, por Madalena Freire, filha do renomado educador Paulo Freire, inspirada nos métodos de alfabetização de vanguarda, criado pelo pai.

O ambiente efervescente desse bairro em São Paulo refletia o movimento de contracultura que chegava tardiamente no Brasil. Cair fora do sistema, *Drop Out* era seu lema, que chegava embalado pelo anti-intelectualismo, antipsiquiatria, através do pensamento dos mencionados filósofos, particularmente, Michel Foucault, com a “História da Loucura na Idade Clássica” (1972) e da espiritualidade inspirada no Oriente, por meio do pensamento místico, mágico dos gurus orientais que atraíam multidões no Ocidente. Paradoxalmente, filósofos como Marcuse possuíam trânsito livre entre esses

³⁴ A menção desta produtora surgiu em função da presença na Chapada de sua diretora de arte, Liete Alves, que ganhara prêmio por esse trabalho no Festival de Cinema de Gramado, pelo filme *O Baiano Fantasma*, de Denoy de Oliveira. Naquele período, Liete já havia se instalado em Mato Grosso, num sítio à beira do Rio Roncador em Nova Xavantina, quando jovens paulistanos como Fernando Mesquita da Folha de São Paulo também se mudou para o Estado, este último para a prelazia de São Feliz do Araguaia, posteriormente deslocaram-se para a Chapada dos Guimarães, como foi o caso de Liete Alves, Caio Gomes Pinto, dentre outros.

grupos em sua valoração ao lupemproletariado, que significava a recusa aos padrões burgueses. (Risério, 2000).

Segundo Risério (2000) o movimento acreditava que poderia mudar o mundo ocidental, o que foi seriamente combatido pela imprensa brasileira que bloqueava quaisquer informações do que acontecia fora do país. Essa censura criou uma contingência ao movimento, este, porém, conseguiu mediante meios alternativos, como os zines e revistas especializadas, comercializadas clandestinamente, driblar a vigilância. Na visão desse autor, é tolice afirmar, como muitos fizeram, que a contracultura tenha sido um subproduto alucinado pelo fechamento dos horizontes políticos da ditadura.

[...] A contracultura foi um movimento internacional, que teve sua ramificação brasileira. É evidente que aquela farra experimentou constrangimentos políticos específicos em cada país que vicejou. Mas, exatamente ao contrário do que se chegou a proclamar, a contracultura expandiu no Brasil não por causa, mas apesar da ditadura. (RISÉRIO, p. 26, 2006)

A descrição que acabo de realizar, do ambiente efervescente dos locais e das experiências anteriores desses jovens que migraram para Aldeia Velha, deu-se porque, de certa forma, préconFig.uraram um sentido de comunhão na experiência diversa dessa comunidade alternativa.

A chegada ao novo lugar, longe de ser uma experiência radical de contato com sujeitos totalmente desconhecidos, era um reencontro, em meio aos sentimentos de uma nova comunidade, de antigos vínculos e laços de fraternidade, o que talvez pudesse compensar um estranhamento a experiência com novos sujeitos e grupos que vivam no lugar. Seja porque alguns sujeitos já se conheciam, ou possuíam amigos em comum, ou mesmo ter a cidade de São Paulo como uma forte referência a suas identidades. Ou ainda por compartilhar visões de mundo e práticas culturais semelhantes como se pode observar nessa imagem de um ritual de inauguração da casa de um morador, do tipo chalé, na comunidade da Aldeia Velha, onde os moradores se vestem de branco em sua maioria, onde a túnica indiana era uma peça indispensável nos Fig.urinos dos membros dessa comunidade.

Fig. 28



Esse vestígio da experiência anterior a Aldeia Velha, a meu ver, possui um sentido ambivalente. Se por um lado, facilitou a adaptação à vida social no novo lugar, por outro lado, pode ter contingenciado as relações que se estabeleceram com os sujeitos pertencentes aos grupos distintos que ali viviam. Como exemplo, temos os remanescentes dos quilombolas da zona rural da Chapada dos Guimarães e os que também chegavam ao bairro naquele período, como os colonos do Sul, dentre outros.

Decorridos cerca de trinta anos dessa experiência, revisitá-la nesta pesquisa é como caminhar numa trilha incerta, insegura. Os vestígios do trânsito outrora experimentados pelos sujeitos se esvaíram com o tempo. Pesa-nos o fato de a maioria desses sujeitos terem realizado a travessia pelo local, terem prosseguido suas vidas, seus sonhos em outros lugares. Poucos narradores restaram no bairro para contar essa história.

Os jovens identificados socialmente como alternativos viviam em suas moradias de forma individualizada.

[...] **Entrevistador:** E como é que era essa tal comunidade, comunidade alternativa?

Sra. Mari Vieira: Ah, essa tal de comunidade alternativa [sorridente] era cada um na sua casa, mas reunia os grupos pra tocar, mas não tinha muita coisa alternativa. Alternativa era cada um no seu pedaço. (Entrevista com Senhora Mari Vieira).

Exceto os casais, ou os pequenos grupos que se formaram como o de que participei e anos depois se dissolveram. A interrupção dessas relações ocorreu logo após a realização de uma palestra sobre um aspecto interplanetário que, naquele momento, Saturno fazia com Plutão. Segundo o palestrante, esse aspecto induzia a quebra, a ruptura das estruturas dos relacionamentos, e ainda de forma trágica.

Essa palestra foi proferida por Manuel Quiles³⁵, um psicólogo e astrólogo argentino em visita ao Brasil para o lançamento de um o livro na Bienal do Livro de São Paulo no final dos anos 80. Creio que se tratava da obra “Los Símbolos Concretos”, não tenho certeza. A palestra foi realizada no jardim da minha casa e teve uma grande audiência e repercussão.

Semanas depois, começaram a chegar notícias das separações de inúmeros casais momento em que muitos voltaram para seus locais de origem ou novos destinos. Em meio a esse contexto de desestruturação das relações sociais, acontecimentos trágicos debilitaram a comunidade da Aldeia Velha e a Chapada dos Guimarães.

Três crianças, meninas, faleceram na região. Uma na Aldeia Velha vítima de afogamento quando engatinhara até um poço descoberto localizado no fundo do quintal de sua casa. A segunda criança faleceu afogada numa cachoeira no Sítio Morrinhos. A terceira foi vítima de uma inacreditável colisão de carros no pacato centro da cidade de Chapada dos Guimarães. Para muitas pessoas, esses episódios anunciavam o fim das comunidades alternativas na região, como lembra o relato da Sra. Mari Vieira.

[...] Acontecimentos trágicos que pra mim era só negligência. Porque você deixar uma criança de três anos, solta, sozinha na beira de um lago e não ter um adulto e uma criança morrer afogada pra mim isso é negligência. Não é porque deus quis que morresse. Um casal que discute uma relação dentro de um bar, a mulher sai na frente com a filha, o marido atrás, pum, batem no carro e a criança morre a filha. A outra sai pra comprar um açúcar e larga uma criança arrastando com um poço sem tampa no quintal, quando volta em casa a criança morreu afogada dentro do poço. Isso foram acontecimentos muito ruins, um atrás do outro. Parecia que a bruxa estava solta na Chapada. Mas não era a bruxa, era a negligência mesmo. Ai comecei a me desanimar, de estar num lugar que, era muito bonito o discurso, mas que na pratica as coisas não aconteciam. (Entrevista com a Sra. Mari Vieira).

A morte dessas crianças, num pouco intervalo de tempo, causou uma grande comoção e revolta na comunidade de Chapada dos Guimarães. Esse primeiro sentimento foi decorrente da perda, o luto, o segundo, a revolta, se deu pelo fato da mãe da criança morta ter sido presa logo após o seu sepultamento. Ela resolvera enterrar o corpo de sua filha no fundo do quintal de sua casa. Prática proibida pelas instituições de controle do

³⁵ Manuel Ignacio Quiles Sibanto publicou os livros “Los Símbolos Concretos” (2010), “Yo héroe de mí” (2010) e “Un nuevo concepto del amor y la infidelidad” (2012)

Estado moderno sobre a vida, neste caso, a morte da população. A dimensão do sagrado estaria instituída na vida em Chapada dos Guimarães?

O sepultamento dessa criança na Aldeia Velha foi uma cerimônia que mobilizou um grande contingente de moradores e foi conduzido pelas sábias e consoladoras palavras do velho Severiano Mamoré que procurou encaminhar a alma dessa criança que teve a vida abreviada.

Coincidentemente ou não, após esses fatos, os sujeitos e grupos das experiências comunitárias alternativas da Chapada dos Guimarães migraram para outros locais. Poucos migrantes permaneceram na região e na Aldeia Velha. Este bairro foi o que sofreu a maior redução, nem meia dúzia de sujeitos ficaram. Dos pioneiros que migraram naquele período, ficaram apenas o Moby, eu, a Darcy e o Fonseca com sua família. Foram momentos difíceis de isolamento e silêncios. A ausência desses sujeitos na pesquisa me compele a assumir, de forma mais explícita, uma narrativa sobre essa comunidade alternativa imaginária da Aldeia Velha.

A experiência comunitária de que participei, quando da minha chegada a Aldeia Velha, era formada pelo casal Sergio Andrade, astrólogo e artesão da Praça da República, em São Paulo; sua companheira Edwiges Maria Vila, Gê, Secretária executiva, servidora da UFMT e ex-chefe de gabinete do Prefeito de Cuiabá, Rodrigues Palma; e Miguel Oswaldo Penha, um emergente artista plástico descendente da etnia Bororo. Minha aproximação com esse grupo se deu por meio da Gê, em virtude de, à época, pensar que compartilhávamos ideias e valores semelhantes como também porque pertencíamos a uma mesma instituição de trabalho, a UFMT.

A terra onde nos instalamos, um sítio de hum hectare, no final de uma rua sem nome, mais tarde nomeada como Rua Guanás, fora adquirida, inicialmente, por Sergio Andrade e sua ex-companheira Selma Eufrásio. Os antigos proprietários era uma família de paranaenses, Dona Karen, Sr. Arlindo Krebs e seus filhos, que cultivavam uma pequena horta e morangos, em meio a dezenas de eucaliptos por eles plantados. Nossa primeira lida com aquela terra foi colocar abaixo os eucaliptos para que as plantas da região pudessem repovoar a vereda.

Quando decidimos morar juntos naquele lugar, a área foi transformada em quatro cotas, que à época correspondia ao valor de seis mil cruzeiros ³⁶. Uma velha Brasília, veículo do ano de 1976, que eu havia recentemente adquirido foi vendida para que eu pudesse quitar a minha cota. Durante um bom tempo, eu descia diariamente para a cidade de Cuiabá, para trabalhar na UFMT, no já mencionado velho ônibus que interligava essas cidades, ou ainda, de carona, com os poucos caminhoneiros que trafegavam na Rodovia Emanuel Pinheiro.

Os demais sujeitos alternativos, que viviam na Aldeia Velha, em sua maioria, eram servidores do município, Estado e União, e profissionais liberais, assim inseridos no possível mercado de trabalho que a região oferecia. Dentre eles, havia ainda jovens artesãos, padeiros, costureiras, massagistas, tentando a todo custo encontrar uma forma de renda para sobreviver num lugar onde as trocas financeiras eram exíguas. A grande maioria desses profissionais contava com uma inestimável ajuda financeira de suas famílias.

Eles se agrupavam em função dos laços imaginários constituídos com a cidade de São Paulo, particularmente, a Vila Madalena. Nós, que nos consideramos cuiabanos, por vezes, sentíamos desconfortáveis com constantes evocações e referências desses sujeitos sobre aquela cidade. As suas memórias, desta forma, podem ser compreendidas como laços estruturantes desses sujeitos na diáspora da Chapada dos Guimarães.

A vida social desse grupo se articulava, também, mediante a comunhão das visões de mundo no sentido de orientação espiritual. A maior parte desses sujeitos era discípulo de gurus indianos Bhagwan Shree Rajneesh, ³⁷ o Osho, e Prem Rawat, conhecido como Maharaji, assim como participantes de outras instituições de saberes iniciáticos como a Eubiose e o Projeto Alvorada, dentre outras. Esta última promovia animadas rodas de leituras escatológicas de mensagens de entidades interestelares, de uma entidade mítica, denominada capitão Asthar.

A vida corria de forma individualizada no que diz respeito à obtenção da renda, porém as práticas sociais se davam por meio das atividades de iniciação, yoga, meditação,

³⁶ Moeda oficial do Brasil naquele período.

³⁷ Nesse contexto de forte espiritualidade me inspirou a solicitar meu *sanyas* a esse guru. No dia do meu aniversário em que completei 24 anos, 8 meses mais tarde do pedido realizado, chegou para mim uma carta da Índia como meu nome sanyansi. Prem Apratim foi minha nova identidade que em Sânscrito significa “Amor único”.

intermináveis celebrações festivas. A reprodução social, apesar de assentada na heteronormatividade dos casais, não havia impeditivo para o exercício da sexualidade de forma mais livre.

Em situações de trabalho que exigissem um maior esforço, estabeleciam-se parcerias com os amigos para a realização da tarefa, que invariavelmente terminavam numa grande festa, com fogueiras que ardiam por três dias, num incessante movimento de entra e sai de gente conhecida e também desconhecida. Quem chegava à Chapada dos Guimarães passava necessariamente pela Aldeia Velha, não só porque situava num trecho anterior ao acesso a cidade pela mencionada rodovia, mas porque era o bairro onde, como se dizia na época, “as coisas aconteciam”. Talvez porque reunia o maior número de alternativos, e por isso tenha sido associada a uma vila hippie.

Outro aspecto que considero importante nesse grupo para formação dos vínculos de uma comunidade imaginada, que mais tarde se abriu para outros sujeitos e outros grupos, foi o consumo cultural de livros e filmes em VHS. A cidade Chapada dos Guimarães não possuía, assim como não possui até hoje, uma única livraria. As pessoas tinham que se deslocar até Cuiabá para adquirir livros e alugar os filmes, o que aumentavam os custos de acesso a esses produtos culturais.

A alternativa foi criar um clube informal de livros, cujas obras circulavam avidamente de mão em mão. Dentre essas obras que mais me marcaram, naquele período, foi a obra *Zen, arte de manutenção de motocicletas*, um road trip existencial em duas rodas, do filósofo norte americano Robert M. Pirsig, lançado em 1974.³⁸ Livro este de uma narrativa difícil de se compreender onde começa e termina a ficção e a realidade: um professor de escrita criativa viaja de moto com o seu filho pela América do Norte, discutindo a história da filosofia e as memórias de sua vida passada. Ao narrar, alterna as formas de percepção da paisagem: os valores "clássicos" - como os que constroem máquinas - e os "românticos" - como os que experimentam a beleza da paisagem na estrada. Esse livro, assim como outros daquele período, influenciou gerações no crepúsculo da contra cultura. A produção literária consumida, à época, converge e atualiza o pensamento de Anderson (1993) sobre o papel desse produto cultural na expansão do

³⁸ Outras obras também circularam com muita popularidade nesse grupo, dentre elas *A História sem Fim* (1979), do escritor alemão Michel Ende, e as séries *O Senhor dos Anéis*, de J. R. R. Tolkien, lançado no Brasil em 1974, e as *Brumas de Avalon*, da escritora Marion Zimmer Bradley, de 1979. Esta última despertou frisson? no público feminino.

capitalismo internacional e na consolidação dos Estados Nacionais. Neste sentido, o livro traz uma linguagem comum, importante na formação das comunidades imaginadas, tanto na modernidade como observou Anderson, quando na modernidade tardia que promoveu o descentramento do sujeito e a fragmentação das identidades, conforme observou Hall (2013).

No que diz respeito ao consumo de filmes, um grupo de amigos, cerca de dez, se cotizaram para adquirir um aparelho de VHS cujo valor, à época, era impraticável para a aquisição individual. Ao se adquirir o aparelho, foi pactuado que cada um dos cotistas teria o direito de ficar uma semana com o aparelho em sua casa, porém as sessões de filmes eram sempre abertas para os demais membros, assim como os vizinhos da comunidade.

As sessões sempre iniciavam com filmes infantis e arrastavam noites adentro com dezenas de pessoas deitadas nas salas das casas, assistindo aos filmes. Às vezes, as sessões se estendiam até o dia seguinte, sobretudo, nos dias de friagem, quando as lareiras e fogões de lenha funcionavam a todo vapor. Cada um trazia uma comida de sua casa que, invariavelmente, eram pães integrais, pastas e bolos. Das centenas de filmes assistidos, me recordo de *Bye Bye Brasil* (BRASIL, 1980) de Carlos Diegues; *Os Eleitos* (EUA, 1983), de Philip Kaufman, e *Sonhos* (JAPÃO, 1990), de Akira Kurosawa. Após as sessões, os filmes eram debatidos e contextualizados com as experiências de cada sujeito, tornando assim uma sessão de eminente caráter terapêutico.

A produção recente do cinema brasileiro, que sempre estivera presente na programação das sessões, a partir da década de 90, tornou-se ausente em virtude da extinção da EMBRAFILME, em 1990. Momento em que clássicos produzidos em outras épocas foram introduzidos no programa do cineclube informal da Aldeia Velha. Nos moldes como foram examinadas, até aqui, as comunidades alternativas, a experiência comunitária do bairro Aldeia Velha não possui precedentes. A perspectiva de uma comunidade rural trabalhar e tirar o sustento da terra, os alimentos e a renda, não fazia muito sentido, porque a maioria dos sujeitos possuía outras habilidades (artesãos, médicos, psicólogos, terapeutas, contadores, administradores, músicos e artistas plásticos, dentre outras) e alguns já se encontravam inseridos no mercado de trabalho, ou ainda, havia possibilidade do amparo financeiro de suas famílias. Contudo, isto não

significa que todos tivessem essa mesma condição socioeconômica, pois alguns sujeitos sofreram sérias privações de toda ordem no paraíso da Aldeia Velha.

[...] Ah, ali, isso é uma coisa que me incomodava com os alternativos amigos que se diziam solidários. Porque vinha aquela friagem terrível, eu ficava ali, [No barraco de palha onde ela morava] com aquelas duas meninas, e aí, no outro dia, eles diziam assim: lembrei-me de você ontem. [sorri] Mas não vieram me pegar. [gargalhando] Então começou a ter esse tipo de coisa que eu fui descobrindo o que era ser alternativo. Uma das coisas que me incomodava muito na história dos alternativos é que eles pegavam as ferramentas emprestadas e não te devolviam. Eles chegavam à sua casa a qualquer hora do dia ou da noite, então isso começou a me incomodar profundamente. (Entrevista com a Sra. Mari Vieira).

Por meio desse relato, observa-se que nem todos os sujeitos alternativos compartilhavam das mesmas condições de vida no mundo alternativo da Aldeia Velha, ainda que houvesse pontos em comum com o grupo.

[...] **Entrevistador:** E o que havia de identificação em comum com esse grupo?

Sra. Mari Vieira: Alimentação, essa coisa da meditação. Uma alimentação mais saudável. Tudo isso eu gostava muito. Aprendi muito, com os orgânicos, com as pessoas que plantavam.

Entrevistador: Você plantava?

Sra. Mari Vieira: Também! (Entrevista com Sra. Mari Vieira).

Tentar entender os contextos históricos sociais, por meio dos quais o histórico bairro Aldeia Velha foi associado a uma vila hippie, ou ainda a *Broadway* do movimento alternativo de Chapada dos Guimarães, trata-se de uma tarefa complexa que remete a uma rede de outras significações sociais, nem tanto associadas à presença dos sujeitos alternativos, mas na invisibilidade dos demais sujeitos moradores do bairro.

Seria humanamente impossível a Aldeia Velha ser dotada dessa qualidade adjetiva, pois seria uma injustiça às demais identidades culturais presentes, a supremacia de uma única identidade no imaginário do lugar. O local é um espaço centenário de trânsito de distintos sujeitos e subjetividades com distintas identidades, visões de mundo, crenças e, sobretudo, formas de ocupação da terra. Inclusive pela própria conformação

espacial e territorial do bairro, formado por pequenos lotes, apesar de grandes dimensões para um lote urbano, não comportaria uma grande comunidade rural, como Arembepe, uma vila hippie.

Assim, mediante os relatos audiovisuais desta pesquisa, constato que o imaginário do paraíso da Chapada dos Guimarães e do bairro Aldeia Velha, longe de ser uma comunidade alternativa formada exclusivamente por esses sujeitos, em verdade é uma comunidade maior, formada por diversos e distintos sujeitos e grupos sociais que viveram no bairro.

Para Halbwachs (2013), a memória é fruto de uma intrincada rede de significados organizada pela urdidura da memória individual com a memória coletiva. Na prática desta pesquisa busquei suscitar o seu tema no processo de coleta dos relatos orais: as memórias do paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães, por meio de seus subtemas que emergiam das práticas culturais dos sujeitos que viveram e enfrentaram os conflitos entre grupos com práticas e interesses distintos dos seus. Conforme Halbwachs, se por um lado as imagens de lembranças evocadas estão pré-configuradas na memória do indivíduo, para elas emergirem precisam encontrar apoio e refletir no passado de outros narradores, já que “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós tivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós.” (HALBWACHS, 2013, p.30).

Na busca do entrelaçamento das memórias individuais dos sujeitos com a memória coletiva da Aldeia Velha, busquei a evocação das experiências comunitárias do lugar, aquelas que tangenciavam os propósitos desta pesquisa. Dessa forma, auxiliando na discussão do paraíso imaginário instituído na região a partir dos anos 70, em sua dimensão sagrada, sobretudo, no que se refere à ocupação da terra, as memórias da terra, a preservação das nascentes, as memórias da água.

De que forma esses elementos de grande conteúdo simbólico se entrelaçaram na trama do imaginário do paraíso e se relacionaram com as práticas culturais e a disputas de poder na transformação?

3.3. MEMÓRIAS DA TERRA

A terra é um elemento da natureza de significado simbólico vital para a experiência humana. Na mitologia grega, é local onde a vida se desenvolve, a casa segura e confortável, Ítaca, para qual Ulisses retorna (GAGNEBIN, 2009), como também local sagrado da morada dos ancestrais. Caetano Veloso, na letra de sua música “Terra”, expressa de forma bem apropriada um dos significados imaginários desse elemento que será buscado nas memórias dos relatos audiovisuais: “[...] Do mar se diz terra à vista, terra para o pé firmeza, Terra para a mão carícia, Outros astros lhe são guia.”.

Da forma como estou tratando os deslocamentos, a migração dos diversos grupos e sujeitos para a Chapada dos Guimarães a partir dos anos 70, particularmente, para o bairro Aldeia Velha, lócus desta pesquisa, procurei construir outro olhar a partir das formas de se colocar o pé e ocupar a terra daquela região e daquele território, como menciona a música. A Aldeia Velha seria o desejo de um porto seguro e confortável para as desejantes experiências comunitárias. De forma que fosse possível problematizar as visões diferenciadas da natureza dos sujeitos que *aportaram*³⁹ naqueles locais, naquele período e permaneceram à margem da história.

Fig. 29

³⁹ Pode parecer estranho o uso deste termo, porém, quando se chega ao ponto culminante da Chapada dos Guimarães, no Morro de São Gerônimo, a 850 metros de altitude, encontramos no seu topo, pedras vulcanizadas com conchas e outros seres do mar incrustado, a referência utilizada adquire sentido. A Chapada dos Guimarães, por ter sido um fundo de mar que se esvaziou, o Mar de Xarões, é também um porto imaginário.



A imagem desse jovem solitário (Antônio Carlos Kehl) construindo sua casa, um chalé de madeira, sendo observado atentamente por um cão, remete-nos aos desafios e enfrentamento da experiência humana que são primordiais no histórico bairro da Aldeia Velha, daquele período. Nem tanto pela sugestão de individualidade e de certa solidão no novo espaço que essa imagem pode simbolizar, quando se afrouxaram os laços anteriores com a família e os locais de origem. Tampouco o sugestivo estado de concentração, meditação, que complementaria a ideia da busca do autoconhecimento por meio das pequenas/grandes ações do cotidiano.

Penso que o primeiro desafio para se instalar na Aldeia Velha foi a inexistência propriamente dit, de uma morada, um teto seguro para se firmar o pé naquela terra e proteger a cabeça das costumeiras intempéries e mudanças climáticas da região. No bairro não existia o anúncio *Asharam* publicado por Décio Cezar na revista planeta. Tampouco havia moradias suficientes para abrigar a quantidade de sujeitos e suas famílias, alguns com crianças pequenas. Com os materiais disponíveis na região, cada um teve que dar conta de aprender a construir sua própria casa, com suas próprias mãos. Essa atividade também se colocava como uma experiência inédita e desafiadora, para a qual sujeitos não tinham preparo ou conhecimento anterior.

Tal como os pássaros que buscam na natureza a construção paciente de seus ninhos, os sujeitos buscavam construir suas casas com os materiais de construção existentes e disponíveis à época. A maior parte desses materiais era proveniente da cidade de Cuiabá ou de outros centros do país. Não se fabricava mais o adobe como as casas eram construídas antigamente, na Chapada dos Guimarães. Apenas uma pequena olaria produzia um tijolo de grandes proporções, feito de um barro de cor laranja, queimado em pequenos fornos. A olaria era tocada de forma persistente pelo Sr. Bub, um imigrante alemão que chegara criança naquela cidade. Mesmo o avançar do tempo não retirou o

sorriso maroto desse ancião, fazendo jus ao significado de seu nome em sua língua natal: menino.

As casas antigas do centro da Chapada eram construídas sobre baldrames de pedra canga, sobre as quais eram edificadas as paredes com os tijolos de Sr. Bub, ou com o velho adobe, de cor vermelha, também produzida na região. Os portais de madeira das janelas eram exíguos, talvez em função do clima ameno da época. Os telhados eram cobertos com telhas de barro, também como diz a lenda, moldadas nas coxas dos escravos. Com o avançar dos anos 80, a utilização desses materiais extraídos da própria natureza do lugar foram cedendo espaço para outros materiais e artefatos fabricados em escala industrial, em outros lugares do Estado e do país. Os jovens alternativos e os colonos do sul optaram pelas casas e chalés de madeira retiradas das abundantes florestas do Estado, as quais eram comercializadas na cidade sem licença ambiental. Estes mecanismos de controle ambiental ainda não havia sido instituídos naquela região.

As casas normalmente eram construídas através de mutirão com a ajuda dos sujeitos desses grupos, o que não impedia que, na ausência deles, cada um tivesse que pegar solitariamente no serrote e martelo para acelerar a materialização do lar seguro e confortável para se viver na comunidade. Bem diferente da simplicidade das casas dos moradores afrodescendentes, construídas de palhas dos buritis e babaçus da região e chão batido, estas eram erguidas de forma mais rápida. A segurança imaginária das moradias na comunidade, independente do tipo dessas construções, se apresentava de forma relativa, em se tratando do Cerrado onde um temível elemento da natureza, o fogo, ameaçava esse desejo através dessa invenção humana. Anualmente, as casas da Aldeia Velha, assim como em alguns bairros da cidade, eram ameaçados pelo fogo ateado nas terras circunvizinhas, seja para formação de pasto, ou como se costumava dizer na região, para limpeza das terras. Prática esta que persiste até o presente.

As moradas dos afrodescendentes, por serem de palha, como a imagem que se segue, da residência do senhor Severiano e sua família, eram as mais expostas ao perigo representado pelo fogo.

Fig. 30



Entrevistador – Sua casa, quando você chegou aqui, como foi construída?

Dona Goia – Construída de telha e ajuda das turmas da rua. Porque minha casa era lá em cima, ai queimou.[Dona Goia aponta um local na parte superior do seu terreno onde situava sua antiga casa]

Entrevistador – A casa de cima que queimou era de quê?

Dona Goia – Lá era de palha. Coberta de palha e a parede era de palha também. E aí, com a ajuda, que a casa queimou lá, aí saí, fui lá pro centro, pra Chapada, pra rua, que eu pedi ajuda lá. (...) Eles me deram um pouquinho de telha, um pouquinho de tábua. Assim, cada um ia me dando um pouquinho de alguma coisa. (Entrevista com Dona Goia).

As construções dos colonos do sul e dos jovens alternativos, por serem de laminados de madeira, também não garantia a segurança buscada na comunidade por esses sujeitos. Recorro a minha memória de dois tristes episódios relacionados ao fogo. O primeiro foi de uma anciã, Dona Dorotéia, que morava do outro lado do córrego que fazia divisa com minha residência, numa casa de palha, onde vivia solitariamente. Durante uma noite, o bairro foi acordado com os gritos de Dona Dorotéia. O fogo, possivelmente de uma lamparina ou de seu cigarro de palha, incendiou a sua casa enquanto dormia. Motivo que a levou a óbito.

O outro episódio trata-se da morada de meu vizinho, Sergio Andrade e Gê, que numa noite de internada, saíram de casa com seus filhos para um retorno rápido. Esqueceram que deixaram a lareira da sala acesa quando, possivelmente, um tição saltou para o assoalho de Ipê. Em poucos minutos, o fogo se alastrou por toda a casa de madeira,

consumindo a mobília e demais pertences. A vizinhança tentou apagá-lo, porém foi impossível conter as chamas diante da rapidez e altura das labaredas. A família perdeu tudo e teve que recomeçar a vida apenas com o que levava em seus corpos. Naquele incêndio, o bairro também perdeu um grande acervo de imagens. Sergio Andrade, além de construtor e astrólogo, tinha a fotografia como hobby. Possuía um importante acervo de imagens da vida no local que se transformou em cinzas.

Em um dos relatos audiovisuais, um narrador menciona sobre a importância da terra, e como a partir dela, a Aldeia Velha tornou-se um lugar diferenciado dos demais locais da região.

O universo de Chapada, o universo que compreende a política de Chapada, o desenvolvimento de Chapada, não passa pela Aldeia. A Aldeia criou seu próprio sistema. A Aldeia criou uma condição (...) de vida própria, que ela não tem as relações que tem no resto da Chapada, por exemplo. Não tem aqui no centro, vamos assim dizer: o centro dominante de Chapada dos Guimarães. Ela é, eles são totalmente diferentes, as pessoas, em nível de como veem o mundo. É totalmente diferente do que é a Aldeia, do que é bairro São Sebastião, o bairro Kolberstein, o bairro Sol Nascente. São localidades onde, totalmente diferentes, cada unidade desta é uma unidade em separado na Chapada. (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

Indagado sobre quais as bases em que essa diferença se assentava, ele conferiu à Aldeia Velha um local diferenciado na região, assim ele se justificou:

Pela ocupação, pela ocupação da terra! Mato Grosso tem uma forte coisa que é assim: a influência toda do Mato Grosso vai ser pela ocupação da terra. A terra vai ser determinante das relações! Vamos pegar, na Aldeia foi dada a terra, mas foi dado porque era carinhoso dar a terra. As pessoas lá ficaram com terras, terrenos, carinhosamente, não foi uma ocupação, não foi uma coisa... eu vou viver aqui nessa cidade, tem lá, tem aqui esse terreno. Você pode ocupar! Eram carinhosas as pessoas ocuparem um terreno na Aldeia, sem luta. Diferentemente do bairro São Sebastião⁴⁰. O bairro São Sebastião já foi incentivado por políticos pra ocupar. Ali já é gato. Certo? Ali, você não tem essa condição da Aldeia. Na Aldeia são pessoas que queriam viver daquele jeito. Talvez eu diga pra você assim, Aldeia, as pessoas nasceram aqui e queriam viver aqui. Já o São Sebastião,

⁴⁰ Em meados de 1991 o bairro São Sebastião surgiu a partir de uma ocupação autônoma de uma área do município que se encontrava em disputa litigiosa com a Construtora A. Fonseca. A área anteriormente fora destinada para criação de um parque como forma de proteção da cabeceira do Rio Jamacá. Uma multidão de várias partes do Estado e do Brasil migraram para o local, e hoje decorrido cerca de 20 anos da ocupação, possui mais habitantes que o próprio centro da cidade, além de vida própria, comércio e serviços. É também considerado o bairro mais violento da cidade.

não. Já vieram pessoas de fora porque não tinham lá [onde viviam] coisas para ocupar. Então vieram ocupar o bairro São Sebastião. Foram incentivados a ocupar. (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

Essas memórias da ocupação da terra, além de revelar os imaginários da ocupação humana na região e as formas de produção das identidades culturais, as quais serão problematizadas com maior propriedade no próximo capítulo, remetem a uma questão mais estrutural, relacionada a propriedade da terra, à situação fundiária no Estado.

Nesse relato, identifico dois aspectos que julgo interessante examinar. O primeiro é que a partir dos anos 70, tenho observado que o espaço urbano da cidade de Chapada dos Guimarães tem se expandido de forma irregular e desordenada. A perspectiva de uma regularidade, neste caso, um planejamento urbano decorrente das racionalidades instruídas pela modernidade, pudesse fazer algum sentido naquele momento em Mato Grosso ante ao contingente expressivo de migrantes que chegavam à região.

As novas cidades surgidas a partir dos projetos de colonização tais como Sinop, Alta Floresta, Guarantã do Norte, Campo Verde e Primavera do Leste, dentre outros, em sua fase inicial apresentavam traços dessa modernidade urbana. Porém as que se situavam distantes destes projetos e receberam os sujeitos que evadiram do fracasso dessas iniciativas, como foi o caso de Cuiabá e Chapada dos Guimarães, registrou a intensificação da ocupação autônoma crescente das terras nos perímetros urbanos dessas cidades. Algumas dessas eram garimpos abandonados após a exaustão do ouro, como o caso dos bairros Jardim Vitória e Florianópolis em Cuiabá. Outras eram terras devolutas, como as do bairro Aldeia Velha. Outras ainda eram resultados da morosidade das disputas litigiosas entre o Estado e o capital privado, como foi o caso do bairro São Sebastião, em Chapada dos Guimarães.

De forma geral, a demanda por moradias para as classes de baixa renda, a exemplo do que ocorre no país, foi cooptada pelos interesses políticos eleitorais, alguns já no exercício de seus mandatos, outros articulados a partir dessa posse. Essa demanda é muito antiga na cidade, porém, isso se agravou, quando a Companhia Nacional de Habitação (COHAB) construiu o conjunto habitacional Véu de Noiva I e II nos anos 90. As moradias populares não foram destinadas à população carente da cidade de Chapada dos Guimarães, o que aumentou a pressão pelo atendimento dessa demanda e revelou a

desigualdade de poderes entre as classes sociais. As moradias construídas nesse bairro, em sua maioria, foram destinadas a sujeitos da classe média, burocratas do próprio governo do Estado de Mato Grosso e da União (Servidores, promotores etc.), bem como profissionais liberais, da cidade de Cuiabá.

Essa prática reconfigurou a vida naquele bairro e persiste até o presente. O bairro COHAB, como é conhecido, assemelha-se a uma *cidade fantasma* pelo fato da maior parte dessas casas permanecerem fechadas durante a semana, tornando, portanto, um lugar abandonado. A vida no bairro só pulsa aos fins de semana e feriados quando os veranistas proprietários ocupam os imóveis. É importante destacar que nem mesmo um empreendimento promovido por uma instituição nacional e estadual, a extinta COHAB e o Governo do Estado, garantiu a posse da terra e do imóvel. Somente em abril de 2018 o governo do Estado iniciou a regularização fundiária, entregando o título de propriedade, inicialmente, a sessenta e duas famílias.⁴¹

O segundo aspecto daquele relato, o narrador menciona que as terras da Aldeia Velha foram *dadas, de graça*, pelas autoridades do município, como forma de carinho aos povos remanescentes dos quilombolas da região que chegam de forma crescente à cidade, compelidos e despojados de suas moradias na zona rural. Nesse aspecto a construção do lago do Manso acelerou esse fluxo, na incessante marcha em direção a novas terras onde possibilitasse uma nova esperança, no paraíso da cidade de Chapada dos Guimarães.

Em primeiro lugar, essa concessão não era sinônima de tanto carinho assim. Recordo-me do episódio de Dona Antônia, com seus cinco filhos pequenos, expulsa de um lote na Aldeia Velha, onde construía a morada de sua família. O esbulho, praticado pelo suposto proprietário do lote, foi realizado com o auxílio de um trator que, em poucos instantes, colocou a baixo o barraco onde ela vivia com sua família. Desamparada, durante meses, Dona Antônia e sua família ficaram abrigadas no Salão Comunitário da Aldeia, vestidos e alimentados com o auxílio dos moradores do bairro que providenciaram um novo terreno, numa outra ocupação que se iniciava na cidade, hoje o bairro Sol Nascente. Esses mesmos moradores se cotizaram na compra dos materiais para construção de um novo barraco que foi erguido por meio de mutirão.

⁴¹ FU: <http://www.mt.gov.br/-/9559831-governo-entrega-titulos-definitivos-da-extinta-cohab-em-chapada-dos-guimaraes>.

Em segundo lugar, esse carinho de doar terras me reporta uma concepção muito antiga, porém de uso persistente no país, tanto no passado quanto no presente: a de *morador de favor*. Essa concepção “[...] envolve uma complicada formação de vínculos, relações de troca que ultrapassam a produção econômica, concebidas com base em um código de honra”. (MARTINS, apud MAGALHÃES, 2013, p. 58). Ainda que essa concepção seja originária de contextos e temporalidades distintas, no que diz respeito ao monopólio da propriedade fundiária agropastoril, penso que no contexto da Aldeia Velha, a doação das terras a esses sujeitos, não se tratava de um ato inocente, tampouco amoroso. Esta atitude pode também implicar na instituição de laços de subordinação típicos da escravidão. A lealdade forçada, a submissão a trabalhos pesados de baixa remuneração, e outros tipos de troca, de favores.

Observo que houve certo silêncio de alguns desses moradores, como um que morava na esquina próxima de minha casa, no que diz respeito à frequente visita noturna de alguns fazendeiros da região às suas residências. A visita, invariavelmente, terminava num passeio com seus filhos menores, particularmente as meninas. Em seu retorno, essas crianças traziam alguns presentes como bonecas, pacotes de bolachas e roupas.

A chegada desses carros quebrava o silêncio costumeiro das noites tranquilas na Aldeia Velha ou a sonoridade do coaxar dos anfíbios, ou do canto noturno do Urutau (um pássaro da região), ou, conforme a mudança dos ventos podia-se ouvir uma flauta doce, solitária tocando na noite escura do bairro.

A recente instalação de um Fórum na cidade, a nomeação de um novo promotor, um ex-colega de trabalho da UFMT, Décio Arantes, e o recém-criado ECA (1990) criaram condições para que eu tomasse a iniciativa de realizar um chamamento público para a realização de um debate sobre os direitos da criança e do adolescente, e assim implantar o mencionado estatuto no município e promover a instalação do Conselho Tutelar. Desde então, as portentosas caminhonetes pararam de trafegar e estacionar próximas às residências nas ruas que, ainda até hoje, permanecem escuras e mal iluminadas no bairro. O que não significou que essa forma de violação da infância tenha cessado no município.

A crescente divulgação das imagens paradisíacas da Chapada dos Guimarães, como um destino turístico internacional, a irregularidade fundiária das terras da região, e

a ausência de uma política de habitação, a meu ver, propiciou a intensificação da exploração imobiliária das terras, particularmente na Aldeia Velha.

[...] A Aldeia só tinha nativos. Uma ou outra pessoa de fora. Tinha três pessoas, que era Décio, Kehl, o Sérgio que também já estavam lá. E daí eu fui ficar na Aldeia. Mas a Aldeia tinha muito mais nativos. E aí quando essa turma foi chegando, foram comprando as casas dos nativos e foi diminuindo. Os nativos, não sei para onde foram. Mas foi muita compra barata naquele lugar. (Entrevista com a Sra. Mari Vieira).

A mencionada exploração imobiliária na região e do bairro provocaram impactos mais profundos na configuração social desses espaços, a partir da instalação dos condomínios fechados na região. Como foi o caso do condomínio Serra à Cima que criou um território à parte na Aldeia Velha, cujas residências, em sua maioria, foram desenhadas pela arquiteta Cassia Abdala.

Seus moradores, veranistas, vivem circunspectos e confinados a esse espaço, cujas cercas de proteção expressam a recusa de seus moradores de estabelecer laços e vínculos mais fraternos com os moradores do bairro. Em geral a única relação estabelecida se limitou à troca de serviços pela manutenção das instalações das moradias, bem como os serviços domésticos. A indiferença não foi total porque, excepcionalmente, alguns desses moradores contribuem de forma pontual para os festejos comunitários e algumas atividades comunitárias no bairro, especialmente as culturais, dentre essas, citamos os festejos dos santos das famílias da comunidade, Nossa Senhora Aparecida, e Santa Rita de Cassia, o carnaval e o Ponto de Cultura.



O condomínio Serra Acima construído na Aldeia Velha, imagem acima, foi o primeiro desses empreendimentos na região, seguidos pelo Condomínio Jamacá, Serras Azuis, Morro dos Ventos, Jatobá e tantos outros em processo de licenciamento ambiental. A questão do uso adequado e racional da terra bem como do desenvolvimento urbano da cidade Chapada dos Guimarães, estudado e proposto pelo PDCH em 1976, até então, não era considerado ou tido qualquer outro tipo de tratamento mais adequado, talvez porque essas questões não haviam sido inseridas, de forma mais contundente, na pauta das discussões dos grupos e das políticas de governo daquele município.

O impacto desses condomínios não foi maior, uma vez que se tratava de construções horizontais, já que é proibida a construção de formas verticais que ultrapassem dois andares nessa cidade. Esta escala foi uma das recomendações do PDCH posta em prática. A Aeronáutica, quando instalou o CINDCATA I no Morro do Atmã, construiu um pequeno conjunto de prédios com apartamentos residenciais para moradia dos militares no bairro Bom Clima. Essas cotas estabelecidas pelo PDCH foram desconsideradas e ultrapassadas por essa instituição.

Essa dimensão de paraíso sagrado inseria as formas de ocupação da terra como um tema vital em Chapada dos Guimarães. Transbordando das subjetividades pessoais e experiências intergrupais desses sujeitos, para os debates sobre o uso dos espaços públicos da cidade e do bairro Aldeia Velha. Esses espaços, em seu perímetro urbano, até aquele momento, permaneciam com características eminentemente rurais como no entorno da Matriz Nossa Senhora de Santana. Essa igreja foi o primeiro bem tombado pelo IPHAN em Mato Grosso, no ano de 1957.⁴² Em seu entorno havia um grande banhado, onde

⁴² Inscrita no Livro de Tombo Bela Artes (nº 467, de 18/01/1957)

cavalos, bois e porcos viviam soltos, os quais se abasteciam da água de um pequeno açude que se formou pela declividade do solo, com as águas da chuva. Esse e outros espaços, a partir do final dos anos 70, começaram a ter sua destinação e uso reconfigurados, numa perspectiva mais próxima da urbanidade conferida pela modernidade.

Esse banhado foi transformado no que é hoje a praça central da cidade, local em que o bispo Dom Wunibaldo, por iniciativa do renomado acupunturista, Décio César, anunciante do imaginário *Ashran* da Aldeia Velha, introduziu o plantio de Guapuruvus, Ipês, e outras espécies de plantas para jardinagem. Em 1983, foi feita uma restauração daquela igreja coordenada pela arquiteta Caia Migliacio, diretora do IPHAN de Mato Grosso. Époça em que a discussão do patrimônio cultural emergiu em Chapada dos Guimarães, sobretudo, pelo entendimento da legislação da época. O mencionado projeto de restauração, dentre outras coisas, interditou o trafego de veículos na porta da igreja com a construção de uma mureta de pedra canga em seu largo. O fato das obras de restauro desse patrimônio avançarem do espaço privado dessa igreja para o espaço público, o seu entorno, tencionou as relações sociais naquela cidade. Parte dos proprietários dos imóveis do entorno desse patrimônio, especialmente os dos estabelecimentos comerciais, se opuseram a esse plano de restauração porque entendiam, à época, que a preservação do entorno desse patrimônio promoveria uma desvalorização do valor venal de seus imóveis. Em 1985, o tombamento incluiu, tardiamente, todo o acervo dessa igreja que já se encontrava sucessivamente dilapidado.⁴³ Décio César também teve a iniciativa de articular a criação de uma área na cidade para instalação de um Horto Florestal.⁴⁴ A criação dessa unidade, através do exame do seu Decreto Lei aprovado pela Câmara Municipal em 1979, pelo prefeito Ursulino Pereira de Freitas, evidencia a visão de que o imaginário do paraíso sagrado traduzido em questões ecológicas, que se tornavam emergentes na região, ainda eram bastante periféricos. Isso era um movimento que acontecia pelas bordas, e não havia sido internalizado e institucionalizado nas diversas estruturas organizacionais que foram surgindo a partir daquele período.

No decreto de criação dessa unidade de conservação, em seu artigo primeiro, define sua vinculação à Secretaria de Viação e Obras Públicas. Em seu artigo segundo, sobre a finalidade do horto, o decreto corrobora a mencionada visão. “O Horto Florestal

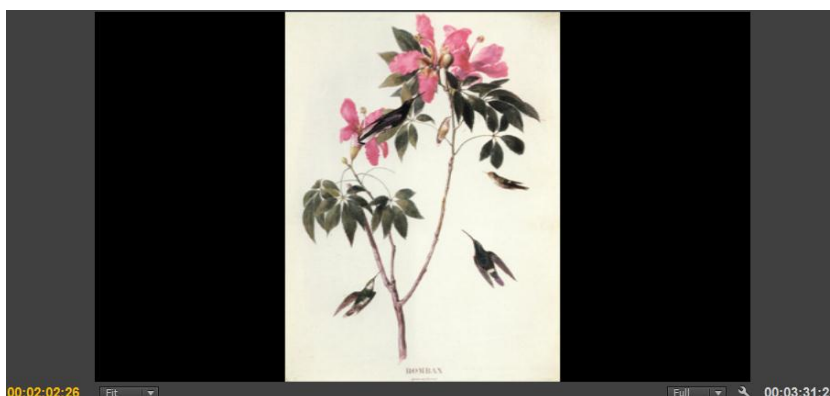
⁴³ Resolução do Conselho Consultivo da SPHAN, de 13/08/85, referente ao Processo Administrativo nº 13/85/SPHAN.

⁴⁴ Decreto Lei 346/79 de 10/09/1979.

terá por finalidade preservar, desenvolver e incentivar a cultura das flores, conforme disposto em regulamento.”⁴⁵ E somente isso, era a finalidade desse Horto.

Na observação dessa restrição, um apequenamento de suas finalidades, não estou desmerecendo a importância, tampouco o poder simbólico das flores. A época, segundo a canção de protesto de Geraldo Vandré, de 1968, *se acreditava que vencesse os canhões*. Essa evocação, naquele contexto mais do que plausível, tornou-se revolucionária. Esse fascínio pelas flores na Chapada dos Guimarães, norteadoras de propostas de transformações dos espaços públicos, a meu ver, pode também ser situado em outros contextos históricos, no início do século XVIII, assim como por outras espécies vegetais, conforme se pode ver, na imagem que se segue, nas representações das espécies da região, pelos desenhistas da Expedição Langsdorff, embora seus originais estivessem em locais de memória distante, nos arquivos do Museu São Petersburgo, na Rússia.

Fig. 32



Em maio de 1987, 183 anos após o Barão Langsdorff ter chegado ao Brasil, a cidade de Cuiabá recebeu a primeira exposição com parte da iconografia produzida pelos seus desenhistas (Hercule Florence, Aimé Adrian Taunay e Johann Moritz Rugendas), no prédio do Palácio da Instrução. Por ocasião desta exposição, que envolveu a Coordenação de Cultura da UFMT, a participação de Bené Fonteles, da historiadora Fátima Costa, à época, sua companheira, a Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha recebeu a visita de renomados pesquisadores e promotores dessa exposição: os professores doutores Boris Komissarov, da Universidade de São Petersburgo, do historiador Marcos Pinto Braga da UnB/IPHAN/PróMemória. Anos mais tarde, este último encerra de forma trágica sua passagem por esta vida, vítima de um atropelamento com omissão

⁴⁵ FU: Decreto Lei 346/79 de 10/09/1979.

de socorro, horas depois de nosso último encontro, num café do Festival de Cinema de Brasília.

Tragédia semelhante como as que abateram sobre alguns membros dessa expedição, Taunay morre por afogamento nas águas do Rio Guaporé, em 5 de janeiro de 1828. Langsdorff, em seguida, perde sua memória no Rio Juruena, em MT, e é enviado ao seu país natal, a Alemanha. Morreu na cidade de Freiburg, em 1852, sem se lembrar das incríveis façanhas de sua vida, como dessa expedição.

Segundo Costa e Denier (2014), em suas leituras sobre os manuscritos desses expedicionários, revelam que essa expedição teve um imaginário prenhe de subjetividades e simbolismos, paixões, ciúmes, e experiências trágicas, em que o conhecimento científico e seus resultados não podem ser observados meramente a partir de suas racionalidades, destituídos do imaginário das experiências humanas.

Nessa perspectiva, o espírito científico, artístico e humano, trazido pela memória dessa expedição, por meio da exposição e pela presença desses historiadores em nossas vidas, num primeiro momento pode ter comovido e estimulado-nos para que criássemos o Núcleo de Estudos da Associação Internacional de Estudos Langsdorff, em Chapada dos Guimarães (NELCHAPADA), tendo à frente a ecologista Viviane Amaral, bióloga Carla Maria Cartocci, e a arte-educadora Soraya Amaral dentre outros.

A NELCHAPADA teve também curta duração. Criada em 1991, iniciou seus trabalhos ligados à arte e educação. Um destes que me lembro, e que mais me marcou, foi a encenação teatral do encontro acontecido e relatado nas memórias desses expedicionários. Como a de Hercule Florence, interpretado por Izan Peterle, num trecho da estrada do Buruti, vê surgindo da mata uma moradora da Chapada dos Guimarães, sendo conduzida por dois homens negros.

Uma mulher branca, interpretada por Maria Torres, a Lurdinha - que posteriormente se transformou numa ceramista - deitada numa rede armada e suspensa por dois troncos de árvores apoiados nas costas de dois escravos. A performance ocorreu na Praça Bispo Dom Wunibaldo e chamou muito atenção dos moradores não só pela encenação em si, mas por suscitar uma questão que aparentava não existir nessa sociedade: o racismo.

Essa categoria, na visão de Quijano (2004), é fundamental para compreender a formação social das sociedades na América. Uma vez que tais sociedades são formas discursivas da modernidade europeia, legitimadoras de um poder colonial, que posiciona os indivíduos e grupos na divisão do trabalho e na produção. Dessa forma, estabelece uma acentuada hierarquia entre os sujeitos na sociedade a partir das características biológicas que, por sua vez, repercutem na intersubjetividade das relações sociais.

[...] A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos como espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. (QUIJANO, 2004, p. 117).

Em oposição a este *adestramento* eurocentrista, o autor propõe a decolonialidade do poder, uma vez que as transformações em curso no presente são portas abertas para novas perspectivas de pensamento e novas subjetividades. “[...] É tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos”. (QUIJANO, 2004, p.139)

Dos projetos desenvolvidos pela NELCHAPADA, em se tratando das memórias da terra, tivemos os estudos para implantação do Horto Florestal, para o qual fora destinado, inicialmente, uma área de oito hectares, porém nunca demarcada oficialmente. Projeto esse que, de forma significativa, mais se aproxima da reflexão dos significados simbólicos do imaginário do paraíso de Chapada dos Guimarães, que tento desenvolver nesta pesquisa.

