

VANUZA RIBEIRO DE LIMA

**DESENVOLVIMENTO LOCAL EM CAMAPUÃ: MONÇÕES,
TERRITÓRIO, HISTÓRIA E IDENTIDADE.**

UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE / MS
2006

VANUZA RIBEIRO DE LIMA

**DESENVOLVIMENTO LOCAL EM CAMAPUÃ: MONÇÕES,
TERRITÓRIO, HISTÓRIA E IDENTIDADE.**

Dissertação apresentada à Banca de Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local – Mestrado Acadêmico, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Local, sob a orientação da Prof^a Dr^a Maria Augusta de Castilho.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE / MS
2006

Ficha catalográfica

Lima, Vanuza Ribeiro de
L732d Desenvolvimento local em Camapuã: monções território, história e
identidade / Vanuza Ribeiro de Lima; orientação Maria Augusta de Castilho.
2006
116 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo.
Grande, Mestrado em desenvolvimento local, 2006.

Inclui bibliografia

1. Camapuã, MS - História 2. Desenvolvimento local 3. Brasil –
Expedições exploradoras. I. Castilho, Maria Augusta de II. Título

CDD-981.71

Bibliotecária responsável: Clélia T. Nakahata Bezerra CRB 1/757

FOLHA DE APROVAÇÃO

Área de concentração: Desenvolvimento local em contexto de territorialidades

Linha de Pesquisa: Desenvolvimento local em dimensões sócio-comunitárias com atenção em comunidades tradicionais

Dissertação submetida à Comissão Examinadora designada pelo Conselho do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local - Mestrado Acadêmico da Universidade Católica Dom Bosco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Local.

Dissertação aprovada em: 24 / 06 / 2008

BANCA EXAMINADORA

maugustela

Profª Drª Maria Augusta de Castilho- orientadora
Universidade Católica Dom Bosco

Alvaro Banducci Junior

Prof Dr Alvaro Banducci Júnior
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

marcelo marinho

Prof Dr Marcelo Marinho
Universidade Católica Dom Bosco

Dedico esta dissertação aos meus pais, Manoel Alves de Lima e Dorisdeth Rosa Ribeiro de Lima, aos amigos e familiares.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pela vida e força indispensável à realização deste trabalho.

À minha orientadora Maria Augusta de Castilho, pela compreensão, estímulo, paciência e oportunas intervenções no decorrer do processo de desenvolvimento desta pesquisa.

Aos professores(a) doutores (a) com quem tive aulas: Antônio Jacó Brand, Aparecido Francisco dos Reis, Cleonice Alexandre Le Bourlegat, Marcelo Marinho, Maria Augusta de Castilho e Vicente Fideles Ávila; os quais oportunizaram a devida orientação para construção do referencial teórico necessário à elaboração desta dissertação.

À banca examinadora, composta pelos professores doutores Álvaro Banducci e Marcelo Marinho; os quais me auxiliaram a escolher os rumos escolher nessa pesquisa.

Aos colegas e amigos que encontrei no mestrado, os quais ajudaram de forma significativa para a aprendizagem dos conceitos de sala, tanto na elaboração dos trabalhos, artigos, quanto nas discussões extra classe.

Às minhas amigas Ana Claudia Santos de Sousa, Eranir Martins de Siqueira, Fabiana Faustino Miranda, Luciana Rodrigues dos Santos Mura, Marleide Ferreira de Carvalho, Neiva Maria Debovi Ferreira, Nataly Guimarães Foschaches e Tatiane Simão Queiroz. Pelo apoio, incentivo, amizade, assim como pelas idéias, leituras, correções dos textos da dissertação e transcrições das entrevistas utilizadas nesta dissertação.

Subiam serras
Desciam vales
E chegavam no Ribeirão Camapuã, ou fazenda
Camapuã,
O mais alto trilho navegável
Da bacia do Rio Paraguai.
Onde hoje está plantada a nossa Princesa do Vale,
A nossa Camapuã.

...

As canoas não pesavam mais,
No “Varadouro de Camapuã”,
Muito ouro enterrado,
Muitas vidas ceifadas
Muitas crendices plantadas
Muitos mistérios,
Mistérios...

Etevaldo Vieira Oliveira (2006)

RESUMO

A Rota das Monções, fase importante da entrada brasileira no território americano, ocorreu entre os séculos XVIII e XIX, nesse período os monçoeiros percorriam três mil e quinhentos quilômetros por água, e na metade desse trajeto atravessavam por terra treze quilômetros no Varadouro de Camapuã, para chegar às minas de ouro de Mato Grosso. Os irmãos Leme da Silva fizeram do lugar um entreposto de abastecimento aos monçoeiros, com a produção de gêneros agrícolas e alguns animais para abate. O objetivo dessa dissertação consiste analisar o varadouro de Camapuã no contexto das monções, a partir de levantamento histórico do período e reconhecer se existem elementos de desenvolvimento local. Os objetivos específicos são: fazer o levantamento histórico da rota das monções no município de Camapuã a partir da historiografia existente; enfatizar, dentro da tradição oral, os elementos culturais que correspondentes ao movimento monçoeiro; destacar a identidade local, o território e o desenvolvimento local em Camapuã.

Palavras-chave: Rota das monções, História, Identidade e Desenvolvimento Local.

ABSTRACT

The Route of the Monsoons, important phase of the Brazilian entrance in the American territory, occurred between centuries XVIII and XIX, in this period the monçoeiros covered three a thousand and five hundred kilometers for water, and in the half of this passage they crossed for land thirteen kilometers in the Varadouro de Camapuã, to arrive at the gold mines of Mato Grosso. The brothers Leme da Silva had made of the place a warehouse of supplying to the monçoeiros, with the production of agricultural sorts and some animals for abate. The objective of this dissertação consists to analyze the varadouro of Camapuã in the context of the monsoons, from historical survey of the period and to recognize if elements of local development exist. The specific objectives are: To make the historical survey of the route of the monsoons in Camapuã from the existing writing of history; to emphasize, inside of the verbal tradition, the cultural elements that correspond to the monçoeiro movement; e to detach the local identity, the territory and the local development in Camapuã.