Por intermédio da celebração de um convênio de cooperação com a Prefeitura da cidade, administração Osmar Froner de Mello (1989 a 1992), essa área foi cedida, sob a forma jurídica de comodato, para a NELCHAPADA.

Vinte (20) anos foi o prazo estipulado para que esse núcleo implantasse além do mencionado horto, um centro de documentação e referência para receber as cópias digitalizadas dos manuscritos da Expedição Langsdorff, bem como de cópias da iconografia produzida pelos mencionados desenhistas que passaram pela região.⁴⁶

⁴⁶ Exceto a iconografia gerada por Rugendas, membro da expedição participou de suas atividades apenas no Rio de Janeiro e Minas Gerais e dela se desligara quando esta prosseguiu para o Mato Grosso em direção a Amazônia.

Esse projeto, à época, objetivava facilitar a acessibilidade a essa documentação aos pesquisadores no Brasil, como também transformar a região num centro de pesquisas internacionais. A ideia era tornar as terras ao Norte do Estado interligadas aos demais centros de pesquisa por onde Langsdorff passara em suas expedições pelo mundo, dentre estes, a Patagônia e Sibéria.

A demarcação da área do horto foi realizada através de uma parceria desse núcleo com a UFMT, que naquela fase mobilizara a comunidade de professores e estudantes do Departamento de Agronomia, por intermédio do Prof. Ainabil Lobo. Inúmeras aulas de campo foram realizadas para demarcar a área. Mediante outro convenio com a empresa Construmax de Luis Eubank, um antigo colega do secundário, no Colégio São Gonçalo, foram doados os postes de concreto, assim como as telas para cercar a área do Horto.

No entanto, a partir das métricas realizadas pela equipe do Prof. Ainabil Lobo, descobriu-se que dos oito hectares destinados, restavam apenas três. A parte faltante fora loteada e vendida por uma imobiliária da região. A partir dessa constatação, tornou-se tensa a relação desse projeto e a administração da cidade, sobretudo, com os vereadores, uma vez que se tratava de uma empresa de uma família muito antiga na região, resultando na paralização do desenvolvimento do referido Projeto.

A alternância de poder na Prefeitura resultou no fim desse projeto. Logo que Pedro Reindel da Fonseca venceu nas urnas e assumiu a Prefeitura em 1993, convocou no terceiro mês de sua gestão, uma reunião com os membros desse núcleo. Apesar de entusiasmados com essa solicitação que significava a possibilidade de retomada dos trabalhos com essa instituição, esse encontro jamais aconteceu.

A secretária do seu gabinete, Sueli Reindel, sua irmã, de sua antessala, comunicou a verdadeira intenção do convite realizado. Retirou da gaveta um decreto-lei suspendendo o comodato, rasgando-o em nossa frente e foi enfática em afirmar: “Nós não precisamos de vocês! Nós vamos fazer sozinho o horto!” Desfeito o comodato, a prefeitura contratou o advogado Julio Saleck, para assumir a direção do horto, quando se implantou um banco de sementes para produção de mudas. A regularização da área ficou em suspenso, desde então.

Na década seguinte, uma grande área em frente ao Horto foi ocupada de forma autônoma, quando os terrenos foram demarcados por cercas de arames farpados e surgiu

o bairro Adolpho Koberstein. A fonte de água mineral, que tinha sua nascente nesse horto, foi interditada em virtude da contaminação por coliformes fecais pelos esgotos e fossas das novas moradias nesse bairro.

Com isso, o desânimo se abateu sobre os membros da NELCHAPADA, aliado ao fato de a própria UFMT ter demonstrado pouco interesse em receber a mencionada documentação que a AIEL já havia conseguido patrocínio e financiamento. A BOSH do Brasil, com sede na cidade de Campinas, no Estado de São Paulo, se prontificara em custear a microfilmagem dessa documentação. Assim, um novo destino foi dado a esse acervo fora das terras mato-grossenses. A Casa de Oswaldo Cruz (COC), da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), no Rio de Janeiro, e no Centro de Memória da UNICAMP (CMU), em Campinas, São Paulo, onde se encontra até o presente e atrai um grande fluxo de cientistas e pesquisadores do Brasil e do mundo.

A evocação dessa memória, cuja narrativa explicita certo fascínio pessoal deste pesquisador sobre essa expedição, teve uma grande influência em outros episódios de minha vida⁴⁷. Porém, neste caso, a intenção é crítica no que diz respeito à reprodução da dependência e da subalternidade do conhecimento (QUIJANO, 2004) dos pequenos locais colonizados pelas ~~em~~ as metrópoles não do além-mar, mas do próprio país.

A impossibilidade de esse acervo ser instalado em terras do Estado, numa unidade de pesquisa e extensão como a UFMT, é uma perda irreparável. O sentimento à época foi de uma amputação, agravado pelo fato de que a população do Estado e da Chapada dos Guimarães tiveram o acesso dificultado a esta importante fonte de pesquisa e referências sobre seu passado. O que hoje talvez possa ser recuperado com o advento da internet e a possibilidade de se fazer pesquisas à distância.

Nesse período, outras duas áreas públicas no centro da cidade também tiveram seus destinos funcionais alterados. A primeira foi um campo que se tornara uma praça naturalmente, em frente à escola Rafael de Siqueira, onde era realizado o FIC, desde 1984. Esse festival, em seu início, era realizado sob uma lona de um grande circo que era

⁴⁷ Em 1988, desenvolvi como resultado final de uma oficina de cinema, a Oficina 3 Rios, em São Paulo, o projeto de metragem *Tantas Águas, Tantos Homens*, que me fez retornar a Mato Grosso após o Mestrado, e a partir desse projeto, organizar o Núcleo de Cinema do Estado de Mato Grosso, que resultou na retomada da produção cinematográfica do Estado, com a realização do Festival de Cinema e Vídeo de Cuiabá, e a criação da Associação Mato-Grossense de Audiovisual, AMAV, seção da Associação Brasileira de Documentaristas – ABD Nacional.

montado anualmente em virtude do evento. Em sua nona edição, em 1992, um enorme palco de concreto, de padrões estéticos e funcionais questionáveis, foi construído. Esse espaço se transformou num “elefante branco na cidade” e num problema para sua vizinhança. Tanto em virtude do seu uso sazonal, apenas uma vez ao ano, em função do mencionado festival e seu conseqüente abandono, quanto pela ocupação regular dos camarins construídos em seu subsolo, por moradores de rua ou usuários de pasta base da cidade. Desde então, cada administração que assume o comando da Prefeitura tenta dar outros destinos a esse espaço.

Naquele período, a cidade perdeu ainda mais área. Numa praça um pouco afastada, do que era na época o centro da cidade, parte de seu terreno foi cedido para edificação da rodoviária da cidade, Terminal Rodoviário Chico Moreira. Desta área destinaram um exíguo espaço para a instalação de um parque de diversões construído por Padúa, um alternativo que vivia na Aldeia Velha,

A população da Chapada dos Guimarães, mais uma vez, era privada de uma área pública para lazer, sobretudo, as crianças do centro da cidade, que até hoje não possuem um parque sequer para sua diversão, ou mesmo gastar um pouco de sua energia. O único parque existente foi instalado uma década posterior ao primeiro, quando este já se encontrava quebrado, por iniciativa de um de nossos narradores, Jorge Kaupatez, nos bairros São Sebastião e na Aldeia Velha. Assim como os bancos de madeira quebrados da praça central da cidade, a Praça Bispo Dom Wunibaldo, que carece de manutenção.

Fig. 33



Essa praça, na administração do prefeito Gilberto Melo (2004-2008), foi reformada, árvores antigas plantadas, ornamentais foram eliminadas. Os canteiros de pedra canga foram removidos, dando lugar a gramados sem flores. Um antigo monjolo foi retirado. As transformações desse espaço foram realizadas no intuito de oferecer uma maior visão do interior da praça e, assim, coibir o uso desse espaço pelos jovens casais de namorados. A cidade, à época, não possuía um local privado destinado ao exercício da sexualidade, como um motel. E o mencionado prefeito era evangélico e dentre outras normas repressoras instituiu a lei seca na cidade.

Sobre esse aspecto, o imaginário contemporâneo da ocupação das terras públicas e privadas do município de Chapada dos Guimarães se revela distante de qualquer racionalidade pensada pela modernidade sobre o local, tornando o imaginário do PDCG de Lúcio Costa, bem como a dimensão sagrada do paraíso imaginário da região, uma miragem cada vez mais distante.

3.4. MEMÓRIAS DA ÁGUA

A terra, como foi exposta anteriormente, pode ser pensada como a substância material, onde a experiência humana se desenvolve na Chapada dos Guimarães e no bairro Aldeia Velha, porém é a presença da água doce que torna a vida possível tal como a concebemos. Nessa perspectiva, esse elemento da natureza se institui com fortes significados simbólicos, sua presença preponderante em nossos corpos mantém o equilíbrio vital de nossa substância material, bem como de nossa substância imaginária,

e, dessa forma, pode haver uma íntima correspondência entre as imagens e as memórias do lugar.

Em um trecho do seu poema sobre as águas, o poeta mato-grossense Manoel de Barros aponta o profundo significado da comunhão desses dois elementos da natureza.

Desde o começo dos tempos águas e chão se amam. Eles se entram amorosamente. E se fecundam. Nascem formas rudimentares de seres e de plantas filhos dessa fecundação. Nascem peixes para habitar os rios E nascem pássaros para habitar as árvores. Águas ainda ajudam na formação das conchas e dos caranguejos. As águas são a epifania da Natureza. (BARROS, 2012).

No poema em questão, o poeta se refere às águas do Pantanal, que em sua formação, é também irrigado pelos mananciais de água doce brotadas das terras ao Norte do Estado, do Cerrado do Planalto Central em Chapada dos Guimarães. Em sua última estrofe, o poeta finaliza: “Penso que os homens deste lugar são a continuação destas águas.” (BARROS, 2012, p. 1).

No Brasil, em que pese certa abundância desse precioso líquido, porém o acesso a essa fonte de vida, um direito internacionalmente reconhecido, é desigual. Revela e acentua as profundas assimetrias em nossa sociedade, torna vulnerável a vida de populações, grupos e sujeitos historicamente marginalizados, sobretudo, os povos afrodescendentes. Sobre isso, Belém (2012) afirma:

O Brasil detém uma parcela considerável de toda a água disponível do mundo. No entanto, sabe-se que uma grande parte de brasileiros não tem acesso a água tratada. E, dentre este compósito, estão os negros, perfazendo a maioria étnica mais pobre do país – são os que menos possuem água potável. (BELEM, 2012, p. 83).

A emergência desse tema, enquanto uma ameaça ao sagrado direito da vida, em se tratando do paraíso de Chapada dos Guimarães, é paradoxalmente inimaginável em virtude das inúmeras fontes dos mananciais que brotam do Cerrado do Planalto Central, irrigando a bacia Amazônica e a do Paraguai. As águas da Chapada dos Guimarães, particularmente as da Aldeia Velha, imortalizadas de forma *chaphinhante, champanhe*⁴⁸, logo se mostraria volátil ante as formas de ocupação humana da terra, públicas e privadas, perpetradas a partir dos anos 70 nas terras ao Norte do Estado. A fonte principal de abastecimento desse precioso líquido para a vida da população da Aldeia Velha, no

⁴⁸ Trocadilho da música “Na Chapada” de Carlos Renó, gravada pela singularidade da voz de Tetê Spindola, em 1986, por ocasião de sua participação no Festival de Inverno dessa cidade.

período da pesquisa, situava-se no fundo dos quintais das moradas, nos três riachos que nascem na vereda tropical, onde o bairro foi erguido.

As características do lençol freático da Aldeia Velha que, no período da chuva, faz brotar água na superfície do solo, e, assim, misturar todas as formas de resíduos sólidos e líquidos lançados em cima e em baixo da terra, o que torna impeditivo o seu uso para consumo humano a partir dessa fonte natural. Sem considerar que esses mananciais tornavam escassos no período da seca. No entanto, isso não impedia que o líquido dessa fonte natural não pudesse ser utilizado para outras finalidades domésticas e para agricultura.

A maior parte da população, que já estava no local, tinha um poço próximo das casas. Essa fonte de abastecimento também se mostrava imprópria, devido sua proximidade aos banheiros, situados fora da casa. Através de um pequeno orifício, por entre madeiras, as pessoas se apoiavam para lançar seus resíduos sólidos e líquidos num grande buraco escavado na terra. Esse modelo de fossa era conhecido como “fossa negra”, muito utilizada em regiões onde não havia esgotos.

Desconheço a origem do nome desse tipo de esgotamento sanitário, considerado primitivo e muito popular em diversas regiões do país. Porém, assim como o nome da chaga de que infeccionava a pele dos seus moradores da Aldeia Velha, a Nega, o nome desse tipo de fossa, a meu ver, reforça a discriminação e racismo com os povos descendentes da África.

A solução para a contaminação do subsolo iniciou com a chegada de outros sujeitos ao bairro, quando apresentaram novos modelos de fossa, sobretudo, a séptica e, posteriormente, a de evapotranspiração. Posteriormente, a Prefeitura do município institucionalizou essa prática, passou a promover a construção de fossas sépticas no bairro, mitigando a ausência de um projeto de alcance mais duradouro: o saneamento básico da Aldeia Velha.

Entretanto, o acesso à água tratada para consumo humano foi *solucionado* por essa instituição administrativa por meio da instalação de caixas comunitárias nas esquinas das ruas recém-abertas. Essa medida se mostrou inconveniente, uma vez que exigia um esforço sobre-humano da população ao transportar pesados baldes até suas casas. Por vezes, era mais fácil levar os utensílios domésticos sujos para se lavar ao pé dessas caixas

d'águas, ou mesmo se banhar, realizar a higiene pessoal, sem constrangimento, num espaço público.

Outra fonte de água pura e límpida do bairro teve seu acesso seletivo e, a princípio, o seu uso foi interditado para o acesso da população, assim como o caminho que unia esse bairro à cidade, uma antiga trilha na mata. A Bica das Moças, como é conhecida, foi destinada a uma mineradora do Estado de Mato Grosso, a Mineradora Lebrinha que destinou duas torneiras para abastecer a população gratuitamente, conforme pode ser observado nessa imagem que se segue.

Fig. 34



Esse abastecimento é rigorosamente controlado e ocorre apenas em horário comercial e é interditado durante o almoço e fins de semana. Os moradores tem que se ausentar de seus trabalhos para se abastecer desse precioso líquido enquanto centenas de caminhões desta empresa transporta galões com essa água para várias partes do país e do mundo. Misteriosamente, na semana passada vi alguns caminhões dessa empresa, dando um tempo numa pamonharia na localidade do Rio dos Peixes, entre Cuiabá e Chapada. O motivo da espera era para não passar com os caminhões pela blitz da polícia rodoviária, montada nesse local. Possivelmente por questões fiscais.

De excelente qualidade mineral, essa água foi cedida sob o regime de concessão pública, por 25 anos, a valores mensais que, à época, não chegavam a uma unidade de milhar da moeda corrente no país. Essa empresa, com o tempo, interditou a antiga trilha que levava os moradores da Aldeia para a cidade, por atravessar as terras concedidas pela

administração municipal. Essa interdição obrigou os moradores a trafegarem pelo leito da rodovia, o que resultou em vários atropelamentos e mortes. Somente anos mais tarde, a prefeitura construiu uma pista para o tráfego de pedestre anexa a uma ciclovia.

Na prática desta pesquisa, os narradores da Aldeia Velha não se lembraram desse sistema precário de acesso à chamada sagrada fonte de vida. A ausência dessa lembrança talvez seja porque a maioria possuísse poços em suas casas, e, dessa forma, não se servindo, cotidianamente, dessa modalidade de abastecimento, mesmo que a fonte de água de poço tornasse a população vulnerável, exposta à doenças infecto-parasitárias.

[...] Água encanada a gente não tinha não. A gente fazia o poço pra pegar a água no poço.
(Entrevista com Dona Vitalina)

Outros preferiam se abastecer das águas do córrego da Aldeia Velha, num local que em suas lembranças, carinhosamente chamam de Biquinha. Nesse local, além de coletar a água para o abastecimento das casas, se lavavam as roupas de seus familiares. A chegada dos outros sujeitos no bairro, com maior poder aquisitivo, aumentou a demanda por este serviço e fez surgir socialmente a profissão de lavadeira.

[...] Pra beber, também pegava no córrego. Lavava roupa no córrego e pegava água no córrego. Aí depois que fizeram o encanamento da água! (Entrevista com Dona Goia).

Havia muito constrangimento dessas narradoras devido ao esquecimento do sistema de abastecimento comunitário de água implantado pela prefeitura. No entanto, rapidamente, foi substituído de forma vivaz, pela lembrança das águas do córrego que passa aos fundos do terreno de minha residência, e que elas chamavam de Biquinha. Mediante suas memórias, pude observar que a Biquinha se trata de um espaço comunal, de vivência social das mulheres do bairro, particularmente as viúvas lavadeiras como Dona Goia e Dona Persília.

O surgimento dessa memória afetiva da Biquinha nos relatos de memórias registrados através do audiovisual lança um desafio sobre o papel da memória nas sociedades contemporâneas. Houve um momento em que memória e história se confundiam, na aurora das narrativas míticas, e na passagem da oralidade para escrita. A primeira “espontânea, afetiva e psíquica”, e a segunda “indireta, voluntária e deliberada”. (NORA, 1993). Em outro momento, as memórias coletivas aceleram e pressionam o empreendimento da escrita científica “[...] uma iniciativa decididamente retrospectiva, a

renúncia a uma temporalidade linear em proveito de tempos vividos múltiplos”, “nos níveis em que o individual se enraíza no social e no coletivo”. (LE GOFF, 2013, p. 433), pois “[...] a necessidade de memória é uma necessidade de história” (NORA, 1993, p. 14).

Para esse autor, essa memória na contemporaneidade é diferente da memória arquivística. “[...] Ela se apoia inteiramente no que há de mais preciso no traço, mais material, no vestígio, mais concreto no registro, mais visível na imagem. O movimento que começou com a escrita, termina na alta fidelidade e na fita magnética”. (NORA, 1993, p.14).

As imagens dos relatos de memórias audiovisuais seriam lugares de memória por excelência? Segundo Nora, os lugares de memórias não têm referentes na realidade, eles são seus próprios referentes diferentemente dos outros objetos da história. O que não significa a inexistência de conteúdo e história. Eles são seu próprio referente, um ir e vir de sinais. Nesse sentido, o lugar de memória é um lugar duplo, um lugar de excesso, fechado em si mesmo, fechado sobre a identidade, e recolhido sobre o seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão de suas significações. (NORA, 1993)

Se os excessos, nos casos do relato audiovisual, podem também ser associados a coisas narradas, o que dizer dos silêncios presentes nas narrativas de memória de Dona Goia, quando se percebe a existência de lembranças não dizíveis? Por ser uma construção subjetiva, contém seus segredos, às vezes dizíveis, por vezes silenciados. Nessa operação de construção e reconstrução, a memória é dotada de esquecimento, exclusões e silêncio.

Ao se encontrarem na Biquinha, as lavadeiras do bairro além de trabalhar, também se divertiam. Na trouxa de roupas sujas, algumas levavam um litro de cachaça, assim tornando alegre o calejante trabalho. Isso quando não saíam de suas casas já levemente embriagadas, quando seus filhos pequenos corriam na porta de minha casa, me chamando para ver suas mães, descendo a ladeira da rua, cantarolando alegremente uma música, com uma trouxa de roupa na cabeça, a caminho da Biquinha. “*Spia* mamãe”, assim diziam, e em seguida, caíam em gargalhadas. Nessa Biquinha, as crianças do bairro também se asseavam e se divertiam. Por meio dos relatos audiovisuais desta pesquisa, os de Dona Goia e Dona Vitalina, pudemos constatar que a Biquinha da Aldeia Velha é um importante espaço de sociabilidade e de memória social daquela comunidade, particularmente das mulheres.

A ausência de memória, em torno de certos temas, de Dona Goia e de Dona Vitalina, não significa que essas caixas d'água não haviam existido. Esse esquecimento é também parte constitutiva da memória. (PORTELLI, 2016), em virtude da própria natureza fugaz das suas imagens, assim como a água, que por vezes transborda ou seca!

Esse esquecimento pode ainda ser decorrente do avançar da idade das narradoras, porém implica na percepção das múltiplas temporalidades que a memória mobiliza. O passado revisitado acontece no tempo da entrevista, no presente. Para Polak (1992), a memória é um processo de construção subjetiva para além da mera organização dos vestígios de lembranças. É também um releitura aberta sobre esses vestígios a partir do tempo presente.

Diante do esquecimento, essas narradoras ficam pouco à vontade, constrangidas, seria o melhor termo, por não conseguir lembrar. É como, independente dos temas da entrevista, o ato em si, subentende um acordo tácito firmado de forma não verbalizada, entre os narradores e o pesquisador. Não lembrar pode implicar num profundo desapontamento por parte dos narradores. Uma ruptura do mencionado acordo de cooperação que o imaginário da entrevista mobilizou. Mesmo que esta não seja uma condição explicitada pelo pesquisador: o dever de lembrar.

A entrevista, nesse sentido, torna-se um jogo, na pura acepção dessa palavra, onde os movimentos de cada jogador são determinados pela leitura e interpretação das intersubjetividades. Nessa perspectiva, o narrador, diante do entrevistador, estabelece uma relação similar entre o ator e um diretor de filme de ficção. Existe um roteiro, porém o diretor espera algo mais do que a simples leitura, neste caso da pesquisa, a rememoração dos fatos, ou ainda que as posições se invertam como pude observar após o término da entrevista, o Sr. Bené Fonteles se dirigiu para mim e fez a seguinte indagação? “E para você? O que essa experiência do passado lhe serviu?

Eu prontamente lhe respondi: “Serviu para formação dos meus vínculos afetivos com as pessoas e essas experiências, não lhe respondo mais porque pretendo problematizar esta questão na pesquisa. O senhor Bené Fonteles se deu por satisfeito, me deu um forte abraço, quando interrompemos nosso diálogo naquele momento.

Retomando o relato de Dona Goia, ela realiza uma elipse do abastecimento de água da Biquinha para a água encanada, tornando invisíveis as caixas comunitárias. Ela

não se recorda que a transformação da forma de abastecimento dos domicílios foi fruto da ação coletiva e solidaria dos novos moradores que se estabeleceram no bairro, os chamados jovens alternativos.

Por meio da cooperação e solidariedade com alguns moradores, mais abastados que os afro descendentes do bairro, adquirimos três quilômetros de canos, puxamos um ramal de rede de abastecimento da fonte Bica das Moças da Mineradora Lebrinha, diretamente para nossas casas. Todo o processo de construção de valetas foi feito comunitariamente, com pouca participação dos demais moradores, talvez, por não compreenderem, à época, o sentido e o significado de ter água encanada em casa, e, conseqüentemente, a necessidade do esforço dessa operação. O acesso a essa água foi estendido aos demais moradores do bairro, cujas casas estivessem à porta desta rede. Água mineral, pura para beber, é como lembram os alternativos, para lavar os longos cabelos sem cloro. O paraíso existia na Aldeia Velha!

A notícia de que esses migrantes tinham resolvido o problema da água no bairro incomodou a classe política do município. Os vereadores e, diretamente a mineradora, que iniciaram uma longa disputa política, e nesse processo ampliou socialmente a dimensão de uma identidade forjada na região para designação dos novos moradores: os “hippies”. Isso porque, segundo os relatos, os “hippies tinham resolvido o problema do bairro”. O resultado desse conflito foi que a Companhia de Saneamento do Estado de Mato Grosso (SANEMAT) foi acionada, quando os canos da rede construída pelos alternativos foram retirados da terra, e uma nova rede foi construída pela empresa, servindo água clorada para abastecer essa população.

Ainda sobre esse tema do acesso à água, no vídeo documentário “Arca de Nois”, que produzi durante o IX Encontro Brasileiro de Agricultura Alternativa (EBA), realizado em Cuiabá, 1989, o Sr. Severiano Mamoré, o mais antigo morador da Aldeia Velha, em uma cena recorda:

[...] de primeiro bebíamos a água das fontes, depois trocaram por água de pagamento. (Depoimento de Sr. Severiano no vídeo “Arca de Nois”)

Infelizmente, o Sr. Severiano faleceu, e esse fragmento de memória só pode adquirir o estatuto da transmissibilidade por meio do mencionado audiovisual e da cooperação de nossa memória que dialoga com a memória dos demais narradores nesta pesquisa. Se essa ação coletiva gerou uma maior aproximação entre os alternativos e

demais moradores da Aldeia Velha, sobretudo, os afrodescendentes como Dona Goia, o mencionado Sr. Severiano, Sr. Laliu e Sr. Emiliano, na ausência dessa imagem na memória de Dona Goia, noto que também ela pode ter sido sublimada e transferida para o tanque de lavar roupa, instalado na varanda de sua casa?

Entrevistador – Eu vi que você tem uma lavanderia, não precisa ir ao córrego mais.

Dona Goia- Tem. Graças a deus... benza a deus.

Entrevistador – Mas era animado lá no córrego.

Dona Goia – Mas toda vida fui animada para trabalhar na enxada, no córrego é na... fazia todo serviço que eu sabia, que sei fazer. Eu sou animada para fazer! Agora que eu não presto mais pra carpir, eu não aguento. Vivo sentindo dor no corpo, braço... dói direto do lado do braço. (Entrevista com Dona Goia).

Essa inversão pode ter ocorrido pelo fato da facilidade que o tanque de lavar representa hoje em sua vida, quando o corpo começa a se cansar dos esforços de outrora. Apesar desses sinais do tempo no corpo de Dona Goia, da ausência da memória da luta pelo acesso a água, a presença e a comodidade do tanque, não apagou sua lembrança das águas das fontes do manancial do córrego Aldeia Velha, no local que em sua memória alvissareira chama de “Biquinha”.

Décadas mais tarde, a Prefeitura ao fazer, com um trator, as curvas de nível para contenção das águas fluviais do bairro que abriam fendas de dois metros de profundidade no meio das ruas, fez a abertura de uma calha em direção à cabeceira do córrego Aldeia Velha. O resultado desta operação foi o completo assoreamento desse córrego, e assim permanece até hoje e que dificultou produzir uma imagem deste local para a pesquisa. Porém, através das imagens das memórias dessas narradoras, a areia que soterrou a Biquinha, parece que foi dragada, e assim voltou a verter água.

Outra fonte sagrada para a vida na Aldeia Velha, que busquei problematizar na prática desta pesquisa, foi a memória sobre um pequeno córrego existente no bairro, designado pelos moradores como córrego Madeira. O nome desse córrego se refere ao proprietário de um terreno situado nos fundos do bairro, no final de uma rua, hoje, Rua dos Guáνας, onde desenvolvia uma atividade que os moradores da Aldeia Velha não se esquecem: o matadouro do Madeira, sobrenome do seu proprietário, senhor Domécio Madeira.

A lembrança do nome desse proprietário é recorrente na memória dos relatos audiovisuais, uma vez que naquele local, havia apenas um rancho de palha, onde regularmente os bois eram abatidos de forma bruta, sem nenhum cuidado ou higiene. O animal era derrubado e seu sangue jorrava na terra bruta da Aldeia Velha. O resultado desta ação aparecia nos dias seguintes quando um odor pútrido se espalhava na atmosfera do bairro, atraindo insetos, particularmente as moscas do tipo varejeiras que com seu zumbido quebravam a monotonia da silenciosa Aldeia Velha.

Nas peles dos corpos dos moradores, uma chaga oportunista e incurável se fazia presente. Os alternativos quando lá chegaram, foram acometidos por essa chaga, logo a chamaram de “nega”. Não se sabe se esse nome foi atribuído ou se foi apropriado da comunidade moradora do bairro que também a chama de Nega. Essa denominação revelaria as matizes de um pensamento racializado na região, apesar dos moradores da Chapada dos Guimarães, em sua maioria, não considerarem essa designação abominável, como hoje percebo ser.

Sobre o matadouro que existia no bairro, a rememoração a partir das nossas entrevistas não ficou adormecida no mar do esquecimento dos moradores da Aldeia, assim como o tema anterior. A lembrança desse matadouro está presente na memória dos narradores, e rapidamente evocada na sua rememoração, mesmo que com certo constrangimento, como noto nos relatos audiovisuais dos afrodescendentes, aos quais eram destinados os restos dos animais abatidos e que complementavam sua alimentação.

[...] Ele tinha um matador de gado aqui. Para lá, onde é Dida... abaixo de Dida.

[...] Então eles iam lá, pega ossada, pra nos fazer comida.

[...]. aqueles ossos de espinhaço, mocotó, buchada, essas coisas.

[...] Sebo para temperar, pra temperar. (Entrevista com Dona Goia)

Anteriormente, eu havia mencionado que não tinha encontrado nas narrativas, fragmentos do tempo da escravidão. Porém, por meio dos trechos desses dois relatos apresentados anteriormente, percebo vir à tona, vestígio, cacos, desse passado ausente na rememoração.

A noção de vestígio que remete à ideia de rastro, no pensamento de Gagnebin (2006), trata-se de uma noção complexa dentro da lógica do pensamento racional “[...] uma vez que pretende manter juntas a presença do ausente e a ausência da presença”. (GAGNEBIN, 2006, p. 42). Para ela, a fragilidade dessa noção se apoia na impossibilidade da plenitude do desejo de substancialidade como pressupõe a metafísica clássica. Prossegue Gagnebin, “[...] a memória vive a tensão entre a presença e ausência, a presença do ausente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente”. (GAGNEBIN, 2016, p.44).

Entretanto, reconhecemos que quando se trata de memória, a imagem de rastro, apesar da fragilidade dessa noção, abre possibilidades para as narrativas se desvencilharem da pretensão dos discursos de verdade da ciência positivista, abrindo-se para outros sentidos e significados da construção da história. Assim, cabe ao historiador a tarefa ética e política de lutar contra o esquecimento, contra a mentira, e não permitir que o horror do passado se repita. (GAGNEBIN, 2016).

Diante das imagens daqueles relatos, observo um rastro da memória do tempo da escravidão em Chapada dos Guimarães. Ao destinar as partes menos nobres do boi, como o sebo para temperar, ainda que possa ter um sentido de solidariedade ou caridade diante da fome como relembra esses sujeitos, isso indicia o estado de exceção, penúria e pobreza ao qual essa população fora submetida através dos anos. Não se trata de um preconceito contra esses restos bovinos do ponto de vista de seu paladar, pois, culturalmente, com o tempo, aprende-se a desenvolver certo gosto. Tais como pela feijoada, pela buchada. A questão se coloca de outra ordem.

[...] Entrevistador – No nosso encontro passado você falou uma coisa que achei muito engraçada. [Goia pela primeira vez sorri, talvez por indução da palavra engraçado, ou pelo tema da conversa ela ter se lembrado do que foi dito, o que não ocorreu].

Entrevistador – Você disse que carne era uma novidade.

Dona Goia – Essa novidade é porque era difícil [Dona Goia fica bem à-vontade como não ocorreu anteriormente na entrevista].

Entrevistador – Era muito caro a carne?

Dona Goia – Carne toda vida sempre foi cara. Minhas crianças sempre pegavam osso quando tinha açougue, matadouro ali. [Apontando para o local do matadouro] (Entrevista com Dona Goia).

A memória dessa narradora fez cintilar, no presente, os rastros da escravidão aos qual essa população fora submetida e que persiste no presente sobre outras formas. O que a meu ver torna se urgente e necessário a noção de decolonialidade proposta por Quijano (2016). As relações coloniais, tanto na dimensão econômica quanto política, não foram totalmente eliminadas com a destruição do colonialismo. Para esse autor, essa proposta além de denunciar a colonização, atualiza os processos que supostamente tivessem apagados e ultrapassados pela modernidade. (Quijano, 2016)

Nesta situação, não era para se surpreender que a maior parte da população do bairro ficasse reticente ao movimento para a retirada e fim dessa atividade praticada de forma insalubre no bairro. O fato do estranhamento dos hábitos alimentares desses novos moradores, vegetarianos, em sua maioria, contribui para sua resiliência. O instrumento utilizado para a interdição desse estabelecimento se fundamentou na defesa por meio da lei, da dimensão sagrada da vida que as políticas da modernidade instituíram. Nesse caso, especificamente, o direito e a saúde da população do bairro.

Foi uma longa batalha iniciada em 1983, que atravessou lentamente por três anos. Essa morosidade pode ter ocorrido pela inexistência de um arcabouço jurídico relacionado à proteção ao meio ambiente no Estado de Mato Grosso, assim como a inexistência de instituições específicas para dar prosseguimento processual às denúncias do movimento ecológico que se tornava emergente nesse local, na região e no Estado.

No início dos anos 80, o governo do Estado avançou, a contra gosto, como veremos adiante, na criação e institucionalização de estruturas organizacionais para a gestão do meio ambiente e de instâncias participativas e democráticas para o debate sobre o desenvolvimento na região. Somente em 1987 foi criado o Conselho Estadual do Meio Ambiente (CONSEMA) e a Fundação Estadual do Meio Ambiente (FEMA), Essa duplicidade administrativa desencadeou conflitos interinstitucionais que perdurou por 18 anos, até 2004. O que resultou numa alternância de extinção e recriações ora de uma instituição, ora da outra, assim como suas atuações extremamente questionáveis em relação ao movimento ecológico, que diante da criação desse complexo sistema estadual, também se institucionalizava, transformando-se na vertente hoje conhecida do movimento ambientalista.

Nesse sentido, o movimento para retirada do Matadouro da Aldeia Velha se direcionou para a questão sanitária, por intermédio da Secretaria de Saúde do Estado.

Várias denúncias foram registradas, resultando em diversas perícias e notificações ao proprietário do estabelecimento. Diante da morosidade processual, organizamos um ato cultural de protesto contra o atraso na decisão de interdição desse estabelecimento.

Numa madrugada de domingo, o astrólogo Sergio Andrade e sua companheira Gê, instalaram alto falantes em sua velha Belina. Ao som de músicas eletrônicas futuristas do músico francês Jean Michel Jarre, acordamos os moradores do bairro com leitura de uma poesia que eu havia escrito na noite anterior, convocando os demais moradores para o ato.

Na encruzilhada da Rua do Matadouro, a população do bairro começou a chegar com certa timidez e frieza. Talvez pelo fato de consumirem uma parte dos corpos bovinos abatidos, ou talvez por associar o movimento ao vegetarianismo, uma vez que a maior parte dos alternativos era vegetariana, conforme mencionado anteriormente.

A manifestação iniciada num clima, por vezes hostil, foi animada com a chegada dos bonecos gigantes da companhia de Teatro de Bonecos do Carlão, da cidade de Cuiabá, que havia sido convidado para o ato. A chegada das equipes de reportagens das TV da cidade de Cuiabá provocou um grande tumulto. Alguns moradores retornaram para suas casas, outros se animaram a participar da manifestação, o que teve grande repercussão por meio dessas emissoras.

Na manhã seguinte, fomos acordados, em nossas residências, com o bater das palmas de um estranho homem montado a cavalo, trajando uma longa capa de couro. Ele perguntava pelos nossos nomes, se os conhecíamos e onde moravam. Ingenuamente, ao nos identificarmos como as pessoas procuradas, o estranho, sob sua longa capa preta, sacou um revólver, calibre 38, apontou para nossas cabeças e disse: “dá próxima vez aperto o gatilho se vocês continuarem com essa palhaçada de querer tirar o matadouro da Aldeia.” Era um funcionário, um jagunço, do proprietário desse estabelecimento.

Transmitido o recado, o estranho homem bateu em retirada deixando todos atônitos, inclusive os vizinhos próximos que acompanharam a cena. Reunimos vários moradores e nos dirigimos para a delegacia que não aceitou o registro da queixa, pois segundo o delegado, não houve lesão, e, conseqüentemente, vítimas. Insatisfeitos, invadimos o gabinete do Prefeito Silvino Moreira, e pedimos que tomasse as providências

de fechar o estabelecimento, uma vez que a decisão da Secretaria de Saúde já se arrastava há dois anos.

Guardo uma imagem especial daquele episódio na sala do Prefeito. Enquanto nos posicionávamos em frente a sua mesa, o velho Severiano se deslocou sorrateiramente até as costas do Prefeito. Sem que esse o percebesse, retirou um maço de folha de arruda que trazia atrás de sua orelha e começou a benzer a cabeça de Silvino Meireles. Não sei se a reza do Sr. Severiano foi forte o suficiente, porém depois dessa audiência, no dia seguinte, o Matadouro da Aldeia foi oficialmente interditado, encerrando definitivamente suas atividades, quando se transferiu para outra área na cidade, no Vale do Jamacá.

[...] Então, o matadouro da Aldeia foi a primeira coisa que a gente foi contra ele, pra tirar de lá. Não foi? Foi uma coisa que a gente batalhou, fez um projeto lá para eles mudarem de lugar. Aí, depois, o segundo acho que foi a oficina ali na cabeceira da Lebrinha, ali onde tem a Lebrinha, [Referindo-se à Mineradora Lebrinha que extrai e comercializa água mineral da Bica das Moças tem que ser colchete] tem água mineral, tem os alemães, pode até perguntar pros alemães, eles tinham a oficina ali, até hoje tem uma borrachariazinha ali, novo, né? Então, o Ilton de Oliveira trabalhou bastante nisso aí, ele que ia lá falava, deu aquelas brigas que um quer e outro não quer. Então eles mudaram lá pra cima perto de uma cabeceira também. Os alemães estão lá até hoje. Então tinham essa oficina e foi a segunda coisa que a gente brigou, não é? Brigou! A gente foi contra isso através da ARCA por conta, por causa, uma coisa que você tem que ser contra, a cabeceira da água mineral da Lebrinha está ali, tem uma oficina ali. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro)

Diante desse relato, fui tomado por uma surpresa agradável de, em primeiro lugar, encontrar alguém que compartilhava a lembrança daquele episódio do matadouro; em segundo, porque ao contrário do que eu imaginava sobre a minha capacidade de memória, ela também apresentava lacunas como na dos demais narradores. Eu não me recordava dessa oficina dos alemães e tampouco sobre sua retirada do bairro.

O ressurgimento dessas imagens por meio dos relatos, ainda que aponte a fragilidade da memória (GAGNEBIN, 2016), torna-se imperativo na construção do processo de construção da memória social, o entrelaçamento com a memória de outros sujeitos, por intermédio das quais a dimensão coletiva da memória se realiza. (HALWACHES, 2003).

[...] **Sr. Bené Fonteles:** Eu me lembro, mas eu não me lembro com muitos detalhes dessa história. Eu acho que essa coisa, não foi uma coisa que eu participei com tanta veemência assim. Mas eu sei dessa história que foi uma em que você até podia recordar.

Entrevistador: Teve um movimento, na época o Sergio, o Mario, eu.

Sr. Bené Fonteles: Qual era o ano mesmo?

Entrevistador: Foi 84, bem no início.

Sr. Bené Fonteles: A gente ficou bem no início, claro, antes do parque.

Entrevistador: Antes do parque!

Sr. Bené Fonteles: Acho que o Parque começa aí, em 84. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

Nesta pesquisa, não tenho pretensão de tratar as lutas do movimento ecológico do ponto de vista historiográfico, pautado pelo ritmo do calendário, como se estivesse ordenando os eventos e episódios tivesse uma temporalidade sequencial, e diante deste vazio caberia a história preencher (BENJAMIN, 2012). Como aponta o relato do Sr. Fonteles aos suscitar as origens do movimento para criação do PNCH na luta pela retirada do matadouro da Aldeia Velha.

Nesta pesquisa, me interessa indagar porque este movimento foi esquecido, embora já tenha dito acima que o esquecimento é um elemento que se institui no jogo da memória, como observado anteriormente. Neste caso específico, essa opacidade da lembrança da luta pela retirada do matadouro pode ter ocorrido em função da grande repercussão dos agentes envolvidos na luta pela preservação das nascentes da cabeceira do rio Coxipó, que resultou na criação da primeira unidade de conservação da região, o PNCG, em 1989.

[...] A Chapada representava pra mim um reencontro comigo mesmo, comigo, sem separar a natureza do ser humano. Eu não tinha vivido num lugar com uma energia como aquela. Apesar de já estar, ter vivido em Salvador, saído de Fortaleza. Mas ali é um lugar, quero dizer... um lugar mágico! E foi minha universidade de vida, tanto aquilo como a convivência com as pessoas que eu comecei a conhecer, pessoas incríveis. E a gente logo começou a se preocupar com aquele lugar, porque também a gente começou a perceber o quanto também sujava o lugar. Eram irresponsáveis com a paisagem. Não era uma coisa só para contemplação, como deveria ser: o desfrute da natureza. [inaudível] com ela. Mas de pessoas que não respeitavam mesmo. E aí que surgiu essa história de se comprometer profundamente com as pessoas que estavam lá. Que também fundaram a Arca e depois criamos a Associação Mato-grossense de Ecologia. Que era justamente pra essa defesa mais intensa, não só da Chapada, mas do Rio Cuiabá e do Pantanal. O parque estava abandonado. Então nós entramos em todas essas histórias pra fazer com que as coisas

acontecessem e com as pessoas que, muitas de fora, e aí se juntaram os cuiabanos com os chapadenses, e aí nessas associações é que realmente o projeto Chapada Viva começou. Começou a gente limpando as cachoeiras, a Salgadeira que era um símbolo de tudo, porque era a mais poluída. Porque muito turista que ia para Chapada parava ali, [no TTSS] deixava seu lixo [no entorno do córrego Salgadeira] que feria as pessoas. Latas de cervejas, tudo, as pessoas estavam lá embaixo,[da cachoeira da Salgadeira] caía latas de cervejas na cabeça, era coisa trágica. Então nós levamos caminhão, dois caminhões, com um grande mutirão com artistas pintores, Adir [Adir Sodré], Dalva [Dalva de Barros] , Gervane [Gervane de Paula] , Benedito Nunes, tantos outros. Levou-se duas toneladas de lixo só num domingo! E distribuído panfleto que o Adir Sodré fez, um personagem que foi criado, sujava tudo, como um Segismundo. Tipo assim! Esse talvez seja no Brasil o primeiro trabalho em educação ambiental. Ninguém se falava em educação ambiental. Falava-se: muito bom, não vamos jogar lixo. E ia lá e leva o lixo de volta pra cidade. E assim aconteceu! (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles)

Esse movimento ao qual o narrador se refere “Chapada Viva”, culminou com uma grande mostra de arte na cidade de São Paulo, na Galeria da Fundação Nacional de Artes, FUNARTE, com pinturas de Miguel Oswaldo Penha, instalações do próprio curador, Bené Fonteles, fotografias de Sergio Guimarães, Mario Friedlander e Laercio Miranda. A parte musical do manifesto ficou por conta da participação de Luli, Lucina e Ney Mato Grosso, cantores que passaram a frequentar a região com certa frequência. Segundo Bené Fonteles, suas presenças contribuíram na luta pela criação desse parque, e em outras unidades criadas, na esteira desse movimento, como o Refúgio da Vida Silvestre no Jamacá, patrocinado pela WWF.

[...] E uma coisa muito interessante, vejam só! Na verdade, o Ney com a manifestação, o Ney Mato grosso, e o Prefeito da cidade, todo assim, não queria nada daquilo, todo estranho. Natural essa posição desse pessoal todo ligado ao agronegócio e tudo o mais, à pecuária. Mas quando ele soube que era o Ney Mato Grosso que estava ali, ele disse: eu adoro o Ney Mato Grosso. Ninguém podia imaginar! Ele pediu para oferecer um café da manhã para o Ney na casa dele. Aí a gente viu que isso era uma oportunidade dele se sensibilizar, o Ney falar algumas coisas e tal. Então ele convidou a família, muitas pessoas para café e nós também. E ele ficou numa alegria, numa coisa impressionante, porque tem essa história das pessoas com o Ney, para o café, alguma coisa nele muito louca! Sei que isso abriu, foi uma das coisas que abriu uma brecha para esse cara se sensibilizar e também ter um apoio na história da Prefeitura. Então, tudo isso eu me lembro, de coisas que foram fundamentais para que o parque fosse construído também com a comunidade amedrontasse ninguém que ali era importante para todos, e pro turismo. Essas coisas que a gente já sabe. Sempre tem que botar o pragmatismo no meio.

Para nós, não era bem isso. Para nós sempre era a questão de preservar um lugar, porque pra nós era uma coisa espiritual também, não era só ecologia. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

[...] Os índios construíram ocas que a gente ficava nela. Convivia com aquilo. Tem muito do Gil, quando o Gilberto Gil foi lá, quando o filho dele acabou de morrer. Foi um trabalho de cura que a gente fez com ele lá. Foi uma coisa muito bonita. Lucélia {a atriz Lucélia Santos} também ficou vários dias dormindo na OCA. Então, aproveitando aquilo, se comprometendo. Tem as pessoas que são muito gratas. O Gil também não foi só pra isso. Ele foi também porque estava na coisa da Fundação Brasil que ele criou, ele estava também colaborando com nossas vontades. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

Se a presença dos jovens alternativos foi considerada como um choque cultural na cidade de Chapada dos Guimarães, a presença desses renomados artistas suavizou e abriu uma ponte de comunicação e contato com a sociedade local. Não é de se estranhar que essas celebridades nacionais tenham atraído os holofotes para o “Movimento dos Artistas pela Natureza”, idealizado por Bené Fonteles.

O enlace desses dois episódios, encadeados na memória do narrador, de forma sucedânea, distam de uma pequena temporalidade de alguns anos. O PNCG foi criado em 1989, que corresponde ao primeiro relato e o segundo, refere-se ao Refúgio da Vida Silvestre (REVIS)⁴⁹ do Jamacá, proposto pela ARCA tempos depois, em 2004. Essa junção de temporalidade, características da memória, pode também sinalizar o interesse do narrador em dar relevo em um tecido de fundo do seu discurso do narrador, nesse caso, o significado da relação que os artistas estabeleceram no convencimento dessa comunidade em torno da ideia de abrir mão de uma área de uso privado, para o uso coletivo. No desfecho desse trecho do relato, o narrador afirma: “e tudo aconteceu assim!”.

O relato do Sr. Bené Fonteles faz uma dura crítica ao agronegócio e a sua forma de lidar com a natureza da região. Porém é importante lembrar que, a época, esse termo era de pouco uso no Estado, de certa forma, restrito aos grupos ecológicos que compreendiam e denunciavam sua presença e o uso abusivo dos agrotóxicos que eram lançados nas terras do Estado. Segundo dados da pesquisa do prof. Dr. Walderley Pignati

⁴⁹ REVIS é um tipo de área protegida brasileira prevista na legislação que estabelece o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), instituído pela Lei Federal Nº 9.985 de 18/07/2000 que regulamentou o artigo 225 da Constituição Federal e dá outras providências.

sobre o uso desses defensivos, apresentado no I Simpósio sobre o uso de Agrotóxico, promovido pela UFMT, e do qual participei, à época, se lançava anualmente o equivalente a 60 litros desses produtos por habitante do Estado. De forma comparativa, eram 3 galões de água de 20 litros.

Neste simpósio foram apresentadas importantes pesquisas como aquelas que apontavam a presença do glifosato no poço de água que abastecia a comunidade escolar da cidade de Campo Verde- MT, e as mães gestantes da cidade de Lucas de Rio Verde - MT, com o leite materno contaminado por agrotóxicos. Todos esses municípios se situavam no paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães até final dos anos 70.

Para a comunidade desse município, o agronegócio, à época, era algo muito distante uma vez que os grupos dominantes, em sua maioria, se identificavam com ruralistas, cuja atividade principal, até então, era a pecuária. Hoje as poucas propriedades que restaram desses produtores vivem cercada pelas monoculturas do agronegócio, particularmente a soja, o milho e o algodão, assim como a cidade de Chapada dos Guimarães, onde essas culturas distam cerca de 500 metros de seu atual perímetro urbano.

Na semana da estreia daquela exposição mencionada pelo Sr. Bené Fonteles como “Chapada Viva”, na cidade de São Paulo, coincidiu com a finalização do meu vídeo “ARCA DE NOIS”⁵⁰. Ao tomar conhecimento de que este trabalho estava pronto para lançamento, o narrador, na qualidade de curador dessa exposição, me convidou para lança-lo nesse evento, mesmo que o catálogo já tivesse sido rodado.

A realização desse evento trouxe uma grande repercussão ao movimento pela criação do PNCG, assim como nas obras dos artistas engajados naquele movimento.

O mencionado vídeo foi também exibido na TV Gazeta de São Paulo e, na noite de sua estreia, foi convidado pela ambientalista Sonia Regina de Brito, à época Secretária do Meio Ambiente do Rio de Janeiro, para uma exibição naquela cidade, integrando uma mostra de vídeo sobre a temática ambiental. Dentre os filmes exibidos, encontrava-se uma série de documentários de Arne Sucksdorff sobre o Pantanal de Mato Grosso, intitulada

⁵⁰ O vídeo tratava de diversos relatos de ambientalistas participantes do 9º Encontro Brasileiro de Agricultura Alternativa, realizado na UFMT, intercalados com um crescente de imagens de nascentes onde o Bené Fonteles declama em off, Haikais de sua autoria.

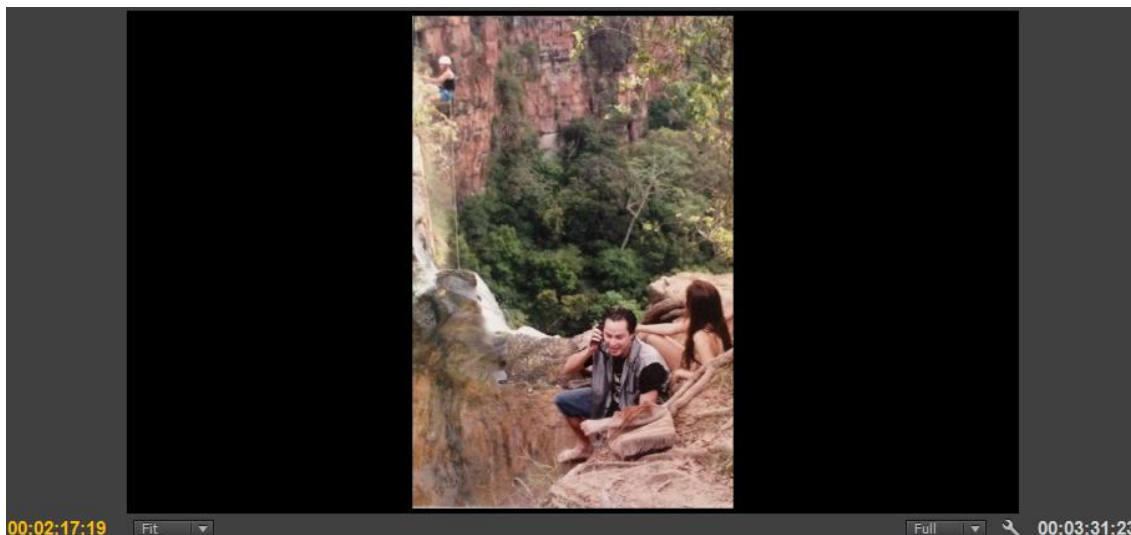
“Mundo à Parte”⁵¹, de 1971, bem como o último depoimento do seringalista Chico Mendes, realizado às vésperas de seu trágico assassinato em 22 de dezembro de 1988, em Xapuri, no Acre. Os locais de exibição do filme foram o palácio da Guanabara e a Praça de Ipanema. A presença do filme do cineasta sueco e do seringalista Chico Mendes reforça a ideia de que o movimento pela preservação da Chapada dos Guimarães não se tratava de uma luta localizada e que não estávamos sozinhos.

[...] Bom, cara, era natural que isso acontecesse com toda aquela imensidão, e beleza, e importância de ser nascente do Pantanal, colaborar tanto pro rio Cuiabá e chegar até o Paraguai e fazer a Bacia do Prata acontecer, porque ali eram as águas que iam para esse lugares todos. Então a Chapada era fundamental, não pensando só no lugar em si. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

Ela se situava num contexto imaginário maior, do movimento de preservação das nascentes da Bacia do Rio Paraguai, onde o Pantanal, que longe de ser exclusivamente mato-grossense, como seu nome pode sugerir, é uma formação que une três países sul americanos: Brasil, Bolívia, Paraguai. É impressionante perceber como a água que jorra dos paredões da Chapada dos Guimarães, como essa imagem da Cachoeira Véu e Noiva, percorrem caminhos inimagináveis dando origem a grandes bacias que abastecem um grande contingente humano no continente Sul Americano.

Fig.. 35

⁵¹ Realizado através de um pedido do IBDF, o filme é uma série de 4 episódios onde a grandiosidade das imagens do pantanal são articuladas com as da vida que o cineasta e sua esposa, Maria da Graça Sucksdorff levam há 20 anos no Pantanal.



Essa imagem do topo da cachoeira do Véu de Noiva é um *still*⁵² de uma cena do meu curta metragem *A Cilada com 5 Morenos* (1999).⁵³ De forma simbólica e penso que semelhantes, as imagens das memórias assim como dessas águas que desabam dos paredões do cerrado, irrigam os vales da existência humana em Chapada dos Guimarães. De forma semelhante, as lutas instituídas em defesa deste elemento vital, jorram para outras dimensões das experiências humanas situadas em outras práticas, no campo da cultura, das identidades e política. Enquanto uma construção a partir de um imaginário, mobilizou uma complexa constelação de sujeitos, atores e instituições.

[...] Então, o Parque Nacional foi uma coisa assim, eu acho que, assim, foi o resultado, foi uma coisa que deu certo. Apesar de que não era tudo, só aquilo que nós queríamos. A gente queria muito mais, o desenho, eu trabalhei no desenho da proposta, dos limites, era uma serpente. Aí eu digo: cortaram a cabeça da serpente! Deixaram a interrogação, e, ainda fizeram um ponto G que é Salgadeira (sorrindo), então está ali todo tipo de interesse, [ele repete a frase] está ali todo tipo de interesse. Uma semana antes me mandaram uma minuta lá de Brasília, e eu falei, não, não concordava com aqueles limites. Mas isso foi no momento da criação. O processo todo da criação foi muito interessante. Quando em 81 já tinha o conteúdo, o material, já tinha como se diz, uma vontade. Que o Milton, que é o deputado federal Milton Fig.ueiredo, ele vai, propõe através de projeto de lei um parque nacional. Aquilo tramita dentro do Congresso, vai à Comissão de Justiça, e a

⁵² O still desse filme foi feito pela fotógrafa Sandra Narezzi.

⁵³ Nessa cena, o ator Maurício Branco está fazendo uma ligação de celular através de um enorme aparelho como foram os primeiros modelos. Nessa época, desse ponto não havia torre para comunicação. Foi um recurso ficcional que me servi para passar a ideia de contemporaneidade da história do filme. Esse filme obteve o prêmio de melhor filme no 4º Brazilian Film Festival of Miami – EUA.

Comissão de Justiça diz: olha, não é projeto de Lei que cria um Parque Nacional, é um decreto do Presidente da República. Mas aquilo pra nós não foi um desestímulo. Pelo contrário! Tanto que em 86, que é uma história muito interessante, envolvem inclusive os cientistas, os ecólogos. Teve uma discussão dentro da UFMT que eles diziam, isso foi, eu participei desse conflito. Os cientistas diziam: nós somos ecólogos e vocês são ecologistas. Ecologista não é ecólogo. E esses ecologistas ficaram de escrever a proposta de criação do parque. Pegar essas informações todas e não fizeram. Foi quando o Mario Friedlander entrou lá dentro, pega todo esse material e volta, sentamos e fizemos a proposta no molde que tinha que ser feito. Então isso foi muito interessante em 1986. Ficou pronto! Então o processo estava lá! Quando em 1985, eu entro no serviço público, o que mais me chamou a atenção, eu até então, eu trabalhava no IBDF, até que enfim me chamaram pelo concurso. Eu já estava no Bauxi, com a família, eu já estava passando nas aldeias, e eu trabalhava na Casa de Trânsito dos índios. Uma parte do meu salário eu pegava em artesanato com os índios, castanha e ia vender no Rio de Janeiro. Quando Paulo Siqueira soube disso, eu já tinha dois filhos, estava vivendo naquela função. Não é pra você fazer, não é sua função. Eu disse: mas você não me chama para trabalhar. Ele foi lá com um cabo. Chamaram-me um dia. Eu estava lá no mato. Pegaram-me, faz uma proposta de um orquidário aqui. E você vai trabalhar. Deram-me, me coloram na última referência. Só tinha mais uma referência e me deram um revólver. Eu falei, puxa pai, estou trabalhando, me deram um revólver. Ele falou: a arma não presta meu filho! E me deram uma ordem para ir à Chapada de serviço. E ele colocou: o futuro parque nacional, isso em 85. Pra eu fiscalizar o futuro parque nacional, uma denúncia lá da Arca, do Mario, que estavam desmatando lá no Jamacá. O que me chamou a atenção foi isso porque tinha pessoas lá dentro que tinha ideia do governo, que tinha o poder. Mas nós estávamos numa ditadura, num governo militar que tinha esse interesse. (Entrevista com o Sr. José Guilherme).

Através do relato do Sr. José Guilherme pôde se perceber a complexidade da constelação de sujeitos, grupos e instituições que se conFig.urou na instituição dessa unidade de conservação e o papel que tiveram esses diferentes agentes nesse processo. O que, a meu ver, elucidada de forma contundente de que esse imaginário de paraíso instituído na Chapada dos Guimarães foi apropriação cultural que se realizou de formas diferenciadas, porém co-implicadas, pelos distintos sujeitos e grupos que se mobilizaram em torno de sua materialização. E talvez por conta dessas distintas formas, resultou em diversos sentidos e significados de patrimônio conferidos a esse monumento de memória, o PNCH, como veremos mais adiante.

Os espaços para realização das entrevistas, escolhidos pelos narradores, apesar de destituídos de sofisticados artifícios cênicos, grandes cenários, como é tradição dos filmes de ficção (RAMOS, 2004), não significava que os recursos ficcionais inexistiam na produção das entrevistas dos relatos de memórias audiovisuais.

Na tradição das teorias do cinema documentário, as proporções do uso desses recursos estilísticos seriam definidoras dos limites que separam ficção e documentário. Este último dar-se-ia em razão inversa desse uso, assim, aproximando-o da intencionalidade de capturar a realidade. Como se a mediação desse artefato mecânico, a câmera do audiovisual, pudesse capturar o real. Esta perspectiva, na realidade, existiria pré-configurada e disponível para ser apreendida, e como tal, não trataria de uma construção imaginária, simbólica.

Segundo Ramos (2004), a discussão sobre o princípio de realidade deste gênero se colou nas reflexões do documentário, desde sua origem. Na contemporaneidade, com o surgimento de novas práticas dessa experiência, o desenvolvimento dessa linguagem tornou esse princípio questionável e porque não dizer, irrealizável. Assim, o documentário se abre para outras perspectivas decorrentes das transformações do pensamento, das ideologias que o atravessam enquanto uma construção cultural, particularmente em função da posição do sujeito câmera e de seu uso ético, que se realiza através do espectador. (RAMOS, 2004).

Essa perspectiva, em verdade, tem grande parte desse pensamento situado na própria natureza da imagem, particularmente na obra de Arte. Segundo Eisenstein (2003) a imagem “[...] não existe como algo fixo e já pronto. Precisa surgir, revelar-se diante dos sentidos do espectador”. (EISENSTEIN, 1990, p. 21).

Esse processo espectral, longe de ser uma pura reflexão da imagem sobre as coisas e volumes do mundo, a pretensa captura do real, é uma complexa operação subjetiva, em que diversos elementos de representação que compõem a imagem são retidos na consciência, a partir da agregação desses elementos isolados, detalhados, e por meio de sensações e da memória são reunidos e preservados como parte de um todo. “[...] Isto ocorre seja ela uma imagem sonora – uma sequência rítmica e melódica de som – ou plástica, visual, que engloba, na forma pictórica uma série lembrada de elementos isolados”. (EISENSTEIN, 1990, p. 20).

A partir desse referencial, percebe-se que a imagem do relato audiovisual mobiliza um complexo conjunto de operações mecânicas, automatizadas, o que não significa a participação humana, suas escolhas e focos privilegiados, como também operações subjetivas, em que a percepção da imagem e a produção dos sentidos e a memória do espectador se inserem de forma indelével na produção de seus sentidos e significados.

Isso sem considerar que os próprios objetos capturados pela imagem câmera são sujeitos ativos no processo de criação dos sentidos, uma vez que tanto do ponto de vista da articulação e narrativa de seus relatos, ou na escolha da composição de um quadro de referência social, onde seu corpo é inserido, ele subverte a tradicional forma de produção de conhecimento, assim exteriorizando sua identidade, uma vez que a *criatura* torna-se também *criador*.

Nos relatos audiovisuais desta pesquisa, observo que os narradores não recorrem a artifícios cênicos de grandes escalas, que engendram uma complexa e subjetiva construção simbólica com os elementos cênicos disponíveis nos locais da entrevista como forma de se inserirem na representação idealizada que pretendem ser mostrados por meio da câmera. O que significa que esse artifício não se encontra presente numa escala menor, porém igualmente significativa na produção dos sentidos na imagem capturada pela câmera.

No processo de coleta das entrevistas, José Guilherme escolheu a sua casa para realização da entrevista, um espaço casarão de madeira de dois pavimentos construído num terreno de grandes proporções, no bairro CoopHEMA na cidade de Cuiabá. No pavimento inferior, é uma grande cozinha, do tipo comunitária, toda aberta, sem paredes, integradas à paisagem do quintal que lembra uma chácara na zona rural. Fruteiras, mandioca, milho indígena e uma pequena horta, são algumas das culturas orgânicas presentes naquele espaço. Na parte superior da casa, onde gravamos a entrevista, uma sala, também toda aberta, integrada com as copas das árvores plantadas ao redor da casa, foi o local da gravação. As únicas dependências fechadas por paredes são o seu quarto, o escritório, abarrotado de documentos e projetos sobre o meio ambiente e o banheiro.

A escolha desse local se mostrou problemática logo nos primeiros minutos da entrevista. Como era fim de tarde, os raios de sol que atravessavam as copas das árvores mudavam rapidamente, ora projetando sombras, ora projetando luz no entrevistado. O que nos obrigou a buscar novas posições para a entrevista. Nesse espaço real e imaginário

construído pelo próprio narrador, não era de se estranhar ter se colocado bastante à vontade.

A narrativa de José Guilherme, assim como os demais narradores, me reporta a um aspecto, assim como especificado por Benjamin (2014). Sobre a forma como as narrativas são construídas a partir de sua reflexão sobre Leskov, o mítico narrador.

Para esse autor, na narrativa existe uma simbiose entre a alma, o olho e a mão e mediante a interação, essa pratica “[...] A narração em seu aspecto sensível, não é de modo algum um produto exclusivo da voz”. (BENJAMIM, 2014, p. 239). A mão através de sua gestualidade, e na pluralidade de seus movimentos, sustenta o fluxo do que é dito. O narrador, dessa forma, interage com aqueles elementos (a alma e o olho), torna a experiência humana, sua matéria, exercício de produção de palavras uma atividade próxima à ação criadora do artesão. “[...] Não seria sua tarefa trabalhar a matéria prima da experiência – a própria e a alheia – transformando num produto sólido, útil e único?”. Indaga esse autor. (BENJAMIM, 2014, p. 239). Posta essa questão, pelos relatos dos narradores desta pesquisa, observo estar diante de autênticos narradores na perspectiva Benjaminiana.

Tomo como exemplo, o relato audiovisual de Jose Guilherme. Sua forte gestualidade, a intensidade da experiência narrada, e o intenso movimento de seus olhos, ora lançados aos infinitos elementos da composição de sua imagem, ora diretamente para o pesquisador, confirma o meu pensamento e, a meu ver, o atualiza ao problematizar o campo da oralidade. O movimento de suas mãos durante a entrevista, por vezes, complementam a fala, e, outras vezes, são a negação do que foi dito.

Em um episódio lembrado por este narrador, quando a denominação Cachoeira das Andorinhas socialmente se emergia ofuscando a memória da Cachoeira dos Malucos, ele pensava ser possível tomar um banho de cachoeira como nos velhos e bons tempos desse paraíso. Porém ele viveu uma grande decepção e consrangemento diante da aproximação de um grupo de turistas que visitava o lugar. A criação do PNCH introduzia novos usos e práticas na ocupação desse território tornando proibitivo antigos costumes.

Na transcrição dessa entrevista, algumas palavras não foram possíveis de serem compreendidas pelo motivo da articulação de sua fala, de ritmo veloz. Na estrutura das

frases construídas pela sua linguagem, às vezes, promovia a junção de sílabas de uma palavra com outra seguinte. Como se a fala não fosse capaz de acompanhar o pensamento, da lembrança rememorada. O sotaque característico da população da baixada cuiabana seria um obstáculo caso eu não tivesse conhecimento e certa familiaridade, o que tornou dispensável o recurso de tradução.

O ato de rememoração, nesta entrevista, mobilizou diversas temporalidades de sua experiência. Ele inicia pela juventude, depois volta à infância, e vai para sua vida adulta. Como, por exemplo, no momento em que menciona ter pegado malária, quando jovem e percebe tratar-se da segunda malária. A primeira fora na adolescência, aos 13 anos. Essa mistura de temporalidades da narrativa, apesar de, no caso, tratar-se de um doença delirante, observei que é frequente na fala dos garimpeiros que conheci em visita ao noroeste de Mato Grosso, Juína, em 1999, para filmagem do longa metragem “Mario”, do cineasta Hermano Penna. Trata-se do processo criativo que a narrativa de memória mobiliza. Uma história que pode ser contada de diversas formas, porém seu desfecho deve conter aquilo que Benjamim denomina de sementes de sabedoria.

Ao relatar o episódio das malárias, observei que o narrador realiza uma flexão vocal de modulação diferenciada das dos demais garimpeiros que conheci anos atrás, o fato de sobreviver a essa doença era um ato extraordinário de orgulho e hombridade. O narrador não reproduz essa ênfase, talvez por ter sido apenas duas malárias e não 5, 7, 10 como contam com orgulho aqueles garimpeiros. Sua narrativa é um eterno ir e vir de lembranças. Nesse fluxo, ele tenta estruturá-la a partir dos episódios de sua juventude, pouco informando sobre sua infância. No que diz respeito a esse período e seus familiares, do seu pai apenas cita a sua profissão: comprador de diamantes; da mãe, o grande legado, a intimidade com as espécies vegetais, especificamente as orquídeas.⁵⁴ Um personagem familiar adquire relevo em sua rememoração. Trata de seu avô, um expedicionário do Roncador Xingu. José Guilherme recorda da forma com que ele fazia o preparo dos remédios com as ervas do mato.

[...] Ele era responsável pela base lá de Xavantina, da Expedição Roncador Xingu. E aí quando ele vinha pra cá nas viagens, a gente ia com ele, andava no mato, ia pra Chapada,

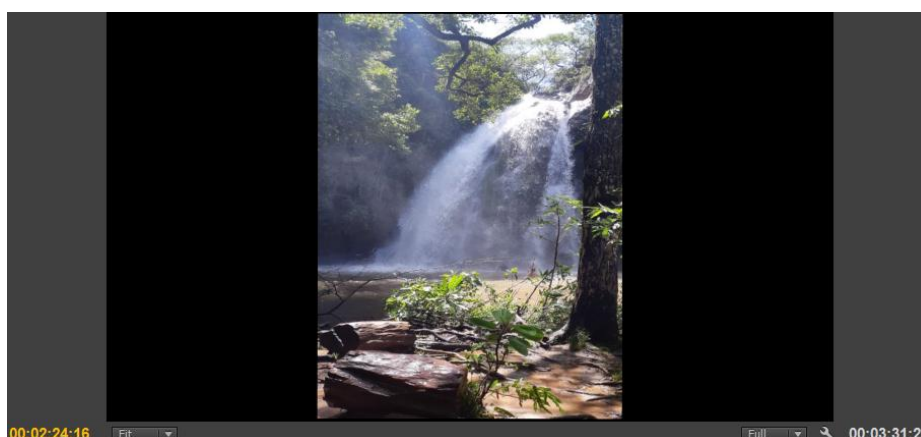
⁵⁴ José Guilherme Aires de Lima, em suas pesquisas encontrou uma espécie nova, rara de bromélia, que foi descrita e por ele designada de “*Tilandsia Limarum*”. *Limarium* é uma referência ao seu sobrenome. Essa planta apresentada foi apresentada através de um comunicado no II Encontro Nacional de Orquidófilos realizado em março de 1985 no Centro de Convenções de Recife e Olinda, no Estado de Pernambuco.

na Casa de Pedra, dormia lá dentro. Ele diz, puxa vida meu filho, isso aqui é Bacaba, lembrança do Maranhão, não sei o que. Ele fazia remédio com as ervas, nos ensinava como preparar as ervas até tirar o grau do remédio. Depois de dias preparando aquelas raízes, colocava um ovo dentro da poção e ele sabia quanto graus tinham conforme a inclinação do ovo, ele sabia quantos graus tinha. Se são oitenta e seis para alguns remédios, oitenta e nove no máximo. Um alquimista, uma pessoa assim com um conhecimento. (Entrevista com o Sr. José Guilherme).

Dentro da expressão da linguagem oral também ocorre certas elipses temporais na narrativa, ocorre também outros tipos de dificuldade de compreensão se seguirmos a transcrição literal. Ao mencionar a indicação do Parque Nacional no governo militar, ele cita o nome de Maria Lucia Costa, porém utiliza o pronome “ele” numa construção que percebemos estar se referindo mentalmente ao pai desta arquiteta, o Lucio Costa, autor do Plano Diretor da Chapada dos Guimarães.

Um dos tropos interessante da entrevista é a amizade dele com o índio Cordeiro, índio que conheci e pude participar de alguns episódios. Nesse vínculo, percebo ter encontrado a força e coragem que viabilizou, naquele momento, a tentativa de ruptura com o sistema que tanto rejeitava, radicalizando sua moradia ao estabelecerem residência na majestosa Cachoeira dos Malucos, conforme pode ser observada na imagem que se segue.

Fig. 36



A participação do indígena nesse movimento de contracultura, dentre outras coisas, torna-se bastante questionáveis certas críticas de que se tratava de uma

manifestação pequeno-burguesa, de jovens da classe média, e, por isso, não mereciam muita atenção, ou talvez até, tornar-se objeto de pesquisa.

O discurso desse narador é bem posicionado. Ele delimita de forma bem contundente o local de sua identidade, da sua cultura quando menciona a criação do parque com a perda da identidade original, enquanto um espaço de naturismo. Semelhante a que a Chapada dos Guimarães perdeu ao instituir um duende no carnaval (2017), em detrimento da Figura mítica do Troá.

O narrador aponta outro ponto interessante em sua narrativa. Apesar de reconhecer o surgimento de novas pesquisas, teses, sobre a Chapada dos Guimarães, questiona o fato dessas informações não chegarem à população, assim como a linguagem rebuscada destes trabalhos. Particularmente para os guias de turismo que reproduzem informações sobre o lugar, por vezes, infundadas refletindo pouco ou nenhum estudo.

Na prática desta pesquisa, no uso dos relatos de memória me deparei com um universo de elementos de diversas ordens que problematizam o uso do audiovisual do ponto de suas práticas metodológicas na produção de conhecimentos. Elementos estes que desconstrói certa áurea ingênua que se estabeleceu entre a facilidade do seu uso, decorrentes da crescente simplificação desses artefatos ofertados pelas indústrias.

Nesse sentido penso que um breve exame dos procedimentos para gravação dos relatos, por si só, desconstrói a mencionada ingenuidade, uma vez que se trata de uma tarefa complexa que mobiliza formas de conhecimentos diversos. Trata-se de uma complexa criação coletiva, bem diferente dos procedimentos quando os relatos eram produzidos a partir do uso exclusivo do gravador, onde a fala era o elemento determinante dessa prática.

Para melhor exame da questão proposta, apresento de forma simplificada uma das possibilidades de organização da produção desses relatos, a partir de suas etapas, nos termos como são usualmente utilizados no Brasil.

Na pré-produção são realizados os seguintes dimensionamentos: os recursos materiais (seleção do tipo de equipamento para gravação das imagens, acessórios, tais como o tripé, trilhos; os equipamentos de iluminação, spot, refletores, rebatedores, bem como os equipamentos para captação do som, gravador, microfones de lapela, boom etc.); os recursos financeiros disponíveis, (fontes de financiamento da produção, parcerias e

cooperação); e dos recursos humanos (tamanho da equipe, normalmente um câmera, um técnico de som, diretor, um continuísta). O dimensionamento dos recursos financeiros normalmente precede aos demais, pois uma vez que a quantidade de ativos financeiros reunidos contingencia toda a produção audiovisual.

Nessa etapa, também é realizada a aquisição de material (os suportes para gravação: filmes, DVD's, HD's), bem como a contratação dos serviços (locação de equipamento, contratação de equipe, transporte, hospedagem, alimentação etc.).

Como instrumentos de controle do processo, é realizado o Plano e Cronograma de Gravação/filmagem construídos, a partir do agendamento prévio dos entrevistados, da visita prévia das locações, os locais de entrevista, oportunidade em que devem ser observadas as fontes de energia disponíveis para carregamento das baterias dos equipamentos eletrônicos.

Na produção, é o momento em que os relatos audiovisuais acontecem, eles são gravados/filmados. Nesse processo, outros elementos entram em cena: a incidência da luz que determinará a posição do entrevistado e a posição de câmera; os registros de controle da qualidade da gravação; a ficha de continuidade; controle de ruídos externos, assim como a interferência no quadro da tomada. Nesta etapa, são assinados os termos de cessão do uso da imagem e do som.

Na etapa de pós-produção, os agradecimentos às instituições e entrevistados, ou seja, toda estrutura de gravação é desmontada e/ou devolvida. Por medida de segurança, o material copiado deve ser indexado num HD externo, para que na realização da transcrição da entrevista não ocorra perdas. Caso tratasse da produção de um filme documentário, nessa fase, aconteceria a edição do material, bem como a sua montagem no formato do filme pensado.

A ausência da necessidade de montagem das imagens do relato de memória audiovisual para produção de um texto escrito, a meu ver, por si só, inicialmente pensei que eliminasse qualquer proximidade do ponto de vista de sua prática com a do filme documentário.

Segundo Eisenstein (1990), o que permite a construção de significado na imagem é a justaposição de elementos que no cinema é potencializada pelo artifício da montagem. Para esse autor, o cinema se realiza na montagem.

Como é de conhecimento, o relato audiovisual é formado por um conjunto de planos longos/curtos, às vezes, contínuos ou com intervalos. Sua narrativa é construída a partir da montagem, seja o ordenamento do pensamento do narrador, seja do trabalho de edição do montador do audiovisual, seja do trabalho do autor do texto escrito como ora produzo.

Diferentemente do que eu pensava, que o processo de montagem mencionando por Eisenstein desse sentido e significado apenas as narrativas imagética do filme, e portanto, exclusivo desse meio de expressão artística, na prática desta pesquisa percebi que nos relatos audiovisuais a montagem é um procedimento presente e indispensável. Conecta a reflexão a partir dos autores, com as imagens das memórias que, uma vez articuladas por esse processo, produzem os sentidos e significados das narrativas narradas. Seja no filme documentário, seja no texto acadêmico.

Dessa forma, penso que a discussão sobre possíveis diferenças entre os relatos audiovisuais e o documentário contemporâneo ou mesmo os filmes ficcionais pode ser redutoras das possibilidades das articulações das imagens enquanto produtoras de sentidos e significados, principalmente para a produção de conhecimentos. O que se é captado no filme documentário, ou no relato audiovisual, ou ainda no filme de ficção, não representa o mundo ou passado como ele realmente existiu. Trata - se de um mundo e de uma passado imaginariamente construído por e a partir da imagem câmera e a subjetividade humana que se realiza no momento da captação e se desdobra infinitamente na mente do leitor/espectador a cada leitura/exibição. Desta forma, penso que os relatos audiovisuais podem conferir a abertura de novas janelas para compreensão humana.

4. ALDEIA VELHA: ONDE AS MEMÓRIAS DA TERRA E DA ÁGUA SE ENCONTRAM.

4.1. IMAGENS, MEMÓRIAS E IDENTIDADES CULTURAIS NO IMAGINÁRIO DO PARAISO DE CHAPADA DOS GUIMARÃES.

No presente capítulo, busco refletir sobre as possibilidades do cruzamento das imagens das memórias evocadas nos relatos audiovisuais com as imagens identitárias dos sujeitos que imigraram para a Chapada dos Guimarães a partir dos anos 70. Em que contextos surgiram essas identidades, que discursos e ideologias as atravessam?

Segundo Chauí (1994) ideologia é um ideário histórico, social e político que oculta a realidade, e esse ocultamento é uma forma de manter e assegurar uma exploração econômica, a desigualdade social e dominação política. Isto acontece quando se as ideias são consideradas como explicação e justificação da realizada e não como resultado de contextos históricos, sociais e políticos através dos quais elas surgem.

Examinar os relatos da Aldeia Velha é se deparar com a existência de uma complexa constelação de imagens simbólicas de memórias do passado atravessados por distintas ideologias, construídas pelas distintas subjetividades dos sujeitos que imigraram, viveram/vivem, ou ainda, passaram na região, bem como dos agentes e das instituições que atuam nesse território.

Na prática metodológica desta pesquisa, no que diz respeito ao tratamento das identidades presentes na região, por meio das narrativas dos relatos audiovisuais observei certa predominância de um pensamento conjuntivo identitário. (CASTORADIS, 1982), (BHABHA, 2013). Isso seleciona, no universo indeterminável de impressões, as imagens que os sentidos de pertença são construídos, e mediante as quais, as identidades culturais são forjadas e encontram seus suportes.

Essa perspectiva pode, num primeiro momento, sugerir uma visão redutora e essencialista dessas identidades (indígenas, quilombolas/afrodescendentes, hippies), uma vez que esse pensamento tem por estrutura um sistema de identificação/significação enredado num círculo fechado, pré-determinado, que tenta fixar a indeterminável subjetividade humana.

Nesse sentido, a experiência humana se limitaria à conformação das velhas formas conhecidas, o pensamento legado, como se o passado fosse possível de ser apreendido

em sua totalidade ou verdade, resultando na perda irremediável da capacidade humana criadora.

Essa forma de pensar, conjuntiva-identitária, segundo Castoriadis (1982), não pode ser entendida como um processo natural do desenvolvimento do pensamento. O domínio e a autonomização dessa dimensão não foi acidental, tampouco ocorreu ao acaso.

“Há vinte e cinco séculos”, o pensamento Greco-ocidental se constitui se elabora, se amplia e se aprimora sobre esta tese: ser é ser algo de determinado (enai ti), dizer é dizer algo de determinado (ti legin); e, obviamente, dizer verdadeiramente é determinar o dizer e o que se diz pelas determinações do ser ou então determinar o ser pelas determinações do dizer e finalmente, constar que umas e outras são a mesma coisa. (CASTORIADIS, 1982, p. 259).

Esse pensamento em sua natureza hermética desconsidera a relação de interdependência do fazer/representar do histórico social e o imaginário por meio das quais e pelos quais essas epistemologias foram estruturadas.

Para esse autor, o histórico social, bem como a sociedade só se institui no e a partir do imaginário social, que é formado por um magma de indetermináveis significações imaginárias sociais. Significações que tem como suporte representativo as imagens.

O imaginário social é, primordialmente, criação de significações e criação de imagens ou Fig.uras que são seu suporte. A relação entre a significação e seus suportes (imagens e Fig.uras) é o único sentido preciso que se pode atribuir ao termo simbólico. (CASTORIADIS, 1982, p. 277).

Na análise desta pesquisa, parto desta perspectiva por reconhecer o papel do simbólico e do imaginário na construção das subjetividades dos sujeitos, do mundo social, da cultura e da história. Segundo Castoriadis (1982), “o mundo social é cada vez mais construído e articulado em função de um sistema de tais significações” (CASTORIADIS, 1982, p. 177).

Para esse autor, as significações não são meros reflexos daquilo que se percebe, tampouco uma sublimação do não humano, nem a construção racional dos fatos. O mundo social vem sendo construído e articulado em função de um sistema de significações e essas são constituídas a partir do imaginário. Na instituição do imaginário desse mundo social, o autor destaca o papel da história. “A história é impossível e inconcebível fora da imaginação radical comum que se manifesta ao mesmo tempo e indissolivelmente no fazer histórico, e na constituição, antes de qualquer racionalidade explícita, de um universo de significações.” (CASTORIADIS, 1982, p. 177).

Esse universo de significações, ao ser constituído por meio da linguagem/discurso, como nos relatos audiovisuais, é portadores de um tempo e espaço de significação. Conferem determinada visão de mundo aos acontecimentos e, dessa forma, evidencia que sobre o fundo dessas significações, existe um discurso de caráter eminentemente ideológico, conforme aponta Bhabha (2013). Para esse autor, “[...] a luta ideológica consiste na tentativa de obter um novo conjunto de significados para um termo ou categoria já existente, de desarticulá-lo do seu lugar nas estruturas significativas”. (BHABHA, 2013, p. 213)

Essa perspectiva configura os enfrentamentos e desafios da vida naquele lugar, em conjunto de lutas, que se articulam linguagens/discursos e comportamentos, de forma complexa, nos campos da cultura e da política. Onde os eventos e episódios da vida comunitária, em seu fazer histórico, adquirem certa instabilidade a partir da tensão entre a instituição de uma história oficial, em seus locais tradicionais de memória e a possibilidade de ruptura, descontinuidade a partir das memórias e das identidades dos grupos minoritários.

No amplo imaginário das diversas epistemologias sobre esse processo, busco como possibilidade inicial de referência para este diálogo, os Estudos Culturais, particularmente na discussão sobre as identidades nacionais que se fragmentaram na modernidade tardia. Essa opção se dá pelo entendimento que as identidades, emergentes nos relatos audiovisuais desta pesquisa, têm como sustentação o espaço da experiência contingenciada pela delimitação e conformação física das unidades administrativas, bem como suas fronteiras dos Estados nacionais. Seja pela sua afirmação, como a identidade dos colonos do Sul, seja pela sua denegação, como a identidade hippie.

Na coleta de dados desta pesquisa, no início da entrevista, solicitei que os narradores se apresentassem.

[...] Eu sou João Maria Lopes, nasci no Paraná, [Santo Antônio do Barracão] na Fronteira da Argentina, me criei lá. (Entrevista com o Sr. João Lopes).

[...] Eu sou Heitor Queiroz de Medeiros, nasci em 1953 no Estado de Mato Grosso, numa região que hoje é Mato Grosso do Sul, na região chamada Inocência. (Entrevista com o Sr. Heitor Queiroz).

[...] Meu nome é Mari Vieira, tenho sessenta e três anos, sou da Bahia, massoterapeuta. (Entrevista com Sra. Mari Vieira)

Para alguns desses narradores, apresentar é uma operação automática de se verbalizar o nome, e circunscrever-se numa geografia político-administrativa dos Estados Nacionais. Nesse caso, o brasileiro, como a menção de sua idade, e até a identidade de sua profissão, como no relato da Sra. Mari Vieira.

Esta assertiva expõe, de forma explícita, o suporte dessas imagens identitárias - o local de nascimento, o trabalho - como também de forma implícita, por tratar-se de sujeitos conhecedores dos ritos cerimoniais da apresentação social, como também do conhecimento prévio da prática da entrevista, seus protocolos, por meio dos quais o diálogo é instaurado na narrativa do relato audiovisual.

Para outros narradores, realizar esse protocolo da apresentação que conclama a busca de imagens identitárias, não é uma operação tão fácil, automática, como os demais. Ao ser compelido, externamente, a evocação de uma imagem identitária, ele pode questionar e problematizar o seu repertório de imagens disponíveis para tal finalidade.

Um de nossos narradores quando solicitado sua apresentação, ele desconsidera o mencionado protocolo e confere destaque sobre os tempos e espaços de sua vivência, os sucessivos deslocamentos, para somente, ao final de sua fala, mencionar a sua naturalidade.

[...] Eu moro aqui na Aldeia. Eu mudei para Aldeia Velha em mil novecentos e oitenta e três. Quando eu vim pra cá eu vim com a minha mãe, com a minha irmandade. Ai em 1983 e 1984 nos mudamos para Nortelândia. Fomos acabados de criar lá em Nortelândia. Lá a gente perdeu a mãe, ai retornei pra Chapada, faz um dez anos mais ou menos que eu retornei definitivo pra cá. Ai fui embora, eu me chama Gregório Antônio da Silva, natural de Cuiabá. (Entrevista com o Sr. Goio).

Nesse relato, essa inversão, que denomino protocolo da apresentação da entrevista, pode também ser entendida com um recurso retórico da narrativa, caso não fosse recorrente nas falas de outros entrevistados, particularmente na dos reminiscentes dos quilombos/afrodescendentes.

Ao invés de um recurso retórico, penso que se trata de uma dificuldade desses sujeitos de se situarem numa identidade arbitrária, fixa, pré-estabelecida, o que revela a

fragilidade deste sistema de significação conjuntivo identitário utilizado, principalmente, pelo posicionamento pedagógico do Estado Nação, conforme aponta Bhabha (1998).

Esse sistema, segundo esse autor, visa criar identidades fixas e naturalizadas a partir da “origem comum” inscritas numa delimitação territorial, e de forma incongruente, instituído a condição performática de “sobreviventes” dos grupos marginalizados. (BHABHA, 1998, p.240).

Como possibilidade de se pensar de outra forma, esse processo produtor de narrativas homogêneas, o autor propõe um pensamento disjuntivo que, ao mesmo tempo em que separa, desloca as identidades de forma deslizante para os interstícios em que a cultura passa a ser o campo de conFig.uração dessas disputas.

A cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória (...) A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento – agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias ‘globais’ da mídia – tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por cultura, um assunto bastante complexo. (...) A dimensão transnacional da transformação cultural – migração, diáspora, deslocamento, relocação- torna o processo de tradução cultural uma forma complexa de significação. O discurso natural (izado), unificador, da “nação”, dos “povos” ou da tradição “popular” autêntica, não pode ter referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição. (BHABHA, 1998, p. 241).

Outro autor, em sua análise sobre as identidades culturais, Hall (2015) parte do princípio de que no mundo moderno, as culturais nacionais em que o sujeito nasce é a principal fonte de identidade cultural.

Segundo esse autor, [...] as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação. (HALL, 2015, p. 30). Dessa forma, as culturas nacionais são compostas por instituições culturais, símbolos e representações.

Para esse autor, “[...] uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção de que temos de nós mesmos” (HALL, 2015, p. 31).

Neste processo de construção de sentidos sobre a comunidade/nação, as memórias e as imagens que são construídas e nos conectam com o passado e presente, são importantes mecanismos na construção dessa comunidade imaginada.

Para Hall (2015), na modernidade tardia, em tempo de globalização, como ele prefere chamar, o aumento do fluxo do humano e a novas tecnologias, diferentemente do se que pensava que as identidades eram unitárias, fixas e assentadas na cultura nacional, elas se fragmentaram ante a compreensão do espaço e do tempo real e da representação.

Neste sentido, o discurso da cultura nacional, segundo Hall, “[...] não é tão moderno quanto aparenta ser”. (HALL, 2015, p. 32). Segundo essas identidades construídas por esse discurso se situam num tempo ambíguo. “Entre o passado cujas glórias interpelam o recuo defensivo de um tempo perdido, e um futuro que induz o avanço em direção a modernidade”. (Hall, 2015, p.31).

Na visão desse autor, a tentação de recuar a esse passado glorioso, de um “tempo perdido” e das identidades passadas constitui se o elemento anacrônico da historia da cultura nacional. Esse retorno ao passado, frequentemente “[...] oculta uma luta para mobilizar as “pessoas” para que purifiquem as fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para frente”. (HALL, 2015, p. 33).

A partir dessa dialética que as identidades estabelecem no seio de uma cultura, penso que encontro um caminho para compreender melhor o jogo, a disputa de poder pelas transformações no imaginário da Chapada dos Guimarães como um dos propósitos desta pesquisa. Uma vez que não se trata meramente de lealdade, união e identificação simbólica em torno de uma ideia de comunidade.

Assim como nas comunidades imaginadas, a cultura nacional, “[...] ela é também uma estrutura de poder cultural.” (HALL, 2015, p. 35).

Através dos relatos desta pesquisa percebo que na busca do paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães, os sujeitos que se deslocaram para essa região e se cruzaram no histórico bairro Aldeia Velha, acendeu uma centelha luminosa questionadora sobre as identidades culturais presentes na região e pode estar relacionada às disputas de poderes pela transformação na região.

A afirmação/denegação dessas identidades assentadas nos Estado nacional, em Chapada dos Guimarães, a meu ver, se instaurou como um processo mais visível,

socialmente assentado, a partir do surgimento da identidade hippie, em meio às demais identidades culturais presentes e marginalizadas historicamente na região, especialmente no bairro Aldeia Velha.

A emergência social dessa identidade, sua denegação dos limites estabelecidos pelos Estados Nacionais e dos padrões normativos das sociedades capitalistas internacionais, criou um espaço intersticial nas narrativas homogêneas da cultura, e da história da região.

Apesar de se sobrepor as demais identidades no imaginário social da região, tal evidência, a contragosto do interesse dos grupos dominantes, redirecionou os “holofotes” dessa sociedade para as identidades dos sujeitos e grupos historicamente marginalizados, particularmente os portadores da identidade indígena, os ancestrais da terra.

Então, eu acho que a referência, eu, por exemplo, sou a metade descendente de índio, também né, Caingangue. O meu avô, pai do meu pai é Caingangue do Rio Grande do Sul.”. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

A inscrição dessa identidade indígena nesses sujeitos pode inicialmente ser pensada como uma evocação idílica de um desejo de ancestralidade. Todavia, penso que se trata de uma complexa negociação de símbolos culturais, e assim tornando a identidade hippie preche de hibridismo cultural, a partir de necessidades percebidas e impostas pelas demandas *do tempo de agora*. (Benjamim, 2014), ou seja, inscreve nos corpos traços identitário dessa cultura, como as pinturas em urucum e jenipapo, ao mesmo tempo em que deixam parte de seus corpos despedidos se vestem de calça jeans, ícone da indústria têxtil norte americana, incorporado pela rebelde juventude daquele país e do mundo. Recordo-me que quando da conclusão do ensino médio, quando eu tinha 14 anos, meu pai me proibiu de participar do baile, porque deste evento no clube Dom Bosco de Cuiabá, porque foi nomeado como “A noite do blue jean´s”.

Caráter edílico que é totalmente negado, quando percebo através da imagem que se segue, que dentre os mencionados objetos culturais traduzidos encontrasse pedaços de pau, tacapes, símbolos da resistência, a disposição de luta desses povos. Essa imagem é referente a saída de um grupo para participar das inúmeras manifestações que tomaram conta das ruas da cidade de Chapada dos Guimarães, naquele período. Alguns sujeitos encontram com parte de seus corpos expostos, rostos pintados e portando pedaços de paus e bordunas, se preparando para um conflito verdadeiro tribal.

Fig. 37



[...] Então assim, às vezes as pessoas associam essa coisa da Chapada, do misticismo, dessa coisa toda. Até então pra mim tem o misticismo da natureza indígena (Entrevista com José Guilherme).

[...] Isso eu assumo gloriosamente e com muito orgulho de participar de uma tribo que queria isso. (Entrevista com Bené Fonteles).

A menção deste narrador de pertencimento a uma tribo, assim reforçando o viés indígena da identidade hippie, no contexto dessa significação identitária, penso que pode estar articulada a outras imagens instituídas em outros sistemas de significações, a dos movimentos de contracultura de forma geral.

Segundo Magnani, (2000) numa das fases desse movimento nos EUA ocorreu encontro, um contato desses jovens com as culturas indígenas do México e suas práticas de xamanismo. A junção entre essas culturas foi divulgada internacionalmente através de uma série de publicações do escritor e antropólogo peruano Carlos Castaneda, a partir da publicação de sua dissertação de mestrado, “The Teachings of Don Juan - a Yaqui way of knowledge”, no Brasil lançada como “A erva do Diabo”, 1967. O livro trata do encontro e da iniciação espiritual do escritor com um bruxo da tribo Yaqui que, para tal fim, se servia do uso de um cacto com poderes alucinógenos, o Peiote.

Castaneda publicou onze livros que se tornaram *best seller's*, o que lhe conferiu a posição de um dos gurus da Nova Era apesar de seus livros terem sido banidos no Brasil

pela ditadura militar. Esse governo acredita que esses livros estimulavam o consumo de drogas pelos jovens.

A íntima relação que esse movimento estabeleceu com a produção literária, a meu ver reafirma e atualiza o pensamento de Anderson sobre a importância da produção impressos na sociedade capitalista para formação da subjetividade das comunidades imaginadas. “[...] la convergencia del capitalismo y tecnologia impresa en la fatal diversidad del lenguaje humano hizo posible una nueva forma de comunidad imaginada, que em sus morfologia básica preparó el escenario para la nación moderna”. (ANDERSON, 1993, p. 75).

Se naquele tempo essa produção impressa possuía essa faculdade de criar um horizonte de subjetividade com identidades fixas e assentadas nas fronteiras definidas em nível do Estado Nação, no período do movimento de contra cultura essa produção irrompem as fronteiras estabelecidas de toda ordem, fragmenta as identidades em meio ao esgarçamento das conhecidas tessituras sociais, e busca a antiguidade na ancestralidade dos povos marginalizados e silenciados pela historia, tais como as tribos indígenas do México e no Brasil.

No interesse desta pesquisa, busco compreender os contextos em que se desenvolveu a construção dessa identidade em Chapada dos Guimarães, quais interesses explicitados e difusos, discursos e ideologias que a atravessam.

Um de nossos narradores aponta um contexto possível para o surgimento dessa identidade na região. Ela pode ter origem nas disputas de poderes entre os sujeitos e grupos minoritários e os grupos dominantes. Dentre estes últimos, uma parcela de sua elite, aqueles que reivindicavam portadores da tradição imaginada da comunidade de Chapada dos Guimarães,

[...] Essa condição desse centro político aqui que tem no entorno da Igreja de Santana”. Esse centro político vai ser o rotulador dessas pessoas que vieram de fora para exatamente ficar uma coisa impregnada. Ou seja, afastem-se deles! Essa era ordem dada aos filhos! (Entrevista com Sr. Jorge Kaupatez).

A localização geograficamente essa elite dominante, pelo nosso narrador, no entorno da Igreja Nossa Senhora de Santana, deve se ao fato de que neste local viviam e

ainda vivem a maior parte dos membros das antigas famílias de Chapada dos Guimarães que controlavam a política no município: Paixão, Neves, Siqueira, Amorim, e um pouco mais afastado deste local, os Albernaz.

A detenção dessa tradição, de forma naturalizada pelos grupos dominantes na região, trata-se de uma apropriação, uma tradição inventada (Hobsbawm, 1995), e enquanto tal um instrumento de poder para justificar o uso de práticas coercitivas aos grupos minoritários e sujeitos aos quais foi lhes foram atribuídos de forma estigmatizada essa identidade?

Em sua entrevista, Ary Ribeiro, à época, presidente da ARCA e uma das lideranças da comunidade alternativa do Sítio Morrinhos, quando interpelado sobre os possíveis significados dessa identidade e as práticas da violência ao qual foi submetido em Chapada dos Guimarães, permanece em silêncio ou desconversa. Porém, no decorrer da entrevista, a lembrança desses episódios se irrompe das profundezas da memória quando se recorda de seu discurso proferido quando de sua participação nas discussões no Congresso Federal, em 1987, que antecederam a Constituinte de 1988.

[...] Meus filhos estão abandonados lá, eu vim com meu dinheiro e estou ameaçado de morte na Chapada dos Guimarães. Eles querem me matar, por quê? A parte que não quer o parque nacional, eu não sou Ary, mas eu sou presidente e estou ameaçado de morte. Ai eu fiz um nhé lá [Sorri ironicamente ao expressar a representação dramática desta fala], ai eu falei, oh! (Entrevista com Ary Ribeiro)

A emergência dessas memórias soterradas (Polack, 1992) seria devido à possibilidade de escuta propiciada pela entrevista, ou se trataria de uma complexa negociação do narrador com a sua memória, desta forma revelando o caráter político de sua pessoa e de sua identidade?

[...] Eu não posso voltar para lá porque não me mataram ainda porque não puderam. Já levei porrada, quase fiquei cego, os caras me bateram. Era muito conflito lá, já fizemos muita passeata e o negócio tá feito. (Entrevista com Ary Ribeiro)

O retorno dessa memória traumática, penso que se tornou possível, graças ao fluxo das imagens de sua memória que deslocou o narrador para outros contextos distantes da Chapada dos Guimarães. A lembrança desse ambiente amplo e democrático na cidade de Brasília, naquele momento desses debates, pode ter facilitado à emergência desse episódio traumático, agora num ambiente menor e pouco democrático como se

apresentava a Chapada dos Guimarães, à época, no trato com os sujeitos e grupos portadores dessa identidade e com as práticas culturais diferenciadas. Poderia ainda se situar no território incomensurável das performances dos chamados sujeitos “sobreviventes” (Bhabha, 2013) dos grupos minoritários, neste caso, o nosso narrador?

Esta última hipótese, a meu ver, reflete com bastante propriedade o pensamento conjuntivo identitário duramente criticados por Bhabha (BHABHA, 1998, p.240) e Castoradis (1982), ainda que esses autores reconheçam o seu papel estruturante na instituição do pensamento herdado.

[...] Ai eu falei, eu acho que isso foi uma coisa que pegou mesmo, pelo sentimento. Meus filhos estão abandonados lá, eu vim com meu dinheiro e estou ameaçado de morte na Chapada dos Guimarães. Eles querem me matar por quê? A parte que não quer o parque nacional, eu não sou Ary, mas eu sou presidente e estou ameaçado de morte. Ai eu fiz um nhé lá [Sorri ironicamente ao expressar a representação dramática desta fala], ai eu falei, oh? (Trecho da entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

A gag que nosso narrador produziu ao final de sua fala, numa primeira leitura, pode sugerir uma encenação, do tipo ficcional, para impressionar a sua plateia na Constituinte. O que não significa que tais fatos não tenham corrido.

Conhecendo e reconhecendo esse caráter político e performático de sua pessoa, com quem compartilhei por quatro anos a direção da ARCA, como vice-presidente, à época testemunhei pessoalmente alguns desses violentos episódios ao qual foi ele e membros de sua família foram submetidos. Dentre estes me recordo de uma visita que realizei na prisão da delegacia daquela cidade, quando sua companheira foi presa, e posteriormente julgada e condenada como traficante.

A minha participação informal nessa entidade teve início a partir de um pedido do reitor da UFMT, Eduardo Delamônica Freire, para eu assessorar a estruturação de uma associação ecológica na Chapada dos Guimarães em 1984. Recordo-me que cheguei ao Sítio Morrinhos às 8 horas da manhã, conforme programado, e depois de muito acontecimento durante todo o dia, banhos de cachoeiras, música instrumental de excelente qualidade, almoço e jantar comunitário com um grupo de cerca de 40 pessoas, no cair da noite, iniciou a reunião para enfim discutir a organização dessa entidade. A essa altura, cinco pessoas sentaram à mesa.

À época, era de conhecimento da sociedade de Chapada do Guimarães o consumo de substâncias psicoativas por uma parcela dos sujeitos estigmatizados com a identidade hippie, consumo este, que de certa forma, era restrito nesse grupo. Pelo menos era o que se conhecia e pensava.

O intenso controle desses sujeitos resultou em severas perseguições imputadas pela polícia da cidade, num contexto em que tornava difícil saber se estas ocorreram exclusivamente em razão dessa prática ilícita, ou em reação à presença desses sujeitos e grupo, as comunidades alternativas, e seu posicionamento político manifesto publicamente na defesa da dimensão sagrada do paraíso imaginário de Chapada dos Guimarães.

Em ambos os casos, o porte real dessas substâncias, e às vezes plantado pelos agentes policiais, eram utilizados de forma recorrente para se justificar a adoção dessas práticas coercitivas. Nesse sentido, diante dessas ocorrências, tornavam confuso o real motivo da violência intensificada com o passar dos anos.

Ai ele ganhou esse couro e ficou lá, porque era dele, ele morava lá no sítio quando ele parava de voar. Ele tinha um Gurgel que deixou comigo também. E ele morava lá quando parava os voos dele, ele ia e ficava lá. O Zé Maria contribuiu ai nessa o Zé Maria já contribuiu na história da FUNAI, por isso saiu o encontro de Pajé, ai a gente conheceu a Caia também [Caia Migliaccio, diretora do Iphan MT]. E esses couro, ai eles fizeram, porque tinha muita rivalidade entre o chapadense e nosso movimento porque a gente estava forte na criação do parque nacional. E tinha muita gente, os proprietários que eram pertos, eram contra. Não vou falar nome de ninguém, então eles sabiam que já podiam perder o negócio já estava andando bastante, então tinha os que eram a favor do parque e os que eram contra. Então eles fizeram, teve um dia que foi a polícia lá para conferir tudo. Então eles acharam tudo que podia ser ilegal, então acharam esse couro. Ai eu tive que ir, fui à FUNAI, tive que ir atrás do Juiz para explicar porque que tinha esse couro e porque estava acontecendo essa rivalidade. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

Esse episódio remorado pelo nosso narrador trata se de uma das inúmeras invasões impetradas pela polícia no Sitio Morrinhos, a meu ver, bastante elucidativo da natureza ambígua das justificações para a prática da violência contra esses sujeitos/grupos. E diga de passagem não ficou restrita a essa comunidade. Eu mesmo tive uma ponta de baseado encontrada em meu carro numa blitz no portão do inferno. Fiquei detido por meia hora

na delegacia, nú, numa noite invernal, tendo arma apontada na minha cabeça para revelar nomes, que segundo os policiais, eu os conhecia uma vez era o chefe do narcotráfico na região. Domingos Pires Jr. arrumou o dinheiro da fiança, fui julgado e condenado a pagamento de serviços comunitários, para alegria do delegado que não se encontrava nada satisfeito comigo, desde que iniciei o movimento para instalação de uma Comissão dos direitos humanos na cidade. Quando passávamos nas imediações da delegacia da Chapada dos Guimarães era comum ouvir os gritos e gemidos dos presos sendo espancados. Denunciei essa violência a Corregedoria desta instituição e em nada resultou. Os policiais continuavam suas perseguições aos alternativos, às vezes de forma constrangedora, disparando o alarme quando os via trafegando na rua da cidade, ou através das constantes revistas em blitz, às vezes, duas num mesmo dia, na ida e na volta do trabalho em Cuiabá.