Key words: Route of the monsoons, History, Identity and Local Development.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 HISTÓRIA, TERRITÓRIO E DESENVOLVIMENTO LOCAL	13
1. 1 HISTÓRIA: ENTRE CENTRO E PERIFERIA	13
1. 2 TERRITÓRIO: ASPECTOS CULTURAIS	21
1. 3 IDENTIDADE: NECESSIDADE FUNDAMENTAL	26
1. 4 DESENVOLVIMENTO LOCAL: QUESTÕES E CONCEITOS	31
2 CAMAPUÃ: ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS	42
2. 1 CAMAPUÃ E AS MONÇÕES NA COLÔNIA	42
2. 2 CAMAPUÃ: A ROTA DAS MONÇÕES	45
2. 2. 1 Encontro de culturas	59
2. 3 CAMAPUÃ: NARRATIVAS ESCRITAS	63
3 CULTURA E DESENVOLVIMENTO LOCAL EM CAMAPUÃ E AS MONÇÕES NOS DISCURSOS DOS HABITANTES	82
3. 1 CULTURA E DESENVOLVIMENTO LOCAL	82
3. 2 CAMAPUÃ E AS MONÇÕES NOS DISCURSOS DOS HABITANTES	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

A fase das monções brasileiras ocorreu nos séculos XVIII e XIX, acompanhando uma rota fluvial compreendida entre as atuais cidades de Porto Feliz (São Paulo) e Cuiabá (Mato Grosso). Nesse período, os monçoeiros, que em sua maior parte eram paulistas, percorriam três mil e quinhentos quilômetros por água. Na metade desse trajeto, atravessavam por terra treze quilômetros no varadouro de Camapuã, para passar da bacia do Paraná à bacia do Paraguai, e, finalmente, chegar às minas de ouro de Mato Grosso. As expedições eram realizadas de duas formas: as constituídas pelo governo, levando forças militares e autoridades administrativas; e as particulares, executadas por pessoas interessadas no comércio com as áreas de mineração.

A fazenda Camapuã – atualmente um município do estado de Mato Grosso do Sul – foi fundada pelos irmãos Leme da Silva. Esses exploradores fizeram do lugar um entreposto para o abastecimento de passantes – em sua grande maioria, navegantes – de monçoeiros a autoridades diversas. No local, havia a produção de gêneros agrícolas e animais para abate. Em sua condição de fenômeno de grande importância para a história de Camapuã, a historiografia sobre o movimento monçoeiro é carregada de marcas ideológicas, pois privilegia o “grande herói” que desbrava os “sertões perigosos” e enfrenta os “índios bravios”. Ora, nos dias de hoje, os encontros interétnicos subentendem outros olhares e perspectivas, formas de luta e de aprendizado mútuo por todos os participantes do processo.

O autoconhecimento é de fundamental importância para que uma comunidade tome em suas próprias mãos o seu processo de desenvolvimento. Nessa perspectiva, o desenvolvimento local leva em consideração o conjunto das necessidades humanas fundamentais, entre as quais se incluem a subsistência, a proteção, o afeto, o entendimento, a criação, a participação, o ócio, a identidade e a liberdade. Esses aspectos, para além da

dimensão econômica, têm uma importante relação com a memória coletiva, como se verá ao longo deste estudo.

O objetivo dessa dissertação consiste em analisar o fenômeno do varadouro de Camapuã e das monções brasileiras no contexto do imaginário coletivo da população local, com base nas teorias do desenvolvimento local, sobretudo no tangente às necessidades humanas fundamentais. Para tanto, os objetivos específicos deste estudo contemplam o levantamento histórico da rota das monções no município de Camapuã, com base na historiografia clássica, assim como em elementos da tradição oral sobre o movimento monçoeiro; por outro lado, o conjunto dos dados obtidos servirão como referência para o estudo do processo de construção da identidade local e do território camapuanense, componentes essenciais para qualquer projeto de desenvolvimento local que se queira levar a efeito junto à população de Camapuã.

A metodologia de análise é de natureza quali-quantitativa, com ênfase nos fatores qualitativos. O levantamento histórico complementa-se com depoimentos dos moradores a respeito da história local e das narrativas que envolvem essa história. O método histórico implica procedimentos que buscam reconstruir o passado da rota das monções e sua influência na construção da identidade do povo camapuanense.

O primeiro capítulo discorre sobre a importância da história nas sociedades, a relação da narrativa e da memória com a história e a influência ideológica da história em alguns processos que são apresentados. Outro conceito abrangido é o de território, no qual é feita a diferenciação com a noção de espaço, a relação entre cultura, identidade e dos laços de afinidade essenciais a essa idéia; nesse contexto se apresentam também algumas características das formas de território no movimento das monções em Camapuã. A identidade é considerada uma das necessidades humanas fundamentais, construída culturalmente, mantém uma intrínseca relação com a história. O desenvolvimento local abrange os conceitos anteriores e contempla outros aspectos que vão além do econômico e considera também os recursos humanos e ambientais.

No segundo são apontados os aspectos sócio-históricos de Camapuã. Para tanto, retorna-se a sociedade colonial com os povos que a formaram, as relações interculturais e de poder estabelecidas naquele período em que ocorreu o movimento das monções. Para buscar

as características da rota das monções e da fazenda Camapuã, recorreu-se a historiografia clássica sobre o tema, como Sérgio Buarque de Holanda e Afonso Taunay; na literatura, foram encontradas obras de Visconde de Taunay. A relação entre o grupo indígena dos caiapós, seus vizinhos de Camapuã e os monçoeiros mereceu destaque nessa parte da dissertação. E, para finalizar esse capítulo, foram selecionadas e analisadas as narrativas sobre as monções escritas por pessoas que, em sua maioria, são de famílias camapuanenses.

O terceiro capítulo apresenta o conceito de cultura e sua relação com o desenvolvimento. É nessa parte que se encontram as narrativas de moradores camapuanenses que vivem no município por muitos anos. Os entrevistados recorreram as suas memórias e conhecimentos sobre o movimento monçoeiro e principalmente os enterros que fazem parte da memória coletiva. Por meio desses depoimentos coletados, assim como dos outros conceitos e narrativas, são levantadas as características da cultura imaterial, história, identidade e desenvolvimento local em Camapuã.

1 HISTÓRIA, TERRITÓRIO E DESENVOLVIMENTO LOCAL

1. 1 HISTÓRIA: ENTRE CENTRO E PERIFERIA

Ao se desenvolver um estudo sobre uma sociedade humana, seja no âmbito global, nacional ou local, é preciso se reportar à história desse grupo. Eric Hobsbawm (1998, p. 186) sustenta que “não há povo sem história ou que possa ser compreendido sem ela”. Por esse viés, cada sociedade tem sua experiência histórica, assim como sua cultura compartilhada formada por essas experiências, e também sua identidade que está diretamente relacionada a esses dois outros fatores. É a partir da reunião dos elementos constituintes de uma sociedade que esta se reconhece e se posiciona diante do outro, e responde às influências exteriores de acordo com os valores construídos em seu território.

A partir das tradições historiográficas, nas quais se encontra um determinado passado, cabe ao historiador torná-lo objetivo, pois é esse profissional que dá sentido a história. François Dosse (2003, p. 191) defende que “a história existe para ser recriada e o historiador é o mediador dessa re-criação”. O sentido da história desloca-se em períodos diferentes. Como há várias atualizações, a história tem como um de seus objetivos uma construção “sempre reaberta por sua escritura”, cada “re-criação” é feita por pessoas com concepções de seu próprio período histórico, sociedade e cultura. Os valores transmitidos pelo historiador podem reproduzir ou alterar as percepções de seus leitores, afirmando ou desmistificando preconceitos existentes no contexto encontrado. Jacques Le Goff (1998, p. 120-121) aponta que:

A (história) atual é, com certeza, o presente vivido, transformado em história, mas é também a indicação de que fazer-se história do passado se valoriza tornando esse passado atual em relação ao momento em que ele existiu, tal como os homens e as mulheres então o viveram e que alguns o escreveram, mas atual também porque suas conseqüências ainda mexem conosco e estão sempre presentes, reinterpretada à luz do presente.

Este historiador também nomeia a história atual de contemporânea ou presente, sendo que esta é a parte da história mais próxima do sujeito, seja em que tempo for. Por esse viés, a história atual tem grande importância, visto como uma história da qual seus contemporâneos estão comprometidos. Além disso, vale notar que há inseparabilidade da historiografia em relação ao contexto, lembra-se que “toda história é contemporânea”, como diz a conhecida frase repetida por vários cientistas, em particular pelo filósofo italiano Benedetto Croce.

François Dosse (2003) coloca, em um primeiro momento, a história como narração de acontecimentos. No entanto, Walter Benjamin (1994) destaca que quem narra é o cronista, dessa forma cabe ao historiador escrever a história, é dever do historiador explicar os acontecimentos que são seus objetos de pesquisa, sem se contentar somente “em representá-los como modelos da história do mundo” (*Idem*, p. 209), pois isso quem faz é o cronista. De acordo com Jacques Le Goff (1998, p. 103) “a história, mesmo que recorra a uma escritura, à narrativa, a retratos permanece um esforço para explicação”. Sob essa perspectiva, a narração é vista aqui como uma das fontes históricas para o trabalho do historiador, pois se deve ir além do relatar, é preciso explicar. No entanto, nesse “esforço para explicação”, se encontra uma tentativa de “ressurreição integral” da história, a qual se torna sem sentido, é preciso “reencontrar o sabor do passado, a vida, os sentimentos, as mentalidades de homens e de mulheres” (*Idem*, p. 103.). Isso se faz necessário na historiografia do presente para ajudar a compreender outros períodos e a própria ligação com o presente

Assim como a narrativa, entre as fontes importantes para o historiador destacam-se as tradições e a memória. Eric Hobsbawm (1998) alerta para o fato de que a história, tal como é institucionalmente praticada, desconsidera, no mais das vezes, a “memória ancestral ou tradição coletiva”, aspectos essenciais para a construção de um conhecimento verdadeiramente representativo de uma comunidade. Em outros termos, boa parte da história ensinada é feita de “mitos e invenções”, e difere da história intuída pela comunidade: todo ser humano tem consciência (implícita ou explícita) do passado, cujo veículo privilegiado são os sujeitos mais idosos da comunidade. Em tal contexto, ser membro de uma comunidade é situar-se em relação ao passado coletivo. Para retomar este historiador, pode-se dizer que a história é uma dimensão constante da consciência humana, é um componente indissociável das instituições, dos valores e dos padrões de comportamento de uma comunidade.

Pelo viés no qual o passado pode ser encontrado na memória dos grupos humanos, recorre-se a Maurice Halbwachs (2004), o qual considera o início da história a partir do fim da tradição, quando a memória social se decompõe. Para esse autor a memória é posta como tudo que flutua, o vivido e o sagrado, o mágico, a imagem e o múltiplo. Já a história, baseada também na memória, se caracteriza pelo seu caráter crítico, conceitual e problemático. Além disso, a história instrumentaliza, corta, recorta e elege os pontos mais interessantes à construção e continuidade de mitos convenientes aos interesses de elites locais. Esse autor ainda destaca que “no desenvolvimento contínuo da memória coletiva não há linhas de separação nitidamente traçadas, como na história” (*Idem*, p. 135). Para Dosse (2003) no trabalho de corte é que se especifica a obra histórica, pois, a partir daí, esta passa a assumir certo domínio se utilizando da abstração desvinculada na busca identitária característica na memória. Pierre Nora (1993, p. 9) aponta que:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos [...] A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna prosaica.

Assim como Halbwachs, Pierre Nora também contempla a oposição tradicional da ciência histórica e da memória. Nesse sentido, quando a memória “instala a lembrança no sagrado” e “a história a liberta, e a torna prosaica”, atenta-se para o fato da história deter o poder de desmistificação existente na memória, assim como a negligência da memória na história também sustenta alguns mitos, que desconsideram a participação da comunidade em seu próprio desenvolvimento. Por outro lado, “as duas noções aproximaram-se e a parte das fontes orais na escritura do tempo presente torna possível uma história da memória” (DOSSE, 2003, p. 176). Por essa vertente, retoma-se a noção de que a história do tempo presente, aquela feita em cada período específico, acaba por modificar a relação com o passado, assim como sua visão e seu estudo.