A partir daquele episódio, o do couro de onça, a comunidade do Sítio Morrinhos passou a sofrer uma intensa vigilância, seja através das diligências forenses, seja através da invasão da polícia como no mencionado episódio.

Os motivos foram diversos e difusos, às vezes, por causa do barulho das celebrações, quando estas eram realizadas de forma acústica pelos músicos da comunidade e visitantes; outras vezes por suspeita de ser um ponto de tráfico de drogas; ou ainda, por crime ambiental como no mencionado episódio do couro de onça encontrado. O mencionado couro fora dada por um índio a um membro da comunidade, o piloto da FUNAI José Maria Spricis, todavia Ary Ribeiro que foi detido, processado e posteriormente absolvido.

Essas práticas tornaram se regulares desde então por diversos motivos, a meu ver, secundários e escamoteadores da real intenção dessas ações: a reintegração da posse aos antigos proprietários. No episódio memorado, a questão fundiária das terras onde essa comunidade fora assentada, a meu ver, encontrava se subjacente a tais expedientes de violência.

Essa comunidade não detinha a escritura da terra, foi uma ocupação autônoma que resultou numa longa batalha jurídica contra um dos líderes dessa comunidade, Ary Ribeiro.

Os antigos proprietários dessas terras, familiares descendentes de Felinto Muller, um velho conhecido da ditadura, desde a ditadura de Getúlio Vargas, reivindicavam a reintegração de sua posse.

Essas terras bem como os imóveis estavam abandonadas há décadas, desde a exaustão da atividade garimpeira que deixou como legado uma enorme cratera no cerrado.

A não inserção no mercado de trabalho formal da cidade, na resistência de se adentrar ao sistema, poderia ser também um dos motivos dessas perseguições. Os hippies eram entendidos como párias, uma ameaça a sociedade, em todo caso injustificável. Porém essa hipótese cai por terra ao examinar o relato abaixo de um narrador trabalhando numa atividade pública e notória.

[...] Eu vivi aqui como professor. Eu dei aula, na escola, os alunos chapadenses quando queriam conversar comigo eram escondido! As relações, eu vou te dizer uma coisa simples, pronto, você vai entender totalmente. Eu tenho vinte e oito anos de Chapada. Eu nunca fui convidado para ir à casa de ninguém aqui desse centro ai, nunca eu fui convidado. Eu nunca entrei na casa de um deles, simplesmente porque eu sou hippie pra eles! Porque isso? Esse rótulo na maneira deles, vamos dizer, assim, aqui você não tem direito! E nos sofremos isso o tempo inteiro. Eles acham que não sofremos! (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

Através desse relato, pode se perceber, com maior evidência, os significados dessa identidade instituída no imaginário das relações sociais em Chapada dos Guimarães. Estar inserido no mercado de trabalho, desenvolver uma nobre atividade, como a de professor, não significa muita coisa se você fosse de fora, jovem, e pensasse diferente.

Esse tipo de preconceito, infelizmente, não possui limites geográficos como as identidades nacionais, o que, portanto, não o torna exclusivo da Chapada dos Guimarães. De certa forma, penso que remete de forma mais geral, ao ambiente mundial dos anos 70, no Brasil e no Estado de Mato Grosso orientado pela ótica da segurança nacional e pelos interesses difusos dos grupos dominantes que contrários à dimensão sagrada do paraíso, perseguiam antigas e conhecidas metáforas do paraíso colonial na região.

[...] Eu também fui muito desinteressando por muita coisa em Mato Grosso por que a brutalidade de seus governantes me fez sair no começo dos 89 para São Paulo, porque uma família, Campos [o narrador se refere ao governo de Júlio José de Campos, uma antiga oligarquia no Estado] que voltou a dominar, eu era diretor do Museu de Arte e Cultura popular, eles vinham pedindo minha cabeça para o retiro da universidade porque

eu de certa forma liderava o movimento, a Associação Mato-grossense e o Movimento, essas coisas todas. O movimento dos Artistas pela Natureza incomodava muito. O reitor disse: não. O Dorileo [Atílio Dorileo] inclusive o Bismarck [Bismark Duarte Diniz] que era o chefe de seu gabinete disseram: não, não sai daqui não! Mas eles me ameaçaram também. Ai comecei, que é isso. Ai, fui embora para São Paulo. E também acho que foi muito importante (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

Nem mesmo ter reconhecimento e prestígio nacional e internacional pouco significava e era garantia de proteção à vida, ao trabalho e dos demais direitos fundamentais da pessoa em Mato Grosso.

Tal como um episódio que presenciei contra a vida do fotógrafo Mario Friedlander na cidade de Chapada dos Guimarães. Uma caminhonete de um fazendeiro local subiu sobre a calçada para atropelar o renomado fotógrafo.

De forma paradoxal, outros processos sociais e grupos de atuação obscura na região se faziam invisíveis. Como a apropriação e comercialização das substâncias psicoativas pelo narcotráfico que entrava de forma pesada na cidade de Chapada dos Guimarães através de um laboratório de refino de cocaína.

A existência deste laboratório só se tornou de conhecimento público quando um caminhão que trafega na rodovia Emanuel Pinheiro, proveniente de Cuiabá em direção à sede daquele município, foi detido numa barreira policial que se localizava, à época, no assustador Portão do Inferno. A carga era formada por enormes tambores de éter cujo proprietário não foi identificado e apenas o seu motorista sofreu a punição da justiça.

Em seguida a esse episódio, o proprietário de uma fazenda nos limites do perímetro urbano da região, realizou uma grande festa onde expoentes representantes dos grupos dominantes nesta cidade foram convidados. Nenhum alternativo/hippie, ou sujeito de grupos minoritários teve seu nome incluso em tão seleta lista. Fato que gerou um grande burburinho e especulação na cidade.

Durante a animada festa, um pequeno avião realizou um pouso noturno na pista da fazenda. Agentes da PF saíram do mato, onde estavam escondidos, e apreenderam um significativo carregamento de cocaína. A festa terminou com todos ilustres convidados detidos na delegacia da cidade.

A lembrança desse episódio, senti necessidade de registra-lo, em função de um encontro recente em que participei, para discussão da candidatura de mulheres negras nas eleições de 2018, realizado na Casa Azul, durante o festival de cinema “Tudo Sobre Mulheres”.

Nessa oportunidade conheci uma professora Doutora da UFMT que interessada no meu projeto de pesquisa sobre a memória desse movimento, externou o comentário de que soube que a chegada desses alternativos/hippies em Chapada dos Guimarães trouxe graves problemas sociais, a proliferação do consumo de drogas, e a entrada da pasta base que estava destruindo os filhos das famílias chapadenses.

Penso que tal posição, superestima os poderes dessa identidade e o movimento das comunidades alternativas de Chapada dos Guimarães. Reflete de forma equivocada e infundada o preconceito, o estigma com o diferente. Ao mesmo tempo atualiza a contradição e ambivalência das conhecidas tentativas de controle e vigilância dessa sociedade.

Ao identificar e criminalizar esses sujeitos e suas identidades, como responsáveis por uma questão que reconheço produtora de inquestionáveis danos à vida dos sujeitos, ao trabalho, a desestruturação dos vínculos afetivos e familiares, todavia minimiza o papel e a existência do narcotráfico que opera há décadas na região.

A associação dessa problemática social em Chapada dos Guimarães à identidade hippie desvia a atenção para uma dimensão maior, de maior gravidade desse problema.

[...] A estrutura do narcotráfico no Brasil nasceu vinculada ao contrabando, à evasão de riquezas nacionais e à corrupção governamental. Estabelece ligações com a contravenção e com o crime organizado, sobretudo junto às máfias italianas, japonesas e libanesas e até hoje cresce vitalizada pelo contrabando de ouro, pedras preciosas, madeiras nobres, pelo mercado de carros roubados, bens de consumo e de armas. É, portanto, estrutura de comando e operação extremamente sólida e difusa e, por isso, complexa e menos hierarquizada que a dos cartéis tradicionais. (PROCOPIO FILHO & COSTA VAZ, 1997, sem identificação de página).

Isto sem levar em consideração, que o consumo daquela substância psicoativa, a pasta base, mencionado como destruidores dos lares da Chapada dos Guimarães, o que não deixa de também ter sua parcela de verdade, surgiu em outros contextos. Sua invenção e difusão no Brasil foi uma alternativa encontrada dos produtores da Bolívia, Peru e Colômbia, ante as medidas de controle e fiscalização da exportação de produtos químicos brasileiros, usado no refino da cocaína. Através da medida provisória nº 888 de

30 de janeiro de 1995, logo no início do mandato do presidente Fernando Henrique Cardoso em atendimento aos acordos de cooperação internacional da ONU, em combate ao narcotráfico internacional. O que ocorreu décadas após esse movimento ter iniciado em Chapada dos Guimarães.

Diferentemente das demais identidades marginalizadas no processo histórico e social dessa região, o surgimento da identidade hippie, na trilha aberta pelos demais movimentos de contracultura a partir dos anos 70 (movimento ecológico, movimento feminista, movimento lésbicas e homossexuais) foi também investida e tratada de um caráter inédito na região: a de subversão, e por vezes considerado como uma ameaça, terrorista.

[...] Criar um centro de nudismo em Chapada dos Guimarães, no Estado de Mato Grosso, numa sociedade conservadora, e com experiências de uso de alucinógenos e com todos outros diversos tipos de alucinógenos que passaram por lá. Era um movimento extremamente subversivo pra aquela época. (Entrevista com o Sr. Heitor Queiroz)

Segundo Risério (2000) mesmo que, em se tratando de um movimento de contestação, rebeldia e insurgência, essa associação ao terrorismo é desprovida de possibilidade. “Apesar do ativismo político dos movimentos de contracultura, a frequência nas delegacias era menor do que nas clínicas de recuperação de usuários de drogas.” (Risério, 2000). Porém, como bem observa esse autor, há exceções.

Através das memórias da Aldeia Velha penso que essas imagens associadas à identidade hippie podem ser posicionadas nesse grupo de excepcionalidade uma vez que a passagem pelas delegacias foi bem maior a passagem desses sujeitos pelas mencionadas clínicas.

Mesmo porque a cidade de Chapada dos Guimarães não dispunha de uma unidade especializada de tratamento da *drogadição*, como era chamada a época a dependência química. Exceto um centro de retiro espiritual chamado Irmã Sheila ligada a uma instituição religiosa norte-americana, situada numa região conhecida como Alto do Céu, ou Atmã.

Diferentemente do ocorrido nas duas últimas décadas. A cidade viu proliferar a instalação dessas unidades terapêuticas em seu espaço urbano. Algumas destas sem muito preparo profissional, resultando em constantes fugas.

Uma destas clínicas, instalada na região central da cidade, assustou a população com uma rebelião dos internos que atearam fogo num dos pavilhões. Encapuzados e armados de facas e outros instrumentos cortantes, do alto dos pavilhões gritavam palavras de ordem do tipo “não quero mais apanhar”.

No horizonte do paraíso de Chapada dos Guimarães se ergueram espessas fumaças cinza.

Ainda sobre a proliferação recente dessas clínicas na região é preciso registrar que a maior parte da população de internos, é formada por sujeitos provenientes de outros Estados, ou mesmo de outros municípios mato-grossenses. Poucos são provenientes das chamadas famílias da cidade.

Esse fato pode estar associado aos preços praticados pelos serviços dessas unidades terapêuticas em Chapada dos Guimarães, bem inferiores aos praticados por unidades similares nas demais regiões do país, principalmente o Sul e Sudeste.

Há que se considerar também que grande parte das internações não é decorrente do uso abusivo de drogas. Elas são efetuadas como tentativa das próprias famílias em evitar a interdição desses jovens nas unidades prisionais, uma vez que respondem a processos criminais, de outra natureza, que não o porte e uso dessas substâncias, em seus locais de origem.

[...] Por mais que eles achassem que eram a achassem que a gente era isso, era hippie, mas eram pessoas que já tinham um papel na sociedade. Porque eu tinha, tive até durante algum tempo um trabalho na Universidade, e outros passaram a assumir coisas, a Edeviges, o Heitor e tanta gente. O Serjão [Sergio Guimarães] chega a ser Secretario do Meio Ambiente, então, a Viviane. Todos com papel definido em algumas coisas. Eu acho que isso é natural que eles usassem coisas que a gente ser isso. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

Os narradores que rememoram essa prática no passado, em seus relatos não deixam de observar que também eram muito responsáveis com a sua vida, seus corpos e com a proteção ao meio ambiente.

A reflexão sobre esse tema, que emergiu a partir dos relatos dos nossos narradores, tornou-se necessária uma vez que até hoje, a presença desses jovens, hoje senhores de uma respeitosa biografia, no imaginário da região, é associada ao consumo de drogas e outros estigmas que assombavam no passado, o imaginário dos moradores da Chapada dos Guimarães.

Esse pensamento conjuntivo identitário, como forma de se apreender e produzir narrativas homogêneas torna se cada vez mais questionável no decorrer desta pesquisa. Como pude observar, além da fragilidade desse sistema de significação, há a produção de identidades fixas, que não dão conta do fluxo da vida, pois identidades e questões se cruzam no imaginário do paraíso de Chapada dos Guimarães. Estou me referindo à questão de gênero e o papel da mulher nessa sociedade.

A maioria de nossas entrevistadas, particularmente, as descendentes de África, ocupa um papel central na organização familiar, inclusive em se tratando da obtenção de renda. Na falta de seus companheiros, seja por morte natural, ou separações, elas assumem sozinhas os cuidados com a prole e, dessa forma, também se constituem como portadoras de memória do grupo familiar. Pelos relatos de uma das narradoras, observei que elas também esbarravam com o preconceito e o machismo, inclusive de outras mulheres, dos grupos dominantes que viviam na região. Como relembra Dona Rose Terres, na época de sua chegada à Chapada dos Guimarães:

Dona Rose: Foi muito difícil quando eu cheguei aqui na Chapada. Porque era um lugar totalmente diferente de onde eu estava vindo. As pessoas não nos entendiam porque viemos numa turma de caminhoneiros, e eles achavam que nós, esposas de caminhoneiros, não éramos esposas deles. Eles achavam assim que caminhoneiro não era gente séria, direita. Mas vencemos!

Entrevistador: Conta direito como foi essa história, eles achavam que vocês...

Dona Rose: Eles achavam que nós éramos todas, eles não achavam que nós éramos esposas. (Entrevista com Dona Rose Terres).

Na realização da entrevista, Dona Rose Terres se apresenta de forma contundente como sendo esposa de Sr. Waldemar Terres.

Essa afirmação identitária a partir de seu estado civil, sobretudo, da figura masculina, inscreve significados aos mencionados acontecimentos do passado, quando da chegada das mulheres do Sul. Notamos que a narrativa de Dona Rose é iniciada de forma

individualizada, na primeira pessoa do singular, inicialmente, descolada da Figura marido. Porém no decorrer do relato, sua fala se ocorre de forma alternada, entre a primeira pessoa do singular e a primeira do plural. Subentende-se que reporta ao seu marido, e em nome do grupo de mulheres sulistas que veio para Mato Grosso.

A presença do seu companheiro, Sr. Waldemar, não é apenas dada em relação ao seu estado civil. Durante a transcrição da entrevista, ao observar onde Dona Rose se posicionou na varanda de sua casa repleta de belas orquídeas, pude entrever os objetos enquadrados pela câmera. Bem ao fundo do plano, no interior da sala da casa, por uma fração de segundos, pude ver as pernas de seu esposo, Senhor Waldemar Terres, deitado numa cama. Ele se encontrava recuperando de uma sessão de quimioterapia.

Talvez esta situação de cuidados com seu marido tenha provocado um desconforto visível dessa narradora e seu pouco interesse em conceder a entrevista. O que não me desmotivou, uma vez que fora informado de que no passado, ocorrera uma passeata das mulheres do Sul quando de sua chegada em Chapada dos Guimarães.

O termo passeata foi contestado pela narradora. Segundo ela, tratou-se de uma caminhada, de casa em casa, de porta em porta, exibindo as certidões de casamento, explicando à população que elas eram legalmente casadas e não prostitutas. Palavra esta que dona Rose tem dificuldade em pronunciar e revela a sua resiliência de aceitar essa identidade atribuída a essas mulheres.

Entrevistador: Eles achavam que eram prostituta?

Dona Rose: Era isso! No pensamento de algumas pessoas. Mas vencemos! (Entrevista com Dona Rose).

Ao mencionar a expressão, *era isso*, Dona Rose enuncia com acentuada euforia e também alívio, pelo fato de eu ter nominado uma palavra impronunciável por ela e não que jamais poderia fazer parte do vocabulário dessa narradora, por não aceitar esse tipo de identidade atribuída a ela, ou talvez ainda, como lembra a autora Dácia Ibiapina em suas análises sobre as memórias traumáticas da guerrilha do Araguaia, cabe ao pesquisador perceber certas nuances espaciais e temporais na realização das entrevistas bem como “[...] de gênero, pois há também o que pode ser conversado “de mulher pra mulher” e “de homem pra homem”. (Ibiapina, 2003, p. 77). Nesse caso percebi que entre Dona Rose e eu, apesar da amizade que construímos, a questão de gênero se colocou de

forma preponderante. Talvez se eu fosse uma mulher, ela não sofreria tanto para dizer a palavra “prostituta”.

O sentimento de vitória expresso por Dona Rose demonstra também, além dessa identidade inadequada, o quanto foi importante a resistência dessas mulheres. Na visão de Dona Rose e de outras mulheres que sofreram semelhante discriminação e não aceitaram gravar entrevistas, o preconceito não foi direcionado exclusivamente à presença das mulheres do Sul. Ele era extensivo aos seus maridos, particularmente em referência ao trabalho deles, e os significados imaginários. Caminhoneiros de vida nômade, trabalhadores, pobres, possivelmente, com um amor em cada trecho das estradas percorridas.

A aceitação pela sociedade de Chapada é apontada por nossa narradora como sendo uma grande conquista, uma vitória. Reconhecimento este que, segundo a narradora, foi favorecido pela abertura de um comércio com o seu marido, o Supermercado Terres. Dessa forma, segundo essa narradora, ela e seu marido, foram socialmente aceitos a partir de suas inserções nas relações de troca econômicas daquela sociedade.

Nesse sistema de significação identitárias em Chapada dos Guimarães, as identidades de descendência eurocêntricas, como os migrantes provenientes do Sul do país, passam a ser reconhecidas e ocupam uma elevada posição, no topo da hierarquia social.

Na disputa com as demais identidades presentes naquele local, especialmente aquelas com forte referência a uma brasilidade como a dos indígenas e dos negros, que eram considerados dotados de espírito indolente e preguiçoso, reproduzindo as velhas e conhecidas categorias binárias, biológicas e racializadas desde a colonização.

Categorias estas, que em sua natureza discricionária, conforme observou Fanon (2010), impõem contingências psicológicas nas relações humanas, decorrentes da experiência colonial. Época em que a presença do homem branco com sua cultura *civilizada* e suas práticas de dominação, impunha aos sujeitos da terra, pretensos sentimentos de inferioridade ou como alternativa a resistência, a sujeição por meio da violência e da força, como no caso da escravidão.

Para esse autor, no contexto dessa identidade binária, em se tratando dos negros, este sentimento, racionalmente instituído pelas diferenciações biológicas do homem,

oculta uma patologia, a aversão fóbica, fundada no desejo do outro, em sua dimensão antibiológica, genital. Para Fanon (2010), ter fobia do preto é ter medo do biológico, pois o preto não passa do biológico. É um animal. Vive nu. E só Deus sabe!

Uma vez instalada essa pré-lógica binária das identidades nas relações sociais, seus efeitos ocorrem numa via de mão dupla: “[...] para o negro, a alteridade não é o outro negro, é o branco”. (FANON, p. 93). A partir dessa perspectiva, a presença dos sujeitos de identificações hippie em Chapada dos Guimarães, pode ter puxado esse gatilho de desejo nos não hippie. Afinal, não seria uma imagem do paraíso, ver corpos jovens revestido de carne nua e refrescada pelas águas geladas que brotam do cerrado de Chapada dos Guimarães?

A discriminação social desses sujeitos de grupos minoritários, a partir desse deslocamento cultural, segundo Bhabha (2013), conclama “o desejo de reconhecimento, de outro lugar e outra coisa, que leva a experiência da história além da hipótese instrumental.” (BHABHA, 2013, p. 31). Para esse autor, o desejo de reconhecimento da presença cultural como “atividade negadora” de Fanon (2010) afina-se com a ruptura da barreira do tempo de um presente culturalmente construído.

Nessa perspectiva, a mencionada ascendência europeia dos colonos do Sul, marginalizado em sua chegada, pode também ser compreendida como uma estratégia de aquisição de poder desses sujeitos na vida no novo lugar?

É importante ressaltar que, em sua maioria, se tratavam da segunda ou terceira geração desses migrantes europeus como os Goebel, Koberstein, Fratari, Madeira, dentre outros. Seus antepassados possuíam pouca escolaridade, em maior parte eram analfabetos e pobres, que imigraram para o Brasil, fugindo do flagelo da fome ou das guerras imputadas aos povos do velho continente europeu.

Essa descendência europeia não era exclusiva desse grupo imigrante. Muitos desses jovens alternativos, hippies, eram filhos, netos, bisnetos de alemães, italianos e demais identidades dos Estados Nações europeus: Berfort, Paganini, Orro Villa, dentre outros. Para esses, mediante os relatos audiovisuais, pude observar que a aquisição de poder, não foi acionada como um dispositivo a exemplo dos demais trabalhadores e colonos do Sul. Eles foram buscar referências culturais identitárias em outros grupos

nacionais e transnacionais: de forma mais intensa nos indígenas, e em menor parte, porém significativa, a cultura dos negros trazidos da África.

Por essa assertiva, já mencionada anteriormente, é que a emergência da identidade hippie na região, que se deu à revelia e apesar dos estigmas instituídos pelos grupos dominantes, iluminou as demais identidades marginalizadas socialmente em Chapada dos Guimarães.

Ao cruzarem no histórico bairro Aldeia Velha, a partir do questionamento apresentado do pensamento conjuntivo identitário, esta pesquisa se abre para a possibilidade de novas formas de pensar e imaginar o cruzamento desses sujeitos de subjetividades e identidades culturais diferentes.

4.2. PRÁTICAS CULTURAIS NO PARAISO IMAGINÁRIO DA CHAPADA DOS GUIMARÃES.

A partir dos anos 70, as terras ao Norte do Estado de Mato Grosso, grande parte localizadas no município de Chapada dos Guimarães, receberam um significativo contingente de migrantes portadores de distintas subjetividades e identidades como também distintas visões de mundo, crenças, projetos pessoais e coletivos de transformação. Diante dos desafios de vida no local, em particular, no Bairro Aldeia Velha, muitas experiências comunitárias se desenvolveram e se misturaram, por meio das quais promoveram mudanças de vida visíveis naquele local.

Na prática desta pesquisa, pode-se observar a forma pela qual a significação social da imagem de paraíso dos povos daquela região, pode ter se relacionado com as práticas cotidianas e instituídas entre os sujeitos e grupo, em que pese se situar no campo do indeterminável do imaginário. (Castoriadis, 1982); (Ruiz, 2003). Assim sendo, reposicionando a cultura como central nessa comunidade imaginada.

Para examinar as mencionadas práticas comunitárias vividas em Chapada dos Guimarães, mais precisamente, no bairro Aldeia Velha, é necessário precisar, ajustar, de

uma forma mais adequada, os aportes teóricos desta pesquisa. Apesar de tê-los esboçados no início deste texto, na análise dos resultados obtidos, mediante sucessivas leituras dos relatos audiovisuais das memórias, vejo a necessidade de ampliá-los, sobretudo, em se tratando das epistemologias para o exame das mencionadas práticas culturais e a visões que esse termo mobiliza.

Não é objetivo desta pesquisa o desenvolvimento de um exame exaustivo sobre cultura, do ponto de vista hermenêutico, da compreensão de sua historicidade, nem das densas dimensões que gerou e tem gerado inúmeras epistemologias explicativas das relações intersubjetivas entre os sujeitos, às formas de interação entre os sujeitos e grupos, nas transformações do mundo visível.

Em que pese a polissemia dos seus sentidos e significados, dos aportes teóricos e de seus usos, e a análise do imaginário apontada por Castoriadis (1982) e Ruiz (2003), ao afirmarem que a cultura é um processo em que o mundo social é construído, e desta forma problematizado, interessa-me também pensar a forma como foi reposicionada na contemporaneidade, em Chapada dos Guimarães. A intensificação dos fluxos humanos, a fragmentação das identidades, a compressão dos espaços e do tempo na modernidade tardia - apontados por autores como Hall (1977), Canclini (2017) e Bhabha (2013) - são dinâmicas que possuem uma íntima correspondência com as experiências comunitárias e as práticas culturais desta pesquisa.

Segundo Hall (1997), a emergência e o reposicionamento da cultura como fator de transformação da vida cotidiana e social têm promovido alterações substantivas e epistemológicas ao termo, na contemporaneidade. O que não significa, segundo esse autor, que as Ciências Sociais e Humanas não tenham reconhecido a importância da cultura na subjetividade do ser e nas práticas sociais, porém não conferiu a centralidade substantiva e o peso epistemológico.

Por substantivo entendemos o lugar da cultura na estrutura empírica real e na organização das atividades, instituições, e as relações culturais na sociedade em qualquer momento histórico particular. Por epistemológico, nos referimos à posição em que com “a cultura” é usada para transformar nossa compreensão do mundo, explicação e modelos teóricos do mundo. (HALL, 1997, p. 16).

Essas duas dimensões, segundo esse autor, foram acentuadas a partir das grandes mudanças culturais a partir do século XX, por meio do complexo processo de compressão do espaço e tempo promovidos pela intensificação das novas tecnologias de comunicação, bem como os crescentes deslocamentos humanos. Processo este que se tornou comum designar com globalização.

Para esse autor, essa mudança invadiu e transformou a vida cotidiana das pessoas, alteraram os hábitos e comportamentos, as práticas sociais individuais e coletivas, comprimindo e tensionando também a relação entre o local e o global, a tradição e a modernidade, ainda que esse processo não seja homogêneo e haja quem o resista.

Em todo caso, são incontestes as transformações ocorridas a partir da modernidade tardia/globalização, a penetração da cultura na vida cotidiana contemporânea, mediando tudo e a todos. O que, segundo esse autor, requer que a cultura seja tratada como uma questão fundamental e determinante para a compreensão da vida social contemporânea em que as mudanças da vida local e cotidiana foram também precipitadas pela cultura. (HALL, 1997).

Para esse autor, a cultura:

[...] Não pode mais ser estudada como uma variável sem importância, secundária ou dependente em relação ao que faz o mundo mover-se; tem de ser vista como algo fundamental, constitutivo, determinando tanto a forma como o caráter deste movimento, bem como a sua vida interior. (HALL, 1977, p. 23).

Longe de esse termo sustentar e garantir as narrativas épicas explicativas do mundo real e suas transformações, conforme se pretendeu, mediante o pensamento herdado, pensar a cultura contemporaneamente significa deslocar, descentrar, os sujeitos e as identidades para melhor compreender os descontínuos fluxos da experiência vivida por meio da qual se institui enquanto processo de significação e suas representações sobre os que se instituem as formas discursivas da linguagem. (HALL, 1997).

[...] a cultura não é nada mais do que a soma de diferentes sistemas de classificação e diferentes formações discursivas as quais a língua recorre a fim de dar significado às coisas. O próprio termo "discurso" refere-se a uma série de afirmações, em qualquer domínio, que fornece uma linguagem para se poder falar sobre um assunto e uma forma de produzir um tipo particular de conhecimento. O termo refere-se tanto à produção de conhecimento através da linguagem e da representação, quanto ao modo como o conhecimento é institucionalizado, modelando práticas sociais e pondo novas práticas em funcionamento. (HALL, 1997, p. 29).

Para esse autor, essa ênfase na linguagem, de forma indistinta, atenua-se, quando não dissolve ou estilhaça as fronteiras entre as esferas do social e do psíquico separadas convencionalmente pelas disciplinas da Sociologia e da Psicologia. Isso demonstra que as mudanças e transformações do mundo contemporâneo e o seu impacto no mundo interior do sujeito, deve ser considerada como manifestação da “[...] centralidade da cultura na constituição da subjetividade, da própria identidade e da pessoa como um ator social.” (HALL, 1997). Dessa forma, essas mudanças contemporâneas provocadas por e através da cultura produzem novas identidades que contingenciam/liberam a ação sujeitos.

[...] O que denominamos "nossas identidades" poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos "viver", como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente. (HALL, 1997, p.26).

Na prática desta pesquisa, apresentei no subcapítulo anterior, as identidades e os contextos possíveis por meio das quais foram constituídas, no imaginário da Chapada dos Guimarães. Dei certa ênfase ao sistema de significação conjuntivo binário, que inscreve, de forma mais acentuada, o pensamento herdado no imaginário social da região, particularmente, mediante o historicismo que contribuiu direto/indiretamente, Figurado/real, para sua inscrição a partir do imaginário da experiência colonial da região. Esse contexto, como foi visto, pode ter instituído um horizonte de vida vertical, e ter estabelecido as hierarquias entre grupos dominantes/minoritários, reprodutoras das desigualdades e assimetrias sociais.

Não é de se estranhar que diante do encontro desses distintos sujeitos, essas identidades, num primeiro contato produziram a fobia, o medo, a desconfiança com o outro, o diferente. Como podemos observar no seguinte trecho da entrevista.

Dona Vitalina: Ah esse aí eram, oh, como é que diz, a gente fica todos cismados. A gente fica todo ressabiado porque falava que era hippie. .

Entrevistador – O que era ser hippie para a senhora?

Dona Vitalina – Eu nem sei achar o que é ser hippie porque os povos, só falar que era hippie, num sei que lá era hippie, nós já ficávamos meio ressabiados por falar que era hippie. (Entrevista com Dona Vitalina).

Ao mencionar os sujeitos designados como hippie pelos “povos”, de forma plural, a que “os povos” Dona Vitalina está se referindo? Seria uma forma de identificar outra parcela da população, talvez aquela do centro político da cidade de Chapada dos Guimarães, dos grupos portadores do discurso da tradição cultural da região, a parcela da elite dominante mencionada no relato anterior de Jorge Kaupatez?

Essa classificação aqui foi dada por esse centro político! Esse centro político não queria, vamos dizer assim, que as gerações mais próximas deles sentissem influência sobre essas pessoas que vinham de fora, com um conhecimento que eles não queriam que fosse divulgado entre a comunidade. (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

Na fala de Dona Vitalina, toda vez que ela se referia à população que vivia na Aldeia Velha, antes da chegada dos hippies, ela utiliza a expressão “a gente”, servindo-se, assim, do singular para um significado coletivo, como se fosse um “nós” que compartilha de um mesmo território. Como se esses moradores constituíssem uma unidade totalizada, que posicionava espacialmente os sujeitos, os que estão dentro e os que estão fora.

Entrevistador – E como eles eram?

Dona Vitalina – Ah, agora eu não lembro mais, era bastante gente que vinha, que veio para cá. (Entrevista com Dona Vitalina).

Nesse relato também se percebe, de forma evidente, os dados discretos que foram articulados em torno dessa identidade: a aparência visual, os hábitos alimentares, ou seja, traços portadores de distinções de um mundo visível, desta forma, naturalizados.

Dona Vitalina – Mas, pra gente, a gente achava que era diferente né Luiz.

Entrevistador – Porque eles eram diferentes?

Dona Vitalina – Porque, porque eram não vestiam igual à gente, vestiam tudo mais folgado, cabelão, essas coisas. Ah tinha aquela Silvinha ([Ela se refere à Silva Rios, Silvia Preta, como ficou conhecida, e hoje, vive em Paris.] também né? A comida deles era diferente da nossa.

Entrevistador – Como era a comida deles?

Dona Vitalina – A comida deles era esquisita, sei lá o que eles faziam, não comiam carne, era arroz integral, essas coisas. (Entrevista com Dona Vitalina).

Essa forma de significação, a partir desses dados puros, apresentada por um sujeito de um grupo, a partir de uma designação identitária atribuída a um grupo, por outro grupo do qual a narradora não pertence, além de apontar para a herança de certo pensamento antropológico, reporta-me ao pensamento de Castoriadis (1982) sobre as bases da instituição das significações sociais. Ela não diz respeito à seleção eletiva e individual de um sujeito a partir de uma realidade do mundo natural. Segundo esse autor,

A “realidade natural” não é apenas aquilo que resiste e não se deixa manejar, ela é aquilo que se presta a transformação, o que se deixa alterar condicionalmente mediante, ao mesmo tempo, seus interstícios livres e sua regularidade. E esses dois movimentos são essenciais. A “realidade natural” é indeterminada num grau essencial para o fazer social; pode – se aí se mover, transportar e deslocar-se cortar e juntar. (CASTORIADIS, 1982, p. 400).

Isto sem levar em consideração que o processo de subjetivação não é uma resposta automática dos sujeitos às imagens identitárias ofertadas em e por uma determinada sociedade, e tampouco se fixam de forma estática e imutável. Elas não são fontes tão puras sobre a qual esse pensamento é assentado e existe, a partir desse imaginário. (CASTORIADES, 1982).

Desta forma, as expressões apropriadas por Dona Vitalina sobre “nós”, os moradores da Aldeia Velha, “os outros”, aquele que vieram de fora, os hippies, e sua referência aos “povos”, a meu ver são mais reveladores da complexidade desse sistema de significação do que se pensar exclusivamente nos seus sentidos e significados apenas a partir dos traços discretos da diferença assentados numa determinada tradição cultural. Porque como afirma esse autor,

[...] as coisas sociais não são coisas, elas só são coisas sociais e essas coisas na medida em que “encarnam”, ou melhor, Fig.uram e presentificam significações sociais. As coisas sociais são o que elas são mediante as significações que Fig.uram, imediatamente ou mediadamente, diretamente ou indiretamente. (CASTORIADIS, 1982, p. 400).

A partir dessa perspectiva, a diferença cultural adquire mais substância no momento que o pensamento se desloca desses traços discreto do mencionado estrato natural e nos remete a outras posições situadas nos interstícios, na fronteira, a partir dos quais, independente da afiliação ou uma pretensa solidariedade, se evidência as desigualdades, as assimetrias, entre indivíduos e grupos, expõe a imagem da injustiça social, e por meio desta se conclama a inclusão. (BHABA, 2013)

Entrevistador – Dona Vitalina, como que eram antigamente as roupas os tipos de calçados, como era pra você se vestir e calçar aqui?

Dona Vitalina – tinha que comprar, comprava pano para fazer. Calçado, não tinha calçado primeiro. Papai fazia uma precata para gente usar. Aí depois que a gente foi crescendo que ele foi trabalhando, comprando roupa pra gente, calçado.

Entrevistador – Como era essa precata?

Dona Vitalina – Era de couro, fazia assim igual a chinelo, mas era de couro, que curtia o couro de vaca. Daí ele fazia precata para nos usarmos, pra não ficar de pé descalço. Mas também não era para usar o dia inteiro. Usava de tarde, depois do banho. Aí ficava outros dias ficava até uma hora, ai tirava para guardar. Não era para usar direto. Ficava direto de pé no chão.

Entrevistador – Ele mesmo não gostava de usar.

Dona Vitalina – Não, papai também não gostava... era só que tarde que ele se lavava o pé ai ele calçava.

Entrevistador – De dia ficava descalço?

Vitalina – De dia ficava descalço!

Entrevistador – Ia pra roça...

Dona Vitalina – Ia pra roça, pro centro, tudo descalço! (Entrevista com Dona Vitalina).

Alguém pode se opor e dizer que, neste relato, o fato de os sujeitos, em particular, as crianças, andarem com os pés no chão, não seja uma imagem que suscita a desigualdade ou injustiça social.

Para um pensamento mais idílico, do tipo que cultua a intimidade da relação do homem com a natureza, como estava em voga na Chapada dos Guimarães naquele período, estar com os pés no chão, seria a imagem da perfeição nessa perspectiva. Poderia também se aproximar das imagens de outras práticas, como aquelas que exibiam os corpos dóceis, nus dos jovens alternativos, sob os raios de sol, nos costumeiros banhos de cachoeiras.

Todavia, caminhar de pés descalços, cerca de 2 km até a cidade, no leito às vezes, escaldante do asfalto da Rodovia Emanuel Pinheiro, e ainda carregando um saco com 65 kg de mandioca, como o velho Severiano fazia semanalmente, e nem oferecer uma carona para suavizar de forma solidária o peso dessa jornada, diferentemente do que eu ofertava,

a meu ver é uma imagem incontestada da mencionada desigualdade, dentre outras. Tais como a da insensibilidade, falta de solidariedade, a indiferença.

Pelo olhar discricionário, assentado numa determinada tradição cultural, e da forma como foi examinado até aqui, podemos afirmar que essas tradições são de grande relevância para a compreensão das identidades construídas e presentes no imaginário do paraíso da Chapada dos Guimarães. Todavia em se tratando das relações estabelecidas, culturalmente, construída entre os sujeitos que afluíam para essa região e o bairro Aldeia Velha, constituem-se como aportes teóricos limitados para a análise das trocas de experiências simbólicas e materiais ocorridas a partir dos anos 70 em Chapada dos Guimarães.

O cenário da Chapada dos Guimarães, a partir dos anos 70, sofreu grandes alterações. As narrativas do pretense “isolamento” da região foram interpeladas diante das obras de modernização em curso nesse período. Dentre essas, temos o asfaltamento da Rodovia Emanuel Pinheiro que encurtou as distâncias espaciais e temporais à capital do Estado e a Chapada dos Guimarães, reconfigurando as relações sociais de trocas materiais e simbólicas entre essas duas cidades. Diante da pouca oferta de trabalho e dos demais serviços básicos de atendimento à população da região, sobretudo, os de saúde e educação, através dessa rodovia, inúmeros trabalhadores, pacientes em busca de tratamento de saúde, e estudantes passaram a se deslocar diariamente entre essas duas cidades. Essa proximidade da capital, de certa forma, começou a reconfigurar a Chapada dos Guimarães como uma cidade dormitório, principalmente pelo seu clima agradável que possibilitava noites restauradoras após um dia de trabalho escaldante em Cuiabá!

Além dos mencionados projetos de modernização da região, imputados de forma descendente, de baixo para cima, pelo governo militar e o governo do Estado, com a rodovia mencionada e o PDCG, outras transformações encontravam-se em marcha, em particular, as situadas no terreno das comunicações e da educação, que a meu ver refletiram mais diretamente com as práticas culturais instituídas a partir daquele período.

A chegada dos sinais de televisão, a telefonia rural através de antenas parabólicas, bem como a instalação de uma rádio pirata no bairro Aldeia Velha, a Rádio Continental FM, e também de uma rádio AM na cidade - a rádio Natureza-, seria o prenúncio de outras práticas culturais a partir dessas mudanças? E, sobretudo, de que forma se refletiu no campo da cultura em Chapada dos Guimarães?

A rádio Continental FM, era uma rádio pirata, clandestina, sem autorização dos órgãos fiscalizadores, PF e o Departamento Nacional de Telecomunicações (DENTEL), do Ministério das Comunicações (MC), extinto na década de 80. Iniciaram suas atividades em 1993, através da iniciativa de Nelson Alencastro, um jovem montador de rádio natural da cidade Cuiabá que a época vivia na Aldeia Velha.

A Continental FM funcionava junto ao estabelecimento comercial de seu proprietário, onde prestava serviços de conserto de eletros e eletrônicos. Suas ondas, dada a altitude elevada da Chapada dos Guimarães, chegava a atingir alguns bairros da cidade de Cuiabá. Motivo de constantes diligências dos órgãos fiscalizadores por não ser ligada aos grupos políticos e econômicos que atuavam no Estado, como eram as rádios FM's que se expandiram no país, a partir dos anos 80, invariavelmente associadas a poderosos grupos políticos e econômicos. Sua transmissão por vezes interrompida e seu transmissor escondido para se livrar do rastreamento da fiscalização. Apresentava uma programação diversificada em maior parte musical, e com algumas informações sobre o cotidiano da vida naquele bairro.

A rádio Natureza foi um empreendimento diferente. Tratava se de uma rádio AM, porém suas ondas atendiam os preceitos da legalidade. A iniciativa foi de um imigrante proveniente da capital paulista, Fernando Almeida, que chegara a região naquele período em que se deslocaram os jovens em busca do paraíso da Chapada dos Guimarães. Por ser seu proprietário, em parte, descendente de uma humilde família mato-grossense que se notabilizou através da Fig.ura do seu tio, o célebre economista, Roberto Campos pouco contribuiu para que esse empreendimento não fosse considerado mais uma “investida dos hippies” naquela cidade, a exemplo da rede de água potável instalada de forma comunitária e solidária por esses sujeitos na Aldeia Velha.

A Rádio Natureza tinha uma diversificada programação musical e jornalística, em grande parte comandada pelo radialista Plínio Pulchério. Dentre os programas se destacavam “Nas trilhas do Rock”, produzidos por Alfredo Lelys do Amaral e Carlos Batista. Este último, em outro horário, tinha outro programa com um excelente repertório de Jazz.

As ondas sonoras dessa rádio se diferenciavam inclusive das demais rádios da capital do Estado que, desde a ditadura militar, observo nas programações a predominância hegemônica da música norte americana. A rádio Natureza, além de uma

programação diversificada, veiculava mensagens de temática cidadã e ecológica. Porém esse gosto, também não era tão diversificado assim.

Através de minha memória, me recordo de ter tomado a iniciativa de gravar um programa piloto que foi apresentado para veiculação naquela rádio. “Plante e Regue”, o nome do programa, era um mergulho na música de origem negra, que seria realizado semanalmente numa praça abandonada da cidade, com apresentações musicais ao vivo, teatro, e distribuição e plantio de mudas para recuperação das áreas abandonadas e ou degradadas. O programa constava de uma radionovela do gênero comédia. Para a gravação desse piloto encenamos a radionovela “A Vaca vai pro Brejo”, inspirada e adaptada a partir da obra homônima da história em quadrinhos do cartunista Angeli. As vozes dos personagens foram dos irreverentes atores de teatro cuiabano: Ivan Belém, Meire Pedroso e Maria Ribeiro.

O proprietário da rádio ouviu a gravação, porém não aceitou a proposta de sua coprodução e de sua veiculação por tê-lo julgado musicalmente restrito em Chapada dos Guimarães. Segundo ele, a musicalidade de origem negra, não teria público naquele momento em Chapada dos Guimarães. O que na lógica do capitalismo, por conseguinte, não despertaria interesses dos anunciantes em firmar contratos comerciais.

A pouca oferta de anunciantes, anos mais tarde, viria vitimar a própria Radio Natureza como um todo, quando foi arrendada por um grupo evangélico, do que me recordo, talvez tenha sido a Assembleia de Deus.

Até os anos 90, a cidade que não possuía um único jornal regular, a não ser esporádicas publicações impressas produzidas pelos interesses de grupos dominantes. Por iniciativa do jornalista e advogado José Orlando Muraro, surgiu, em edição semanal, o polêmico e independente: Pluriverso Chapadense.

O posicionamento explícito desse jornal às formas tradicionais e corruptas de se fazer política dos grupos dominantes da região, desencadeou conturbadas e violentas reações contra esse veículo e, em sua forma extremada, contra a própria vida do seu proprietário.

No dia 22 de agosto de 2009, a sede do jornal sofreu um atentado a bala. Dois dias depois, o jornalista foi preso em flagrante, num bar da cidade, quando desferiu uma facada contra o ex-prefeito Sebastião Moreira da Silva, conhecido como Treme Terra. Segundo

notícias e testemunhas da época, o jornalista agiu em legítima defesa diante das constantes ameaças e agressões físicas manifestas pela vítima.

No contexto daquele conflito encontrava-se um editorial daquele dia. O jornalista questionava a presença desse ex-prefeito nas reuniões de secretariado da Prefeitura, na gestão de Flavio Daltro (2009-2012), porque respondia há dois processos de impropriedade administrativa, e inclusive havia sido exonerado do cargo de Secretário nos últimos anos.

Depois de solto, dias mais tarde, o jornalista foi surrado com fios de energia elétrica, na praça central da cidade, a Praça Bispo Dom Wunibaldo, pelo ex-prefeito. Quando o jornal foi fechado e só voltou à circular, anos mais tarde.

A liberdade de imprensa em Chapada dos Guimarães mostrava-se relativa, mesmo após o término da ditadura militar, iniciada em 1964. Nos episódios da rádio Natureza e do Jornal Pluriverso, observo que o discurso cultural, da forma como esses fatos foram tratados, ao produzir identidades, dividia, reunia e separava os grupos. Delimitava fronteiras, independentemente da heterogeneidade das experiências, uma vez que, naquela região, a cultura é vista como sinônimo de tradição. (Bhabha, 2013)

Por meio dessas memórias, pude perceber que cada sujeito possui formas diferenciadas de subjetivação, de compreender o tempo e a ação social, às vezes, dentro de um mesmo grupo, independente das imagens identitárias socialmente construída/atribuída.

Segundo Bhabha (2007), essa perspectiva expõe a fragilidade das “fronteiras culturais”, tornando-as um espaço deslizante. “É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências subjetivas e coletivas de nação, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados”. (BHABHA, 2007, p. 20).

Para esse autor, o discurso sobre a interculturalidade surge destas complexas negociações. Os “entre-lugares” se descolam das identidades do passado e do próprio discurso sobre a diferença, tendo em vista a sua natureza questionadora e deslizante. (BHABHA, 2007).

Nesse sentido, refletir sobre as práticas culturais instituídas torna-se uma tarefa complexa e desafiadora em Chapada dos Guimarães e no histórico bairro Aldeia Velha. Por um lado, como verifico, por meio dos relatos audiovisuais, há uma predominância de identidades assentadas numa tradição cultural, grande parte conferida pelo historicismo, a partir da experiência de colonização. Por outro lado, com a chegada desses migrantes na região, novas práticas culturais foram instituídas, questionadoras desse pensamento herdado, apesar de certas contradições que veremos a seguir.

O que a meu ver, me compele a buscar outras formas de compreensão desses processos a partir de um diálogo intercultural decorrente do cruzamento de sujeitos assentados, não em identidades puras e práticas totalizantes, mas em estado de hibridização cultural.

Sobre esse tema, encontro em Canclini (2017) um aporte necessário para a reflexão através do seu conceito de hibridismo cultural/culturas híbridas. “[...] entendo por hibridização processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. (CANCLINI, 2015, p. XXI).

Para esse autor, as denominadas estruturas discretas são resultados de sucessivas hibridizações anteriores, e por este modo, não podem ser consideradas como fontes puras. “Quando se define uma identidade mediante um processo de abstração de traços (língua, tradições, condutas estereotipadas) frequentemente se tende a desvincular essas práticas da história de misturas que se formaram”. (CANCLINI, 2015, p. XXIII).

Misturas essas que, às vezes, tornam difíceis de serem percebidas e examinadas na prática desta pesquisa. Em primeiro lugar, por terem ocorrido numa grande escala temporal e em espaços diversificados da experiência humana, tanto público quanto privado. Como por exemplo, na interseção de práticas religiosas e dos cuidados com a saúde. Na Chapada dos Guimarães e no bairro Aldeia Velha, seus moradores se servem dessas misturas interculturais mediante uma complexa negociação. (CANCLINI, 2015), (BHABHA, 2013).

Entrevistador - Dona Goia, para terminar...você sabe que a Chapada virou um lugar turístico.. tem um monte de...

Dona Goia – Virou é relaxado porque o prefeito não ajuda ninguém aqui. (Ela associa o abandono em contraposição ao investimento no turismo?)..É um *relaxismo*...que nem posto tem remédio. Ah!

Entrevistador – Então o que você acha que tem que melhorar aqui?

Dona Goia – Tem que melhorar... por causa de que tem que botar um médico direto ai no posto e remédio pra gente não tá comprando. Vai fazer um exame, tem que pagar o exame! Ai quando manda para Cuiabá tem que pagar exame aqui, por toda parte tem que pagar! (Entrevista com Dona Goia)

Dona Goia, em seu relato, denuncia o abandono da Aldeia Velha, a falta de medicamento no Posto de Saúde, e reivindica seu pleno funcionamento. Porém, no decorrer da entrevista, em se tratando dos cuidados de sua saúde, ela indicia a existência de uma mistura de conhecimentos de ordens diversas. Os saberes tradicionais das plantas, as rezas dos benzedeiros que viviam na Aldeia e na região, e a fé de sua religião, que à época era a Igreja Católica. Utilizo os verbos no passado, porque Dona Goia, hoje, é membro de uma igreja evangélica, a Shalom Adonai, dentre as inúmeras que se proliferaram na região a partir dos anos 80. O tempo pretérito também se dá pelo fato de não se saber se essas práticas permanecem no cotidiano de nossa narradora. Na esfera de sua vida pública, elas foram aparentemente extirpadas seja pelas novas orientações religiosas, seja pela morte desses benzedeiros que não conseguiram, em vida, transmitir seus saberes. Porém, na esfera privada, creio que apesar das novas orientações religiosas, dificilmente essas experiências são totalmente apagadas da memória. Indagado sobre a presença desses mestres de saberes tradicionais no bairro assim como na região, Dona Goia foi enfática:

Dona Goia – De primeiro até tinha, agora acabou!

Entrevistador – Quem eram?

Dona Goia – Minha sogra mesmo benzia, tinha seu Zé de Marco.

Entrevistador – Como era o nome de sua sogra?

Dona Goia – Doroteia.

Entrevistador – Doroteia? Ela benzia de que?

Dona Goia – Ela benzia de muita coisa. Arca caída.

Entrevistador – Cobreiro?

Dona Goia – Cobreiro, bicho comprido.

Entrevistador – O que é bicho comprido?

Dona Goia – Serpente, cobra! (Entrevista com Dona Goia).

Nesse relato, Dona Goia se esqueceu da Figura de um conhecido benzedor do bairro, o Sr. João Borges, vizinho quase de frente de sua casa, que não é parente deste pesquisador, apesar do nome em comum. Porém, devo registrar que a presença deste benzedor me faz recordar de um episódio de minha infância, relacionado ao meu avô paterno, Odão Pereira Borges, servidor do Tribunal Regional Eleitoral do Estado de Mato Grosso. Ele sempre me pedia para ir ao mato, nas circunvizinhanças, pegar folhas de mamona para ele benzer cobreiro bravo de seus pacientes, assim como pegar seu novelo de linha para costurar entorses e fraturas. Meu avô faleceu aos 92 anos de idade, e sem transmitir seus conhecimentos. Posso dizer que, de certa forma, sinto na pele a perda da comunicação dessa experiência que guardo com carinho em minha memória.