Vale relembrar certas proposições de Jacques Le Goff (1986, p. 29-30), quando esse historiador afirma que é preciso “antes de tudo, tirar a história do marasmo da rotina, em primeiro lugar de seu confinamento em barreiras estritamente disciplinares”, e cita Lucien Febvre, para quem todo pesquisador deve “derrubar as velhas paredes antiquadas, os

amontoados babilônicos de preconceitos, rotinas, erros de concepção e de compreensão”. Jacques Le Goff (1991) vai além quando afirma que também é função do historiador introduzir certa racionalidade na história e até mesmo na memória. Em 1992 esse francês declara que para entender uma dada sociedade em um período específico, é necessário o esforço para conhecer todos os seus aspectos. Contudo, para esta dissertação é preciso colocar algumas questões como eixo do trabalho do historiador, levando em conta o movimento da história, a diversidade e a irracionalidade. Dessa forma, mesmo para introduzir a racionalidade torna-se desnecessário e inviável excluir o irracional, encontrado na narrativa local em textos e depoimentos, pois as respostas são de questões racionais, o que auxilia na compreensão do que foi proposto.

Quando os historiadores negligenciam o passado de um determinado lugar, ou desmistificam alguns aspectos encontrados na narrativa, na memória, ou em outras fontes, podem manter ou alterar antigas práticas institucionalmente produzidas. Hobsbawm (1998, p. 291) afirma que as “safras que cultivamos em nossos campos podem terminar como alguma versão do ópio do povo”. Uma vez que, a história se em historiadores, cronistas, jornalistas, professores ou padres sobre o passado, tanto de forma direta, quanto por meio de discursos, livros de pesquisa a disposição nas bibliotecas e os didáticos utilizados nas escolas. O conhecimento histórico contou com o que os professores ensinaram a seus alunos e na forma como os intelectuais transformam seu material. Nesse sentido, esse historiador sustenta que o passado é um elemento essencial das ideologias totalitaristas, assim pode legitimar e fornecer um contraponto glorioso a um presente pouco satisfatório. Por essa ótica, o historiador inglês alerta para o poder por vezes nocivo da história:

Eu costumava pensar que a profissão de historiador, ao contrário, digamos, da de físico nuclear, não pudesse, pelo menos, produzir danos. Agora sei que pode. Nossos estudos podem se converter em fábricas de bombas, como os seminários nos quais o IRA aprendeu a transformar fertilizante químico em explosivos (HOBSBAWM, 1998, p. 17).

O historiador deve ser criterioso ao selecionar suas fontes e os fatos do passado, diz o britânico de Alexandria, pois a história fatalmente servirá para fundamentar ideologias e identidades, podendo engatilhar conflitos interétnicos. Por outro lado, tais ideologias e identidades podem conduzir certos grupos ou comunidades inteiras a um confronto com o mundo globalizado, tal como ocorre atualmente com certos segmentos de inspiração religiosa

fundamentalista (Al-Qaeda), ou como ocorreu, em passado recente, com grupos terroristas de inspiração marxista (Sendero Luminoso, Brigadas Vermelhas, Baaden Meinhof, entre outros).

Em relação à influência ideológica na sociedade, pode-se lembrar do controle de alguns países sobre o conteúdo dos textos didáticos, assim como das políticas de nacionalismo implícitas no ensino escolar e universitário. Tal utilização da história também se manifesta entre grupos religiosos e comunitários, como se vê, por exemplo, em livros de cunho local (como ocorre, entre tantos outros, com as diferentes versões de episódios como Palmares, Canudos, Farrapos, Contestado ou, mais recentemente, Araguaia). Para Hobsbawm (1998), a história, quando utilizada para inspirar ideologias, acaba por se tornar um mito de autojustificação.

De acordo com Michel de Certeau (1982) a relevância da história está na relação do discurso historiográfico com a sociedade, pois a ausência desta relação com o corpo social cessa o discurso de ser científico. Esse autor vai além, coloca o discurso com a sociedade como uma questão central, como o objeto da história. Ao apreender o discurso histórico evidenciando o embate entre ciência e ficção, recorre ao fato de que “a história é mediatizada pela técnica” (*Idem*, p. 78) e para tanto existe a comunidade de pesquisadores. Contudo a história encontra-se na relação do discurso e das técnicas de produção, pois assim como há a transformação dos elementos naturais em ambientes culturais, o historiador se utiliza dos símbolos da natureza, culturalmente produzidos, e com isso faz a conexão entre uma socialização e uma materialização das relações sociais. François Dosse complementa que “o historiador é então um verdadeiro clínico cuja qualidade de diagnóstico é proporcional à proximidade que ele pode reivindicar com seu objeto de estudo” (DOSSE, 2003, p. 23).

No entanto, para Michel de Certeau (1982), ao se voltar a técnica de produção inexistente um fechamento dentro da disciplina histórica. É analisada a relação com as mudanças e a permanência do real. Na impossibilidade de apreensão sob o formato de um conhecimento próprio a partir do real, ou do que lhe seria adicionado, lembra-se de que o “fato histórico” é resultado de uma práxis, bem como o símbolo de uma ação e da afirmação de um sentido. Assim, a escrita histórica, sempre retoma, duplica e age como sua pista e suas questões, dessa forma, há a articulação da prática científica com a social, sem substituí-la, mas mantém “sua testemunha frágil e sua crítica necessária” (*Idem*, p. 58).

Diante do cenário em que existe a influência de ideologias e políticas correntes, encontra-se um campo propício para o mau uso da história. Entretanto, é inviável que os historiadores deixem de participar de seu objeto como observadores objetivos e analistas (HOBSBAWM, 1998). Seguindo esta análise, um documento pode ser entendido e utilizado com objetivos diferentes como o exemplo exposto por Hobsbawm (1998, p. 283):

Qual a natureza da comunicação entre o historiador que entregou ao prefeito da aldeia a transcrição do inquérito sobre o massacre, realizado pelo exército inglês poucos dias depois de sua ocorrência, e o prefeito que a recebeu? Para um, era uma fonte primária de arquivo; para o outro, um reforço do discurso comemorativo da aldeia que nós, historiadores, facilmente reconhecíamos como parcialmente mitológico.

Acompanhando as idéias propostas pelo britânico, pode-se dizer que entre as funções do historiador está a de reconhecer os elementos do mito, pois a partir da análise dos documentos a sociedade terá a possibilidade de fazer uma leitura mais crítica do acontecimento. Contudo, mesmo havendo a apreciação do historiador, os governantes e as elites, ainda, se utilizam desses documentos para reforçar os discursos em prol de seus interesses.

Outro caso apresentado por esse autor diz respeito à posição dos historiadores indianos que condenam a utilização dos mitos históricos para sustentar o fanatismo hindu, porém, seus argumentos não convencem os fanáticos do partido BJP (Bharatiya Janata Party). Da mesma forma, os historiadores da Croácia e da Sérvia são desfavoráveis “à imposição de uma lenda nacionalista” (*Idem*, p. 290). Tanto no primeiro caso quanto no segundo, percebe-se a resistência dos mitos de justificação de grupos diferentes. Se por um lado os partidários do mito têm uma visão voltada para sua causa específica, por outro a sociedade envolvente possui uma literatura que propicia condições para fazer uma análise partindo de mais de um ponto de vista, desta forma passa a ter mais segurança para fazer suas escolhas.

Eric Hobsbawm (1995) recorre às paixões dos historiadores, visto que estes também pertencem aos seus determinados grupos, têm suas ideologias, religiões e convicções. Nesse sentido, entende a dificuldade de se manter neutro diante de suas paixões, contudo coloca a necessidade de compreensão por parte do historiador, sem fazer o julgamento de seu objeto de pesquisa. A dificuldade de compreensão está ligada, além das paixões, à experiência histórica que as fundamentaram.

Um dos fatores preponderantes ao historiador é o passado, principalmente a relação entre passado, presente e futuro, por ser uma questão indispensável, nas palavras de Hobsbawm (1998, p. 36), “é inevitável que nos situemos no *continuum* de nossa própria existência, da família e do grupo a que pertencemos”. É a partir das comparações com o passado que há o aprendizado, por meio da experiência. Em outro momento, este autor coloca que “em vastas extensões do globo todas as pessoas de determinada idade, independente de origens e histórias pessoais, passaram pelas mesmas experiências centrais. Foram experiências que nos marcaram a todos, em certa medida da mesma forma” (HOBSBAWM, 1995, p. 14). Nesse processo é positivo até mesmo aprender coisas erradas, pois “se não aprendemos, ou não temos nenhuma oportunidade de aprender, ou nos recusamos a aprender de algum passado algo que é relevante ao nosso propósito, somos, no limite, mentalmente anormais” (*Idem*). Michel de Certeau (1982, p. 48) lembra que:

A frágil e necessária fronteira entre um objeto passado e uma práxis presente se movimenta, desde que, ao postulado fictício de um dado a compreender, se substitua o exame de uma operação sempre afetada por determinismos e sempre a retomar, sempre dependente do lugar onde se efetua numa sociedade e, não obstante, especificada por um problema, métodos e uma função próprios.

A história está em jogo nas fronteiras que articulam uma sociedade com o seu passado e o ato de distinguir-se dele. A partir desse processo de identificação com a história é possível traçar a imagem do lugar na atualidade, distinguindo-se do outro, mas, se atenua ou modifica o retorno ao passado. Ao se recorrer ao prestígio do que aconteceu por meio de fontes históricas, há uma articulação dos discursos do “real” perdido, o passado, dessa forma, se reintroduzem como relíquia a realidade proscrita da linguagem. Quando acontece o “retorno ao real” se manifesta a disponibilidade de palavras concernentes a episódios particulares e, a partir de então, empregáveis na produção de lendas ou de ficções. Como, a linguagem do “real” agrega o material falado capaz de ser disposto no pronunciamento de um pensável ou de um pensado. Assim, deixa de haver a vantagem de ser o despertar dos acontecimentos, de fazer surgir, por meio deles, uma “realidade originária”, ou ser aureolado pelo poder de exprimir, a “própria coisa” e o sentido que viria nela (CERTEAU, 1982).

A cronologia sugere um outro aspecto do emprego que o tempo apresenta à história. Ela é a condição de probabilidade do corte em períodos. Contudo, revida, sobre o documento, o conceito inverso do tempo que, na pesquisa, vai do presente ao passado.

Acompanha sua pista pelo avesso. A apresentação histórica crê na alternativa de um novo “espaço vetorial”, que modifica o sentido do trajeto do vetor tempo e muda sua orientação. Simplesmente esta mudança parece tornar provável a articulação da prática com a escrita. Ao recomendar uma ambivalência do tempo (CERTEAU, 1982).

Walter Benjamin (1994) defende que a dádiva de fazer acordar no passado as fagulhas de uma perspectiva é vantagem característica do historiador, convencido de que até mesmo os mortos correm riscos de sumirem, ou serem considerados completamente errados se o inimigo vencer. “E esse inimigo não tem cessado de vencer” (*Idem*, p. 220). Já Pierre Nora (1993), afiança que a aceleração da história, vai além da metáfora, pois é necessário ter o conhecimento do que a expressão significa: “uma oscilação cada vez mais rápida de um passado definitivamente morto, a percepção global de qualquer coisa como desaparecida – uma ruptura de equilíbrio” (*Idem*, p. 07). Ao extrair do que ainda sobrou da tradição, nas mutações corriqueiras do costume, na imitação do antepassado, percebe-se a existência de um sentimento histórico profundo. “A ascensão à consciência de si mesmo sob o signo determinado, o fim de alguma coisa desde sempre começada. Fala-se tanto de memória porque ela não existe mais” (*Ibidem*).

A história apresenta como uma de suas funções a posição de uma geração em relação aos seus antecedentes, ao dizer, por exemplo: “Eu não sou isto”, adiciona ainda a esta afirmação, um complemento tão grave quanto o primeiro, o qual uma sociedade chega a revelar: “Eu sou outra coisa além daquilo que quero, e sou determinada por aquilo que denego” (CERTEAU, p. 56, 1982). A história propõe uma independência e uma conexão, sendo que as dimensões variam de acordo com os meios sociais e as circunstâncias políticas à frente de sua elaboração. Ao vir de um trabalho voltado ao desenvolvimento humano, toma o lugar dos mitos por meio dos quais uma sociedade representava relações confusas com as suas raízes e, por intermédio de uma história violenta dos começos, e as relações existentes com ela mesma (*Idem*).

Para Hobsbawm (1998, p. 22), o passado é “uma dimensão permanente da consciência humana, um componente inevitável das instituições, valores e outros padrões da sociedade humana”. Nesse sentido, a consciência do passado se faz presente em todas as pessoas, tendo em vista que se convive com pessoas de diferentes gerações, principalmente as mais velhas. Ao partir desse pressuposto, toda sociedade e comunidade têm um passado, pois

por mais novas que sejam, contam com indivíduos de um lugar, os quais por sua vez contam com uma história. Por essa vertente, o fato de pertencer a uma sociedade é posicionar-se diante de seu passado, nem que seja para abdicar dele.