No ensaio, *Experiência e Pobreza*, Benjamim (2014, p. 123 – 128,) esse autor retoma sua crítica ao fim das narrativas tradicionais, orais, com o advento da modernidade a partir do advento da grande Guerra, 1914-1918. Quando as relações humanas calcadas na tradição, passam a ser reconstruídas com a introdução da técnica e dos objetos não humanos decorrentes das profundas transformações sociais cumulativas desde o século XIX. Como consequência, as ricas experiências humanas são reduzidas à pobreza, ao esvaziamento do espírito que se maravilha ante as invenções do novo mundo que se descortina, o submetendo ao silêncio ante o horror provocado pela guerra. Nem mesmo a retomada de conhecimentos espiritualistas - astrologia, gnose dentre outros – consegue apagar as marcas da pobreza da experiência decorrente do processo histórico da guerra. A pobreza ao qual o homem foi submetido não se refere apenas as experiências privadas, mas da humanidade em sua forma geral, conduzindo a um novo estado de barbárie. Onde o passado é entendido numa perspectiva de tábula rasa, compelindo o homem à novidade, ao progresso histórico, como se cada indivíduo tivesse que inventar a roda que gira em direção a um futuro promissor. A introdução na vida dos artefatos técnicos industriais sob o auspício da geração de facilidades, conforto, integração, submetidas a uma lógica da interioridade, empobreceram a experiência acentuando sua barbárie. Ainda que não mencione diretamente a modernidade, o autor deixa evidente que o discurso estruturante deste pensamento é arbitrário, que subverte a natureza humana afastando-a de sua

dimensão orgânica, tornando a comunicação humana permeada de uma nova linguagem que vela sua relação de submissão aos interesses da luta ou do trabalho. “Ficamos pobres. Abandonamos, uma a uma, todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para receberem em troca a moeda miúda do atual”. (Benjamim, 2014, p. 128)

Nesse processo a pobreza e a barbárie não significa a ausência de experiência e de uma cultura. Pelo contrario, se consumiu todo o patrimônio cultural, os homens saciados e exaustos, com sonhos conformadores. Sem liberta-los de toda e qualquer forma de experiência e possibilitar alçar voos para dimensões inimagináveis da alma. (Benjamim, 2014).

Outra presença marcante desses benzedores silenciados das memórias das práticas culturais híbridas, (CANCLINI, 2017) em Chapada dos Guimarães e na Aldeia Velha é a de Vó Francisca⁵⁵, como é conhecida pelos moradores da região.

Na imagem que se segue a Vó Francisca encontra se num espaço onde realiza seus atendimentos gratuitos, sem qualquer tipo de contrapartida. O seu altar é uma mistura criativa de imagens de santos da Igreja Católica, deuses das religiões de matrizes africanas, seres iluminados provenientes do distante Oriente, como o Buda. Esse cômodo de sua casa, segundo ela, tão sonhado durante toda sua vida, só foi recentemente construído para abrigar seus guias espirituais, o que se transformou num motivo de sua grande felicidade. Dona Francisca me disse que após sua partida deste mundo, esse espaço continuará abrigando seus santos, como um lugar de sua memória.

Fig. 38

⁵⁵ Dona Francisca Corrêa da Costa, conhecida e como gosta de ser chamada por Vó Francisca, possui 105 anos, nasceu no quilombo da Lagoinha de Baixo, em Chapada dos Guimarães. Quando jovem mudou se para esta cidade onde reside no bairro Santa Cruz, próximo ao Cemitério Largo da Piedade.



Essa mistura cultural, esse sincretismo religioso, ecoa em minha memória imagens da infância de minha filha, Naire e os cuidados com saúde dela. Diante da manifestação de todo e qualquer sintoma de doenças, a Vó Francisca era quem primeiro a socorria. Médicos só eram acionados, após as bençãos e banhos recomendados pela benzedeira, caso não obtivesse melhoras do estado dela. Até o sexto ano de idade, apenas por duas vezes a pequenina foi levada para consulta junto a esses profissionais. Ainda, nestas ocasiões, foi tratada por homeopatas.

Essa mistura intercultural, sincrética e poderosa dessas experiências, aqui problematizada a partir da memória da Dona Goia e a imagem da Vó Francisca, mulher negra, 95 anos, nascida no quilombo de Lagoinha de Baixo de Chapada dos Guimarães, me inspirou a compor uma letra e musicaliza-la, em parceria de Erivelto do Cavaquinho, para o desfile de carnaval do Bloco Unidos da Aldeia Velha, em seu terceiro ano, a qual reproduz apenas sua introdução da música.

Aldeia traz de volta a magia, vamos cantar com emoção,

A trajetória de um amor, uma imensa luz, que brilhou num coração.

Me benze, me protege, cura as dores do mundo, oh! Vó Francisca.

Aldeia saúda Jesus, Buda e Krishina, todos avatares do amor.

Aldeia saúda Jesus, Buda e Krishina, todos avatares do amor.

A criação desse bloco de Carnaval foi no intuito de animar a vida no bairro, realizar um trabalho de educação ambiental com as crianças e, principalmente, estimular os moradores a participar mais das atividades comunitárias promovidas através da recém-criada OCA.

A OCA foi criada em 2006, a partir das experiências da antiga Associação de Moradores da Aldeia Velha que existia desde os anos 70. Esta última era uma associação voltada eminentemente para as lutas referentes à melhoria da infraestrutura física do bairro, nada além.

Pra mim, na época, era um bloco bem animado, bem sucedido, bem trabalhado, porque tinha muitas pessoas que ajudaram muito em termo assim, como é que fala... foi junto né? Hoje a gente vê que parou não sei... tem dois anos. Desde que minha mulher morreu a gente ficou desligado porque a gente ficou muito baqueado. Ai a gente passou a ser evangélico. Era ali na Igreja que agente frequentava. Então hoje eu me sinto assim: uma pessoa que contribuiu. Dentro do possível, do que eu pude contribuir com o bairro eu contribuí. (Entrevista com o Sr. Goio)

Como apontado por esse narrador, a partir da chegada e instalação dessas igrejas evangélicas pentecostais no bairro Aldeia Velha, assim como na Chapada dos Guimarães, a vida comunitária do bairro foi arrefecida. O encontro dos distintos sujeitos, de certa forma se restringiu aos espaços de cada instituição religiosa, e dessa forma, restringindo os laços sociais dessa comunidade tão importantes para as lutas e enfrentamentos necessários pela melhoria das condições de vida dos seus moradores.

No início do ano 2000 fui procurado por um grupo de moradores que me pediu para examinar a documentação dessa entidade uma vez que o seu cadastro nacional de pessoa jurídica, CNPJ, encontrava se com restrições na Receita Federal, e dentre outros agravantes, o cartório da cidade, do Sr. Cristóvão Paixão, alegava a existência de um grande número de atas sem registro.

Ao analisar a documentação, percebi, logo de início, ao ler seu estatuto, que estava diante de um grave problema que passou despercebido ao longo desses anos pela maioria dos dirigentes dessa associação. Em seu primeiro artigo, o estatuto estabelecia: “A

Associação dos Moradores da Aldeia Velha tem um prazo de validade por um ano a partir da data de sua criação”.⁵⁶.

Ou seja, a partir desta disposição, se descobriu que as diversas diretorias que se sucederam num longo período, não possuíam a menor legalidade, apesar da legitimidade incontestada, por terem sido eleitas através do voto direto nas disputadas eleições, e aclamados em assembleias que reuniam cerca de 200 moradores.

Tal constatação além de ter sido uma verdadeira “ducha de água fria” aos anseios dos moradores mais participativos e politizados do bairro, uma vez que o saneamento das irregularidades exigia montantes exorbitantes, indisponíveis naquele momento, também gerou um grande constrangimento por parte dos antigos diretores. A essa situação agravava-se o abandono do bairro.

Foi quando aquele grupo de moradores me solicitou uma forma de compatibilizar a criação de uma nova instituição sem perder a memória das antigas diretorias, e das lutas daquela associação. Neste sentido, atendendo a esta demanda, elaborei uma proposta de estatuto que foi aprovada, por maioria, em Assembleia, criando a OCA. Em seu primeiro capítulo, estabeleci que a nova entidade incorporava a memória da antiga associação, seus dirigentes e suas lutas, e toda sua documentação, livros de atas etc., passavam a ser parte do acervo de memória da nova entidade. Ou seja, a OCA já nasceu com uma grande memória, que dependendo do ponto de vista que se entende, pode ter sido uma grande possibilidade ou um grande peso como veremos a seguir.

No novo estatuto conferimos destaque à ação cultural no bairro e na cidade, a educação ambiental, e demais lutas pela inclusão social e a igualdade social. A criação dessa nova entidade não foi uma tarefa fácil. Um verdadeiro “baixo astral” abatera sobre a comunidade da Aldeia Velha e num contexto geral atingia os moradores da Chapada dos Guimarães por causa de certo refluxo dos efervescentes movimentos sociais dos anos anteriores, a meu ver, decorrente da sua institucionalização, e desta forma, perdendo a vivacidade dos movimentos marginais para se relacionar na complexa rede de poderes das demais instituições. De forma mais emblemática isto ocorreu com a ARCA, criada nos anseios do movimento ecológico, e depois de aparelhada, se tornou uma entidade ambiental isolada, sem interesse da participação e mobilização popular, tanto por parte

⁵⁶ Estatuto da Associação dos Moradores da Aldeia Velha.

da nova diretoria, quando os antigos fundadores e membros foram alijados e sumariamente excluídos, como também pelo fato destes chegarem ao limite dessas experiências, virar as costas e procurar outras formas, outros projeto de vidas que fossem menos depende das instituições e dos grandes coletivos. Sob esse assunto tratarei no próximo subcapítulo, quando examinarei as disputas de poderes. Em tal contexto, não era de se estranhar que a participação dos moradores nessa nova entidade, a OCA, fosse reduzida, quando não cercada com desconfiança. Nesse sentido penso que a criação do bloco Unidos da Aldeia ajudou a reverter esse quadro de forma positiva.

A Aldeia Velha não oferecia à época e até hoje, equipamentos culturais para atendem a demanda de sua população, particularmente a das crianças, de forma permanente. O único espaço transformado como uma área de vivência social em função da proximidade da quadra de esporte, a parada de ônibus para Cuiabá, e um supermercado, foi o Bar do Pelé, onde tomar cervejas e jogar sinuca era a única e permanente possibilidade de lazer urbano, exceto a dos templos religiosos e as festas familiares. Neste contexto, as crianças é que mais sofriam porque só contavam com uma quadra de esporte e um campo de futebol abandono.

Durante os meses de dezembro e janeiro, as crianças da Aldeia Velha, em férias encontraram um pouco de lazer e conhecimento no Salão Comunitário do bairro, onde foi instalado o barracão para confecção das fantasias do bloco Unidos da Aldeia. Primeiro chegaram, discretamente, as crianças e os idosos. Os desse primeiro grupo passavam o dia todo entretidos e, às vezes, era necessário lembra-las que estava na hora ir para casa, seja para se alimentar, seja para a higiene pessoal. Depois chegaram os adultos, os pais curiosos com a ausência de seus filhos em seus lares e os jovens que observavam atentamente o corte das roupas feita pelo instrutor Jorge Katumba, como pode ser vista na imagem a seguir.

Fig. 39



Em seu primeiro ano, o bloco homenageou o Sr. Severiano Mamoré que desfilou numa carroça adornada e distribuiu sorrisos e acenos de mãos para a multidão no trajeto do desfile. Em seu primeiro desfile foi majoritariamente formado por crianças, tinha uns 80 participantes. Já no segundo ano, foram 250 figurantes, e no terceiro cerca de 300, quando homenageamos a Vó Francisca.

A realização deste bloco, durante os seis anos que durou, animou o bairro, e penso que recuperou certa estima de seus moradores uma vez que, durante todos esses anos foi considerado o melhor bloco de carnaval da Chapada dos Guimarães.

O fato do desfile se iniciar nas ruas de terras com poças d'água do bairro, para os moradores impossibilitados de ver o desfile na cidade foi uma decisão acertada da OCA. O desfile sempre foi aos domingos de carnaval, precedido uma feijoada comunitária que reunia grande parte dessa comunidade na quadra de esportes do bairro. Em seguida, as 20 h, após a missa, o bloco desfilava nas ruas do centro da cidade.

Dessa forma, penso que a OCA começou a reverter sua imagem quando da criação do seu ponto de cultura, “Chapada, Aldeia, Comunidade” quando estendeu suas ações para a cidade de Chapada dos Guimarães. O projeto, por mim elaborado, foi apresentado e aprovado pela diretoria da OCA para participar de uma edital de Ponto de Cultura do Ministério da Cultura (MINC) e Secretaria de Cultura do Estado de Mato Grosso (SECULT), no segundo edital nacional em 2008. Através desse projeto, percebo que a OCA se descolava de sua imagem inicial construída pelas acirradas disputas políticas entre os moradores, particularmente os ex dirigentes da entidade antecessora.

Não me deterei em analisar exaustivamente sobre a experiência cultural desse ponto de cultura, uma vez que funcionou durante cerca de 4 anos, animando a vida do bairro e daquela cidade com oficinas culturais, dentre estas, pintura, cerâmica, teatro, dança e audiovisual, como também um laboratório multimídia.

Sobre esse projeto gostaria de me ater sobre algumas questões a meu ver, bastante significantes para examinar essa prática, do qual fui coordenador, sem remuneração, os três primeiros anos, juntamente com Monica Borges Carneiro, contratada e remunerada como coordenadora de produção deste ponto.

A primeira delas trata se dos termos e do imaginário desse edital, que a meu ver foi responsável criou sérias contingências à implantação e funcionamento da maior parte dos projetos de pontos de cultura contemplados no Estado de Mato Grosso e no Brasil. O PCCAA da OCA foi o único contemplado em Chapada dos Guimarães.

O edital não informara que o projeto, cujo valor era de R\$180.000,00, (cento e oitenta mil reais, dividido durante 3 anos em três parcelas iguais), cerca de 30% deste valor deveria ser retido à título de recolhimento de impostos, sendo que 20% tinha que ser utilizado para aquisição de material multimídia. Essa informação foi dada somente após a aprovação dos projetos.

Todos os quais, quando de suas contratações, tiveram que sofrer drásticas reduções em suas atividades/serviços/materiais para se adequar a essa óbvia exigência, porém não mencionada no referido edital.

A outra questão diz respeito ao fato que, nesse segundo edital nacional dos Pontos de Cultura, era expressamente vetada a realização de despesas consideradas administrativas, dentre estas: aluguel, água, energia, internet, limpeza dos espaços, etc.

Serviços estes vitais para uma moradia individual, imagina em se tratando de um espaço cultural com caros equipamentos adquirido pelo recurso público, como demonstra a imagem a seguir?

Fig. 40



Isto posto, a meu ver, implicou no prejuízo de grande parte das iniciativas de ponto de cultura no país uma vez que os proponentes contemplados, em sua maioria, organizações não governamentais, não possuíam um espaço e conseqüentemente acesso franqueado à esses serviços essenciais para desenvolver as atividades propostas no projeto. Principalmente para abrigar e manter um significativo patrimônio adquirido, imobilizado, formado pelos equipamentos multimídias.

O discurso cultural, à época, dos financiadores envolvidos (MINC, SECULT) apesar de se tratar, no caso do governo federal, o principal financiador, de um governo sob gestão do Partido de Trabalhadores, a meu ver, o edital apresentou resquícios do discurso cultural do governo anterior, do PSDB. Típico do imaginário difundido pela social democracia sobre as relações e responsabilidades do Estado com as classes menos abastadas. Segundo esta perspectiva, o Estado ao invés de “ofertar o peixe ao povo, tem que apenas entregar a vara e o anzol e ensinar a pescar”. Como se assim o Estado procedesse na infinidade de incentivos fiscais e investimentos nas atividades clássicas da economia, particularmente as do setor privado. Dessa forma pode se concluir que a cultura permanece à margem dessa política.

O PCCAC foi inicialmente instalado no Salão Comunitário do bairro, o qual sofreu algumas adaptações na rede elétrica para suportar a quantidade de computadores, como dito anteriormente, realizado pelo narrador Sr. Ely Buarque. Também teve que ser construído um quarto para guarda dos computadores que diariamente eram desmontados para serem guardados. Essa operação absurda e rotineira deve se ao fato de que este espaço era de uso comunal, de finalidades diversas, tais como aniversários, bailes e

velórios. Certa vez, as atividades de produção de fantasias tiveram que ser interrompidas rapidamente para realização de um velório. Centenas de fantasias e alegorias ficaram penduradas no teto do Salão adornando, de forma estranha e bizarra, a cabeça do moribundo.

Durante os dois anos seguintes o PC da Aldeia Velha encontrou uma melhor condição para sua instalação, quando o prefeito Flavio Daltro que já contribuía com o pagamento de um salário mensal da uma secretaria que viabilizava a abertura diária do ponto para uso da comunidade, permitiu que alugasse uma casa no bairro e assim destinando exclusivamente um espaço para as atividades culturais. A reforma dessa casa durou algumas semanas e foi realizada através de um mutirão dos pedreiros dessa comunidade, que invariavelmente sugeriam a realização de um churrasco e o consumo de algumas cervejas durante a realização do trabalho.

Fig. 41



Quando consultei o Sr. Aimé, à época presidente da OCA, sobre a cor para se pintar a casa, Sr. Aimé Taurines sorriu e me disse: “Vamos pintar de uma cor cheguei.” Rosa açáí e azul lápis de giz foram as cores escolhidas. As crianças do bairro rapidamente começaram a chama-la de casa de Chaiene, em alusão a um personagem de uma novela de TV de sucesso da época.

Nessa casa foi instalado o laboratório de informática, a oficina de corte e costura os instrumentos musicais, um brechó, e um entreposto para comercialização da produção dos moradores do bairro.

Porém, quando da mudança da administração da Prefeitura, o médico José Neves, ao assumir o cargo, resolveu cancelar o convênio imputando um duro golpe contra a cultura em Chapada dos Guimarães.

Mesmo assim, o ponto conseguiu de forma estoica permanecer em atividade por mais um ano, através de contribuições mensais de inestimáveis colaboradores, porém foi fechado quando a casa foi vendida pelo proprietário. Até hoje, todo o equipamento do PCCAC encontra-se fechado, inacessível a sua população.

O PCCAC da OCA, a meu ver, dentre outros legados constitui um importante banco de dados sobre o bairro com um rico universo de informações de diversas naturezas sobre as condições de vida dos moradores da Aldeia Velha⁵⁷, bem como os sonhos imaginários de transformações.

Em segundo lugar, essas misturas interculturais podem se tornar imperceptíveis, nas memórias dos nossos narradores, talvez decorrente do antagonismo das diferenças identitárias que se reproduzem de forma conflituosa nas relações sociais. Quando indagada sobre a presença e o contato com os hippies na Aldeia Velha, Dona Vitalina tem grande dificuldade de lembrar-se desses sujeitos, apesar de ter trabalhado durante muitos anos, em suas casas, inclusive, ajudando a criar os filhos deles.

Entrevistador – A senhora se lembra de alguns nomes?

Dona Vitalina – [Sua filha, Cirley, interfere e lembra à sua mãe o nome de Tiago]. Tem o Tiago, tinha a Yara, aquele que chamava de Bahia, como era o nome dele?

Entrevistador – Baiano?

Dona Vitalina – Não, era um Bahia que morava, tinha a casa bem na esquina. Ai tinha o Kehl, Alice, e esqueço o nome dela, Eliane, [Cirley mais uma vez interfere cita o nome de Marisa mulher de Pádua]. É mulher de Pádua também. (Entrevista com Dona Vitalina).

A dificuldade de Dona Vitalina não é apenas lembrar/nomear os vizinhos hippies que conheceu naquele bairro com os quais experimentara trocas materiais e simbólicas através das experiências comuns. Esses esquecimentos, talvez, podem ser justificados pela distância temporal desses episódios e o ato de rememoração, cerca de 30 anos. Outro

⁵⁷ A primeira atividade deste ponto de cultura foi a realização de um censo entre seus moradores, o Censo da Aldeia, realizado em 2009 através de uma oficina de recenseamento coordenado pela geógrafa Margareth Goeber e a psicóloga Monica Borges Carneiro, da qual participaram 16 alunos.

motivo dos lapsos de memória pode ser devido ao fato de que a pesquisa tenha colocado a narradora numa situação inédita em sua vida, de certa forma, desconfortável, ao compeli-la a rever sua experiência com outros sujeitos. Nesse sentido, o relato pode refletir esse constrangimento que, aparentemente, pôde ser contornado pela memória de sua filha, que estava presente, durante a entrevista.

Durante anos, Dona Vitalina trabalhou como doméstica na casa de um casal, cujos nomes ela só recorda no final do trecho desse relato (o Kehl e Alice). Ela dividia sua extensa e árdua jornada de trabalho com os mesmo serviços prestados na casa de veraneio do governador do Estado, Dante de Oliveira, no bairro. Nem a presença desse ilustre morador trouxe alguma alteração ao quadro de abandono do bairro. Recordo-me de ver aos fins de semana, à porta de minha casa, o governador e sua esposa, Telma de Oliveira, com seus tênis importados, fazendo caminhada nas ruas esburacadas da Aldeia Velha. Enquanto ele esteve vivo, nenhuma patrola foi passada no bairro para melhorar a situação das ruas. Somente duas décadas mais tarde, após a sua morte, sua esposa como deputada Federal fez uma emenda parlamentar para asfaltar o bairro.

Uma grande discussão dividiu a comunidade que chegou a reunir cerca de 200 moradores nas assembleias da Associação de Moradores de Aldeia Velha, AMA. Uma parte era a favor do asfaltamento, outra a favor do calçamento de paralelepípedos ou bloquetes. Segundo a autora da emenda, esta última opção era impraticável, uma vez que a Caixa Econômica Federal, que financiaria a obra, só investiria na primeira modalidade de calçamento das vias públicas. Derrotada a segunda proposta, a obra de asfaltamento, logo que foi iniciada, sofreu interrupção, segundo os moradores, por desvio dos recursos pela empreiteira. O resultado foi que apenas algumas ruas do bairro foram asfaltadas e a maior parte permanece esburacada até o momento.

A experiência de Dona Vitalina compartilhada diariamente com sujeitos de classes tão distintas, os deslocamentos diários para esses mundos tão diferentes, penso ser impossível que não tenha ocorridos trocas, inclusive de natureza afetiva e solidária, que a narradora resiste a lembrar.

Indagada sobre essas trocas Dona Vitalina lembrou-se de que Alice, quando fazia os pães integrais, doava para a narradora comer em sua casa com sua família. A partir desta lembrança, Dona Vitalina desencadeia outras falas.

Vitalina – Ah, aprendeu a comer mais verdura, essas coisas com eles.

Entrevistador – com relação ao açúcar?

Vitalina – Eles já tinham o açúcar, outro que a gente aprendeu foi o açúcar mascavo, o trigo que é integral. A gente aprendeu muita coisa. (Entrevista com Dona Vitalina).

Outras lembranças a narradora não as situa na interação com os sujeitos daquele grupo, e as posiciona no aprendizado no âmbito mais geral da vida. Como, por exemplo, as práticas de tratamento dos resíduos sólidos, o lixo.

Dona Vitalina – Não tinha coleta do lixo. Luiz, nem lembro o que nos fazíamos com o lixo, acho que ia tudo pro fundo do quintal

Entrevistador – E hoje, como que se faz?

Dona Vitalina – Hoje nos empacota o lixo e põem na lixeira para o lixeiro vir pegar.

Entrevistador - Vocês colocam todo lixo produzido para lixeira?

Dona Vitalina – Nos separamos o que é orgânico e põe no quintal e o que é plástico, outras coisas, a gente põe no lixo.

Entrevistador – O que a senhora faz com o orgânico?

Dona Vitalina – Nos colocamos nas plantas.

Entrevistador – onde a senhora aprendeu isso a lidar com o lixo?

Dona Vitalina – Ah! Por que a gente foi vivendo e aprendendo. (Entrevista com Dona Vitalina).

Em outro relato, Senhor Goio também não reconhece esses cuidados com os resíduos sólidos a partir das trocas com os sujeitos da identidade hippie.

Entrevistador – O senhor separa o lixo?

Senhor Goio – Faço! Garra com de vidro num canto, papel no outro. Do resto de comida, esse negócio não põe no lixo.

Entrevistador – Faz o que?

Senhor Goio – O que não está estragado eu ponho aqui pros meus passarinhos, pra eles comerem direto, né? E o que não coisa eu coloco no pé da planta, cavo um buraco, enterro.

Entrevistador – Com quem o senhor aprendeu isso?

Senhor Goio – Eu aprendi porque é importante, e por causa de filho também. Porque as crianças vieram, aprenderam na escola desde pequeno, e ai eles cobram da gente. Tem muita cobrança. Para falar a verdade sou muito bem cobrado pelos meus filhos. Isso ai é indiscutível! (Entrevista com o Sr. Goio).

Ainda que esse narrador não situe sua prática a partir das trocas simbólicas com o mencionado grupo, ele remete o novo comportamento a atitude de cobrança de seus filhos que, certamente, deve se à introdução da educação ambiental nos conteúdos escolares de Chapada dos Guimarães. O que, a meu ver, elucida a importância da educação no processo de transformação social.

Naquele período, a Aldeia Velha não tinha coleta de lixo como hoje, duas vezes na semana, o que constituía um grave problema ambiental, sem contar na visão pouco paradisíaca do lugar, com o lixo espalhado pelas ruas e revirados pelos cães que viviam soltos nas moradias.

Reverter esta situação foi um trabalho contínuo e persistente dos novos migrantes que organizavam mutirões para retirada destes resíduos dos espaços públicos e, assim, introduzindo noções mais apropriadas de sua destinação, dentre estas, a reciclagem dos orgânicos. Nesses mutirões, a maior participação era das crianças, que após o término desta prática, eu liberava a piscina da minha casa para eles se refrescarem do forte calor, estourávamos pipocas e assávamos bolos para nosso consumo com suco de capim cidreira.

O bairro Aldeia Velha foi o primeiro da região a implantar uma coleta seletiva do lixo por iniciativa dos seus moradores, apesar de a Prefeitura não realizar essa separação no recolhimento dos resíduos. Décadas mais tarde, no bairro vimos nascer a primeira cooperativa para coleta e separação do lixo, uma iniciativa de antigos moradores do bairro, Kelly e Juarez Amorim.

Vencido o constrangimento inicial imposto pelas diferenças identitárias, as práticas das experiências comunitárias na Aldeia Velha, tornam-se o lugar do encontro

das memórias desses distintos sujeitos que se cruzaram nesse bairro. Como se pode observar mediante os relatos que se seguem.

Entrevistador: Senhor João, nos anos 80, começou a chegar jovens de todos os lugares do Brasil pra morar na Aldeia, que alguns chamavam de hippie.

Sr. João Lopes: Hippie! [Contundemente]

Entrevistador: Como é que o senhor viu isso, como é que foi sua relação com essas pessoas?

Senhor João Lopes: Foi muito boa porque eu tive uma relação muito boa com os hippies. Não posso me queixar nada deles! O pessoal fazia o trabalhozinho deles, nunca me perturbaram. [Enfático]. Nunca! Por exemplo, eu fui presidente do bairro, ali e os hippies foram onde eu encontrei apoio pra eu fazer projeto, porque na verdade, eu sozinho não fazia. Porque meus estudos não era aquela coisa. Ai, os hippies entraram junto comigo e fizemos os projetos que conseguimos aquela quadra de esporte, aquele miniestádio, conseguimos muita coisa. Aquele salão da Igreja, o madeiramento a gente conseguiu no IBAMA na época da minha gestão lá. Então eu acho que os hippies foram maravilhosos [Enfático] Ali na Aldeia, pra mim, pra mim! Ajudaram-me, eles tinham interesse no lugar. Qualquer projeto que você quisesse fazer para o bem do lugar, podia falar com eles que estavam prontos para ajudar. (Entrevista com o Sr. João Lopes)

A mencionada disponibilidade em ajudar no desenvolvimento dos projetos de transformação da vida comunitária no lugar, a meu ver, é bastante elucidativa dos interesses mobilizados pelas imagens que estes sujeitos perseguiam na região, a dimensão sagrada de um jardim que com práticas mais apropriadas e equilibradas com o meio ambiente, poderia se tornar um paraíso.

Em outro trecho de relato, observo que, apesar da pouca escolaridade dos moradores da Aldeia Velha e da Chapada dos Guimarães, de forma em geral, puderam contribuir para a intensificação das diferenças identitárias, porém não foram suficientes para sua fixação de forma estática nas relações sociais.

Senhor Goio – Esse hippie, ele chegou assim com aquele pessoal que é um pessoal assim, que vendesse artesanato, um pessoal mais retirado da comunidade, um pessoal mais isolado, né? Não tinham assim aquele ajuntamento com o povo. Mas era um pessoal também que não mexia com a vida de ninguém! Não posso falar porque até hoje nunca mexeram comigo, então se já mexei com outros eu não sou prova disso. Sou prova do que acontece comigo.

Entrevistador – O senhor teve amizade com algum deles?

Senhor Goio – Todos, todos eles eu sou amigos deles! Eu onde eu encontro, eu cumprimento.

Entrevistador – O senhor pode citar alguns nomes que você lembra?

Senhor Goio – Eu me lembro daquele que era marido da Sonia, o. (Sr. Goio se esforça para lembrar)

Entrevistador – Tiago?

Senhor Goio – Tiago, que era uma ótima pessoa. Tinha o Kino, era um que tinha aqui há muito tempo também e vários outros que eu não lembro o nome. Todas as pessoas bem sucedidas pra gente, a gente tem uma amizade com eles. (Entrevista com Sr. Goio).

Os interesses distintos pelo território forjam alianças que são negociadas, neste caso, solidárias. Em outro momento da entrevista, na tentativa de especificar as trocas ocorridas dos encontros dessas culturas, o narrador me colocou numa situação inédita que eu até então eu não havia experimentado na prática dessa pesquisa.

Entrevistador – Goio, desse contato que você teve com os hippies, você aprendeu alguma coisa? Que tipo de troca você teve com eles?

Senhor Goio – Troca assim como você?

Entrevistador – Troca de conhecimento, de vida, de experiência.

Senhor Goio – Eu, eu, me sinto muito bem porque eles eram um pessoal que ensinava muito a gente. A gente aprendeu muito a cultura deles, né. O que eles trabalhavam com isso. Então a gente aprendeu muito né. Pessoal ótimo! Eu não tenho que reclamar de nenhum. Hoje mesmo, na cidade que fala que é hippie porque o hippie mesmo não é esses que tem aqui. A gente teve um estudo, uma pesquisa assim, a gente viu o que era o hippie e o que eram essas pessoas. Mas para mim foram ótimas pessoas, um bom conhecimento. (Entrevista com o Sr. Goio).

Ao indaga-lo dos tipos de troca ocorridos, Sr. Goio respondeu com uma pergunta, “troca assim como você?”. Na hora em que foi formulada, essa inversão da posição deste pesquisador com esse narrador passou despercebida. Porém durante a transcrição e leitura de sua entrevista, tive um sentimento de dimensão inversa do experimentado por Hall

quando cruzou com uma garota no metro de Londres e através do seu olhar, pela primeira vez, ele se sentiu negro. (Hall, 2013).

Ao me colocar referência para as trocas ocorridas com os demais sujeitos na Aldeia Velha, em primeiro lugar, Senhor Goio, talvez, sem se dar conta, me atribui a identidade hippie, me inserindo nesse grupo.

Confesso que tal inserção não me deixou incomodado porque eu não me via como tal, apesar de consciência de seus estigmas em algumas relações sociais, particularmente com uma parcela de sujeitos da mencionada elite dominante da cidade. Estes porém não eram os únicos em que eu percebia ser inscrito socialmente. Dentre outros no que diz respeito à sexualidade, por ser filho de militar, ter estudado num colégio Salesiano, ser professor e etc..

O que não me impediu de me aproximar do imaginário do movimento de comunidades alternativas de Chapada dos Guimarães, e participar das lutas ecológicas, particularmente em defesa da natureza e em favor dos grupos minoritários na região.

O olhar do Senhor Goio sobre este entrevistador, apesar da moldura identitária foi destituído do olhar discriminatório, como o da mencionada garota que observou Hall. Seus olhos se movimentaram em direção ao meu encontro, me tocou, sem preconceitos.

Através desse relato, hoje percebo que minhas ações, junto a essa comunidade, tiveram certo reconhecimento diferentemente das de outros sujeitos que ele menciona ter uma vida mais “retirada”, “isolada da comunidade”.

Penso que esse movimento de aproximação entre o entrevistador e o narrador, foi resultado de uma longa caminhada que fizemos juntos, através das diversas ações culturais desenvolvidas através do PCCAC da OCA, onde o narrador participou ativamente, como tratarei mais adiante.

Por outro lado, esse trecho do relato de memória audiovisual aponta também a existência de outras práticas e posturas diferenciadas, não dialógicas e ou inclusivas, entre os sujeitos do mesmo grupo ao qual e eu era percebido pelos demais moradores.

Para os que migrantes que chegaram naquele período na Aldeia Velha, os moradores que já se encontravam na região eram identificados como nativos. Porém apenas os do bairro, os demais moradores da cidade são tratados como “chapadenses”.

Quais os possíveis significados dessa diferenciação dicotômica, em que contextos foram produzidas?

Da forma como os sujeitos são tratados a partir dessa diferenciação, evidência a existência de não um único, mas diversos sistemas de significações imaginárias, ambíguo e contraditórios.

Ser Chapadense é ser instituído como cidadão, portador de uma identidade territorial, da unidade administrativa desse município, portanto, ser portador de direitos. Uma identidade construída no espaço e tempo da modernidade tardia da região que fixa a identidade como sendo a temporal, assim extirpando a memória histórica de sua territorialidade, o seu pertencimento à Coroa Espanhola, a Província de São Paulo, ao Estado de Mato Grosso, e mais recentemente, ao município de Cuiabá.

Ser nativo remete a outro espaço, outra temporalidade e trata se de uma construção ambivalente que remete a diferença cultural instituída pela experiência colonial. (Hall, 2013). Se por um lado significa reconhecimento dos ancestrais da terra, na contemporaneidade, reconhecimento esta que não implica juridicamente na posse da terra, por outro lado, ela compele a práticas culturais assimétricas com esses sujeitos, com novas formas de submissão e exclusão.

Como na prática desta pesquisa, pude observar através do relato de memória audiovisual, sobre a experiência de um espaço pedagógico e cultural comunitário, o Galpão da ARCA, que ocorreu na Aldeia Velha, naquele período.

Sra. Mari Vieira: Um galpão pra Aldeia, porque os alternativos resolveram fazer um galpão pra educação, eco, uma escola toda ecológica, e que seriam para as crianças. Eu tinha entendido que era para todas as crianças, inclusive para as crianças, filhos dos nativos. Só que na hora que fizeram o galpão falaram que os meninos da Aldeia, filhos dos nativos, não iam frequentar o galpão porque eles tinham doenças, piolhos, e ai eu fui me decepcionando Luiz. Porque eu achei que era uma coisa pra agregar. Porque pra mim, eu tinha uma ideia que era assim: se a gente tá chegando num lugar a gente que tem que agregar o que já está lá no lugar. Daí eu fui me decepcionando.

Entrevistador: O que aconteceu com essa escola?

Sra. Mari Vieira: Essa escola, para começar, teve um lançamento pra construir essa escola. Só que não usaram tudo do orçamento e fizeram um galpão que as crianças corriam um risco. Porque puseram a madeira na terra sem botar uma camada de cimento.

Então eu tinha certeza que aquilo ali não ia segurar. E aí ficou um galpão mal feito e que se não se fazia muito uso dele. No tempo que eu frequentava lá, se fez muito pouco uso do galpão. (Entrevista com a Senhora Mari Vieira).

A ideia desse espaço foi por mim proposta, juntamente com Sergio Andrade, através da ARCA, em virtude de uma informação que eu recebera da doação de alguns galpões de madeira cobertos com telhas ecológicas, para as associações e cooperativas do Estado de Mato Grosso através da Superintendência Regional da Legião Brasileira de Assistência (LBA), dirigida por José Mauro Meireles.

Esse coronel era um velho conhecido de minha família, o que facilitou a consumação de nosso pedido e também pelo fato da Edeviges Maria Vilá, a Gê, ter um cunhado casado com uma filha desse coronel. As novas e insurgentes identidades culturais em Chapada dos Guimarães, negociando com as tradições familiares do Estado!

O anúncio da doação desse galpão através, desse militar, causou certa estranheza e desconfiança no grupo dos alternativos calejados com as duras ações de seus pares durante a ditadura no país. Pesou sobremaneira na mudança de atitude do grupo o fato dele ser aliado político da Fig.ura do ex-guerrilheiro do MR8, Dante de Oliveira, e ter duas filhas com passagem marcantes na educação do Estado, a prof. Katia Meireles, do curso de Comunicação Social da UFMT, e nas artes do país, Maria Elvira Meireles, mais conhecida com a atriz Totia Meireles.

O projeto inicial do Galpão, não se trata da implantação de uma escola, propriamente dita, de educação continuada e formal, uma vez que a escola Thermoquina de Siqueira, instalada no bairro, já atendia essa demanda. Tratava-se de um espaço cultural, com atividades pedagógicas voltadas para educação ambiental e para vivência social da comunidade, de uma forma geral.

O Galpão da Arca tinha como o propósito de agregar outras faixas etárias, como, por exemplo, os adultos, para a fabricação de farinha, e mulheres com encontros sobre a saúde da mulher que eram realizados pela bióloga Carla Maria Cartocci, estimulada a partir de um treinamento com a Marta Suplicy, em São Paulo. Essas reuniões eram realizadas informalmente nas casas das moradoras e no posto de saúde do bairro.

Porém, quando do início dessas atividades o grupo se dividiu. Algumas mães do grupo dos alternativos entendiam que a escola seria exclusivamente para seus filhos.

Outras, como a entrevistada, queriam os filhos dos moradores nativos participando da escola. Posições conflituosas que, a meu ver, inscreviam biologicamente aqueles sujeitos identificados como nativos. No paraíso alternativo da Aldeia Velha, no interior do grupo alternativo, paradoxalmente, havia sujeitos com preconceitos e atitudes segregacionistas.

Essa dimensão, a meu ver, se assemelhava à imagem do apartheid em Johannesburgo que só não foi instaurada na Aldeia Velha, graças à maioria dos demais sujeitos que se posicionaram contra, e assim o Galpão da ARCA, pode abrir suas atividades para toda comunidade da Aldeia Velha, sem distinções.

No episódio rememorado dessa “escola” essa narradora, faz uma observação sobre desvios de recursos, que me sinto obrigado a produzir as seguintes considerações.

Em primeiro lugar não havia orçamento tão pouco qualquer forma de patrocínio que envolvesse recursos financeiros. O galpão foi instalado num terreno de propriedade de Décio César que doou para ARCA, através de minha solicitação e de Sérgio Andrade junto a esse proprietário, que prontamente cedeu o terreno para tal prática. Não havia um projeto escrito e tão pouco orçamento, o terreno foi disponibilizado apenas na intenção.

O transporte do galpão foi viabilizado pela UFMT, a partir da apresentação de um ofício, à Pró Reitoria Administrativa desta universidade, sem detalhamento de um projeto consubstanciado como hoje as comunidades são obrigadas a desenvolver para se obter aportes financeiros, estabelecer parcerias e demais formas de apoio.

Essa Pró-Reitoria era dirigida pelo professor Duílio Mayolino, do qual eu era assessor em seu gabinete. Toda obra de edificação desse galpão foi realizada através de mutirão da comunidade da Aldeia Velha, que participou ativamente. As atividades eram realizadas de forma voluntária e não havia cobrança de taxas para participar.

O Galpão da ARCA funcionou por alguns anos, acho que por dois anos. Porém quando fui realizar o mestrado na cidade de São Paulo, soube que a então presidente da ARCA, Eliana Martines, que tinha uma residência ao lado do galpão, incomodada com o barulho das crianças e o conseqüente abandono deste equipamento por parte da nova

direção da entidade, da qual ela representava, ateou fogo no galpão e assim se encerrou a primeira experiência de um espaço pedagógico alternativo na Aldeia Vela.

Tais esclarecimentos, todavia não destitui o relato dessa narradora uma vez que evidência a existência, dentro do próprio grupo, de posições diferenciadas, heranças de um pensamento binário herdado, referente a um mundo e um tempo muito antigo, e através das quais, seus fantasmas permanecem nos assombrando.

Posições essas que foram vencidas graças à participação de outros sujeitos, que intervíram de forma democrática, favorável à interação e trocas culturais e simbólicas, e apesar das desiguais e diferentes, um encontro intercultural na Aldeia Velha pode ter existido.

Outra experiência comunitária que a entrevistada relata, trata se de uma padaria comunitária, que diga se de passagem, não foi uma atividade desenvolvida através da ARCA, ocorreu no âmbito das relações pessoais desse grupo, e apenas com esse grupo.

Entrevistador: A senhora me falou que me falou também de uma experiência de uma padaria comunitária. Como é que foi isso?

Sra. Mari Vieira: Ah, isso? Resolveram fazer uma padaria comunitária [sorri] e ai, se você tem uma discussão com seu marido à noite, no outro dia a padaria não abria. No outro dia ninguém trabalhava. E ai eu não entendia se eu era sócia ou não era. Eu só sei que colaborei muito com essa padaria. Ai pediram uma ajuda pra um amigo meu de São Paulo, eu falei pra esse meu amigo comprar um fogão industrial que ia ajudar muito nessa padaria. Só que pegaram o dinheiro do fogão e compraram uma matula pra algumas famílias. E daí não se comprou o fogão. Mais uma vez eu fiquei chateada. Porque fui eu que fui pedir pra essa pessoa comprar o fogão e não compraram o fogão. Ai foi mais uma situação do que era ser alternativo. E o discurso todo que se fazia dos mestres. Ai eu fiquei meio pirada na Chapada”.(Entrevista com a Senhora Mari Vieira).

A rememoração de tais episódios pode a principio causar certo desconforto uma vez que apontam, na aparente superficialidade dos fatos, profundas contradições entre os projetos de vida chamados “alternativos” e as práticas culturais decorrentes, e particularmente o fantasma da corrupção que assombra as relações sociais. Porém penso que elas interpelam, questionam e problematizam a autonomia da inscrição dos atores sociais, a partir de suas subjetividades pessoais, no complexo sistema de significações sociais, nesse caso, do paraíso imaginário de Chapada dos Guimarães. Através desse relato penso que talvez seja esse o motivo de certo isolamento do Kell e Alice quando

decidiram abrir uma padaria na sua própria casa, na Aldeia Velha, sem o envolvimento com outros membros da comunidade que maculavam a utopia alternativa.

As lembranças desses episódios surgiram no contexto das imagens evocadas pela narradora. Porém, na prática desta pesquisa, procurei observar as imagens das memórias das práticas instituídas a partir do imaginário de paraíso sagrado da região, particularmente aquelas que se instituíram como o movimento ecológico, onde a luta pela criação da primeira unidade de conservação, o PNCH, adquiriu maior densidade.

Em que pesem as iniciativas de conservação e preservação da Chapada dos Guimarães e do Brasil serem práticas seculares, diferente das demais unidades de conservação criadas no país, a criação do PNCG não se deu dentro de um gabinete, por uma decisão burocrática. Ela pode ser entendida na perspectiva apontada por Canclini (2015) de que a partir da visão fronteiriça de cultura, os sujeitos podem negociar apropriações e misturas culturais para poder melhor se inserir e desfrutar das brechas do crescente processo de desterritorialização e internacionalização da cultura.

Nesse sentido, a criação dessa unidade de conservação é resultado de uma complexa constelação de redes de significação que se tramaram no imaginário social, mobilizaram sujeitos, atores e instituições, e posteriormente incorporou outros estratos da sociedade de Chapada dos Guimarães, do Estado, do Brasil, e porque não dizer, do mundo.

[...] Olha o governo militar, porque os parques nacionais foram criados, primeiramente no Brasil, Itatiaia, pelo aspecto da beleza cênica, aquela importância toda, Foz do Iguaçu, sempre pelas grandes belezas. Eu acho que a Chapada se enquadrava, tinha uma proposta escrita. Mas aí quando começa o IBDF em 67 e tal, um pouco depois, com a Maria Teresa Jorge Pádua. Ela é uma pessoa... Você tinha uma orientação para o aspecto ecológico. Não era só cênico. Eu me recordo numa reunião que nos tivemos com ela aqui dentro, a Viviane, o Heitor. Ela veio de Brasília, fizemos uma reunião dentro do IBDF e ela se colocou contra a criação do Parque de Chapada. Contra! Por quê?

Porque é mais uma Tijuca! Muito próximo da cidade, isso vai dar muito problema, não sei o que.

E no final ela falou que era contra e a Viviane se levantou: se a senhora é contra, nos vamos brigar mais para criar o parque! Eu entendo da mesma forma.

Se a gente não faz esse movimento para criação do Parque como estaria hoje, aquelas cabeceiras do rio Claro, Mutuca, enfim, toda essa degradação. Quer queira ou não, não

era tudo que nos queríamos, mas foi um pedaço. (Entrevista com o Senhor Jose Guilherme)

Nesse relato o narrador, assim como no de Senhor Heitor Queiroz aparecem dois personagens da Chapada dos Guimarães, que segundo eles, tiveram um papel decisivo nessa luta que iniciara antes mesmo da chegada desses jovens migrantes nos anos 70. O primeiro deles é Paulo Siqueira, presidente do IBDF, engenheiro agrônomo, descendente de uma família proprietária de um antigo engenho na Água Fria, a fazenda Estiva. O segundo é o Sr. Ilton Oliveira também dessa mesma localidade, que nesta pesquisa, não consegui mais referências e posteriormente soube se tratar de um negro e que já falecera.

A presença desses mato-grossenses na luta pela preservação da região, e particularmente na criação do PNCH, num primeiro momento poderia desestabilizar um dos pressupostos dessas pesquisas de que a chegada dos jovens alternativas é que introduziram essas práticas culturais na região, como o movimento ecológico, que resultou na criação das mais importantes unidades de conservação deste município.

Porém, mesmo que a memória dos narradores reconheçam a presença e participação destes dois personagens, todavia, independente dos seus protagonismos, assim como a dos demais participantes, não prescinde a força criativa do movimento para criação desse parque que registrou a realização de inúmeras passeatas nas ruas de Chapada dos Guimarães e outras performances artísticas na cidade de Cuiabá.

[...] Era muito conflito lá, já fizemos muita passeata e o negócio tá feio. Ai pegou os documentos e entreguei para Judith Cortesão que fez esse projeto nacional da ARCA. (Entrevista com o Senhor Ary Ribeiro)

A menção do nome dessa pesquisadora também me chamou bastante atenção. Judith Cortesão, à época, professora da UNB, foi autora do projeto de criação da ARCA e estava presente, na segunda edição do FIC de 1985, quando essa entidade foi criada.

Através desse relato percebo que esta cientista, a primeira mulher a visitar a Antártida, não só promoveu a institucionalização dos movimentos ecológicos e das comunidades alternativas de Chapada dos Guimarães, como estimulou à criação de uma rede inédita e pioneira de proteção às chapadas do Planalto Central do Brasil, com a criação das ARCAS em Alto Paraiso e Pirenópolis no Estado de Goiás.

Dona uma biografia marcante em defesa no meio ambiente, reconhecida e premiada internacionalmente, dentre outras coisas, idealizou o programa Globo Ecologia.

Esse projeto da ARCA pode ser relacionado a outros programas visionários e utópicos desenvolvidos por essa professora como o método pedagógico Terra/Homem.

A pedido do governo português a pesquisadora foi convidada para promover a alfabetização de adultos, quando desenvolveu esse método, em 1976. Desde então, o Homem/Terra foi aplicado em diversos países da Europa e África. No Brasil se tornou referencia em educação ambiental. (Machado, 2016).

Segundo essa autora,

O Método Terra/Homem, desenvolvido por Judith Cortesão, partindo do conhecimento, da experiência e da realidade dos adultos, na sua grande maioria camponeses e operários, levá-los ao conhecimento da história passada e presente e das ciências exatas e naturais, buscando sempre a inserção em um contexto ecológico e de preservação da natureza, com o objetivo maior de, através desses conhecimentos, elevar essa parte da população, inferiorizada política e culturalmente, aos níveis decisão. Para tanto, o programa propunha: a abordagem e incorporação da tradição popular e o linguajar das culturas regionais; a aprendizagem do trabalho em equipe, em contraposição a uma educação estritamente individualista; o ensino das ciências naturais e sociais debruçado sobre a vida e a sua dialética, caracterizado pela atividade ecológica e comunitária; e a substituição da divisão tradicional do ensino (química, física, matemática, etc.) “por uma abordagem de conhecimentos em forma global (Terra/Homem) e a partir de uma realidade cotidiana, regional, mensurável” (CORTESÃO, 1979, p. 261) (in apud MACHADO, 2016, p. 97).

A presença desta cientista idealista em meio aos jovens alternativos de Chapada dos Guimarães penso que potencializou os ares de utopia que viviam os sujeitos alternativos em Chapada dos Guimarães.

[...] Apesar de que não era tudo, só aquilo que nos queríamos. A gente queria muito mais, o desenho, eu trabalhei no desenho da proposta, dos limites, era uma serpente. Ai eu digo: cortaram a cabeça da serpente! Deixaram a interrogação, e ainda fizeram um ponto G que é Salgadeira (sorrindo), então está ali todo tipo de interesse. Uma semana antes me mandaram uma minuta lá em Brasília, e eu falei, não, não concordava com aqueles limites. Mas isso foi no momento da criação. O processo todo da criação foi muito interessante. Quando em 81 já tinha o conteúdo, o material, já tinha como se diz, uma vontade. Que o Milton, que é o deputado federal Milton Fig.ueiredo, ele vai, propõe através de projeto de lei um parque nacional. Aquilo tramita dentro do Congresso, vai à Comissão de Justiça, e a Comissão de Justiça diz: olha, não é projeto de Lei que cria um Parque Nacional, é um decreto do Presidente da República. Mas aquilo pra nós não deixou de ser um desestímulo. Pelo contrário! Tanto que em 86, que é uma história muito interessante, envolvem inclusive os cientistas, os ecólogos. Porque teve uma discussão

dentro da UFMT que eles diziam, isso foi, eu participei desse conflito. Os cientistas diziam: nós somos ecólogos e vocês são ecologistas. Ecologista não é ecólogo. E esses ecologistas ficaram de escrever a proposta de criação do parque. Pegar essas informações todas e não fizeram. Foi quando o Mario Friedlander entrou lá dentro, pega todo esse material e volta, sentamos e fizemos a proposta no molde que tinha que ser feito. Então isso foi muito interessante em 86. Ficou pronto! (Entrevista com Sr. José Guilherme).

Com muito carinho, a professora Judith Cortesão ocupa um espaço afetivo na rememoração dos narradores. Diferentemente de outros intelectuais da academia criticados nos relatos de memória desta pesquisa.