Na historiografia é preciso conhecer a questão do outro, a analogia do presente com o passado é a sua característica. Mas, ela necessita criar lugares próprios para cada um estabelecendo o passado em outro lugar fora do presente, ou ainda propor a ininterruptão de uma filiação genealógica (sob a forma da pátria, da nação, do meio, etc.). Tecnicamente demanda sem sustar integrações homogêneas (o século, o país, a classe, o nível econômico, ou social, etc.). Acredita-se na competência que tem o lugar, a própria história se produz, Sob essa ótica, política em seu cerne, o discurso histórico supõe o motivo do lugar. Autentica um lugar, o de sua produção, incluindo nele outros lugares numa relação de como estrangeiro o outro, ou como singular o interno (CERTEAU, 1982). Nessa relação formada por grupos com uma história compartilhada, criam-se laços afetivos entre os próprios indivíduos, e destes com o local que remontam a cultura, a identidade e a territorialidade.

1. 2 TERRITÓRIO: ASPECTOS CULTURAIS

Para discorrer sobre a noção de território retoma-se o conceito de Milton Santos (1996) sobre espaço, que é considerado aqui como um conjunto do qual participam, por um lado, objetos naturais e objetos sociais, e por outro, a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento. Leva-se em conta que o conteúdo da sociedade não é independente da forma, os objetos geográficos e as formas têm um papel na realização social.

O espaço é nem uma coisa, nem um sistema de coisas, senão uma realidade relacional: coisas e relações juntas. Eis porque sua definição não pode ser encontrada senão em relação a outras realidades: a natureza e a sociedade, mediatizadas pelo trabalho. Não é o espaço, portanto, como nas definições clássicas da geografia, o resultado de uma interação entre o homem e a natureza bruta, nem sequer um amálgama formado pela sociedade de hoje e o meio ambiente (*Idem*, p. 26).

Claude Raffestin (1993) alega que pela falta de critério, espaço e território foram confundidos durante algum tempo, entretanto são termos diferentes, contudo existem distinções úteis e necessárias. Pode-se principiar por compreender que o território se forma a partir do espaço, este é resultado de uma ação conduzida por um ator que realiza um programa em qualquer nível, e esse territorializa o espaço.

Henri Lefebvre (1991) estabelece uma diferenciação entre sociedade e natureza como uma conjuntura adequada ao que se pode designar de “segunda natureza”, a espacialidade modificada e socialmente consolidada que surge do aproveitamento de um trabalho humano determinado: “O espaço não é um objeto científico afastado da ideologia e da política; sempre foi político e estratégico. [...] O espaço foi formado e moldado a partir de elementos históricos e naturais, mas esse foi um processo político. [...] É um produto repleto de ideologias (*Idem*, p. 31). O espaço ao ser compreendido dialeticamente, empreende o processo de ocupação do substrato físico pelo ser humano. Esta linha vai de uma provável natureza pura, até a urbanização integral das sociedades. Por esse viés, existe um trajeto no qual a dimensão espacial encontra-se inteiramente voltada ao histórico, como afirma Henri Lefebvre (2002, p. 20): “[...] esse eixo é ao mesmo tempo espacial e temporal: espacial, porque o processo se estende no espaço, que ele modifica; temporal, pois se desenvolve no tempo, aspecto de início menor, depois predominante, da prática e da história” conquanto haja nessa idéia uma condição de hierarquia, a qual lembra que o temporal seja mais categórico que o espacial, a iniciação clara deste derradeiro componente no pensamento dialético já é uma alteração de paradigmas.

O estudo e a explicação de uma sociedade devem estar relacionados a dados elementares da história: o espaço e o tempo. Eles estão conectados por realidades ao mesmo tempo estruturais e palpáveis, no vivido. São conhecidas como “estruturas espaço-temporais”. Muda em um espaço durante algum tempo. E ainda que se viva no próprio lugar, continua nesse lugar durante um determinado tempo. Assim, encontra-se um dos quadros da história, além disso, conta-se com um entrelaçamento dos vários tempos e dos diversos espaços (GOFF, 1998).

A produção do espaço se encontra na teoria estruturacionista, a qual leva em conta o papel da ação, de um lado e o da estrutura de outro, na produção de fenômenos e formas espaciais. Marly Nogueira (2003, f. 62) destaca:

Assim, a produção do espaço deverá localizar-se no contexto de uma teoria emergente da organização social, classificada como estruturacionista, de modo que leve em conta o papel da ação, de um lado e o da estrutura de outro, na produção de fenômenos e formas espaciais. Já que há contingência e litígio, a produção do espaço deve ser apreendida enquanto uma complexa articulação entre estrutura e ação, sempre em movimento. Em outras palavras, as formas espaciais (“um mundo de aparências que a análise deve penetrar”, Gottdiener, 1993, p. 199) constituem, na verdade, o resultado da interseção da organização e do desenvolvimento espaciais,

ou seja, de elementos voluntarísticos com os processos estruturais. O que interessa não são as formas em si, mas o processo o qual envolve, também, as forças políticas e ideológicas na produção do espaço.

Ao criticar a insuficiência de questões e conceitos espaciais do pensamento marxista, Mark Gottdiener (1993) reforça o empenho de elucidar o caráter social do capitalismo, pois apenas deste modo é possível entender o papel das relações entre os processos econômicos, políticos e culturais na produção social do espaço. Nesse sentido esse mesmo autor afirma que a política econômica capitalista é insuficiente para explicar a produção do espaço, entretanto o processo eventual da produção do espaço deve estar no centro da análise. Por esse viés, é interessante destacar um pensamento de Edward Soja para identificar alguns processos envolvidos, uma vez que esse autor (1993, p. 123) assinala:

A grande questão, porém, não é saber se o capital financeiro domina o capital industrial "em última instância", mas de que modo ele se relaciona, como uma parcela do capital, com outras parcelas do capital dentro de formações sociais específicas, e de que modo isso afeta a ação das classes. A questão, portanto, é conjuntural, referente ao conjunto das relações de classe que emergem em determinados lugares, durante determinados períodos de tempo. Reduzir a análise marxista à afirmação das determinações estruturais últimas é eliminar toda a especificidade histórica e geográfica e, portanto, eliminar a própria cidade como objeto de análise.

A produção do espaço vai além de uma derivação estrutural, apesar da estrutura ter grande influência. A restrição à identificação das determinações estruturais, deixa-se de captar a variedade de acordos, os quais tornam o estrutural concreto, ou seja, a sua existência local. Os fenômenos têm uma essência espacial, pois, quando os fenômenos ocorrem, ficam demonstrados como uma das partes de sua existência, a sua espacialidade. A partir de então, se tem a construção social do espaço.

O espaço é anterior à ação, um local de possibilidades, realidade material anterior ao conhecimento e a prática dos quais será o objeto a partir do momento em que um ator manifeste a intenção dele se apoderar. O território se apóia no espaço, tanto por conta da produção a partir do espaço, como por causa das relações que envolvem e se inscrevem num campo de poder (RAFFESTIN, 1993). Carlos Walter Porto Gonçalves (2002, p. 230) evidencia:

O território não é simplesmente uma substância que contém recursos naturais e uma população (demografia) e, assim, estão dados os elementos para construir um Estado. O território é uma categoria espessa que pressupõe um espaço geográfico que é apropriado e esse processo de apropriação – territorialização – enseja

identidades – territorialidades que estão inscritas em processos sendo, portanto, dinâmicas e mutáveis, materializando em cada momento uma determinada ordem, uma determinada configuração territorial, uma topologia social (Bourdieu, 1989). Estamos longe, pois, de um espaço – substância e, sim diante de uma tríade relacional território – territorialidade- territorialização.

O senso comum aponta, muitas vezes, o território somente como substrato físico, entretanto este é visto aqui como objeto de apropriação e se dá no âmbito do vivido. A apropriação acontece quando há laços de afinidade entre os membros que mantêm relações entre si e o meio que os envolve. O meio envolvente pode ser uma sala de aula, uma cidade, um país, ou até mesmo uma comunidade em rede de computadores, com participantes em várias partes do mundo. Com a apropriação, a vivência e a identificação com o território, se apresenta a territorialidade, que é justamente o território vivido.

Retomando Milton Santos (1994, p. 16), “território são formas”, como também “objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado”. Em outras palavras, o território atual é marcado pelo cotidiano compartilhado de acordo com as regras que são formuladas ou reformuladas localmente. Nesse caso, o uso de informação tende a se generalizar, em compensação quando os cotidianos são impostos de fora, tem-se o domínio de forças, que são localmente postas pelo outro.

Cleonice Alexandre Le Bourlegat (2006) indica que o território só se produz a partir do uso efetivo do espaço, que é uma abstração da mente, por meio de sua apropriação, fruto de um processo de produção do espaço de vida. O território como fruto do constructo social é um espaço de produção. Com base nas relações sociais, a apropriação resulta na produção de formas materiais e funcionais, que sustentam o processo de reprodução da vida. Também há formas imateriais, marcadas pelos códigos e símbolos, estes dão um sentido particular à vida em sociedade. Além disso, tem uma localização definida no planeta e tem como referência um substrato físico, com características naturais que podem se transformar em recursos utilizáveis.

Yi-Fu Tuan (1976), na perspectiva humanista, alegou que algumas espécies de animais defendem seu espaço vital contra os intrusos e parecem ter um sentido de território. Por outro lado, os humanos se diferenciam, pois são capazes de manter o território como um conceito e contemplar mentalmente o seu formato. Nesse sentido destaca-se o papel da emoção e do pensamento na ligação ao lugar. O modelo de comportamento animal e

sentimento de lugar são aplicáveis aos seres humanos, entretanto, as qualidades da emoção e do pensamento humano dão ao lugar algumas possibilidades de significação humana inexistente no mundo animal. No entanto, a peculiaridade humana, é salientada em relação à importância que as pessoas dão aos eventos, como por exemplo, o do nascimento e da morte, com a criação de santuários dedicados ao nascimento e a morte que são lugares humanos (*Idem*). Marcelo Lopes de Souza (1995, p. 84) afirma que:

A ocupação do território é vista como algo gerador de raízes e identidade: um grupo não pode mais ser compreendido sem o seu território, no sentido de que a identidade sócio-cultural das pessoas estaria inarredavelmente ligada aos atributos do espaço concreto. E mais: os limites do território não seriam, é bem verdade, imutáveis – pois as fronteiras podem ser alteradas, comumente pela força bruta -, mas cada espaço seria, enquanto território, território durante todo o tempo, pois apenas a durabilidade sócio-espacial, identidade na verdade não apenas com o espaço físico, concreto, mas com o território.

Pela afirmação anterior é possível identificar, no movimento monçoeiro, a re-territorialização da fazenda Camapuã, pois naquele local se encontrava o grupo indígena dos caiapós, estes formavam sua territorialidade por meio de sua cultura, vivência, organização social, economia, ou seja, seu modo de vida reconhecido como território por contemplar essas características. A partir do estabelecimento da fazenda naquele território dos caiapós, e a formação de uma nova territorialidade com a construção de casas, início da produção agrícola e pecuária, a própria organização social, e de seu modo de vida em Camapuã, favoreceu a geração de raízes, identidade do grupo que ali vivia. Uma outra territorialidade a ser considerada é a dos monçoeiros, em suas expedições estabeleciam laços entre eles, em nome das expedições que eram realizadas. Com a convivência dessas pessoas havia também uma organização social, a qual contava com uma hierarquia (a organização das expedições contava com o capitão, aqueles que recebiam para acompanhá-la, indígenas e escravos negros), um objetivo (chegar às minas de Cuiabá, e retornar), e uma economia (faziam comércio com seus produtos e com o ouro, além da caça e pesca para o auxílio suplementar). Além disso, as marcas do varadouro ficaram no imaginário popular, o que fortalece as relações no território atual do município de Camapuã, como será possível visualizar no segundo e terceiro capítulos.