Outro ponto que procurei problematizar nessa pesquisa foi de que forma os demais moradores da Chapada dos Guimarães, particularmente a Aldeia Velha, através das práticas instituídas, se relacionaram com essa dimensão sagrada no imaginário do paraíso de Chapada dos Guimarães, na qualidade de um patrimônio natural que deveria ser preservado. De que forma essa compreendeu o processo de criação do patrimônio do PDCG enquanto um patrimônio cultural e de que forma se inscreveu na vida dos narradores desta pesquisa?

Segundo Canclini (2015) os usos sociais do patrimônio cultural são contraditórios seja pelo viés da genialidade criadora de um ser coletivo, do idealismo missionário que reconcilia as divisões seculares da sociedade elevando o na dimensão da alta hierarquia de um espaço sagrado. Esta dimensão do sagrado na visão desse autor se aproxima da visão de Benjamin (2014) no que diz respeito à instituição do regime de exceção.

[...] Se considerarmos os usos do patrimônio a partir dos estudos sobre reprodução cultural e desigualdade social, vemos que os bens reunidos nas histórias de cada sociedade não pertencem realmente a todos, mesmo que formalmente pareçam ser de todos e estejam disponíveis para que todos os usem. (Canclini, p.194, 2015)

Para esse autor, essa forma diferenciada de se relacionar com o patrimônio reflete as formas desiguais com que os grupos participação de sua formação e manutenção. Longe de ser a representação de um conjunto de bens estáveis e neutros, com sentidos e significados fixados de forma a temporal, ela é um processo social.

Tal como outro capital, “acumula-se, reestrutura-se produz rendimentos e é apropriado de maneira desigual por diversos setores.” (Canclini, p. 194, 2015).

Nesta perspectiva de uma capital cultural, na pratica desta pesquisa busquei indagar quais os significados da criação do PNCH na vida dos moradores da Aldeia

Velha, particularmente a partir da instituição de sua dimensão pragmática de um destino turístico internacional.

No relato de memória do Sr. Goio ele foi enfático: “Eu pra ser sincero, acho que não mudou nada. Não alterou nem aumentou nada.” (Entrevista com Gregório).

Opinião que não é compartilhada por Dona Leonarda, como pode ser lida a seguir.

Entrevistador – Dona Leonarda, a senhora sabe que aqui foi criado um Parque Nacional de Chapada dos Guimarães, lá naquela região onde é o Véu de Noiva, você já foi lá alguma vez?

Dona Leonarda – Lá no Véu de Noiva, não!

Entrevistador – Não?

Dona Leonarda – Não!

Entrevistador – A senhora acha que a criação desse parque produziu alguma mudança aqui na região, na sua vida? O que mudou aqui em Chapada a partir do momento que se criou esse parque?

Dona Leonarda – Acho que melhorou, gerou emprego. Eu acho que melhorou né? Tem mais pessoas... Porque hoje qualquer... Acho que o que tá funcionando mais é lá no Véu, porque outros lugares estão todos fechados. A Salgadeira fechou há muito tempo. Acho que o que tá funcionando pro pessoal ir. (Entrevista com Dona Leonarda).

Como foi visto anteriormente no capítulo anterior, a criação desse parque encontrava-se no contexto de uma constelação de ações de modernização tardia do Estado de Mato Grosso, promovida pela ditadura militar, quando tornou a região como Área de Prioridade Turística em 1973. Através da contratação do escritório do renomado arquiteto Lucio Costa, foi elaborada o PDCG que dentre as recomendações apontava a criação desse parque. Ainda que os jovens alternativos tenham se apropriado dessa ideia, e impetrados importantes lutas pela sua criação, para os demais moradores da Chapada dos Guimarães a criação dessa unidade de conservação pode ser considerada arbitrária pela natureza excludente de definição de uma área a ser preservada, e o restante livre para outras formas de apropriação, bem como as formas de acesso a esse espaço, excludente para a maior parte da população. O modelo de turismo implantado, apesar de ter sugerido pelo PDCH na modalidade do ecoturismo, acabou se voltando para o turismo de massa, voltado para

receptivo estrangeiro que teve ampla divulgação internacional e se encontravam em consonância com as estratégias e práticas de marketing da EMBRATUR.

Segundo Santos Filho (2008), a finalidade era vender uma imagem diferente dos anos de chumbo da realidade brasileira. Assim descolava-se a imagem do país à tortura, a violação dos direitos humanos, e sofisticava uma modalidade de turismo em oposição à suas práticas populares: a dos farofeiros.

O impacto provocado entre a veiculação da preservação com o turismo em Chapada dos Guimarães, outros narradores, em seus relatos questionam a ambiguidade e as formas como esses processos se tornaram interdependentes na região.

Rapaz, pro pessoal que mexe com turismo trouxe. Mesmo, eu, eu posso dizer que beneficiei desse período porque eu fazia muitas esculturas e todas as esculturas que eu fazia eu vendia. Quem comprava minhas esculturas? Os turistas de outros países, né? Então eu vendia todas que eu fazia cara. Foi uma época muito boa para o turismo na Chapada dos Guimarães. Eu acho que naquela época foi o auge do turismo na Chapada. Era muito turista, cara, tinha muita gente. Normalmente não sei quantos mil turistas que visitavam a Chapada, hoje nem. (Entrevista com o Senhor Ely Buarque).

O tour Chapada dos Guimarães, que era o Charme de Guimarães, que foi inventado por a gente mesmo que estava participando dos cursos, a gente começou a criar, inventar a ideia de Jerico, ou de Jericó, pra dar um destaque à rota, pra não ficar uma rota padrão, assim, todo mundo a mesma coisa. Então a gente queria uma rota diferente, por quê? A chapada tinha naquela época 280 ateliês de arte, de artesanato. Tinha 58 ateliês de artes plásticas. Aí o charme dos Guimarães era um tour dentro desse complexo. O turista vinha, pega um ônibus lá em Cuiabá, as agências de Cuiabá fazia o pacote pra ele, Poconé, Cáceres, ou Pantanal, Chapada dos Guimarães. Chapada era um nome chave cara era a cabeça da lista. Por causa dessa coisa imensa que ela é, entendeu? Era grande, ainda é só que dá licença, meu, esses caras tem que morrer. (Entrevista com o Senhor Ely Buarque).

[...] Vai sendo desvirtuado ao longo do tempo, aí é que entra uma condição do que você fez a pergunta. Por que esse movimento refluíu? Ele vai refluír porque começa a ver interesses de um turismo com valores comerciais. E esse turismo com valores comerciais, começa assim, vamos dizer, a ser apoderados por grandes revistas. (Entrevista com o Senhor Jorge Kaupatez).

Os sentimentos expressos pelos narradores em seus relatos de memória audiovisual sobre as práticas culturais a partir da instituição do imaginário de paraíso natural e destino turístico internacional a partir dos anos 70, possuem significados ambivalentes e por vezes contraditórios.

Ora com certo entusiasmo para aqueles que conseguiram inserir no mercado de turismo, através de pequenas brechas, seja através da comercialização e seus produtos artísticos, como o senhor Ely Buarque, seja através dos serviços de guia, atividade que a maior parte dos alternativos que se inseriram como Jorge Kaupatez, Ary Ribeiro e um de seus filhos.

Para os moradores nativos da Aldeia Velha, o turismo produziu pouco significado em suas vidas apesar de muitos acreditarem na sua importância. Em geral, a interdição dos pontos turísticos como o PNCG, o Mirante, o Terminal Turístico e Social de Salgadeira (TTTS), são apontados com um dos motivos do refluxo desta atividade na região. Num contexto geral, desânimo e incertezas pairam em nossos narradores sobre o futuro dessa perspectiva tanto do patrimônio, como da atividade turística aos moldes do que instituída.

A perseguida sustentabilidade desta atividade, da forma como os arranjos são realizados no município, tornaram-nas mais dependentes do papel e investimento do Estado. (Coriolano, 2012). Apenas para se ter uma ideia: o PNCG, administrado pelo Instituto Chico Mendes (ICMBIO) , quando aberto , os visitantes precisam desembolsar quantias significativas para a sua visita. Algo em torno de noventa reais por pessoa. Este valor corresponde ao serviço prestado pelos guias cadastrados que em retribuição prestam cinco dias, ao ano, de serviço comunitário a essa unidade de conservação. Nem uma mínima parte desse recurso fica destinada a esse parque, seja para sua manutenção, divulgação ou mesmo atividades de pesquisa.

Segundo informação de Aniluci Paixão, ex-guia de turismo, e remanescente do quilombo Lagoinha de Cima, o ICMBIO ao iniciar a gestão desta unidade de conservação instituiu alguns protocolos e termos de conduta para os guias de turismo da região. Dentre estes, um em que o guia assumia toda e qualquer responsabilidade legal e financeira de todo e qualquer acidente sofrido pelos visitantes. Essa exigência, segundo Aniluci, foi determinante para ela desistir desta atividade. A falta de planejamento da mencionada prestação de serviço “voluntário” prestado pelos guias foi determinante em sua decisão

de desistir deste campo de trabalho. Segundo ela, a cada dia era atribuída uma nova atividade, limpar trilhas, atender na portaria, ou ainda, limpar os banheiros do parque.

As incertezas sobre os mencionados projetos turísticos e futuro dessa atividade na região, nesses relatos muito pouco difere da realidade das demais regiões do Brasil onde se instalaram comunidades alternativas e tiveram a criação de unidades de conservação ecológicas. Particularmente aquelas situadas próximo ao Paralelo 15 onde a dimensão mística é também apropriada para divulgação turística dos territórios.

Nesse contexto, afluíam-se dúvidas decorrentes da escolha desses caminhos que se entre cruzaram, a dimensão sagrada do paraíso de Chapada dos Guimarães, a preservação e a conservação, e o turismo. A preservação e conservação são conceitos conciliáveis que permitissem o equilíbrio dos recursos naturais e o desenvolvimento pleno do homem, a perpetuação da vida?

As populações dos locais dotados de beleza natural onde foram instituídas unidades de preservação e conservação teriam que se lançar no caminho do turismo sustentável como o único caminho em direção à superação da exclusão e das desigualdades sociais? Mais inquietante era a indagação que se os rumos da sociedade em direção à sustentabilidade poderiam ser alcançados num mundo cada vez mais capitalista?

A partir do Consenso de Washington, em 1989, o turismo foi proposto como forma de redução das assimetrias e desigualdades sociais nos países periféricos. Porém, esses países participantes dessa reunião, os maiores promotores de danos ambientais, permaneceram resistentes à redução dos padrões de consumo de seus cidadãos.

Essa orientação, instituída de forma descendente na vida dos indivíduos, grupos e comunidades a partir de externalidades, o tempo de vida útil do planeta e sua biodiversidade, também não considerou as experiências, as memórias dos sujeitos desses locais, seus desejos, suas visões de mundo e utopias.

Neste sentido, através de tais práticas, promoveram significativas alterações na paisagem do território e se instituiu como elemento de mediação nas aspirações do

indivíduo e da sociedade contemporânea em geral. Particularmente aquelas com forte apelo da beleza de suas paisagens naturais, como é o caso da Chapada dos Guimarães.

Ainda que não seja o objetivo desta pesquisa encontrar respostas, através dos relatos de memórias audiovisuais que revelam apropriações diferenciadas do capital cultural do PNCH, questionam: de que forma essa atividade pode promover, de forma efetiva, o desenvolvimento? Prescrever o turismo como única forma de alcançá-lo seria uma ideia realizável em Chapada dos Guimarães? E neste contexto, de que forma a memória das práticas culturais dos distintos sujeitos e grupos seriam respeitadas e lhes assegurado o direito de memória?

4.3. NA SUBTRAÇÃO SE CHEGA AO NADA, NA SOMA AO INFINITO.

O título do presente subcapítulo é inspirado em uma frase por um dos narradores desta pesquisa, Ary Ribeiro, proferida após o término de sua entrevista. Ao se despedir ele sentenciou: “Na subtração se chega ao nada, na soma ao infinito”.

Penso que esta fala, a meu ver, traduz um dos interesses desta pesquisa que é também através das imagens de memórias dos relatos audiovisuais da Aldeia Velha, problematizar de que forma os possíveis significados simbólicos do paraíso atribuídos à região, instituídos por e pelas práticas culturais dos distintos sujeitos e grupos, se relacionaram, efetivamente, com as disputas de poderes pelas transformações da região?

A emergência dessa frase, no relato entrecortado, fragmentado, de múltiplas temporalidades, ao ser anunciada, evocam poderosas imagens simbólicas das mencionadas disputas. Particularmente sobre os objetos não perceptíveis, impossíveis de serem compreendidos pelo “mundo social” da maior parte das pessoas. A ausência dessa compreensão, invariavelmente, contingencia o estabelecimento do diálogo e da comunicação, onde as imagens articuladas em suas linguagens, socialmente, podem ser dotadas de traços discricionários, estigmatizadores, como percebo, em se tratando da

Fig.ura desse narrador. Para algumas pessoas, Ary Ribeiro é considerado como um sujeito “maluco beleza”, e desta forma, merecedor de pouca atenção. Para outros, ele se reveste de dimensões místicas, como um “profeta da Nova Era”. O que por si só, já o constituiria como um excelente objeto de pesquisa.

[...] Ai vem o principal que eu acho que é reino dos seres cósmicos. Porque antes na terra não tinha um vegetal, não tinha nada. Já tiveram seres de outras dimensões tentando trabalhar entre os planetas e o universo. Então o universo está ai! Então através dos discos voadores, o que é disco voador? Tem uma entrada aqui, indo pro Manso, eu sempre vejo, vupt [ergue uma mão para o céu e faz um percurso de uma espaçonave imaginária]. Então, ele também não tem conversa fiada com a gente, vai falar da banana ou não? Eles já trouxeram os primeiro seres pra povoar este planeta para não falar dos outros. Então eles têm a missão deles, o seu trabalho. Cada um tem sua missão! (Entrevista com Ary Ribeiro)

Na prática desta pesquisa, essas imagens como outras de significados semelhantes, presentes nos relatos de outros narradores, percebo um aspecto que considero fundamental para minha tentativa de compreender as imagens de memória a partir dos relatos audiovisuais. As formas diferenciadas dos sujeitos de construir suas experiências simbólicas a partir de forças a princípio conflituosas e antagônica, originárias pelo pensamento herdado, porém, paradoxalmente complementares.

Segundo Ruiz, (2003):

O logos busca determinar de modo conclusivo a realidade; a imagem provoca uma abertura indefinida de sentidos. A imagem é produção significativa; o logos é conFig.uração explicativa. A imagem implica uma pluralidade de sentidos; o logos os separa em definições precisas. A imagem flui como indeterminação radical o logos fixa os limites precisos por onde deve transcorrer o pensamento e até onde lhe é permitido chegar. (Ruiz, 2003, p. 181).

Para esse autor, a tensão entre a transitividade da imagem simbólica e a persistência da definição lógica, é o húmus onde a práxis humana é constituída. Tensão esta que ao mesmo tempo em que o fluxo do mundo social e humano é estabelecido por essa imperiosa força de manutenção das tradições, da conservação e preservação, por outro lado ele é compelido em direção ao novo, ao desconhecido futuro.

O simbólico tem virtude de presentificar o acontecido e atualizar o porvir”. O passado atualiza como memória efetiva e afetiva que remove a vivência do presente e ilumina a prática. O futuro se incorpora no presente como expectativa que motiva as ações cotidianas/ ao imaginarmos o porvir, atualizamos o futuro no presente e direcionando nossas práticas segundo um futuro imaginado. (Ruiz, 2003, p. 181)

Os sentidos e a inteligência, na visão desse autor, são produções humanas dotada de implicações hermenêuticas que se correlacionam dialeticamente.

O sentido da imagem não é extraído do objeto de um modo mas ele é uma produção hermenêutica”. A possibilidade de criação dos significados para as imagens não dimana do objeto, mas é produzida pelo imaginário do sujeito e da sociedade. (Ruiz, 2013, p. 68)

Para esse autor, “Toda práxis surge na trama significativa herdada e é por ela fortemente condicionada” (Ruiz, 1993, p. 122), porém não determinante na indeterminada e incomensurável formas de ser, e do agir social do homem.

Ela condiciona amplamente o modo de ser e de suas representações. Porém os sentidos não possuem uma lógica última assentada numa verdade definitiva, mas devem se contrastar com a alteridade do real. “A alteridade constitui o referencial que possibilita a criação dos sentidos, mas também impõe limites pertinentes ou impertinentes à hermenêutica e a práxis humana”. (Ruiz, 2013, p. 169).

Neste sentido, o real se co-implica e tensiona numa dupla dimensão. Epifânica que se abre para indeterminação, e escatológica, a que determina. Essa co-implicação, segundo aquele instaura uma possibilidade hierofânica do mundo. Onde “O sagrado não é uma negação do humano, nem supõe sua alienação”. (Ruiz, 2013, p.171). Tão pouco se opõe ao profano, fora do mundo, mas é instituído através do simbólico como uma sutura que dá sentido a existência humana desde a fratura decorrente da expulsão do paraíso. (Ruiz, 2013).

Nessa perspectiva quais as possibilidades hermenêuticas das imagens de memórias dos relatos dessa pesquisa, particularmente referente à fala inicial de nosso narrador? Seria uma possível sutura com um mundo, em um tempo perdido que se abre para um novo tempo, o da criação?

No relato desse narrador, as imagens de memórias evocadas, num primeiro momento podem sugerir se se tratar de experiências simbólicas míticas, primitivas, onde as impressões sensoriais o mundo sensível tramavam a sua percepção subjetiva em que se identificava como uma totalidade única. O conhecimento radicalmente condensado pelas partes, e toda explicação do mundo se dava num único elemento. (Ruiz, 2013). Nesta forma de pensamento, segundo Foucault “A impetuosidade do simbolismo primitivo condensava todas as forças do conhecimento na existência um só ponto” (in Ruiz, 2003, p. 206).

Porém num exame mais detalhado desse turbilhão de imagens de memória evocadas por esse e por outros narradores, percebo que as elas também possuem além dessa dupla inscrição, epifânica e apocalíptica, acrescida de outra dimensão, a eminentemente política tal como percebida por Benjamim. (Benjamim, 2012).

Os narradores desta pesquisa, ao tentar estabelecer um ordenamento mítico de suas experiências, de uma aparência transcendental, revelador de subjetividades distintas, percebo que eles, através das narrativas dos relatos, possuem uma comum implicação. Ao mesmo tempo em que dotados de imaginação intensa que dramatiza as relações sociais, são também prenes de historicidade, a partir do qual a agencia humana se realiza e se justifica no social histórico. Desta forma as imagens das memórias evocadas são inseridas no espaço das representações culturais, no campo da política.

Os narradores através dessas imagens plurais que cinde e une espaços e temporalidades diversas da experiência humana, no momento da entrevista, enunciam essa dimensão, controversa, pela própria ordem do pensamento.

Se não, vejamos: o fundo da expressão enunciada por Ary Ribeiro, a pesar de calcada numa logica conjuntiva das ciências clássicas, nesse caso, a matemática, hibridiza saberes diversos, misturando os conhecimentos empíricos herdados pelas culturas tradicionais, como outros saberes imaginários de campos poucos experimentados pela pesquisa científica.

A dimensão do sagrado comumente situada no campo dos estudos de religiões, no meu ponto de vista é também uma dimensão política uma vez que ao ser relegada a esse campo, não se percebe que também se inscreve nas praticas cotidianas, nas formas diversas do homem imprimir sentidos aos objetos e as coisas do mundo, e assim tornar o mundo a sua face. (Ruiz, 2013)

Dentre os possíveis significados do paraíso sagrado de Chapada dos Guimarães, que percebo ter sido inscrito no imaginário da região, a partir das migrações contemporâneas me interessa também, na prática desta pesquisa, refletir sobre sua dimensão política, no sentido das disputas de poderes entre os sujeitos, grupos, e instituições, e por vezes, dentro de cada uma destas instâncias, no contexto das transformações operadas por e através do imaginário das obras e projetos de modernização tardia anunciados e instituídos socialmente a partir daquele período.

Ao longo deste trabalho, percebi e refleti sobre certo antagonismo instaurado no imaginário das relações sócio culturais, decorrente da associação da região como um paraíso sagrado, um patrimônio natural que deveria ser preservado e conservado.

Ainda que essa dimensão do sagrado possa ter sido experimentada por diversos sujeitos em suas experiências cotidianas no passado e no presente, verifico que ela mobilizou, agrupou, reuniu e dividiu distintos sujeitos, grupos e instituições em torno dessa imagem e dessa forma se constituiu como objeto de disputas políticas pelas transformações da região, e assim acirrando as disputas pelo controle do seu território.

A ideia de preservar e conservar a natureza, da forma como observo ter sido colocada em prática em Chapada dos Guimarães e independente de outros sentidos possíveis, capilares, periféricos, criou um campo de tensões e disputas políticas nas práticas culturais da região. Os antagonismos e conflitos, normalmente percebidos a partir dos modos como se exteriorizou socialmente essa ideia, da forma como foi praticada, a meu ver, oculta profundas tensões e contradições inerentes à própria constituição dessa ideia.

Penso que essa tensão foi estabelecida pela mencionada co-implicação entre as forças simbólicas dessa ideia e de uma lógica presente na região desde a experiência colonial, acentuada pelo pelas racionalidades dos projetos de modernização. Às vezes em direções distintas, por vezes antagônicas e conflitivas, senão, vejamos.

A ressignificação de partes do território dessa região, como aquele do PNCG, de forma diferenciada dos possíveis significados do imaginário da experiência colonial que produziu a degradação ambiental e acentuaram as desigualdades, o novo significado de patrimônio, um território sagrado que deveria ser preservado e conservado, resultou no estabelecimento de novas fronteiras nesse território, o soerguimento de cercas, interdição dos espaços, regulação e controle do seu acesso da população. Invertendo as noções de patrimônio que se tinha até então, de forma inocente como sendo um espaço público, um espaço da memória nacional, (Canclini, 2015) para um espaço privado, cujo acesso só permitido através do desembolso de emolumentos financeiros. Neste sentido, penso ser pontual a ideia desse autor se apropriar do conceito de capital cultural de Bordieau, em sua análise sobre culturas híbridas, como penso ser o caso de Chapada dos Guimarães. Para Canclini (2015) tal reformulação

[...] tem a vantagem de não representa-lo com um conjunto de bens estáveis e neutros, como valores e sentidos fixados de uma vez para sempre, mas como um processo social que, como o outro capital, acumula-se, reestrutura-se, produz rendimentos e é apropriado de maneira desigual por diversos setores.” (CANCLINI, 2017, p. 195).

Através dos relatos de memória da Aldeia se percebe que os espaços resiguinificados daquele território como áreas de preservação, tal como o mencionado parque nacional, são poucos conhecidos pela população do local, quando não totalmente desconhecidos. Talvez por esta possuir formas de lazer e sociabilidade, como pescarias nos rios da região, visitas aos parentes que ainda vivem nos locais de origem, do que tomar banhos de sol em cachoeiras. O que torna, a princípio compreensível a ausência de vínculos afetivos com essas áreas enquanto um patrimônio cultural, conforme relatam nas entrevistas, os moradores que viviam na Aldeia Velha antes da chegada dos novos migrantes.

Segundo Canclini (2015) cada grupo tem sua forma particular de se relacionar com seus patrimônios. Sua apropriação e inscrição nas vivências ocorrem de forma diferenciada entre os grupos. “Essa capacidade diferenciada de relacionar-se com o patrimônio se origina, em primeiro lugar, na maneira desigual pela qual os grupos sociais participam de sua formação e manutenção.” (CANCLINI, 2015, p. 194).

Para esse autor, “[...] o patrimônio cultural funciona com um recurso para reproduzir as diferenças entre os grupos sociais e a hegemonia dos que conseguem um acesso preferencial à produção e à distribuição dos bens”. (CANCLINI, 2015, p. 195)

A instituição do PNCG, ainda que seja tributária de um nobre ideal, de que forma a comunidade participou desse processo, ou aconteceu de forma excludente? Segundo alguns narradores, a luta pela criação dessa unidade de conservação houve um envolvimento, uma participação da comunidade local ainda que discretamente.

Então a Chapada era fundamental, não pensando só no lugar em si. Pela coisa lá e tudo mais. Agora uma coisa que foi fundamental e isso a gente aprendeu e se tornou referencia para todos os movimentos é que isso não poderia ser feito se a comunidade não participasse. E que muita gente morava na Chapada mesmo, dentro da área que a gente queria como preservação que era mais de 80 mil hectares e o Sarney só deu trinta e quatro, trinta e cinco. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles).

Como estratégia para se agregar os sujeitos pertencentes à comunidade local, esse movimento que se serviu, em sua performance, de formas diversificadas de expressão - artísticas, culturais e políticas - sobremaneira do poder simbólico das imagens produzidas sobre o local e difundidas através de antigas formas de reprodução de imagens, tais como a fotografia, como também novas tecnologias de comunicação, o audiovisual.

Mario [Mario Friedlander] fez fotos magníficas de coisas aéreas, da Chapada dos Guimarães. Até dos micros mundos, das manchas das pedras, até essa coisa de cachoeira, uma visão aérea. Eu resolvi montar um audiovisual, ainda se fazia isso, de slides, e mostrar no Salão Paroquial da Igreja de Chapada. Porque assim, depois da missa, o padre recomendou que os fiéis lá da Igreja fossem ver. Porque era parte de nosso convencimento que eles compreendessem o que tinham de patrimônio, natural, e tal. E que a gente não estava ali pra botar ninguém pra fora. Que ali era e eles continuariam dentro de uma questão preservacionista. Então isso foi importante que a gente percebeu que não é uma elite de ecologistas, uma coisa que iria dizer que o parque iria acontecer. Isso não pode ser pra mim, nunca um movimento. Como nos fizemos também muitos anos mais com a questão do Rio São Francisco. A peregrinação da nascente à Foz construída durante um ano com a população ribeirinha. É um exemplo vivo que isso tinha que ser construído com a população. Que “ninguém tinha que aparecer mais que ninguém”. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles)

A participação da comunidade local no movimento pela criação do PNCG não é uma visão consensual nas memórias dos narradores e nas disputas de poderes desencadeadas em torno da concepção de patrimônio, como veremos mais adiante. O que não atenua o fato de que uma parcela significativa da população do local, inclusive os próprios ecologistas que se organizaram e lutaram para a instituição daquela unidade, tenham também sido excluídos no processo social da instituição desse patrimônio, particularmente quando foi mercantilizado para atender o turismo chamado ecológico, o ecoturismo, na região.

Para examinar a questão das disputas de poderes nas transformações observáveis Chapada dos Guimarães a partir dos anos 70, penso ser importante dialogar com as imagens das memórias das transformações ocorridas nesse município. A rede de sujeitos e instituições que se articulam que se articularam e disputaram poderes pelas transformações imaginárias da região.

Essa rede, em grande, parte percebo que foi estabelecida em nome de um nobre ideal sobre e para essa comunidade: o imaginário do desenvolvimento e progresso do município de Chapada dos Guimarães, e do próprio Estado de Mato Grosso, direcionado para o meio ambiente e o turismo.

Tal perspectiva não desmerece a subjetividade e o protagonismo dos sujeitos os quais tomei contato através dos relatos de memórias audiovisuais. A partir das identidades sociais emergentes na região, ainda que de forma binária, fixa, o posicionamento político desses sujeitos na cultura da região, traz poderosas imagens sobre as transformações da vida no lugar.

Porém, não posso deixar de observar que, em meio a essa poderosa rede de significação sobre imaginário de paraíso da Chapada dos Guimarães, outras redes de significação contingenciavam o imaginário e a realidade social do município a partir de novas escalas, de grandes transformações. Em sua modernidade tardia, esse constructo tinha por referência uma forma discursiva que se tornou emergente e mensurava a realidade social através das escalas da régua do desenvolvimento. Inicialmente focado no crescimento econômico que institui a representação binária entre riqueza e pobreza.

Conceitos que estabeleceram divisões entre os povos: desenvolvidos, subdesenvolvidos. Fundaram hierarquias tendo por instrumento a régua do crescimento econômico e do progresso. Em sua cosmogonia religiosa, ao adorar a si própria, ocultaram relações assimétricas de poder (RIBEIRO, 2011).

Nas imagens de memória dos relatos audiovisuais da Aldeia, sob essa ótica do desenvolvimento incidem variáveis subjetivas – ambíguas e contraditórias - das formas deste pensamento do desenvolvimento em sua perspectiva ocidental. Porém é certo! As promessas do progresso anunciadas pelas teorias de desenvolvimento não chegaram a essa região assim como em outras do planeta. (PINO e DOLCETTI, 2014).

O desenvolvimento, enquanto um construto social, um discurso, requer o domínio de um léxico, uma fala (RIBEIRO, 2011), que procura dar sentidos e significados as transformações e assim se inserindo no campo da disputa de poderes na região.

Como instrumento para análise desta parte da pesquisa, busco nas memórias dos nossos narradores, as imagens das transformações ocorridas nesse município, e de que forma elas se relacionam com as imagens projetadas pelo desenvolvimento para a região

através das políticas de governos, dos projetos individuais e coletivos, que adquiriram maior evidência a partir daquele período.

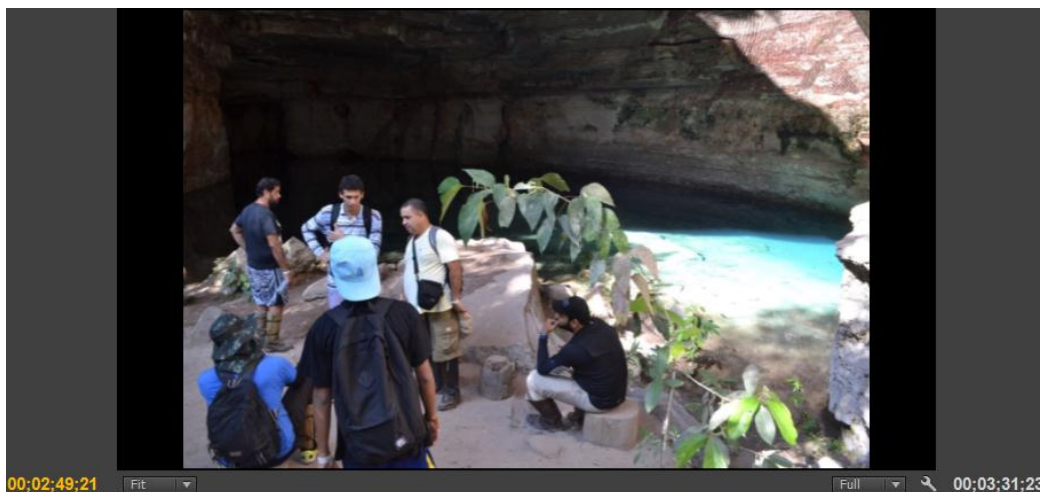
Nesta perspectiva, discutir esta dimensão política das transformações impetradas pelo desenvolvimento da Chapada dos Guimarães pode contribuir para a compreensão de que forma a imagem de paraíso se relacionou com esse constructo cultural. Seu processo de subjetivação pelos sujeitos e grupos, e de que forma elas se relacionaram nas disputas de poderes na região?

Essa imagem de paraíso, em sua dimensão política, penso que pode também ter estimulado a formação de uma complexa rede de novas significações sociais, novos atores em disputa pelas transformações e o desenvolvimento, onde o Estado, tanto do Mato Grosso, quanto o governo federal, assumiram certo protagonismo através de políticas de governo que resignificaram a ocupação do território da Chapada dos Guimarães. De que forma elas se relacionaram entre si, como elas interferiram no fazer estratégico, na tomada de decisão, no papel dos diversos atores dessa rede de significação e na participação da sociedade? São também questões a serem discutidas na presente análise.

Como vimos anteriormente, por sua magnitude e beleza, a Chapada dos Guimarães foi associada à imagem de um paraíso terrestre. Posteriormente, nos anos 70, lhe foi conferida a identidade de um destino turístico internacional. Nesta década, a crise energética e a escassez dos recursos naturais tornavam antiquados os tradicionais modelos de desenvolvimento orientados pelo crescimento econômico. Emergiu-se a necessidade de se buscar alternativas de forma mais sustentável, particularmente tendo o turismo como um dos vetores do desenvolvimento social. Segundo MUELLER (2007): "... o estilo de desenvolvimento tem, assim, muito a ver com os impactos ambientais emanados do sistema econômico". (Mueller, 2017, p. 37).

O turismo em Chapada dos Guimarães surge nesse ambiente! Uma alternativa ao desenvolvimento, uma indústria limpa inserida num novo modelo orientado pela sustentabilidade, como pode ser visto através da imagem de um grupo de turistas conhecendo a Lagoa Azul, uma das aberturas da Caverna Arôe Jari, de autoria do fotógrafo Laércio Amorim.

Fig. 42



Turismo é um negócio da China, melhor pra gente que o próprio chinês, cara. E os caras ainda não sacaram isso, cara. A Chapada com esse potencial imenso tá aí com as portas fechadas, cara. Todo mundo perde. Presta atenção! (Trecho da entrevista com o senhor Ely Buarque)

A atividade turística entendida como um deslocamento temporário para lazer, negócios, visita, já era presente na região desde seus primórdios. Eram costume e cultura dos moradores de Cuiabá se refrescar do intenso calor desta cidade pelos caminhos das águas da Chapada. (NEVES, 2013)

A política nacional de turismo desenhada e implantada a partir dos anos 60 se tratava de uma decisão política, de uma elite do regime autoritário que através do decreto-lei n.º 55, de 18 de novembro de 1966 criou a EMBRATUR. A finalidade era vender uma imagem diferente da realidade brasileira. Assim descolava-se a imagem do país à tortura, a violação dos direitos humanos, e sofisticava uma modalidade de turismo em oposição à suas práticas populares: a dos farofeiros. (SANTO FILHO, 2008)

Construída em gabinetes, esta política reunia técnicos e especialistas que alteraram as trajetórias do desenvolvimento de diversos municípios brasileiros, afixando uma nova imagem as suas identidades: a de área de prioridade turística. Neste sentido,

esta política revelava sua grande contradição, limitava seu alcance para o desenvolvimento, em sua dimensão social, ao se voltar exclusivamente para o turismo receptor, o de turistas estrangeiros, sem incentivar o turismo interno. (SANTOS FILHO, 2008).

Antes de adentrarmos em questões referentes a essa política de governo, gostaria de ressaltar um tópico que alguns autores de estudos sobre o desenvolvimento consideram como fundamental para se alcançar os resultados pretendidos: a participação cidadã e a democracia.

Segundo CHAC (2008, p.27) a participação envolve diferentes níveis: definição de agenda, análise de alternativas, decisão, implantação e avaliação, porém sua efetividade para o desenvolvimento corresponde à existência de uma efetiva democracia. Tais conceitos são referenciados pelo autor a partir de um determinado período histórico da América Latina, com o surgimento do movimento e das lutas da uma sociedade civil pela redemocratização. Diferentemente do conceito de participação do modelo de europeu que se dava através de organismos formalmente definidos. A partir destes, ainda que em temporalidades diferentes, porém realidades semelhantes, perguntamos: de que forma participam os diversos atores do desenvolvimento nesta região? Existe um ambiente democrático em Chapada dos Guimarães?

A participação da sociedade civil de Chapada dos Guimarães, na definição do seu desenvolvimento, era bastante tímida à época! O regime autoritário no Brasil não era o produtor exclusivo de externalidades e impedimentos. Uma grande parte pode também ser atribuída ao passado histórico da região. O exercício do poder de uma elite local, formada por coronéis e fazendeiros que se servia do uso da força, do extermínio, e praticas de corrupção até recentemente. (NEVES, 2005)

Tanto que você vai ter as duas famílias, os dois caciques maiores aqui do PMDB que é o Bezerra e o Júlio Campos, que é a família Campos, que é o DEM hoje. Naquela época que era o PFL. Então o que você vai ter? Esses dois é que dominavam a política. Então esses coronéis só faziam o que esses donos desses partidos determinavam. Não é! Não são coronéis autênticos, não eram coronéis que procuravam o bem da Chapada, que defendiam os interesses da Chapada. (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez).

A autonomia política administrativa de Chapada dos Guimarães, bem como suas instituições são bastante recente. O município foi criado somente em 1953, seccionado

do território de Cuiabá. Sua extensão territorial lhe conferia a denominação de maior município do Brasil. O que impôs grandes dificuldades à gestão pública. A representação política democrática através de eleição de Prefeito e seus vereadores (1955) aconteceram às vésperas da implantação do regime militar no país. E o processo de organização sindical na região surge no auge do endurecimento do regime, quando é fundado o Sindicato dos Trabalhadores Rurais (1968). Por outro lado, neste período, um dos atores da rede de desenvolvimento intensifica seu protagonismo. A burocracia do governo do Estado de Mato Grosso avança suas políticas de desenvolvimento para região. Neste rumo se serve de um modelo preferencial praticado pelo capitalismo desde seus primórdios, grandes obras de infraestrutura (PIKETTY, 2014).

Em 1928, o governo do Estado inaugura a Usina Hidrelétrica de Casca I. Segundo NEVES (2003), o objetivo desta obra era o fornecimento de energia elétrica para iluminação da Santa Casa de Misericórdia de Cuiabá. As cirurgias eram realizadas à luz de lamparina!

Este provimento teve também outra destinação: a de iluminar residências de famílias abastadas de Cuiabá.

Os cabos de energia ficaram suspensos no horizonte de expectativa dos moradores de Chapada dos Guimarães por décadas!

[...] não tinha televisão, luz elétrica. Eu vivia na vela”. (Entrevista com Jorge Kaupatez)

Somente 50 anos mais tarde que a energia elétrica e a iluminação pública chegaram a esta cidade beneficiando parte de seus moradores, possivelmente, em sua fase inicial, os mais abastados, do entorno do largo de Nossa Senhora de Santana.

Este modelo de desenvolvimento, através de obras infraestrutura, além de acentuar as desigualdades, criou privilégios na região! Em 1977, a obra de asfaltamento da rodovia estadual Emanuel Pinheiro que liga Chapada-Cuiabá reproduziu o mesmo desvio de finalidade. O trajeto escolhido para obra foi o mais longo, 64 km. Certamente o mais caro! Pelo antigo caminho do Tope de Fita a distância entre as duas cidades era de apenas 25 km.

Em uma região onde os interesses econômicos, a concentração de capital e concessão de privilégios contingenciam o fazer político na região e, por conseguinte, as

transformações, tal decisão não soaria estranha diante do seguinte fato. A maioria dos deputados da Assembleia Legislativa do Estado possuíam propriedades, chácaras, ao leito do traçado escolhido. O benefício além da facilidade de acesso promoveu uma rápida valorização imobiliária do patrimônio destes parlamentares.

A imagem de Chapada dos Guimarães, a de suas belezas naturais preservadas, a de um paraíso na terra como dito anteriormente, se distinguia de outras regiões do país. Em algumas era a imagem da bunda da mulher brasileira como atração do turismo receptivo, estimulando o turismo sexual. (SANTOS FILHO, 2008). Ainda que a região tenha uma imagem idílica, todavia ela não deixa de apresentar conflitos com a própria política de turismo e a de preservação do meio ambiente. Neste ponto de nossa reflexão cabe indagar: de que forma o turismo através de sua política nacional se relacionou efetivamente como a política de preservação ambiental da região. E ainda, se produziu facilidades e ou restrições ao seu desenvolvimento?

[...] Eu falei, puxa pai estou trabalhando, me deram um revolver. Ele falou: a arma não presta meu filho! E me deram uma ordem para ir Chapada de serviço. E ele colocou: o futuro parque nacional, isso em 85. Pra eu fiscalizar o futuro parque nacional, uma denuncia lá da Arca, do Mario que estavam desmatando lá no Jmacá. O me chamou a atenção foi isso porque tinha pessoas lá dentro que tinha ideia do governo, que tinha o poder.

Mas nos estávamos numa ditadura, num governo militar que tinha esse interesse. Mas eu chamo a atenção que Pedro Celestino em 1910 já estava declarando Chapada como área de preservação. (Entrevista com o Senhor José Guilherme).

Através desse relato, mais uma vez se evidencia que preocupação com o ambiente na região é anterior a essa imagem de paraíso, vis-à-vis. “[...] Ela remonta ao início do” século passado, quando o vice-presidente do estado de Mato Grosso, Coronel Pedro Celestino Corrêa da Costa decretou a utilidade pública da área, tornando as terras devolutas da encosta da serra da Chapada, desde sua base até 2 km a partir do planalto, não alienáveis a nenhum título (Decreto no 262/10).

O objetivo desta política não era a interrupção ou controle da devastação que avançava sobre as cabeceiras dos rios da região, Coxipó-Açu, Manso e Cuiabá, às escotas da Chapada. Mas o de impedir a navegação nestes rios por as conta do seu consequente

assoreamento. O Rio Cuiabá, desde o termino da guerra do Paraguai, 1856, se tornara uma importante rota comercial para o Estado e regiões circunvizinhas. (BORGES, 2008)

Portanto o paraíso intocado tratava-se de uma construção que velava o intenso desmatamento promovido pelas atividades extrativistas na região presentes desde sua ocupação: agropecuária, garimpo de diamante, ouro, dentre outras. O que tornava invisível sua história econômica, sua cultura, as lutas de seus povos e a presença de múltiplas identidades. Especialmente a dos despossuídos no processo de seu desenvolvimento: os indígenas e quilombolas. Produziu-se um antagonismo e criaram-se dissonâncias aos projetos de desenvolvimento orquestrados pelo governo do Estado, voltados à manutenção daqueles interesses mencionados anteriormente.

A política publica nacional de turismo, ao priorizar o turista estrangeiro, acentuou ainda mais a exclusão e desigualdades vividas pela população de Chapada dos Guimarães.

Por ser um lugar de passagem, sua população sempre teve contato com o estrangeiro, o diferente. Ela também era formada majoritariamente pela presença de migrantes de diversas regiões do Brasil e do mundo. Em 1828, a cidade recebeu a visita da Expedição Russa do Barão Langsdorff que deixou como legado um importante acervo iconográfico sobre a região. (KOMISSAROV, 1994). Longe do vazio da imagem divulgada, a Chapada dos Guimarães é um território pleno de diversificadas culturas e identidades lamentavelmente ausentes, silenciando na historiografia oficial da região.

Apesar de seu caráter humanista, o PDCG também reproduziu essas desigualdades como pode ser observada em parte de suas recomendações que produziu hierarquias e dividiu a cidade - seu perímetro urbano, e entre o que se chamou de área prioritária de interesse turístico, seu entorno. Para a primeira propunha o asfaltamento da cidade; a construção de um aeroporto; a preservação e recuperação do centro antigo; a construção de um mercado municipal; a instalação de um museu; a criação de um parque zoológico; o incentivo a construção de equipamentos de hotelaria; a criação de serviços de aluguel de jipe, charretes, cavalos, dentre outras. Para a segunda, a área de prioridade turística, o plano recomendou a criação e fiscalização de um Parque Nacional; a sinalização dos caminhos carroçáveis; a construção de mirantes descobertos de pedra canga; a instalação de um balneário popular na barra do rio Paciência; a continuidade do desenvolvimento de pesquisas sobre a região etc.

Esta forma de transformar a partir de uma política de governo chamada de desenvolvimento, confeccionada em gabinetes, por atores especialistas, estabelece hierarquias entre os atores da rede de desenvolvimento, e não incentivava a participação social nos processos decisórios das demandas das populações. (CHAC, 2008)

Um dos aspectos importantes da política de governo em sua dimensão pública, além da relação governo e sociedade, suas estratégias e decisões é sua capacidade de sua capacidade de prover os recursos necessários para sua implantação. (ANDRADE, 2011). O que infelizmente não ocorreu com o PDCH.

Segundo NEVES (2003, p. 124)

[...] a EMBRATUR ao aprovar o Plano Diretor determinando suas metas a serem atingidas, achou que havia cumprido sua parte”. Atitude semelhante tomada pelos seus demais atores do mencionado: o governo do Estado e por ultimo os arquitetos por terem concluído seu trabalho.

A impossibilidade de materialização deste plano não deve exclusivamente atribuída à falta de interesses e capacidade de mobilização de recursos econômicos necessários. Penso que se tratou de uma decisão, por conta de conflito de interesses e estratégias do governo do Estado de Mato Grosso com a política nacional de turismo do Governo Federal. A preservação da região impunha um grande obstáculo ao modelo de desenvolvimento praticado pelo governo do Estado.

No início dos anos 80, o governo do Estado avança à contra gosto, como veremos adiante, na criação e institucionalização de estruturas organizacionais para a gestão do meio ambiente e de instâncias participativas e democráticas para o debate sobre o desenvolvimento na região. Em 1987 cria o Conselho Estadual do Meio Ambiente e a Fundação Estadual de Meio Ambiente. Esta duplicidade de funções estabeleceu conflitos institucionais que perdurou por 18 anos, até 2004. O que resultou numa alternância de extinção e recriações ora de uma instituição, ora da outra. Estes atos da administração do Estado não produziram resultados no tempo da elaboração e implantação de políticas públicas para o meio ambiente na região? Ou era apenas um fazer de contas antes às exigências da política nacional de meio ambiente?

Neste embate, a construção do TTSS pelo governo do Estado, 1985, pode significar um apaziguamento temporário entre os interesses divergentes? Ou se tratava de uma dissonância com a política nacional de turismo em sua prerrogativa de se atender turismo receptivo, e não desenvolver o turismo interno? O TTSS foi destinado ao uso

público, popular, e atendia uma das recomendações do Plano Diretor, de Lucio Costa: a da construção de um balneário popular.

Seria então o plano diretor uma exceção às orientações da política nacional de turismo que a exemplo da cidade de Brasília, instituiu hierarquias entre as classes sociais, recomendou a construção do balneário como um anteparo para que o turismo popular não avançasse sobre a região, dado sua localização no meio do caminho entre as cidades de Cuiabá e Chapada dos Guimarães. E assim mantendo a Chapada dos Guimarães destinada ao turismo receptivo?

A Empresa de Turismo do Estado de Mato Grosso, eu não me lembro de exatamente, mas é em meados da década de 80, ela vai propor a grande obra do Terminal Turístico da Salgadeira. A Associação Mato-grossense de Ecologia vai fazer uma grande resistência pela não construção daquele terminal turístico. E não é que nos éramos contra ter um fomento ao turismo no Estado, mas o que acontece é que construíram obras faraônicas, de grandes prédios, dentro de áreas de preservação permanente. Se você olhar para as construções que tem do terminal turístico da Salgadeira, eles são todos ilegais do ponto de vista da legislação ambiental. Tá tudo construído nas margens dos córregos. Então não é que nos éramos contra isso. Éramos contra a visão de turismo que o Estado tem que é um turismo onde as pessoas tem que chegar de carro até na beira do rio. (Entrevista com o Sr. Heitor Queiroz)

Edificado à beira do leito do córrego, num ponto de uma privilegiada vista da paisagem das encostas do Chapadão, as instalações do terminal reunia restaurantes, hotel, museu, vestiários, banheiros, amplo estacionamento para os veículos. Possuía um razoável conforto para desfrutar do frescor das águas do córrego e de suas cachoeiras! Pelo seu acesso livre e gratuito, logo foi ocupado pelos chamados “farofeiros”.

O terminal se revelou uma iniciativa de sucesso do ponto de vista da frequência de público visitante! Porém desastrosa em se tratando do meio ambiente e da gestão dos negócios! Sua construção produziu um grande desmatamento nas encostas do planalto e na bacia hidrográfica do Alto Coxipó, degradou suas encostas e as de sua maior cachoeira. Poluiu o córrego com a destinação inadequada dos resíduos líquidos dos empreendimentos comerciais. A ausência de normas e procedimentos para o uso da área, aliada à precária fiscalização por parte do Estado, tornou a recomendação do plano diretor num grande desastre!

O terminal foi fechado pela justiça em 2010! Uma longa barreira de placas de alumínio foi edificada nos dois lados da rodovia 251 que o atravessa ao meio. Uma disputa judicial se arrasta até hoje entre o governo do Estado, proprietários de terra do seu entorno, e agora os arrendatários dos estabelecimentos comerciais contrários ao seu fechamento e sua conseqüente retirada da área. Outros projetos já foram desenvolvidos para sua revitalização, e somente agora quase uma década após sua interdição, foi reaberto no ano passado, e terceirizado para iniciativa privada.

O turismo na região, neste período, também mobilizou um cruzamento de sua política com uma política de Cultura. Em 1984 o governo de Estado, administração Júlio Campos, criou o Festival de Inverno da Chapada dos Guimarães. Este evento é uma das indicações do PDCH realizado por Lucio Costa e sua equipe em uma década anterior, em 1976.

Mais uma vez, os sujeitos e instituições se apropriaram de algumas recomendações do imaginário do mencionado plano para região, e desta forma, tornaram essa imagem real, se não, próxima da imaginada. Para alguns narradores a realização deste evento foi um marco na vida desse município.

Eu acho que foi a única solução econômica. Atrás de toda história do restaurante, do comércio, não é comércio, da economia da Chapada. Ela começou quando? No primeiro Festival de Chapada, mas isso só em julho. Isso não segura. Então como que eu acho, é uma coisa positiva e pode melhorar. Não é que é ruim! Melhorar ele, nesse projeto, aquilo que as pessoas veem que não está bom, pode melhorar! Então pra economia da Chapada isso eu acho que é a mola mestre. O restaurante funciona assim, quem vende roupa vem o turista. Então eu acho que basicamente é uma economia boa porque isso está rodando no mundo todo. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro)

O desenho original do evento, traçado pelos seus realizadores - o artista plástico Bené Fonteles e posteriormente o Prof. Benedito Siqueira da UFMT, quando esta instituição por mais de uma década assumiu o FIC em cooperação com a Secretaria de Educação do Estado, prof. Graça Campos, - era o de reunir pessoas para refletir sobre a “nova era” e desfrutar de uma diversificada programação de atividades culturais e espirituais, como também voltadas para formação dos professores e dos estudantes da rede de ensino desse município.

[...] estava muito aliado à questão da arte, com a questão da preservação, porque eram os artistas que muito tinham levantado a história do parque. Bem se dizer que os artistas e

ecologista que criaram o parque. O projeto foi feito por nós. Uma coisa inédita. Porque nenhum parque no Brasil foi feito, pensado pelos artistas. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles)

...] Porque o Festival de Inverno, ele foi na verdade uma ideia nossa. Mas que aquilo ali levasse artista, mas o que seria colocado em pauta nos shows e tudo mais era a questão preservacionista. Era sobre a questão do parque e tudo mais. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles)

[...] No primeiro festival ainda teve um ar, com relação a isso. É que foi o Almir, se não me engano, a Tetê, vários artistas. Esse festival, o primeiro, ainda teve nossa cara de certa forma. Mas aí, a partir daí que as coisas começaram a se descaracterizar. Por que isso já foi tomando os ares das coisas da Prefeitura, da oficialidade, das vontades deles. O primeiro festival inclusive que Tetê foi, eu me lembro, fez a música da Chapada. Na Chapada ela me mostrou a música e fomos botar a letra. E eu não consegui botar a letra, achei que eu não funcionava daquele jeito, nunca quarto de hotel com ela botando a letra. Ainda não sentia. Perdi de botar letra nessa música que ela deu pro Carlos Renó que fez muito bem. A letra é linda, tudo como ela queria, do nha nha com n, do ch, tudo cachoeira. Bom, mas isso assim, naqueles dias foram dias muito interessantes para o festival, de criatividade, ela faz essa música, outras coisas surgem. Ainda é um processo criativo. Ainda é uma história que a tribo estava reunida para uma celebração e articular coisas com relação ao parque. E é a partir daí que as coisas se desvirtuaram nos outros festivais e aí passou a ênfase muito grande para a questão turística, que seria natural, mas poderia ter outra condução. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles)

Decorrido os primeiros anos, o FIC sofreu uma série de alterações que não cabe aqui analisar com profundidade. Porém não posso deixar de registrar que a qualidade de sua programação se rendeu a certo gosto popularmente discutível, desde que sua produção foi transferida para o Grupo Gazeta de Comunicação. Esse grupo possuía além de um jornal diário, uma rádio onde veiculava músicas pretensamente de gosto populares, particularmente a música sertaneja, que foi introduzida na programação do festival. Por essas ocasiões, a Chapada dos Guimarães quando tinha uma população de cinco mil habitantes, chegava a receber um público de 50 mil pessoas numa noite.

Essa popularização do FIC, a meu ver, alavancou a candidatura do vereador Dante de Oliveira à Prefeitura de Cuiabá e posteriormente ao governo do Estado, uma vez que a Chapada dos Guimarães, desde então, é uma espécie de vitrine do que acontece no Estado, seja pelo bem, ou pelo mal.

Essa política de cultura que realiza o FIC, por ser sazonal realizada anualmente no mês de julho, rara exceção, ofereceu ao paraíso imaginário da Chapada dos Guimarães um incremento nas atividades de trocas de bens e serviços, dinamizando ainda de que forma temporária a economia da região, particularmente em se tratando do turismo. Porém sua realização e resultados são controversos, bem como a sua intenção. Anualmente consome recursos públicos milionários que são gastos em apenas duas semanas, numa programação de gosto duvidoso. Durante o resto do ano, os artistas e produtores culturais da cidade e do Estado não possuem nenhum recurso para o desenvolvimento de atividades culturais para os moradores que vivem todos os dias do ano, no local.

Essa particularmente foi a luta que travei durante os anos que presidi o Conselho de Cultura dessa cidade, se não me falha a memória, 2012-2013, quando realizamos neste último ano, a terceira Conferência de Cultura Municipal para discutir a política de cultura nesse município, como forma também de inseri-lo no Sistema Nacional de Cultura. Quando propusemos que a política cultural desse município deveria dentre outras coisas, promover a inclusão dos povos indígenas, quilombolas e a comunidade LGBT, teve conselheiro, produtor cultural, que pulou da cadeira dizendo que não estava participando desse conselho para promover integração de índios, negros e veados. Para ele, o conselho tinha a nobre missão de criar condições econômicas para os artistas renomados da cidade.

Porém, o município, à exemplo da maior parte dos pequenos municípios brasileiros, por décadas encontrava-se inadimplente com o governo federal. O que torna impeditivo o acesso aos recursos públicos para qualquer modalidade de desenvolvimento, nesse caso, da cultura da região.

Da forma como o FIC é lembrado pelos narradores em seus relatos se percebe tratar de um patrimônio cultural como aparece nessa imagem na Sala de Memória do Município de Chapada dos Guimarães, de autoria do fotógrafo Mario Friedlander.



Essa perspectiva que, à época, nos inspirou a propor o seu tombamento, à Câmara Municipal de Chapada dos Guimarães, como patrimônio cultural da população desse município.

Ainda que nos relatos de memórias o FIC é tratado pelos narradores como um processo social, onde as dimensões de trocas econômicas e simbólicas se aproximam do conceito de capital cultural, mencionado por Bordieau (Canclini, 2015), não posso deixar de também perceber, que para outros narradores, essa perspectiva tanto no que diz respeito ao FIC, como o PNCH, ainda que decorridos anos da experiência, o primeiro em sua trigésima quarta edição, e o segundo as vésperas de seus 30 anos, é também um doloroso processo de transição da ideia de patrimônio cultural para a de um capital cultural que se relaciona com o mercado.

O processo de criação do PNCG se distinguiu dos mecanismos de criação das demais unidades de conservação do país. . Diferentemente do desenho das políticas anteriores - resultado da criação de técnicos especialistas, em gabinetes – o parque nacional é resultado de uma intensa mobilização da sociedade civil que surgia ante o processo de redemocratização nos país.

Novas imagens de identidade cultural, novos atores emergiam nas disputas do modelo de desenvolvimento da região: a AME, autora do projeto de lei de criação do parque, e a ARCA em Chapada dos Guimarães. A articulação estratégica destas entidades

foi reforçada e tornou-se notória através do coletivo “Movimento dos Artistas pela Natureza”, promovido e articulado por Bené Fonteles.

O parque nacional, tal qual o Terminal Turístico de Salgadeira, envolveu uma longa disputa judicial para sua demarcação em função de sua regularização fundiária, a remoção de seus proprietários e o pagamento das indenizações.

O parque, ainda estava em discussão a coisa do parque que nunca foi declarado parque de verdade. Até hoje não foi no papel direito. Aí tá essa anarquia total de propriedades particulares dentro do Parque. Não é parque! Então, Foi uma invenção criada pelos políticos de Cuiabá. Só tem propriedades de magistrados, cara, coronéis, generais, juízes desembargadores. Todos têm altas propriedades dentro do parque! Eu não tenho uma propriedade dentro do parque porque nunca me interessei por terra, nem por propriedade. Quando estavam criando o parque, eu conheci um pessoal lá de Cuiabá, era uma família toda de advogados. E estavam inventando a coisa da criação do Parque, a criação do Parque. Ai todo mundo queria invadir terras do Parque. Onde ia ser o Parque, para amanhã ser indenizados. Entendeu? O IBAMA ia indenizar todo mundo sabia disso. Eu ganhei uns puta 200 alqueires de terra, 200 hectares de terra, eu não entendo muito de medida de terra, eu nunca me interessei por terra! Não sou ligado nessa coisa de terra. Não sou da terra! Minha arte é outra! Ai deu nisso ai, não se decidiu o que é um Parque na Chapada dos Guimarães, até hoje esta ai uma confusão. Ora o Parque está fechado, ora este aberto. Ninguém nunca sabe, os turistas nunca sabem, eles consultam a agência de turismo através do [...] (Entrevista com o Sr. Ely Buarque)

O parque foi demarcado numa pequena área de 33 mil hectares deixando de fora os mais importantes sítios arqueológicos e paleontológicos da região que anos mais tarde, alguns destes, foram transformados em outras unidades de conservação.

Novamente as políticas de governo na região se esbarravam na capacidade de seu financiamento, como também na possibilidade de conceder privilégios econômicos de forma distinta entre sujeitos e grupos.

As políticas de turismo e meio ambiente em Chapada dos Guimarães produziram resultados para o desenvolvimento com algumas conquistas setorializadas. Porém do ponto de vista da sustentabilidade, da promoção do desenvolvimento social, redução das desigualdades, elas ainda permanecem no horizonte de expectativas de seus moradores.

Eu vou te falar bem a verdade. Não sei, porque eu vejo esses lugares novos, e não é só turismo, foram pra frente como Campo Verde, Primavera do Leste. E Chapada parou no tempo. Eu acho, na minha, eu acho! Veio o parque nacional, foi fechado. As pessoas não tem mais acesso. Eu... não sei te explicar. Eu acho assim, se fosse o turismo, tipo as cidades turísticas lá do Sul... E aqui deu uma parada no tempo. (Entrevista com Dona Rose Terres)

A rede de desenvolvimento da região cada vez mais se tornou mais complexa. Os interesses do desenvolvimento transnacionais se fundiram com os interesses locais no avanço da globalização promovida pelo neoliberalismo nesta fase contemporânea. (RIBEIRO, 2008).

O modelo de desenvolvimento agora praticado na região é arcaico e já bastante conhecido: os Projetos de Infra Estrutura de Grande Escala (PIGE). O que envolve uma coalizão política pragmática, heterogênea que permite a desterritorialização do poder e da decisão ao mesmo tempo em que torna seus torna seus atores e sua própria estrutura voláteis. Quando chega a esta etapa, a rede de desenvolvimento se torna uma instituição e se desdobra em outras novas, reúne novos atores, que se aglutinam em projetos derivados. (RIBEIRO, 2008).

A Usina Hidrelétrica de Manso, inaugurada em 2002, tornou mais complexa a rede de desenvolvimento na região. Viabilizado através de um consórcio formado pelas empresas investidoras: Odebrecht, Servix e Pesa, com 30% do total, FURNAS/ELETRONORTE com 70%, a usina possui uma potencia instalada de 212 MW. Anunciado com objetivo de aumentar a capacidade industrial da cidade de Cuiabá, controlar as cheias dos rios Manso e Cuiabá, irrigar novas áreas para agricultura, a obra alagou uma área de 427 km² de cerrado. Produziu um grande impacto socioambiental na região com milhares de pessoas removidas de suas propriedades.

À jusante da barragem, os impactos continuam e se avolumam, sob a forma de escassez de peixes, águas turvas e mal-cheiro. Desde o município de Nobres, onde mais de mil famílias de pescadores perderam a única fonte de renda, até as comunidades ribeirinhas de Santo Antônio do Leverger, a incerteza é a mesma: valerá a pena?" (Diário de Cuiabá, suplemento especial sobre o lago do Manso).

Do ponto de vista econômico, o custo do quilowatt gerado era o mais caro do país, maior que o da Usina de Itaipu. A obra foi embargada pela justiça. Anos mais tarde, 2001, ainda sob o embargo, o governador Dante de Oliveira autorizou o início das obras.

A usina entre outros danos ambientais também alterou o clima ameno da região hoje registrando elevadas temperaturas.

Os assentados em seu entorno foram excluídos dos benefícios da obra. Vivem sem a mínima infraestrutura básica: mobilidade restrita decorrente da má manutenção das entradas, contínuo desabastecimento de água encanada e energia elétrica, e especialmente, o saneamento básico, e as escolas do entorno do lago foram fechadas, exceto as do João Carro e JJ na Praia Rica.

Chegado a este ponto, cabe nos indagar! Se o poder de definir as demandas da população ante aos projetos de desenvolvimento se tornam um desafio nesta etapa de globalização e complexidade da sua rede, que caminhos trilhar para que as políticas públicas possam atingir seus objetivos de promoção da equidade e justiça social?

A participação ativa, democrática de seus atores, especialmente os da sociedade civil será suficiente? Como garantir a transparência das informações sobre os investimentos, impactos e avaliação dos projetos e prestação de contas? Ou ainda, de que forma podemos atingir estes objetivos através dessas políticas de governo se não tiverem, na memória, os processos e imagens de sua construção? Creio que neste sentido, a partir dessas reflexões, um passo pode ter sido dado!

As políticas de modernização da região a partir dos anos 70 que se entrecruzaram no imaginário do paraíso da Chapada dos Guimarães, como analisei até agora, incentiva a ocupação das suas terras a partir dos projetos de colonização, ao mesmo tempo em que incentiva o turismo do território, e também o transforma em área de segurança nacional através da instalação do CINDACTA I.

O contexto macro social desses projetos, em grande parte, impostas de forma autoritária pelo governo militar, assim como examino, se instituiu no imaginário de paraíso na região através desses grandes projetos de modernização tardia. Dentre estes o PDCH elaborado por Maria Lucia Costa e Paulo Jobim, com consultoria do renomado urbanista, Lucio Costa.

A imagem do paraíso de Chapada dos Guimarães evocada nos relatos audiovisuais da Aldeia, de forma hegemônica associada a um patrimônio natural, um destino turístico

internacional, também foi associada como um território proeminentemente ocupado por comunidades alternativas, a despeito das demais identidades culturais dos sujeitos e grupos presentes na região.

Essas obras de modernização, através desses relatos, percebo que possuem, dentre outras qualidades, a de fornecer um conjunto de imagens que uma vez subjetivadas se tornam importantes referências para o discurso cultural sobre as transformações imaginárias da realidade social da região. Quando algumas destas adquiriram relevo e significação social, e foram instituídas como parte de uma memória oficial dessa região, sendo que outras permanecem à margem.

Mas você tinha moradores tradicionais, pessoas antigas, enfim. Ai eu vi assim, aquilo sendo ocupado dia a dia, porque era muito barato a terra. Cheguei a morar lá quando eu vim da Aldeia de Jarudore com a Maria, minha esposa, uma casinha de palha, e eu vi tudo aquilo sendo transformado. Isso não é importante, o importante é assim que essa memória, esse espaço que foi a Aldeia Velha, porque como concebeu aquilo? Aquilo foi uma determinação de Portugal pra que se aldeasse todos os indígenas que estavam ali trabalhando como escravos, com os senhores da mineração, enfim, não ficou nada dessa memória. (Entrevista com o Sr. José Guilherme Aires de Lima).

Na SMMCG, localizada no centro da cidade de Chapada dos Guimarães, as imagens dos processos sociais que instituíram os patrimônios, ou os capitais culturais dos narradores, que não sejam representados através do PNCG, como por exemplo, o PC da Aldeia Velha, encontra-se ausentes em detrimento de outras imagens de maior densidade na perspectiva do historicismo, ou de uma cultura clássica. Tais como a passagem da Expedição Langsdorff com uma mínima parte de sua iconografia, o que lhe conferiu o status de sessão, assim como as obras de modernização sinalizadas pelo PDCH de Lucio Costa, também organizada em uma seção específica.



A presença deste urbanista no imaginário de Chapada dos Guimarães, nesta seção tem como destaque o momento da entrega do mencionado plano ao governador do Estado, Frederico Garcia Neto. Essa imagem na SMMCG é ladeada por plantas baixas e esboços arquitetônicos das intervenções propostas para a região. Se por um lado essa imagem confere de forma explícita a autoria do plano e a encomenda oficial, e de certa forma os sujeitos que possuem intimidade com esse grupo/ideia, por outro lado, destituiu a criação dessa unidade como um processo social de conquista do movimento ecológico e da comunidade de Chapada dos Guimarães

Desta forma, se percebe que as disputas de poderes em Chapada dos Guimarães se dão também através da memória. E estas não são observáveis apenas entre os grupos, instituições, (Halbwachs, 2003), como nessa unidade museológica. As memórias dos sujeitos que participaram do próprio movimento pela criação daquela unidade de conservação são formam um conjunto diverso de imagens de disputa na construção de uma memória social, coletiva. Como pode ser percebido pelo cercamento das autoridades do Estado e da região na entrega do PDCH, na imagem que se segue.

Fig. 45



[...] Eu estou falando disso, e que faço questão de registrar, pelo seguinte: nós temos em alguns lugares, já registrado, que a centralidade do movimento ecológico em Mato Grosso e de que a criação do Parque Nacional de Chapada dos Guimarães se dá através do movimento Artistas pela Natureza. E isso não é verdade! (Entrevista com o Sr. Heitor Queiroz)

[...] O movimento Artistas pela Natureza liderado por Bené Fonteles tem um papel fundamental, importantíssimo nisso. Mas não é a centralidade, se nos tivermos que falar numa centralidade, a centralidade é no José Guilherme Aires Lima, na Cachoeira do Maluco. É aí que surge a proposta da criação, de organização do movimento anárquico, depois burocratizado, e da criação de uma unidade de conservação que é o Parque Nacional de Chapada dos Guimarães, que inclusive teve proposta de criação de outra unidade de conservação, feito por esse movimento que não é o movimento dos Artistas pela Natureza, na Serra das Araras. Então é importante deixar registrado isso por uma questão de justiça, porque o movimento Artistas pela Natureza é extremamente importante, mas não incorpora as pessoas que estão no movimento ecológico e que não são artistas. E a centralidade do movimento Artistas pela Natureza que tem artistas importantíssimos do Brasil inteiro, das artes plásticas, da música, mas se nos fizermos, nos vamos deixar outras pessoas que estão antes dos Artistas pela Natureza e que não são artistas. E que estou falando, é o Zé Guilherme, a Viviane, que é o Juarez, que é o Luck, que é o Ilton e um tanto de outras pessoas que não dá pra falar de todos eles aqui. Também faço questão de deixar registrado que a presença do Bené, a chegada dele em Mato Grosso, ela faz com que nosso movimento que já existia tenha, de um salto qualitativo e extremamente importante porque ele dá, ele traz um componente estético pro movimento, através da produção de material gráfico, através de performance que é feita nas praças, tanto em Cuiabá como na Chapada e que isso dá uma visibilidade e ele passa a produzir

o material gráfico da Associação Mato-grossense de Ecologia, e que não existia no Brasil, nenhuma ONG que tinha uma qualidade estética, primorosa, como o material que era produzido pela Associação Mato-grossense de Ecologia. E que aí vai ser criada a ARCA [Associação para Recuperação e Conservação do Ambiente em Chapada dos Guimarães] na Chapada dos Guimarães, que nos vamos participar, e que o Bené tem uma contribuição muito importante nisso. É importante, é inegável, o trabalho, o trabalho do Bené, e ele é um grande parceiro nosso nessa luta, mas eu acho que esse marco histórico a gente precisa registrar ele para não cometer uma injustiça. (Entrevista com Sr. Heitor Queiroz).

Outras práticas culturais impetradas naquele período são reveladoras dessa dinâmica da disputa de memórias não apenas numa perspectiva de grupos dominantes e grupos dominados. Mas também no interior desses grupos marginalizados, como no processo da transição da AMA para OCA, e particularmente através criação do PC da Aldeia Velha, no ano seguinte, em 2008, e na alternância de poder da ARCA quando enquanto entidade de caráter eminentemente ecológico se transformou numa instituição ambientalista.

O projeto desse ponto de cultura, PCCAC, foi aprovado em 2008 quando a presidência da OCA encontrava sob direção da agente de saúde e artesã, Brígida Mamoré, representante de uma antiga família de remanescentes dos quilombos da região do Pingadouro que se instalará no bairro. O processo de escolha dos dirigentes dessa nova entidade reproduziu as antigas práticas de disputas de poderes da entidade precedente a AMA. À época dessas eleições, diversos políticos da cidade intervinham diretamente no processo eleitoral, seja indicando candidatos, seja apoiando explicitamente a formação das chapas concorrentes através de atividades de cooptação social como churrascos, bailes, etc..

Invariavelmente, as chapas tinham uma composição mista, formada por uma mistura de membros dessas antigas famílias do bairro e novos moradores que chegaram a partir dos anos 70. A presidência normalmente era destinada aos moradores antigos, ou mesmo colonos do Sul, como o Sr. João Lopes, narrador desta pesquisa, ou mesmo o Sr. Donizete Brito.

Na longa trajetória de mais de 30 anos dessa associação não é de meu conhecimento que um alternativo/hippie tenha se candidato a presidência, mesmo que ocupassem importantes cargos da diretoria.

Quando da contratação desse projeto, em 2009, os moradores da Aldeia Velha haviam elegido um novo presidente, Jânio Neves, representante das mencionadas tradicionais famílias do entorno do Largo de Santana, e que mudara se recentemente para o bairro em virtude de uma relação como afetiva uma moradora,

Antes mesmo que a equipe do projeto de PCCAC iniciasse suas atividades propostas e aprovadas através de um edital, esse presidente, sem nosso conhecimento, resolveu fazer uma consulta popular aos moradores do bairro sobre quais atividades culturais eles gostariam que fossem realizadas no bairro. Como se o projeto aprovado, já não as tivesse definido!

Tal prática gerou uma grande expectativa na comunidade por atividades como curso de violão, balé clássico, etc. que se viu frustrada quando foram anunciadas as atividades propostas pelo projeto.

Na tentativa de minimizar esse dano no desejo dos moradores, resolvemos incluir as atividades desejadas ainda que não tivesse orçamento. A estratégia foi pedir para os conhecidos e amigos, doassem instrumentos musicais de corda, como violões, uma vez que a atividade musical prevista pelo projeto era uma oficina de percussão musical, com aquisição de instrumentos de percussão, objetivando a formação da bateria do Bloco Unidos da Aldeia, para torna ló menos dependente da contratação desses serviços de escola de samba da cidade de Cuiabá.

Fig. 46



A imagem anterior, de minha autoria, trata se de um ensaio do referido bloco.

Com muita dificuldade, essas atividades foram desenvolvidas por um curto período de tempo, porém a ausência patrocínio, que resultava na irregularidade do pagamento desses instrutores contratados inviabilizou sua continuidade e foram interrompidas.

Decorrido dois anos, nova eleição ocorreu na OCA e desta vez foi eleito, o Sr. Aimé Taurines, um dos narradores desta pesquisa, quando se descobriu uma série de irregularidades na prestação de contas do PC, do tipo, notas fiscais de aquisição de violões, sendo que todos os violões foram doados por amigos da comunidade, dentre estes a crítica de arte Aline Fig.ueiredo, o cardiologista Samir Saedini, e o finado Victor Hugo Reis, filho do Sr. Alfeu Reis. Nesse sentido, seu Aimé e a nova diretoria teve um trabalho estoico de regularizar a prestação de contas realizadas pela administração anterior da OCA para que a entidade saísse da inadimplência.

No tocante a disputa de poderes, na instância do Ponto de Cultura, é importante destacar que as atividades culturais gratuitas quando divulgadas para a comunidade para inscrição, poucos alunos acorreram para efetuar a matrícula. Quando soubemos que um antigo dirigente da AMA que perdeu a disputa eleitoral, passou de casa em casa dos moradores, expondo aos pais o perigo que consistia em seus deixar seus filhos fazerem atividades culturais, ainda mais ministradas por hippies.

A velha identidade que como vimos anteriormente, e apontada por um narrador, Jorge Kaupatez, proveniente de um grupo dominante da cidade, a classe política do entorno do largo de Santana, encontrava se décadas mais tarde internalizada no imaginário dos sujeitos também marginalizados naquela sociedade.

Como estratégia para reverter esta situação, contratamos a psicóloga Monica Borges Carneiro, recém-chegada à região, com uma longa experiência na fundação Casa de São Paulo, para visitar cada família dos moradores para desvanecer o estigma criado. Tal procedimento obteve um grande sucesso que resultou no preenchimento de todas as vagas das atividades, algumas até com lista de espera. Como pode ser vista na imagem que se segue, das aulas de balé com a Prof.^a Alessandra Meireles que eram realizadas na quadra de esporte do bairro.



A memória deste episódio, não se reporta exclusivamente à disputa de poderes decorrentes das identidades culturais distintas na região. Observo que ela também se relaciona a certa ruptura da relação de dependência que o Estado brasileiro e suas instituições tinham à época com único responsável pela educação, a transmissão de saberes, que invariavelmente ocorria no interior das unidades escolares oficiais, seja do município ou do Estado, existentes na região, e por profissionais especificamente contratados, integrados ao quadro funcional dessas redes de ensino.

É importante destacar que naquele período a cidade de Chapada dos Guimarães oferecia poucas escolas para sua população: apenas uma escola estadual de ensino médio e segundo grau, a Escola Estadual Rafael de Siqueira situada na cidade; o Colégio Buriti, uma instituição privada evangélica, da Igreja Presbiteriana. Esta unidade também funcionava como internato, para onde eram levados os jovens “problemáticos”, filhos das classes médias de Cuiabá e Chapada dos Guimarães, os quais eram submetidos a um duro regime disciplinar. Neste colégio o nosso narrador José Guilherme Aires de Lima estudou na adolescência. No bairro Aldeia Velha, a unidade municipal de ensino fundamental, a Escola Municipal Thermoizina de Siqueira, ainda que em condições precárias, era a única opção para educação dos filhos pequenos dos moradores.

Eu estudei até a terceira série. Nessa escola aqui. Era de palha. Não tinha... [Dona Vitalina deixa entender que a escola não tinha paredes e telhado]. A escola era de palha! (Entrevista com Dona Vitalina).

Penso ser importante registrar que naquele momento, da ditadura militar, havia uma forte cultura nacionalista implantada no país onde a escola desempenhou um papel importante na transmissão desses valores. Para os sujeitos e grupos que se deslocaram em busca do conhecimento, a prática da aprendizagem, o estudo, foi uma experiência inédita em suas vidas, assim como o contato com essa cultura nacionalista presente na escola de Chapada dos Guimarães naquele período, em meio a atividades lúdicas lembradas com carinho pelos narradores.

[...] Na escola Luiz... tinha que estudar, ai tinha o hino que a professora todo dia cantava o hino... esse da pátria que todo dia cantava na escola.[Aparentando desconforto diante dessa imposição] E ai tinha umas musiquinhas que a gente cantava no fim de semana que eu não me lembro. No sábado assim tinha o bordado, que era pra gente bordar no sábado né?[A lembrança destas últimas atividades provoca o esboço de um sorriso de discreta alegria] (Entrevista de Dona Vitalina)

Os símbolos da cultura nacional, como o hino do Brasil, à época, invadiam todos os espaços da vida desses estudantes. Seja no conteúdo escolar através da disciplina de Educação Moral e Cívica, posteriormente substituída pela Organização Social Política Brasileira, OSPB, seja nas ilustrações dos livros onde na contra capa encontrava impresso a letra desse hino nacional, como relatou Dona Vitalina.

Ainda no tocante à educação como um dos campos das inúmeras disputas de poderes verificadas em Chapada dos Guimarães, não poderia deixar de evocar a memória da Escola Pepalantus, um empreendimento robusto de iniciativa de sujeitos do grupo de alternativos que migraram para região.

Sua origem se deu através de uma cooperativa de mães preocupadas em oferecer um espaço de educação para seus filhos, mais adequado com suas visões de mundo, uma vez que a experiência anterior do Galpão da ARCA tinha sido reduzida a cinzas. A partir dessa experiência, uma das educadoras dessa cooperativa, a já citada Carla Maria Cartocci, decidiu prosseguir-la individualmente, abrindo uma escola formalmente constituída que se chamou Pepalantus, do qual fui responsável pela construção de seus edifícios, e trago a partir desta, os seguintes relatos de minha memória.

O novo estabelecimento funcionou por dois anos numa residência alugada no bairro Bom Clima, no centro da cidade, quando o imóvel foi pedido pelo seu proprietário,

e no mês seguinte, o proprietário do imóvel abriu uma escola similar no mesmo prédio. Esta era uma prática recorrente no comércio diante da região.

A proprietária da escola, com o apoio da sua família proveniente da Itália, adquiriu um terreno e construiu dois blocos de dois andares, com dezesseis salas de aula, com capacidade para 750 alunos em três turnos.

Como o ensino fundamental se situava na parte inferior de um dos dois blocos, foi construída uma ponte área de ferro para que assim, esses alunos não fossem incomodados com o trânsito das crianças e adolescentes mais velhos, como pode ser vista nessa imagem.

Fig. 48



O piso do pátio do ensino fundamental era uma reprodução do espaço sideral, o universo com todos os planetas até então conhecidos. Por um buraco na parede desse pátio, os alunos escorregavam através de um escorregador de alumínio, diretamente para o parque infantil onde se encontravam os demais brinquedos.

Essa escola era ainda dotada de uma biblioteca, laboratório de informática com cerca de vinte computadores Macintosh, e dois apartamentos para professores visitantes.

De orientação construtivista, essa escola tinha como proposta pedagógica mística, inspiradas nas experiências metodológicas da renomada escola californiana de “Summer Hill”, com o ideário antroposófico de Rudolph Steiner, como também Paulo Freire. Essa

mistura me impôs um grande desafio quando realizei um vídeo comercial para divulgação da Escola. A solução que encontrei para através de um roteiro de 1 min mostrar tamanha complexidade foi realizar um clipping musical com os tambores de Nana Assunção como fundo de imagens que mostravam uma professora dando aula no cerrado, abrindo um lençol branco sob uma árvore que ao chacoalhar, caíam folhas e pequenos insetos que eram recolhidos em recipientes de vidro, e trazidos para o interior da sala de aula. As imagens desses seres eram então pesquisadas pelos alunos nos livros didáticos da escola.

A obra da escola encontrava-se incompleta. Ela já possuía os materiais para construção de um anfiteatro de 250 lugares e uma piscina olímpica.

Apesar dessa modernidade nunca vista numa instituição de ensino em Chapada dos Guimarães, e até mesmo na capital do Estado, a escola valorizava os saberes tradicionais. Possuía um atelier de cerâmica construído pelo falecido Sr. Clínio, renomado artesão da comunidade do São Gonçalo Beira Rio, através dos quais uma geração de artesões surgiu na cidade, dentre estes, com maior evidência, Maria Torres. A inauguração dessa escola foi um grande evento cultural na cidade de Chapada dos Guimarães. Sua programação contou com um concerto do quinteto de cordas da UFMT realizado na Matriz Nossa Senhora de Santana, e a noite um baile com o grupo musical Os Cinco Morenos, precursores de um tradicional ritmo musical mato-grossense, o rasqueado.

A *Pepalantus* funcionou por seis anos, trouxe vários professores formados na USP assim como renomados profissionais locais. O ensino médio já havia sido implantado e os primeiros cursos de nível superior já eram esboçados: Hotelaria e Artes, Educação Ambiental e Turismo. Era uma escola de referência inclusive para algumas mães da capital que enviavam seus filhos diariamente para estudar na Chapada dos Guimarães. Nesse período, de forma inversa, surgiu um transporte escolar privado em Chapada dos Guimarães para levar os filhos de uma parcela da elite política dessa cidade, para estudarem em Cuiabá, por não confiar na educação oferecida nesta escola.

Nos últimos anos de seu funcionamento, dos 129 alunos regularmente matriculados apenas cerca de 30 pagavam regularmente as mensalidades. Era um período difícil, do governo Fernando Henrique Cardoso, que possuía uma legislação que favorecia a inadimplência.

A Pepalantus já ofertava um significativo número de bolsas integrais para os estudantes mais carentes da cidade, particularmente, dos filhos dos cerca de 80 trabalhadores que construíram essa obra.

Sem nunca atrasar salário dos professores, diante da crescente inadimplência, a alternativa foi propor um convenio com a Prefeitura da cidade que possuía um grande déficit de vagas em sua rede. Através de uma pequena participação financeira do município, esse valor seria convertido num número de vagas a ser estabelecido, entre as parte, através dos quais a Prefeitura destinaria as vagas para os alunos carentes da região. Uma contrapartida social da escola como troca do socorro diante da crise.

Marcada uma reunião entre a proprietária e o então prefeito, Sebastião Treme Terre, a proposta sequer foi ouvida ou discutida em termos de valores. O prefeito, friamente proferiu de forma ironicamente sua decisão, na frente da diretora e de seu pai, Cézare Cartocci, que viera especificamente de São Paulo para esse encontro, para tentar salvar o eminente fechamento da escola. Sebastião Treme Terra sentenciou: “Se é para ter escola de hippies na Chapada, então que se fecha”!

Mais uma vez, a política se servia das distinções identitárias dos sujeitos para justificar a tomada de decisões institucionais em Chapada dos Guimarães, sem relacioná-las às demandas da comunidade maior dessa cidade.

Através dos relatos de memórias desta pesquisa, percebo que o imaginário de paraíso de Chapada dos Guimarães, além dos sujeitos, das instituições locais na disputa pelas formas de transformações do território, outras instâncias formadoras de imagens e representações, através de seus discursos culturais e políticos, passaram a intervir nessa complexa rede de significação da região.

Estou me referindo aos grandes grupos de comunicação do país que, num primeiro momento, produziram matérias visuais impressas em papel e em audiovisual, focados na beleza e singularidade da paisagem, nas primeiras décadas desta pesquisa, nos anos 70 e 80. A partir dos anos 90, essas matérias se voltaram para o caráter excêntrico da região, talvez para diversificar o produto, tanto em sua embalagem quanto conteúdo, pretensamente atendendo as necessidades do imaginário do turismo que se implantava na região, e assim produzindo a turistificação da cultura e da memória do local.

E esse turismo com valores comerciais, começa assim, vamos dizer, a ser apoderados por grandes revistas. A Veja, a Veja é a maior contribuinte para acabar com o turismo aqui na Chapada. A primeira reportagem da Veja com relação à Chapada dos Guimarães, eu me lembro, a primeira reportagem deles era assim: o maior, o maior preço de uma porção de file do mundo. O restaurante cobrava treze e cinquenta quando quilo do filé era hum. Ai começa nessas coisas. Outra reportagem da Veja ela vai fazer o seguinte: os pontos ecológicos... de ecoturismo no Brasil. Chapada? Não tem nada a mostrar! Era essa chamada para a Chapada.

Ai outras vem escrito, descrevendo e tal. E a pá de cal pra isso foi o deboche da rede Globo quando ela vem pra cá e faz uma reportagem, entre aspas místicas, com pessoas, e essas pessoas vão falar que vinham fadas que viam duendes, que viam não sei que tale tal. E ai ela coloca isso no repórter nacional, Caco Barcelos, com toda ênfase, esse programa era assistido pra caramba. E o que ela faz? Ela faz esse programa, cria um deboche com relação à Chapada, ao chapadense. Ai os chapadenses tiveram mais um motivo pra ir malhar os hippies, certo? Ai foi quando, foi realmente, a primeira vez que eu sofri algo diretamente com relação a isso. Até então nunca tinha sofrido. (Entrevista com o Sr. Jorge Kaupatez)

Esse episódio lembrado pelo narrador pode estar relacionado ao elevado número de pedidos de transferências que a Escola Pepalantus viveu na semana seguinte após a veiculação desse programa. Duas das entrevistadas pelo programa pertenciam ao quadro de professores dessa escola onde a matéria fora gravada.

A Pepalantus entrou processo de falência nas semanas seguintes acarretando além do fechamento desta unidade de ensino, a demissão de 28 professores e funcionários.

A experiência de educação através desta escola décadas mais tarde é lembrada por antigos professores como o sociólogo Fernando Belfort ao enunciar que a maioria dos estudantes que recentemente passaram no vestibular na UFMT para os cursos mais disputados, em grande parte foi egressa dessa escola.

Tal informação ainda que relevante, pode ser também traduzida através de uma imagem que me foi enviada por uma mãe de um ex-aluno, Sra. Olga Koberstein.

Fig. 49



Trata se do uniforme que seu filho, Henrique Koberstein, usava nessa escola. Ela resolveu guardar essa peça de roupa como um objeto de memória afetiva da infância e da escola de seu filho. Seu filho hoje é graduado em direito pela UFMT e no ano passado, entrou na primeira turma do curso de Cinema dessa instituição.

Trago este relato de memória uma vez que, através dele, se percebe que os chamados jovens alternativos que chegaram à Chapada dos Guimarães não vieram apenas para se apropriar, de forma usurpadora, desse território como outros possíveis migrantes que desde a experiência colonial empreendiam atividades econômicas tinham como foco exclusivamente o crescimento ou mesmo sobrevivência econômica pessoal e de suas famílias. A dimensão sócio cultural de suas atividades passava longe da consciência dessas práticas, particularmente o dano ambiental provocado.

A alternância de poder na OCA, da gestão de Ary Ribeiro para a gestão de Eliana Martinez e seu grupo, é bastante elucidativa das disputas de poderes dentro do mesmo grupo em Chapada dos Guimarães.

[...] Porque até então ficou com a Eliana [Eliana Martinez sucedeu o entrevistado na presidência da ARCA com seu companheiro, o fotógrafo Mario Friedlander]. A Eliane que ficou como presidente da ARCA e ai não sei o que ela fez, ela não passou pra frente, não continuou. Faltou liderança né? Mas como eu tive, eu trabalhei muito, deixo para os outros, e ficou com ela. Ai esvaziou, mas eu acho que deveria continuar. O projeto da

ARCA esta aí. Eu queria, falei várias vezes pro Jaci: você não quer ser presidente, mas ninguém quer encarar. Então a ARCA existe, está aí, ficou com a Eliane, tem toda documentação, tem dois lotes com casa e tudo. Então quando passou, eu passei, não fui mais presidente, ficou com a Eliana, com Mario e tudo mais. Eu acho ruim isso! Eles pararam um movimento que vai servir pras crianças no futuro. Tem que alguém, eu queria dessa turma nova, os filhos do Moby, dos meus, várias vezes já perguntei: vocês não querem ser presidente da ARCA? É uma instituição que já está aí, o parque nacional já esta feito, então eu acho que nos podíamos ver o Zé Guilherme, ver com Eliana o que, teve um advogado vamos lá. Não brigar não! (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro)

A fala desse narrador, mais importante do que nomear os agentes da transformação, a meu ver, a transformação é mais importante em si. Quando essa entidade experimentou a transição de uma associação que agregava pessoas de forma apaixonada para grandes manifestações de ruas e confrontos com outros poderes, para uma empresa de gestão ambiental, que passou a se relacionar de forma mais dialógica, menos combativa, com as instituições que foram criadas para a gestão ambiental no Estado.

No que se refere à documentação da OCA, a memória deste narrador teve um enorme lapso ao mencionar sua existência em posse do novo grupo. Ao assumir a ARCA, este grupo alegando que os antigos filiados não participavam mais aos chamamentos de reunião da entidade, desfiliou todos os membros, ateou fogo nos arquivos históricos da entidade, e convidou novos filiados, mais próximos de suas práticas.

O primeiro grande projeto desse grupo foi conseguir um recurso internacional da WWF através do qual foi adquirido um terreno no Vale do Jamacá para a criação de uma REVIS que anos mais tarde foi designada como Quilombo do alemão.

Também por causa das pessoas, que eram maravilhosas, que tinham um sonho, uma utopia de vida. Eu acredito que muitas não traíram esse sonho. E foi numa fase final que nos criamos a Reserva do Jamacá, de vida silvestre.

Porque, logicamente, tudo aquilo ali, a Chapada, vai avançando, vai avançando com as casas, com tudo, e as fazendas. E ali virou um refugio da vida silvestre. A gente conseguiu comprar aquilo com apoio da WW Foundation, o pessoal da foundation, e está lá até hoje. Tem nosso guardião até hoje que é o Mario Friedlander, que tá lá firme naquele lugar, recebendo as pessoas. Tem gente que já plantou aquilo ali, fez viveiro e tudo. Então foi uma coisa muito importante pra nós. E é um ponto de referência. Eu tenho a sensação que quando vou ali, estou sempre voltando para casa. O lugar que eu vou naquela cachoeira. A gente levou muita gente legal. Os índios construíram ocas que a gente ficava

nela. Convivia com aquilo. Tem muito do Gil, quando o Gilberto Gil foi lá, quando o filho dele acabou de morrer. Foi um trabalho de cura que a gente fez com ele lá. Foi uma coisa muito bonita. Lucélia também ficou dias dormindo na OCA. Então aproveitando aquilo, se comprometendo. Tem as pessoas que são muito gratas. O Gil também não foi só pra isso. Ele foi também porque estava na coisa da Fundação Brasil que ele criou, ele estava também colaborando com nossas vontades. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles)

Através deste relato se percebe a importância da criação desta unidade para preservação vida selvagem em Chapada dos Guimarães. Porém, nessa perspectiva esboçada pelo narrador, não fornece informações sobre o processo social para construção desta unidade, talvez porque este já não morava em Chapada dos Guimarães e não tenha tido uma participação direta da aquisição dessa área.

Parte da terra adquirida era de propriedade de um dos diretores da ARCA, portanto, sendo diretamente beneficiado com a entrada de recursos da cooperação intrnacional. Prática esta duramente criticada no relato de Ary Ribeiro, que segundo ele pode ser também um dos motivos do esvaziamento da OCA. A partir deste fato, o narrador estende sua crítica aos acontecimentos recentes do país, e que apesar de não ser objetivo da pesquisa avalia-los, não poderia deixar de registra-lo uma vez que esse tipo é recorrente no relato que se segue do narrador Bené Fonteles, e elucida a relação da memória do passado com o imaginário do tempo presente.

É agora eu acho que as pessoas já tem outra consciência, já mudou os valores, só a história de Brasília em nível nacional os políticos agora, eles estão indo pra cadeia. O presidente da República quase indo pra cadeia. Se você fizer uma coisa errada um dia o cara tem que pagar. Se faz certo, você plantou abacate, vai colher abacate. Plantou manga vai colher manga. Então quem fez coisa errada. Então eu acho que essa politica agora, esse negócio da Petrobras, todo esses negócios que eles estão vendo. Até o Lula também, está lá. Agora se ele fez coisas erradas, então, não precisava. Não vale a pena fazer coisas erradas. Eu podia estar rico de dinheiro. Ai oh! Sou humilde de dinheiro, tem que não roubar. Trabalhar, você não precisa de muito, aprendi desde criança. Trabalhar, você não precisa pegar o que é dos outros. (Entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

Já em Mato Grosso já tinha sentido isso. Que se as pessoas não mudassem, elas mesmas não iam mudar se transformar, nada. Acho que nem mudar. Porque ninguém tem a pretensão que vai mudar o mundo. Talvez tenha sido a pretensão da minha, da geração anterior e da minha. Mas a gente transforma, inspira. E, é isso que aconteceu. Continuo, eu quero ser um ser inspirador porque eu também sou inspirado por outras pessoas, por grupos e tal. Continuo fazendo e trabalho e tal. Mas não temos mais a mesma importância que nos tínhamos. E agora essa geração que esta ai, que vamos dizer, começou a se

articular de forma muito clara em ações de micro políticas, 2013, principalmente depois daquelas manifestações, a questão dos vinte centavos, a Mídia Ninja, Jornalistas Livres e isso e aquilo. Então, esses jovens agora que estão desenhando, de um tempo pra cá, essas micros políticas em longo prazo, longuíssimo prazo. Não era aquela revolução de massa que a gente pensava nos anos 60, 70 e tal. E já vinha desde a história do comunismo, dessa história do manifesto comunismo. Então, que inclusive que não tinha questões ecológicas previstas, previstas por Mark e Engels. Por isso que a esquerda do Brasil, ignorante, às vezes como é, não entra nas coisas. E aconteceu como esta acontecendo, com o governo Lula e principalmente com governo de Dilma. A insensibilidade da questão ambiental, indígena e tal. (Entrevista com o Sr. Bené Fonteles)

Essa crítica dura e ácida com a esquerda, talvez seja um dos motivos desta considerar o movimento ecológico como um movimento menor, de pequenos burgueses. Ao final da entrevista com o Sr. Ary Ribeiro o cinegrafista Epaminondas Carvalho se empolgou e resolveu fazer uma pergunta diretamente ao entrevistado. Não o interrompi por entender que depois de registrar tantos relatos, era natural que nele tivessem despertados interesses por questões que não foram respondidas. Ele se sentiu no direito de pergunta-las e eu não o interrompi.

O que revela que a construção de um relato de memória audiovisual é um processo coletivo não apenas em sua dimensão técnica que mobiliza um número maior de profissionais, dentre estes câmera, iluminador, continuísta, técnico de som, etc. Ary Ribeiro foi indagado sobre o fato de porque, até hoje, a Chapada dos Guimarães, apesar de ter no imaginário essa questão ambiental, não tem um representante desse setor na Câmara Municipal?

Fui candidato, tive seis votos, ai que eu vi que através da política não dá. Porque eles me falaram: Ary, a política na Chapada é tudo curral eleitoral, tudo marcado e não adianta. Eu falei: será? Eu fui, corri atrás, fiz reportagens, tem um monte coisa, mas não adiantou. As pessoas não votam porque estão todas vinculadas a uma política antiga. Curral eleitoral e não adianta. Ai quando deu, eu vi que realmente não adiantava. (Trecho da entrevista com o Sr. Ary Ribeiro).

Através do inexpressivo numero de votos que nosso narrador obteve no processo de disputa política partidária desse município posso pensar que nem mesmo a comunidade de sujeitos alternativos votou nele como seu representante, e talvez tenha tido apenas votos os votos de seus familiares, ou de algum amigo fiel e mais próximo. Ou também

pode ser pelos interesses difusos como pode ser percebido no relato que se segue de Dona Mari Vieira.

Fui, fui. Fui convidada para ser vereadora. Mas ai eu perguntei o que é que um vereador fazia? Qual a função de uma vereadora? E alguns deles falaram pra mim que não precisa trabalhar não. Que era só ter o título de vereador que eles administravam essa parte. E ai chegou um momento que eu falei, e ai? Vocês vão fazer uma campanha? E ai eu falei: se for pra montar posto sanitaria na Aldeia, que é que eu via como primeira necessidade desses nativos. Era ter um posto sanitário. Mas ai, também, acharam que isso era bobagem, que não precisava disso não. A questão era toda.. Ai também eu não quis. (Entrevista com a Sra. Mari Vieira)

Posteriormente, quando o Sr. Sergio Andrade foi candidato ao cargo de vereador, em 2000, os resultados da urna foram semelhantes ao de Ary Ribeiro. Apesar de, na sua avaliação, sua candidatura ter sido lançada com outros objetivos. Sergio Andrade é um narrador desta pesquisa, ou seja, não realizei uma entrevista com relato audiovisual, obtive essa informação que ora reproduzo a partir de troca de mensagens eletrônicas. Dada sua relevância, decidi inserir seu relato uma vez que percebo estabelecer um diálogo com a pesquisa em se tratando das disputas políticas no âmbito partidário em Chapada dos Guimarães.

Temos que contextualizar a campanha de 2000 primeiro, porque o objetivo não era eleger os candidatos propostos, mas fazer com que o PT e Lula tivessem entrada nos rincões do país foi uma iniciativa da esquerda que necessitava de votos para o PT. Na eleição anterior no município foram computados se não me engano pouco mais de 100 votos para esse partido. Já em 2000 foi coisa de 350 votos, cumprindo a meta. Eu tive 29 votos e o mais votado do PT acho que 80 não sendo eleito, e o mais votado eleito 400 votos, o prefeito 4000 votos, o Treme Terra. (Relato de Sergio Andrade).

Somente anos mais tarde a Aldeia Velha conseguiu eleger seu primeiro vereador, descendente dos povos remanescentes dos quilombos da região, o Sr. Élcio Mamoré, através do Partido dos Trabalhadores. Posteriormente a enfermeira Rosa Maria Blanco, foi eleita vereadora pelo Partido Verde, porém numa articulação que não contou com muita adesão do grupo alternativo. Esta chegou a ser Secretária de Saúde na administração do mencionado Prefeito Flavio Daltro quando implantou 11 especialidades médicas no município. Especialidades estas que logo foram eliminadas na gestão seguinte, do médico chapadense José Neves.

Através desses relatos, percebo que a Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha são espaços de densa hibridização, ainda que eu tenha exposto diretamente os poderes e os confrontos em sua forma hierarquizada, em suas ações verticais, na perspectiva de Canclini (2015) pouco ou quase nada é captado em se tratando de poder.

O poder não funcionaria se fosse exercido unicamente por burgueses sobre proletários, por brancos sobre indígenas, pois pais sobre filhos, pela mídia sobre os receptores. Porque todas essas relações se entrelaçam uma com as outras, cada uma consegue uma eficácia que sozinha nunca alcançaria. (Canclini, 2015, p. 346).

Para este autor, não basta sobrepor uma forma de dominação sobre outra. “O que lhes dá eficácia e é a obliquidade que se estabelece na trama”. (Canclini, 2015, p. 346).

Nesta perspectiva, o pensamento herdado, duramente criticado por Castoriadis (1982); Ruiz (2003); Bhabha e demais autores com quem dialogo nesta pesquisa, que em seu imaginário contribuiu para nomear e dividir os homens, não inclui os movimentos de afeto e solidariedade; a participação em atividades solidárias ou cúmplices, em que os hegemônicos e subalternos precisam um do outro. (Canclini, 2015).

Dessa forma, a partir dessa obliquidade dos poderes pode se compreender melhor as transformações.

“A luta entre classes ou entre etnias, é, na maior parte dos dias, uma luta metafórica. Às vezes, a partir das metáforas, irrompem lenta ou inesperadamente práticas e transformações inéditas.” (Canclini, 2015, p. 349).

Porem adverte esse autor, essa eficácia simbólica limita a distinção para a definição das relações do campo cultural e o político, a diferença entre ação e atuação, o que pode levar a avaliações equivocadas da política das “práticas culturais como sendo ações, intervenções efetivas nas estruturas materiais”. (Canclini, 2015, p. 349).

O maior interesse da política pelo simbólico não encontra nas significações propriamente dita, mas no teatro social através do qual se torna “evidente o que há de obliquo, simulado e distinto em qualquer interação”. (Canclini, 2015, p. 400).

Nesta perspectiva, penso ser bastante elucidativo dessa questão proposta, da obliquidade dos poderes na disputa política pelo simbólico em Chapada dos Guimarães quando observo a memória dos rituais anuais de celebração de Nossa Senhora de Santana, padroeira do município.

Dona Rose: Ah, as festas [Sorrindo e se sentindo mais a vontade]. As festas eram maravilhosas, a festa de nossa padroeira, Santana [Nossa senhora de Santana] que a gente participou, muitos anos e participa desde o início, ajuda nas festas. Eu e meu marido.

Entrevistador: Os festejos de Santana começa com uma procissão, né?

Dona Rose: Começa com uma procissão?

Entrevistador: Descendo pra Aldeia, porque essa imagem desce pra Aldeia?

Dona Rose: O que é que eu vou te falar? Porque lá que foi a primeira igreja. Essa historia eu não...

Entrevistador: Mas a senhora participa da procissão, da descida.

Dona Rose: Participo, porque lá, inclusive nosso santuário começou na Aldeia. Começa a procissão na Aldeia. (Entrevista com Dona Rose Terres)

Nossa Senhora de Santana, no catolicismo é avó de Jesus. No sincretismo religioso das religiões de matriz africana, como no candomblé, é Nanã, a mãe das mães, aquela que guarda os mortos em seu ventre ao mesmo tempo em que os gesta para uma nova vida.

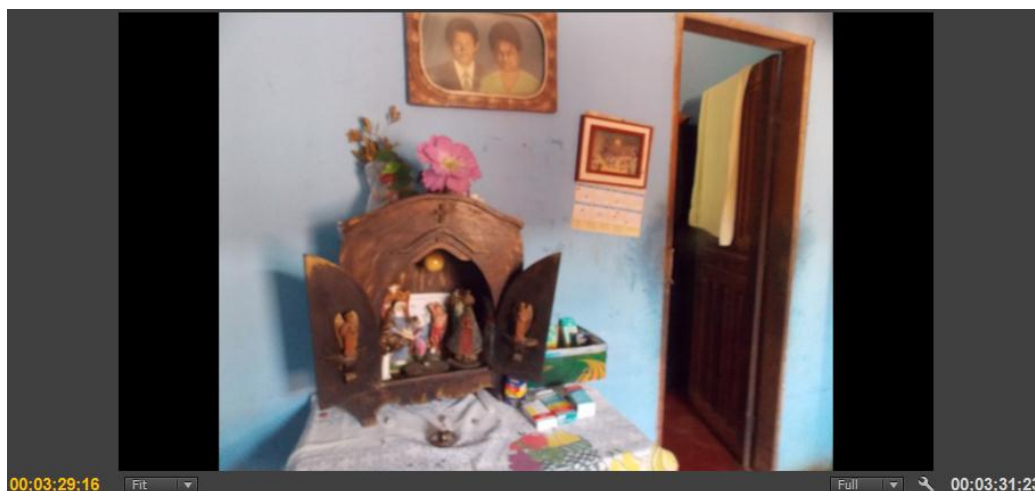
Nanã Buruku, no Candomblé, é a responsável pela decantação das memórias dos seres. Isto é, atua no processo essencial de reencarnação dos espíritos que permite que eles entrem em suas novas vidas sem a memória das respectivas vidas passadas. Nanã é a senhora dos pântanos, da lama e do barro. É a lama, misturada com a terra que é capaz de moldar o espírito, de modo que o barro de Nanã é o responsável por decantar a energia negativa e maturar o espírito, por meio da sabedoria que Nanã permeia. Temos desta forma, uma espécie de “polimento” da evolução, de modo a retirar o excesso e inserir aquilo que lhe falta o espírito deixando-o pronto para reencarnar. Nanã é essencial para o fazer esquecer e o consecutivo deixar morrer para que ocorra o renascer uma vez que a memória da vida poderia interferir o destino traçado para a nova encarnação. (SONNEWEND, Brenda; SILVA, Bruna e outros, 2016, p.9).

Os sentido e significados da imagem desse orixá ainda que não seja objeto desta pesquisa, encontra se intimamente relacionado com as funções que se co-implicam nas imagens lembradas nesta pesquisa. Elas não somente evocam as memórias do passado como também os esquecimentos interpelados pelo presente, e o futuro. Nanã, representada por uma velha sabia, ranzinza e exigente, opera o trabalho social de memória, o qual Ecléia Bosi (1994) estudou a partir das memórias dos velhos. O reconhecimento e a legitimação da memória dos anciões é indispensável para relações sociais por estabelecer um diálogo inter geracional, como também intercultural. Essa perspectiva simbolizada por essa orixá se aproxima da sabedoria que Benjamim

(Benjamim, 2014) enaltece a memória dos antepassados. Por sua natureza redentora dos que estão por vir.

Anualmente, o início dos seus festejos que antecede do dia de sua comemoração, 26 de julho, a imagem dessa santa, que fora retirada da Aldeia Velha no período colonial, quando foi instalada na cidade, na matriz, é restituída temporariamente aos moradores desse bairro. Através de uma longa procissão iluminada por velas, os devotos acompanham a descida da cidade para o bairro, o local de origem do povoamento na região, morada inicial dessa santa. Retirada arbitrariamente daquele povoado, Santana reencontra seu povo, nem que seja por uma semana anualmente. Diferentemente da casa do Sr. Severiano Mamoré, onde ela se encontra no interior do seu oratório, do lado esquerdo, e todos os dias recebia as preces deste ancião quando em vivo.

Fig. 50



A Aldeia Velha que se tornou um local periférico e pouco prestigiado pelos moradores da cidade, desde o abandono da redução jesuítica, nesse rito instituído pela cultura religiosa, tem nesta época do ano sua redenção, o reconhecimento da sua importância histórica ainda que seja em poucos dias do ano. Na semana seguinte, a imagem de Santana retorna à sua matriz, na cidade.

Ainda que nesta pesquisa, não tenho como objetivo analisar especificamente essas manifestações religiosas, todavia não poderia deixar de mencioná-la uma vez que a meu ver, o retorno da imagem dessa santa do seu exílio, me remete a obliquidade de poderes mencionada por Canclini (2015). O desterro desta santa, e no período de sua permanência

na Aldeia Velha, os diferentes sujeitos e grupos portadores de distintas subjetividades e poderes, da cidade e desse bairro se encontram de uma forma mais fraternal, festiva, e aparentemente amistosa, diferentemente dos outros períodos do ano onde as diferenças culturais e os poderes são acirradamente disputados, na ação e na atuação cultural. Nessa perspectiva, as imagens de memórias dos relatos audiovisuais da Aldeia Velha seriam imagens gestadas no ventre de Nanã? E dessa forma uma sutura Ruiz (2003) que daria significado a existência de seus moradores desde que foram expulsos dos paraísos de origem e se encontraram no paraíso imaginário de Chapada dos Guimarães?

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A migração para a Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha, a partir dos anos 70, mobiliza sentidos e significados diversos à imagem de paraíso delineada sobre este território. Em sua constituição, eles remetem a uma dimensão pessoal conferida pela subjetividade dos sujeitos que se deslocaram para estes espaços, como também, uma dimensão coletiva, na percepção e na construção daquela realidade socialmente instituída a partir desse imaginário, desta forma, adquirindo sentidos eminentemente a partir das

práticas sociais e culturais. O exame de seus contextos históricos e sociais da emergência contemporânea dessa imagem mostrou-se um processo complexo, dinâmico, cujos sentidos e significados remetem a construções simbólicas que se cruzaram em diferentes temporalidades.

Através desta pesquisa, pude observar que essa imagem que adquiriu relevo a partir daquele período é uma antiga construção cultural, que diferentemente do que eu idealizava, associada à presença dos jovens migrantes alternativos que chegaram à região a partir dos anos 70, e os movimentos de contracultura, ela remonta um longo percurso na sua construção. Ao buscá-la e refleti-la, através dos relatos de memória audiovisual pude observar que essa imagem encontra-se inscrita numa complexa trama de redes de sentidos e significados imaginários instituído na longa jornada da ocupação humana dessa região.

Nos exames desses contextos, a pesquisa interpelou os sentidos e significados dessa imagem através das memórias desses sujeitos com os discursos, interesses e ideologias que a configuravam no imaginário da região e do bairro Aldeia. Inicialmente, pude observar que essa imagem em sua substância material e simbólica estava relacionada a uma específica construção cultural a partir de aspectos percebidos e interpretados, pelos sujeitos e grupos, da espacialidade da região. Sua paisagem se configura através dos amplos e incomensuráveis espaços vazios dotados de abundantes recursos naturais como eram à época, as terras ao Norte do Estado de Mato Grosso, a Amazônia mato-grossense.

Na análise dos possíveis contextos e significados dessa imagem pude também perceber que os sentidos e significados atribuídos àquela região e aquele bairro não estavam colados e relacionados exclusivamente a aspectos locais. Eles se relacionavam também a um âmbito maior, nacional e até mesmo global: ao imaginário mítico da Amazônia, particularmente através dos projetos e obras de modernização tardias, esboçadas, e algumas parcialmente implantadas através de um difuso conjunto de políticas de governo, e implantadas de forma arbitrária, como aquelas voltadas para o meio ambiente e o turismo, como foram examinadas nesta pesquisa.

Neste sentido o Plano Diretor de Chapada dos Guimarães, elaborado pela equipe do urbanista Lucio Costa foi lançado no horizonte de expectativas da região, dos sujeitos, dos grupos e das instituições, onde a criação da primeira unidade de conservação da região, o Parque Nacional de Chapada dos Guimarães (PNCG), a Sala de Memória do

Município de Chapada dos Guimarães (SMMCG) e o Festival de Inverno da Chapada dos Guimarães (FIC) tiveram seus ideários apropriados pelos sujeitos e grupos e resignificados em outros sentidos mais próximos com a visão de vida em sua forma privada e coletiva. Visões estas que se encontravam contempladas pelo discurso de modernização tardia, particularmente a partir dos mencionados projetos e obras de modernização. O que não impediu que esses projetos se tornassem importantes referências na construção do imaginário de paraíso dessa região.

A construção cultural do paraíso imaginário de Chapada dos Guimarães e do bairro Aldeia Velha trata-se de um processo dinâmico e interativo, intercultural, onde práticas culturais foram instituídas por aqueles migrantes, e assim promoveram observáveis transformações na região que mais se aproximavam da dimensão de sagrado instituída pela modernidade (Benjamim, 2014), (Ruiz, 2003).

Nessa perspectiva, através de ações individuais e coletivas, expandiram essa dimensão para as práticas culturais de enfrentamento pelas transformações que na percepção dos sujeitos e grupos se mostravam condizentes com os sentidos do direito à vida e a pessoa humana, ainda que tais práticas resultassem em perigosos enfrentamentos numa sociedade onde o processo democrático estava em construção, ao mesmo tempo em que o país, à época, saía do duro regime autoritário da ditadura militar e se reconstruía de forma mais democrática. (Risério, 2000)

Através das lutas pela retirada do matadouro da Aldeia Velha, apontada pelos narradores como pioneira na instituição dessas práticas, o acesso universal à água nesse bairro, dentre outras, iniciou-se um movimento social até então desconhecido na região, que ficou conhecido como movimento ecológico, e mais tarde, como movimento ambientalista. (Viola, 2016).

As lutas desenvolvidas naquele primeiro momento em defesa dessa dimensão sagrada construída a partir da ressignificação da imagem de paraíso, através dos relatos audiovisuais, percebo que mobilizaram grande entusiasmo e fortes paixões, e por vezes, resultou num extremismo que beirou o fanatismo em defesa da natureza compreendida nessa dimensão. Neste processo a criação da Associação para Recuperação e Conservação da Natureza (ARCA) em 1985, e o movimento das comunidades, através da Associação Brasileira das Comunidades Alternativas, ABRASCA, foi um importante passo para

aglutinação e mobilizações dos migrantes alternativos, e que mais tarde se estendeu a outros setores e instituições da comunidade da região e do país.

No processo de transição desse movimento ecológico para o movimento ambientalista, a apropriação e institucionalização dos discursos e dos movimentos sociais, se por um lado permitiu uma gestão mais profissional da questão ambiental - reunindo técnicos e especialistas portadores de um léxico específico -, por outro lado reconfigurou a participação dos sujeitos e grupos, e arrefeceu esse movimento quando não os tornaram atuante apenas nas instâncias institucionalizadas, como os conselhos de Meio Ambiente.

Examinando os relatos dos narradores desta pesquisa, o imaginário do deslocamento possuiu sentidos significados plural que apesar de suas distinções, através das práticas culturais impetradas se colocaram de forma complementar/antagônicos, em ambos os casos, se co-implicaram, e foram içados no horizonte de expectativas dos sujeitos que viveram na região.

Se os deslocamentos foram, inicialmente, conotados em razão das *promessas* de paraíso da região, tais como o sonho de posse da terra, a educação formal dos filhos, o desenvolvido do autoconhecimento, ou ainda, de forma oposta, uma fuga diante da desconstrução, o desmoronamento das tessituras sociais (Hobsbawm,) através das quais eram produzidos os significados das experiências vividas anteriormente em outras regiões do país, ou do próprio Estado de Mato Grosso, por outro lado pode também ser compreendido como um movimento recalcitrante, um ato de sobrevivência diante do aniquilamento dos significados do paraíso das terras ao Norte do Estado. Desta forma em sua dimensão utópica, a Nova Era, (Ferguson, 1982) se colocava como uma alternativa em decorrência da falência de alguns dos mencionados projetos de modernização em curso neste Estado, tais como os projetos de colonização a partir dos anos 70.

A saga contemporânea desses migrantes para Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia Velha, até aquele momento podia ser compreendida a partir dessa configuração. Configuração esta que direcionava e justificava os sentidos dos deslocamentos humanos para essa região e esse território. Como se as contingências eminentemente econômicas, sociais e políticas justificassem e fossem em sua forma absoluta capaz de explicar o desejo humano de se colocar em movimento e experimentar outras experiências no paraíso imaginário da região. (Magalhães, 2013).

Através das imagens das memórias dos relatos audiovisuais essa visão se mostrou redutora e inadequada. Além de revelar que essas contingências instituídas, em sua forma majoritária se relacionavam aos interesses dos chamados grupos dominantes, e do papel institucional representados de forma majoritária, pelo governo federal e o Estado de Mato Grosso enquanto promotores da expansão do capital privado na região. Neste sentido a produção desta pesquisa se revelou uma grata surpresa.

Os relatos de memórias audiovisuais sobre o processo desse deslocamento, a chegada ao lugar, as práticas culturais instituídas e as disputas de poder pela transformação observáveis na região, permitiu um descentramento (Hall, 2013) dessas narrativas hegemônicas sobre a ocupação humana no imaginário mítico região e portando se configurando como contra narrativa (Bhabha, 2013) a esses processos explicativos, totalizantes, e a meu ver, redutores das experiências humanas.

O paraíso, cuja imagem foi fixada nessa ordem de discurso hegemônico, presumia que os sujeitos passivamente a internalizaram e se colocaram em movimento autômatos. Examina-la através das memórias, ao revisitar o passado, permitiu perceber que se trata de uma construção permanente, descontínua, de um complexo jogo, de negociação e tradução cultural (Bhabha, 2013) entre a subjetividade desses migrantes com as demandas e enfrentamentos da vida no lugar, em seu tempo presente, assim como as aspirações de um futuro melhor.

Nesse processo, ainda que o imaginário, em sua natureza, seja indeterminável, que não pode ser totalmente apreendido ou totalmente explicado (Ruiz, 2003), os relatos apontam que a construção imaginária do paraíso nessa região se deu sobre as ruínas dos edifícios simbólicos instituídos naquele longo percurso. Esta indeterminação, todavia não impediu seu exame uma vez que é impossível se conhecer as racionalidades e as identidades culturais instituídas sem as dimensões do imaginário. (Castoriadis, 1982)

Nessa perspectiva, a ressignificação desses sentidos, no tempo presente da rememoração, encontra se incrustada pela dimensão coletiva dessas identidades (Hall, 2013) e se relaciona com as formas que os grupos socialmente se relacionaram entre si, e buscaram se inserir na memória da região.

Observar esses processos através dos relatos de memória audiovisuais é também perceber as formas como esses sujeitos e grupos, através das identidades culturais

socialmente atribuídas, se inseriram como sujeitos da construção da história da região que até então permaneceu à margem da memória oficial dessa região, cujas imagens, em grande parte, permanecem ausentes do espaço oficial de memória da região, a SMMC.

Através de outras imagens de outros objetos simbólicos expostos na SMMC, com rastros que indiciam a presença dos sujeitos e grupos tornados minoritários nesse processo de construção da história da região, tais como os indígenas e povos remanescentes dos quilombos. Porém permanecem à margem a presença contemporânea daqueles socialmente identificados como colonos do sul e hippies, e assim tornado uma memória soterrada (POLACK, 1989), (BENJAMIM, 2014) pela memória oficial, construída a partir dos interesses dos grupos dominantes, (HALBWACHES, 2003) e das atividades econômicas, nesse caso, focada no turismo receptivo da região.

Portanto, examinar as imagens de memória do paraíso imaginário associado à região e aquele território é também perceber as formas como a memória oficial e história foram instituídas de forma hegemônica e confinadas de forma tranquilizante como memória/monumento (PORTELLI, 2016) (LE GOFF, 2013) num espaço de memória, a SMMCH. De forma contrária, através dos relatos de memória audiovisual a memória dos sujeitos e grupos minoritários colocados à margem, se expande para outros espaços, e de forma irrequieta, perturbadora assombra a memória oficial e a história desse município.

Penso que reconhecer contemporaneamente o bairro Aldeia Velha, e a Chapada dos Guimarães de forma geral, como locais constituídos historicamente pela presença de povos antigos, indígenas e posteriormente, de forma majoritária, os negros escravizados trazidos de África – e contemporaneamente pelos migrantes que se deslocaram para esses espaços - impõe um incômodo e constrangedor descentramento das narrativas identitárias da história da região. Haveria que assumir que a Chapada dos Guimarães é essencialmente indígena, negra, ou ainda é uma sociedade formada por e a partir das migrações, tornando, portanto, qualquer discurso de tradição cultural como um dispositivo retórico do exercício de poder.

Na prática desta pesquisa pude também observar que os relatos de memórias audiovisuais se constituem como procedimentos férteis para a produção de outras formas de conhecimentos, onde a oralidade se institui como campo de referência fundamental. (QUEIROZ, 1991), (VERENA, 2013).

No que diz respeito à relação entre esses relatos e cinema documentário contemporâneo, penso que ambos têm em comum a utilização da montagem como forma de dar corpo as narrativas através das instâncias em que cada um se institui, seja no terreno da pesquisa acadêmica, seja no território das artes. Em ambas expressões, o que se é mostrado não é o passado como realmente foi, trata-se de uma dimensão do vivido, das experiências humanas que através desses meios se tornam dizíveis, e visíveis. (NUNES, 2005); (RAMOS, 2004) e (NICHOLS, 2004). E dessa forma se constituem como instrumentos que descortinam inúmeras possibilidades para transmissão dos saberes e do conhecimento.

Por último, a realização desta pesquisa, para mim, teve um profundo significado pessoal. Tive a oportunidade de rever as minhas experiências vividas na Aldeia Velha e naquele município, não de forma solitária como até então o vinha fazendo. Mas através do diálogo de minhas memórias com as memórias dos sujeitos que cruzei e constitui importantes vínculos afetivos, e os teóricos que alicerçaram esta reflexão. Ao examiná-las, as sábias palavras do narrador Bené Fonteles, mais uma vez iluminou essa lembrança. Segundo ele “as coisas aconteceram do jeito que tinham que acontecer”. Perspectiva esta comum ao pensamento de outros narradores, através da qual reconhecem que fizemos o que fizemos, e mesmo que muitas coisas não deram certo, o pouco em que acertamos, através de muitas lutas, transformou para melhor região e a vida das pessoas. Nessa perspectiva apontada pelos narradores eu senti que me reconciliava com o meu passado vivido nessa região. Apesar das persistentes desigualdades e assimetrias, as falências dos grandes projetos de modernização, em alguns pontos, *locais mágicos* desse município, a Aldeia Velha principalmente, eu reencontro esse paraíso arduamente perseguido.

Essa reconciliação, penso ser importante, particularmente no momento que ora vivemos, quando uma *Nova Era* é anunciada para este país, bem diferente do ideário da Nova Era examinado nesta pesquisa. Nesta ao instituir a dimensão sagrada do paraíso, apesar de excludente, garantia direitos à pessoa humana, a vida, e a natureza. Sua resemantização ora em curso, vilipendia de forma absoluta quase todos os direitos anteriormente conquistados e instituídos. Ao invés da paz e do amor, promove o preconceito com o diferente, o ódio, o racismo e a discriminação.

Não sei se a emergência de lembrar esse passado se dá pelo avançar da minha idade, hoje com quase 58 anos, ou ainda a implacável morte que ultimamente se abateu sobre diversos sujeitos, amigos e vizinhos daquela comunidade, dentre estes o querido amigo Moby (Jorge Belfort Matos), o sábio Sr. Severiano Mamoré, a caridosa Dona Persília, e até mesmo a ranzinza Dona Zizi, e o amigo Preto. Em sua maioria, exceto o Sr. Severiano que faleceu aos 109 anos de idade, os demais tiveram como causa mortis os nefastos processos cancerígenos, onde os corpos denunciam o crescente envenenamento genocida na região.

O sentimento provocado por essas perdas se agravaram com a passagem desta vida de dois narradores desta pesquisa, o Sr. Ely Buarque de Holanda, e o Sr. João Lopes.

Eu preciso de pouco para ser feliz sabe? É sério cara! Eu sou um cara tranquilo, não sou um cara mau, até onde eu penso que não, né? Vocês que já me conhecem há um bom tempo deve avaliar melhor que eu. Eu não me meto coma vida alheia, não me meto em política, vivo a boa vizinhança, levo a boa política. Bem com Deus, bem com o diabo. Se não arruma encrenca, nenhum dos dois. Essa é minha política! (Entrevista com o Sr. Ely Buarque).

Eu sinto saudade daquela vizinhança, das festas, aquelas reuniões que a gente fazia. Eu sinto muita saudade daquele tempo. Eu sinto muita saudade! Eu tenho grandes amigos lá, grandes amigas, meus compadres, meus vizinhos ainda moram lá e o que já não morreu ainda está lá. Eu tenho muitas saudades, lembranças [...] (Entrevista com o Sr. João Lopes).

Esses narradores faleceram, o primeiro um mês, e o segundo um ano, após a gravação de suas entrevistas. A perda daqueles primeiros amigos e vizinhos me atingiram profundamente não somente pela interrupção de suas vidas como também pela impossibilidade de nosso encontro cotidiano que alegrava meus dias. Porém penso que pesou mais o fato de também me sentir privado das histórias que eles me narraram em vida e não tive oportunidade de registra-las.

Percebo que esse sentimento de perda, em grande parte, também é sublimado/suturado quando hoje observo a Chapada dos Guimarães e o bairro Aldeia recebendo outros migrantes. Alguns retornando à região como os filhos, nascidos, no seio das experiências comunitárias relatadas pelos narradores. Alguns destes através de novas

práticas dão prosseguimento as lutas desenvolvidas pelos seus pais na instituição do imaginário de paraíso, e particularmente o ideário daquela Nova Era.

Novos grupos e novas práticas trabalham pelas transformações da região tais como o Laca – Laboratório de Permacultura e Bioconstrução, o movimento em defesa do Parque da Quineira, as Bordadeiras de Chapada dos Guimarães, dentre outros.

Porém penso ser bastante significativo o fato de hoje observar que antigos migrantes, à época, jovens alternativos, se naquele momento foram compreendidos como um movimento pequeno burguês, distanciados dos povos e comunidades tradicionais, hoje através dos movimentos que difundem os Sistemas Agroflorestais, invadem os espaços urbanos e rurais desse município, nas escolas públicas implantando canteiros de hortaliças orgânicas, estabelecendo laços de solidariedade mais próximos com as comunidades rurais, especialmente as do entorno do Lago do Manso. Como pode ser vista na imagem desta bandeira confeccionada numa dessas práticas.⁵⁸

Fig. 51

⁵⁸ Imagem de uma bandeira criada num dos cursos de Agroecologia ministrado pela Prof.^a Me. Silvana Hirooka.



Esse sentimento, em mim, renovam as esperanças pela vida no lugar, e dessa forma e tornam as perdas daqueles primeiros citados, menos dolorosa. Bem diferente do sentimento pela perda daqueles narradores quando sinto que suas vozes só foram temporariamente interrompidas. Na leitura deste texto, no contato com as imagens gravadas que pretendo a posterior montar um documentário, eles se fazem presentes, dialogando com cada um dos leitores/espectadores. Neste sentido, o texto escrito e o audiovisual penso que se assemelha ao mencionado útero de Nanã, gestando as lembranças/esquecimentos das memórias dos que partiram.

Memórias estas que não são garantia de uma eternidade uma vez que instituídas na qualidade de documentos de memórias dependerá da sua conservação e preservação em uma apropriada unidade museológica, e ainda assim, abertos e acessíveis a outros pesquisadores. Como se trata de uma perspectiva indeterminável, impossível de prever o seu tratamento e conservação no futuro, qual o sentido de revisitar o passado através dessas memórias?

Como uma possibilidade de resposta a essa indagação sobre o destino dessas memórias me veio em mente um pensamento de Portelli. Segundo esse autor, as memórias, diferentemente das memórias monumentos, são perturbadoras e incômodas.

Não existe uma memória boa ou ruim, elas são como a respiração que até podemos treinar, mas jamais suprimi-la. (PORTELLI, 2016).

]

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

ALBERTI, V. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALCANTARA NETO, P. **Histórico das comunicações e telecomunicações**. s/d. Disponível em: http://www2.ee.ufpe.br/codec/Historia%20das%20comunicaes%20e%20das%20telecomunicaes_UPE.pdf. Acesso em: 01/08/2016.

ALMEIDA, M. F. M.; NAVES, S. C. (org). **Por que não? Rupturas e continuidades da contra cultura**. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

ALVES, A. M. & PEREIRA, JM e outros. *A introdução e expansão do eucalipto em Portugal*. 2007, Disponível em https://www.researchgate.net/profile/Joao_Silva46/publication/236841428_O_Eucalipto_I_em_Portugal_Impactes_Ambientais_e_Investigacao_Cientifica/links/5a4fa59d4585151ee284f234/O-Eucalipto-em-Portugal-Impactes-Ambientais-e-Investigacao-Cientifica.pdf#page=15 acesso em 12/12/2018.

AMARAL, Viviane. *Chapada dos Guimarães - Quase um século de iniciativas para a conservação*. Cuiabá, 1996. In <http://www.chapadadosguimaraes.com.br/biohist.htm> disponível em 10/09/2018.

BAUER, M. W.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa: com texto: imagem e som; um manual prático**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2003.

BECKER, S. H. **Segredos e truques da pesquisa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BENEDICT, A. **Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y La difusión del nacionalismo**. 2ª ed. México: Fondo de Cultura, 1991.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. 3. ed. Obras Escolhidas, Vol I. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. **Rua de mão única**. 5. ed. Obras Escolhidas, Vol II. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

_____. Por uma crítica de la violência. Disponível em https://www.dooos.org/articulos/textos/walter_benjamin.pdf acesso em 12/09/2017.

BELEM, Ivan. A baía de tcha marina. Carlini& Caniato, Cuiabá, 2012.

BERNADET. J. C. **Cineastas e imagens do povo**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOMFIM, M. **América Latina: Males de Origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de pesquisas sociais, 2008. Disponível em: <http://static.scielo.org/scielobooks/zg8vf/pdf/bomfim-9788599662786.pdf>. Acesso em: 11/09/2016.

BORDEST, S. M. L. B. **Patrimônio Ambiental da Chapada dos Guimarães – Olhares e Possibilidades Turístico Ambiental**. 1. ed. Cuiabá: EdUFMT, 2005.

BORGES, L. C. O. **Memória e Mito do Cinema em Mato Grosso**. v. II, Cuiabá: Entrelinhas, 2008.

BOSCHI, R. A abertura e a nova classe média na política brasileira — 1977-1982. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 1, n. 1, 1986.

BOSCHI, R; VALLADARES, L. Problemas teóricos da análise dos movimentos sociais, comunidade, ação coletiva e o papel do Estado. **Espaço e Debates**, São Paulo, n. 8, 1983.

BOSSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velho**. 3. ed. São Paulo: Cia das letras, 1994.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas**. 4. ed. São Paulo: EdUSP, 2015.

CARVALHO, J. M. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. **Dados**, Rio de Janeiro: v. 40, n. 2, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52581997000200003&script=sci_abstract. Acesso em: 18/08/2016.

- CARVALHO, H. J. A.; BRUSSI, A. J. E. Entre as pedras e flores da terra. **Lua Nova**, São Paulo: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, n. 63, p. 67-101, 2004.
- CASTORIADIS, Cornelius. A instituição imaginária da sociedade. 3ª ed, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982,
- CHAC, M. C. Gobernanza y participación ciudadana en las políticas públicas frente al reto del desarrollo. **Política y Cultura**, México, n. 30, p. 9-37, 2008.
- CHAUI, Marilena. **O que é ideologia**. Brasiliense, São Paulo, 2008.
- CHESNEAUX, Jean. **Devemos fazer tábula rasa do passado?** Sobre história e historiadores. São Paulo, Ática, 1995.
- CORIOLO, L. N. O turismo comunitário no contexto da globalização. In: _____ (org). **Turismo, território e conflitos imobiliários**. 1. ed. Fortaleza, EdUECE, 2012.
- CORIOLO, L. N.; LIMA, A. C. G. L. A contribuição do turismo ao desenvolvimento da escala humana. In: _____ (org). **Turismo, território e conflitos imobiliários**. 1. ed. Fortaleza, EdUECE, 2012.
- CORREIA FILHO, VIRGILIO. A história de Mato Grosso, 1969. **Ver editora**.
- COSTA, L.; COSTA, M. E.; JOBIM, P. **Chapada dos Guimarães: 30 anos do plano diretor para o turismo**. Chapada dos Guimarães: Casa de Guimarães, 2008.
- COSTA, Maria de Fatima & Diener, Pablo. **Bastidores da Expedição Langsdorff**. Entrelinhas, Cuiabá, 2014.
- CUNHA, M. C. C. **Cultura com aspas**. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DIAS, R. **Turismo sustentável e meio ambiente**. 1. ed. Brasil: Atlas, 2003.
- DIEGUES, Isabel; ORTEGA, Eduardo. **Fotografia na arte brasileira no século XXI**. v. III, Rio de Janeiro: Cobogó, 2017.
- DUSSEL, E. **1492: O encobrimento do Outro**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Vol I: uma história dos costumes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- EISENSTEIN, Serguei. **O sentido do filme**. Jorge Zahar editores, Rio de Janeiro, 1990.
- FERGUSON, M. **A conspiração aquariana: transformações e pessoais e sociais nos anos 80**. Rio de Janeiro: Record, 1982.

FEREIRA, M. N. Paz e Amor na Era de Aquário: a Contracultura nos Estados Unidos. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História**, Uberlândia, n. 33, 2005.

FIG.UEIREDO, A. **Arte aqui é Mato**. Cuiabá: EdUFMT. 1990.

FLÉCHET Anaïs. Por uma história transnacional dos festivais de música popular. Musica, contracultura e transferências culturais nas décadas de 60 e 70. In UNESP – FCLAs – CEDAP, v.7, n.1, p. 257-271, jun. 2011 disponível em <file:///C:/Users/User/Downloads/Dialnet-PorUmaHistoriaTransnacionalDosFestivaisDeMusicaPop-5703220.pdf> acesso em 10/11/2017.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Vozes, São Paulo, 2017.

FURTADO, C. **Raízes do subdesenvolvimento**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 2003.

FURTADO, C. **O mito do desenvolvimento econômico**. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1974.

FENON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: UFBA, 2008.

FLEISCHER, D. I. R. **Arqueologia em Lagoa Santa**: tendão de Aquiles ou cabelo de Sansão. Dissertação de Graduação. Brasília: DAN-UnB, 2000.

_____. São Tomé das Letras e Lagoa Santa: mineração, turismo e risco ao patrimônio histórico e natural. **Revista USP**, Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50096/54216>. Acesso em: 27/02/2015.

FUNDACIÓN ROSA LUXEMBURG. **¿Qué es el Grupo Permanente de Trabajo Sobre Alternativas al Desarrollo?** 2011. Disponível em: <http://www.rosalux.org.ec/es/aliados/88-grupo-permanente-de-alternativas-al-desarrollo/-grupo>. Acesso em: 18/03/2016.

GALETTI, L. S. G. **Sertão, fronteira, Brasil**. Imagens de Mato Grosso no mapa da civilização. Cuiabá: EduUFMT, 2002.

GABNEBIN, J. M. G. **Lembrar, escrever, esquecer**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Walter Benjamin: os cacos da história**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1993.

GLISSANT, E. **Introdução à uma poética da diversidade**. 1. ed. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GUSOVIC, B. Global intellectual hegemony and the international development agenda, **International Social Science Journal**, v. 52, n. 166, p. 477-456, 2000.

HALL, S. **Identidades e Mediações Culturais**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. 2 edª. São Paulo: Centauro, 2003.

HIRSMAN, L. et. al.. Memória, história, identidade. **Revista de cinema e outras questões audiovisuais**, São Paulo, Editorial Cinemais, out/dez, 2004.

HISCH, F. **Limites sociais do crescimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

HOBSBAWM, E. **Era dos Extremos: o breve século XXI – 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWN, Eric, RANGER, Terence (1984). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KOMISSAROV, B. **Expedição Langsdorff ao Brasil, 1821-1829**. Iconografia do Arquivo da Academia de Ciências da União Soviética. Rio de Janeiro, Alumbramento/Livro arte, 1988.

KRAUSS, Heinrich. **O paraíso: de adão e eva às utopias contemporâneas**. Editora Globo, São Paulo, 2006.

LADAGGA, R. **Estética da emergência**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2012.

LAGO, P. F. **A consciência ecológica. A luta pelo futuro.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 1986.

LARAYA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico.** 25ª reimpressão. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

LATOUCHE, Serge. **Pequeno tratado do decrescimento sereno.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos.** 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LAVILLE, C.; DIONNE, J. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas.** Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LEFF, E. Construindo a história ambiental na América Latina. **Esboços: revista do programa de pós graduação em história da UFSC**, Florianópolis, v. 12, n. 13, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/383/9913>. Acesso em: 15/08/2016.

LEBEL, J. P. **Cinema e ideologia.** São Paulo: Edições Mandacaru, 1989.

LEITE, Mario César. *Mar de Xaraés ou as “reinações” do Pantanal.* Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/549-Texto%20do%20artigo-2446-1-10-20061207.pdf> em acesso em 02/01/2019.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipomodernos.** São Paulo: Bancarolla, 2004.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil – por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico 2003-2004**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 251-290, 2004.

LOURENÇO, Sonia Regina. *A emergência das identidades étnicas das comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães.* In Afro-Asia, Afro-Ásia, 52 (2015), 9-40 disponível em <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21878/14125> acesso em 15/06/2018.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio.** Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. 1. ed. São Paulo: [Boitempo](http://www.boitempo.com.br), 2005.

MACHADO, Vania da Costa. **A trajetória de vida de Judith Cortesão através de seu arquivo pessoal.** Programa de Pós graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade de Pelotas – RS, 2006.

MAGALHÃES, N. A. **Marcas da terra, marcas na terra**: um estudo da terra como patrimônio cultural e histórico – Guarantã do Norte (1984-1990). Brasília: Editora UNB, 2013.

MARTÍ, J. **Nuestra América**. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 2005. Disponível: <http://www.ufrgs.br/ppghist/documentos/sumulas/Nuestra%20Am%C3%A9rica%20Jos%C3%A9%20Mart%C3%AD.pdf>. Acesso em: 08/20/2016.

MATOS, O. D. F. **Os arcanos do inteiramente outro. A escola de Frankfurt e a revolução**. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1989.

MATTOS JR., J. B. **A ocupação humana em Chapada dos Guimarães**. Monografia de conclusão de especialização em História. Cuiabá, Universidade Federal de Mato Grosso, 1983. Disponível em: <http://www.chapadadosguimaraes.com.br/monogcapa.htm>. Acesso em: 20/01/2015.

MELLO, R. S. M. *Turismo e comunidade: uma breve análise da produção*. **Revista Itinerarium**, Escola de Turismologia, Centro de Ciências Humanas e Sociais Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), v.1, 2013. Disponível em: http://www.seer.unirio.br/index.php/itinerarium_. Acesso em: 27/02/2015.

MENDONÇA, Rubens. *A história do Mato Grosso*. Instituto Histórico do Estado de Mato Grosso, 1967.

MENESES, U. T. B. Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 11-36, 2003.

MESQUITA, J. A. **Chapada Cuiabana**. Cuiabá: Fundação Cultural de Mato Grosso, 1977.

MIGNOLO, W. D. **Histórias Locais/Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MOURA, C. **Artes plásticas em Mato Grosso nos séculos XVIII e XIX**. Cuiabá: Fundação Cultura de Mato Grosso, 1976.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: Eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, 2002. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624090901/colonialidade.pdf>. Acesso em: 10/07/2015.

MUNDINBE, V. Y. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda: Edições Pedagoga/Mulemba, 2013. Disponível em: <https://teoriografia.files.wordpress.com/2015/06/mudimbe-v-y-a-invinc3a7c3a3o-de-c3a1frica-2-pp-01-41>. Acesso em: 10/02/2015.

MUELLER, C. **Os economistas e as relações entre o sistema econômico e o meio ambiente**. Brasília: Editora UNB/FINATEC, 2007.

NEVES, J. E. S. **Chapada dos Guimarães** – História atualizada. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

NICHOLS, B. **A voz do documentário**. In: RAMOS, F. (Org.). Teoria Contemporânea do Cinema. Documentário e narrativa ficcional. v. II, São Paulo: Senac, 2005.

NOGUEIRA, A. Sipriano. **Comunidades da nova era no Planalto Central: utopia, ideologia e reafirmação da ordem**. Dissertação de mestrado na USP, São Paulo, 2001. Disponível em <http://www.periodicos.usp.br/ts/article/view/12355> acesso em 04.06/2017.

NORA, P. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, 1993.

NOVION, J. Integración Económica y Seguridad Continental: la lucha armada en América Latina y el Caribe en perspectiva histórica, comparada y macro-regional. **Revista de Sociedad, Cultura y Política en América Latina (Segunda Época)**, Buenos Aires, v. 3, n. 3, 2014. Disponível em: <http://tallersegundaepoca.org/taller/article/view/28/27>. Acesso em: 14/08/2016.

NOVION, J.; COSTILLA, L. O.; AYALA, M. Pensamento, teoria e estudos latino-americanos. **Revista de Estudos & Pesquisas sobre as Américas**, CEPPAC/UNB, Brasília, v. 8, n. 2, 2014.

NUNES, J. W. **Patrimônios Subterrâneos em Brasília**. São Paulo: Annablume, 2005.

NUNES, J. W.; OLIVEIRA, S. D. Evidências da construção da Figura do imigrante qualificado no Brasil: uma leitura a partir da Lei nº 6.815/80. In: VASCONCELOS, A. M. N.; BOTEGA, T. **Política migratória e o paradoxo da globalização**. Porto Alegre: EDIPUCRS; Brasília: CESEM, 2015.

_____. Narrativa história do filme documentário: realidade e ficção se encontram? In: DUARTE, G. R.; FROTSCHER, M.; LAVERDI, R. (Org.). **Práticas socioculturais**

como fazer histórico: abordagens e desafios teórico-metodológicos. v. 6, Cascavel: Edunioeste, 2009.

PALHARES, J. E. (org). **Participação social e democracia**: a sociedade deve se mobilizar pela política nacional de participação social. São Paulo: Perseu Abramo, 2014.

PIKETTY, T. **O Capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

POLLAK, M. **Memória, esquecimento, silêncio**. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

PROCÓPIO FILHO, Argemiro & VAZ, Alcides. *O Brasil no contexto do narcotráfico*. In Rev. bras. polít. int. vol.40 no.1 Brasília Jan./June 1997 disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-73291997000100004&script=sci_arttext acesso em 27/09/2018.

PORTELLI, Alessandro. **Historia oral como arte de escuta**. Vozes, São Paulo, 2016.

_____. **Memória e Identidade**. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, Caracas, Venezuela, Año/v. 10, n. 01, p. 75-97, 2004. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>. Acesso em: 18/08/2016.

_____. El fantasma del desarrollo en América Latina. **Revista del Cesla**, Varsóvia. 01, 2000. Disponível em: http://www.cesla.uw.edu.pl/cesla/images/stories/wydawnictwo/czasopisma/Revista/Revista_1_quijano.pdf. Acesso em: 17/08/2016

QUEIROZ, M. I. P. **Variações sobre a técnica de gravação no registro da informação viva**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1991.

ROSENMANN, M. R. **Tiempos de Oscuridad**. Historia de los golpes militares en América Latina. Akal, 2013.

ROSSI, P. **O passado, a memória, o esquecimento**: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: Unesp, 2010.

RUIZ, C. B. **Paradoxos do imaginário**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

SACHS, I. **Ecodesarrollo. Desarrollo sin destrucción**. México: El Colegio del México, 1982.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, B. S. Tensões sociais da modernidade. **Fórum Social Mundial**. Bibliotecas Alternativas. 2002. Disponível em: http://www.susepe.rs.gov.br/upload/1325792284_As%20tens%C3%B5es%20da%20Modernidade%20-%20Boaventura%20de%20Sousa%20Santos.pdf. Acesso em: 20/06/2015.

_____. Nuestra America. Hegemonia e contra-hegemonia en el siglo XXI. **Tareas**, Panamá, n. 128, 2008. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/panama/cela/tareas128.pdf>. Acesso em: 12/09/2015.

SANTOS FILHO, J. Política Nacional de Turismo dá adeus ao turista brasileiro: turismo só para o estrangeiro. **P@rtes**, 2008. Disponível em: <http://www.partes.com.br/turismo/santosfilho/politica.asp>. Acesso em: 10/02/2015.

SANTOS, M. J. **Vida na Comunicampo – expressões do movimento alternativo**. Trabalho de Conclusão de Curso do ICHS, Cuiabá, Universidade Federal de Mato Grosso, 2007.

SCHLESENER, A. H. **Hegemonia e cultura: Gramsci**. 3. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2007.

SARLO, B. **Tempo passado: cultura da memória e a guinada subjetiva**. São Paulo: Cia. Das Letras; Belo Horizonte, UFMG, 2007.

SENNET, R. Juntos. **Rituales, placeres y políticas de cooperación**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2012.

SILVA, Aldina. *Vozes silencias, a imagem do imigrante japonens entre discurso, palavras e silêncios*. Disponível em: http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1270424157_ARQUIVO_VOZESSILENCIADASAIMAGEMDOIMIGRANTEJAPONESENTREDISCURSO S,PALAVRASESILENCIOS.pdf acesso em 12/01/2019.

SILVA, Marcos Pedro. Interações midiáticas: um olhar contemporâneo à comunidade Staroveri. Dissertação de Mestrado no programa Estudos Contemporâneo da UFMT. Cuiabá, 2014. Disponível em http://ri.ufmt.br/bitstream/1/427/1/DISS_2014_Marcos%20Pedro%20da%20Silva.pdf Acesso em 15/01/2019.

SYMANSKI, Luis Cláudio P. *Cerâmicas, identidades escravas e criouliização nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT)*. In **História Unisinos** 14(3):294-310, Setembro/Dezembro 2010. Disponível em [file:///C:/Users/User/Downloads/4728-15421-1-SM%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/4728-15421-1-SM%20(1).pdf). Acesso em 19/03/2018.

SOTILLO, J. A. **El sistema de cooperación para el desarrollo. Atores, formas e procesos**. Madri: Los Libros de la Caratata, 2011.

SOUZA, G. C. Herança da contracultura: a comunidade hippie de Arembepe, Camaçari-Bahia (1970 - 2012). **XXVII Simpósio Nacional de História**, Natal, 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371343314_ARQUIVO_HERANCADACONTRACULTURA-simposio.pdf. Acesso em: 10/12/2016.

SONNEWEND, Brenda e outros. Ensaio sobre mitologia do Candomblé. São Paulo, 2016. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1691738/course/section/539994/noturno%20-%20MITOLOGIA%20CANDOMBLE%20RP15NOT.pdf> acesso em 01/01/2019.

Siqueira, Elizabeth Madureira. **História de Mato Grosso: da ancestralidade aos dias atuais**. Cuiabá, Entrelinhas, 2002.

SILVEIRA, S. **Em busca do país do ouro: sonhos e itinerários**. Cuiabá, EdUfmt, 2010

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. Jurua, Curitiba, 1983.

TARKOVISKY, A. **Esculpir o tempo**. 3ª **Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2016**.

TAVARES, C. **O que são comunidades alternativas**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

TOMPSON, E.P. **Costumes em comum: Estudos sobre cultura popular tradicional**. Companhia das Letras, São Paulo, 1908.

VERENA, Alberti. Manual de história oral. 3º ed. Editora FGV, Rio de Janeiro, 2013.

VIOLA, E. J. **O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecolítica** s/d. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_03/rbcs03_01.htm. Acesso em: 19/06/2016.

WALLERSTEINS, I. M. El moderno sistema mundial. Capitalista y los origenes de la economia mundo Eu. Vol I. Espanha, Siglo XXI-II. 2010.

WEIL, P. **Sementes para uma nova era**. Petrópolis: Vozes, 1984.

WOOD. E. M. **Democracia contra o capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2011.

WALTON, K. Imagens e fotografia: resposta a algumas objeções. In: RAMOS, F. (org.). **Teoria Contemporânea do Cinema**. ? São Paulo: Senac, 2005.

A) MODELOS DE ROTEIRO

ROTEIRO DE ENTREVISTA 1 -

1. Dados Biográficos/ A Infância/Juventude

- 1.1. Você poderia me dizer seu nome completo? Você tem algum nome social?
- 1.2. Quando e onde você nasceu? Como são os nomes de seus pais?
- 1.3. Você vive com um (a) companheiro (a)? Há quanto tempo? Possui registro civil desta união? Você possui filhos, netos, bisnetos? Quantos?
- 1.4. Você estudou até que série, qual a sua escolaridade?
- 1.5. (Conta-me) ou me conta sobre sua infância. Quais são suas lembranças? O que era ser criança nesta comunidade? Quais eram as brincadeiras, as canções?
- 1.6. Algum episódio marcante de sua infância/juventude?
- 1.7. Você consumia algum produto cultural (livros, música, filmes, etc.).

2. A morada

- 2.1. Porque aqui se chama Aldeia Velha?
- 2.2. Desde que nasceu, ou chegou a Aldeia Velha, você sempre viveu nesta casa?
- 2.3. Havia rua que dava acesso ao terreno? De que forma o terreno foi adquirido?
Como era sua forma original, houve desmembramento? Como se dava a divisão dos terrenos havia cercas ou a passagem era livre?
- 2.4. Como era o quintal, o terreiro, o entorno da casa? Que plantas nativas ou outras cultivavam? Havia criação de animais?
- 2.5. Como era sua casa, de que material era construída, como foi a sua construção? Quantas pessoas moravam na casa, quantas peças tinham havia banheiro?

2.6. Havia acesso à água tratada e energia elétrica? Havia tratamento dos resíduos sólidos e líquidos? E como fazem hoje? O que faziam com o lixo? E como fazem hoje?

2.7. Como você avalia sua moradia hoje?

3. Alimentação e Vestuário.

3.1. Como era a alimentação da casa? Quantas refeições faziam diariamente e do que consistia a base alimentar? Você produzia os alimentos que comia? Caso positivo, a produção era individual, familiar, e ou comunitária? Os produtos eram comercializados, havia troca da produção de alimentos?

3.2. Onde as refeições eram realizadas e quem participava?

3.3. Quando faltava dinheiro para adquirir algum alimento, como se procedia?

3.4. Ocorreu alguma mudança nos seus hábitos alimentares? Em que consiste? E quais motivos você atribui?

3.5. Como era o vestuário da semana e do fim de semana? Havia diferença? Onde você adquiria suas roupas e calçados?

4. O Trabalho

4.1. Qual habilidade você possui um talento nato? Qual sua principal fonte de renda e trabalho? Você trabalha atualmente (caso positivo), possui carteira assinada? Recebe algum benefício social do governo? Você considera seus proventos adequados com o seu esforço? Por quê?

4.2. Como você se desloca para o trabalho?

4.3. Você destina algumas horas de seu trabalho para outras atividades, inclusive para o lazer?

5. A comunidade

5.1. Como era a Aldeia Velha quando você nasceu, ou chegou aqui? Havia escola, posto de saúde etc.?

- 5.2. Em que ocasião a comunidade se reunia? Como eram os rituais, casamentos, funerais, festas?
- 5.3. Como eram outros moradores? Como você se via em relação aos demais moradores? Lembra nome de algumas pessoas? Que tipo de contato você teve com essas pessoas?
- 5.4. Como são os cuidados das crianças e dos idosos enquanto os responsáveis precisam se ausentar para o trabalho?
- 5.5. Existe alguma relação da comunidade da Aldeia Velha com a África ou Índia?
- 5.6. Você teve algum contato com OVNI, ou extraterrestre ou presenciou alguma aparição, caso positivo, relate como, quando e onde foi?
- 5.7. Você participa ou participou de alguma atividade comunitária, da Oca, ou de atividade política partidária? Quais atividades? Como você vê a comunidade da Aldeia Velha?

6. O Meio Ambiente/As lutas ambientalistas

- 6.1. Você se lembra da existência de um matadouro na Aldeia Velha? Como era, havia algum tipo de doença na região, e o que mudou após sua retirada?
- 6.2. Como foi para retirar este matadouro do bairro? Você participou deste movimento?
- 6.3. Você se lembra de quando se criou o Parque Nacional da Chapada dos Guimarães? Você conhecia esta região antes da criação, você visitou ou visita este Parque? Você participou do movimento pela criação deste Parque, caso positivo, como foi?
- 6.4. A criação deste parque produziu algum tipo de mudança na sua vida?

7. Desenvolvimento e Turismo.

- 7.1. Como você avalia viver na Aldeia Velha? (Esta bom como está, ou algo precisa transformar?).
- 7.2. Que alternativa você aponta para o desenvolvimento da Aldeia Velha? O turismo seria uma alternativa, ou haveria outras possibilidades? Você estabeleceu algum tipo de contato com os turistas? Que tipo de turismo seria mais interessante para os moradores do bairro?

Modelo de roteiro 2

1. Apresentação do entrevistado.
2. Quais as imagens que o senhor ou a senhora tinha da Chapada dos Guimaraes e a da Aldeia Velha antes do deslocamento?
3. Como foi a chegada ao lugar? Como se estabeleceram?
4. Como era a Aldeia Velha à época de sua chegada?
5. Quem vivia na Aldeia Velha?
6. Como foi o contato com os demais moradores?
7. O senhor ou a senhora conheceu algum hippie?
8. Como eram? Como viviam?
9. Teve um bom relacionamento com essas pessoas?
10. Houve algum tipo de troca dessas experiências, aprendeu alguma coisa, ou ensinou a eles?
11. Lembra-se do matadouro que exista na Aldeia Velha, e as mobilizações que tiveram para sua retirada?
12. Conheceu o parque nacional da Chapada dos Guimarães? Participou das lutas para criação dessa unidade?
13. Como avalia essa perspectiva do turismo implantado na região?
14. O que sonha para a Aldeia Velha?

B – MEMORIAL DAS ENTREVISTAS REALIZADAS

A primeira entrevista foi realizada com Dona Leonarda, 28/10/2016, foi a que menos durou, cerca de 20 minutos devido ao seu luto recente. Resultou em 6 paginas transcritas. Tentei retoma-la, mas ela se mostrou arredia.

A segunda entrevista foi realiada com Dona Goia, no dia 29/10/2016 durou cerca de 40 minutos e resultou em 25 páginas transcritas.

A terceira entrevista com realizada com o Dona Vitalina nesse mesmo dia nesse mesmo dia, também durou cerca de 30 minutos e resultou no mesmo numero de 25 paginas.

A quarta entrevista foi realizada com o Sr. Aimé Taurine no dia 01.03/2017 e teve curta duração, 15 min. A interrupção desta entrevista foi decorrente de um problema técnico do Cineclubes Coxiponés. Meses mais tarde, quando retornei a Chapada dos Guimarães para realizar esta e outras entrevistas, ele havia se submetido a uma cirurgia de coluna. Essa entrevista resultou em apenas 4 paginas em virtude de seu falar pausado, carregado de sua língua natal, o francês.

A quinta entrevista foi realizada com o Sr. Jorge Kaupatez no dia 17/03/2017, durou cerca de trinta minutos e resultou em 31 páginas transcritas. Nesse mesmo dia, realizei a entrevista com o Sr. Ely Buarque que durou cerca de 40 minutos e resultou em 28 páginas transcritas.

A sexta entrevista com Sr. Goio foi realizada no dia seguinte, 18/03/2017 e também teve curta duração devido a perda recente de sua esposa. Durou cerca de 20 minutos e resultou em cerca de 10 páginas transcritas.

A sétima entrevista realizada com Bené Fonteles no dia 01/09/2017 durou cerca de 50 minutos e resultou em 21 paginas. Em seguida foi realizada a entrevista com a Sra. Mari Vieira, que durou cerca de 25 minutos e resultou em 9 paginas transcritas.

A nona entrevista foi realizada com Sr. Heitor Queiroz no primeiro dia de fevereiro de 2018 e durou cerca de meia hora, e resultou em 12 páginas transcritas.

A décima entrevista foi realizada com o senhor Zé Guilherme no dia 12/03/2018 gerando 50 minutos de relato que resultou em 25 páginas transcritas.

A décima primeira entrevista foi realizada com Dona Rose Terres no dia 13/03/2018 durou cerca de 20 minutos em virtude da doença de seu esposo, e resultou em 6 páginas transcritas.

A décima segunda entrevista foi com o senhor João Lopes nesse mesmo dia, durou cerca de meia hora e resultou em 12 páginas transcritas.

Por último, a décima terceira entrevista foi realizada com o Sr. Ary Ribeiro no dia 16/03/2018, durou cerca de 1 hora, e resultou em 28 páginas transcritas.