1. 3 IDENTIDADE: NECESSIDADE FUNDAMENTAL

A história do conceito de identidade é marcada por aspectos que variam segundo o período e o local, de acordo com os valores coletivos e realidades sociais mutantes, ou, em outras palavras, conforme as variações culturais ocorridas no âmbito de uma dada comunidade (definida por gêneros, idade ou condições sócio-econômicas, por etnia, crenças ou categorias de trabalho, em âmbito local, regional ou nacional). Stuart Hall (2004) propõe três concepções de identidade: a do sujeito do Iluminismo, baseada no indivíduo totalmente centrado, unificado e dotado da razão; a do sujeito sociológico, a qual reflete a idéia de que o núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas formado na relação com outras pessoas; e a do sujeito pós-moderno, a qual espelha mudanças estruturais e institucionais que tornam o processo de identificação instável e provisório, tornam a identidade transitória e inconstante. De acordo com esse autor, a necessidade (individual e coletiva) de identidade decorre da falta de continuidade que caracteriza a fragmentária existência humana. Nesse sentido, as lacunas são preenchidas a partir do espaço exterior, sobretudo em forma de discurso. Sadi Melo Moya (2006, p. 143) relembra que:

La identidad (sea regional o local) es una construcción social que a veces se manifiesta como resistencia a intervenciones exteriores, así como en ocasiones la noción de identidad representa una construcción mitificada de un pasado ya perdido. Lo cierto es que la identidad es un proceso cultural de enseñanza-aprendizaje por parte de una sociedad local. En un proceso que se ubica y se nutre de la tensión entre lo global y lo local.

Renauld Sainsaulieu (2001) sustenta que a identidade exprime o anseio de continuidade experimentado, por parte dos sujeitos ou grupos, nas relações sociais que são perdidas quando há pressões extremas. No dia-a-dia, a identidade também aparece como esforço, da pessoa ou sociedade, em alcançar uma síntese da ação, com equilíbrio das forças internas e externas influenciadoras dessa ação, a qual é obra da relação da realidade interna e externa construída pelo grupo social. Esse autor ressalta ainda as forças motrizes do movimento da personalidade individual, em que o sujeito objetiva ser reconhecido pelo grupo no qual está inserido. Em outras escalas, como a local, a regional, ou nacional, percebe-se que dentro de grupos específicos também existe a busca por reconhecimento e aceitação de sua identidade social. Manuel Castells (2003, p. 79) indica que:

As identidades são construídas culturalmente, isto é, organizadas em torno de um conjunto específico de valores cujo significado e uso compartilhado são marcados

por códigos específicos de auto-identificação: a comunidade de fiéis, os ícones do nacionalismo, a geografia do local. [...] Para os atores sociais excluídos ou que tenham oferecido resistência à individualização da identidade relacionada com a vida nas redes globais de riqueza e poder, as comunas culturais de cunho religioso, nacional ou territorial parecem ser a principal alternativa para a construção de significados na nossa sociedade.

A identidade social é formada em um processo de aprendizagem cultural, a qual são encontrados processos sócio-psicológicos de assimilação dos valores que são recebidos, tanto do grupo, quanto de fora dele, a partir de então criam-se novos valores. Dessa forma, a construção da identidade é constante, ao se levar em conta a produção cultural como meio de identificação do próprio grupo em relação ao outro. Além disso, encontram-se as relações de poder e a própria cultura, pois existem as imagens e as representações intimamente ligadas entre si e simbolizadas pelas lutas de poder, entendida como um sinal social de um jogo profundo da personalidade, característica de uma relação prolongada, do sujeito com o grupo e deste com o outro (SAINSAULIEU, 2001).

Nessa construção da identidade, Michael Pollak (1992) recorre à psicologia social e à psicanálise para encontrar três noções principais: a unidade, a continuidade e a coerência. Na primeira há a percepção de fronteiras físicas, que podem ser o corpo do indivíduo, ou o pertencimento a um determinado grupo social. Na segunda há o sentido físico, moral e psicológico da palavra, pois na construção da identidade conta com esses elementos para a continuidade dentro do tempo. No terceiro há o sentimento de coerência, em que, mesmo existindo elementos diferentes, constituem um indivíduo ou um grupo unificado. A importância dessas noções aparece quando ocorre a quebra do sentimento de unidade ou continuidade, que são observados os fenômenos patológicos. Nesse contexto, é possível perceber a memória, a história e a cultura como elementos constituintes da identidade, tanto no âmbito individual como no coletivo, assim como também são importantes no sentimento de continuidade e coerência do indivíduo ou coletividade.

Seja no âmbito local ou global, a relação com o outro, serve como referência para avaliar as próprias características do indivíduo, ou do grupo quando se depara com diversidade, igualdade ou até mesmo quando há afirmação de afinidade. Em sua essência, a identidade faz menção ao seu próprio uso para melhor reconhecer seu semelhante. Nesse sentido, convém identificar os pontos de convergência da identidade, para que um grupo possa se distinguir e também ser reconhecido pelo outro.

Em cada grupo podem ser encontrados um ou mais pontos de convergência da identidade, os quais se baseiam em elementos discursivos fornecidos pela história, geografia, biologia, memória coletiva, por instituições, relações de poder, interesses, relatos e mitos, entre outros aspectos que compõem a cultura de uma determinada sociedade. Jacques le Goff (1998, p. 241) adverte que entre os problemas colocados a todas as pessoas está o da identidade pessoal e coletiva, e, por meio da história “se pode, de maneira mais adequada, conceber o seu conteúdo, sua importância e os seus objetivos: isso é algo essencial para os homens e as mulheres das nossas sociedades, de hoje e do futuro”. Nesse sentido, a história destaca-se como um ponto de convergência de extrema importância. Quando há uma história em comum, ou mesmo quando alguns indivíduos adotam a história de um lugar, são estabelecidas relações sociais mais profundas e o sentimento de pertencimento que faz o indivíduo se sentir parte do todo se fortalece, seja em um bairro, em uma cidade, estado ou país.

Stuart Hall (2004) salienta que as identidades modernas passam por um processo de descentralização ou fragmentação. Diferentes identidades entram em situação de conflito, como, por exemplo, em pleitos eleitorais, quando os eleitores podem votar por se identificarem com o lugar de origem do candidato, sua posição social, seu gênero, etnia, partido político, ou até mesmo seu time de futebol e sua escola de samba. Para Manuel Castells (2003, p. 9), a sociedade em redes está baseada na “disjunção sistêmica entre o local e o global para a maioria dos indivíduos e dos grupos sociais e também, acrescentaria, na separação, em diferentes estruturas de tempo/espaço, entre poder e experiência”. Para estabelecer familiaridade com apoio na confiança é preciso redefinir a identidade inteiramente independente em relação à lógica de constituição das redes de instituições e organizações dominantes. No contexto dessa realidade fragmentária, muitas pessoas apegam-se a espaços físicos e à sua memória histórica, passando a reafirmar o valor da família e da comunidade, tal como reafirma Manuel Castells (2003).

Grupos específicos (definidos por gêneros, idade ou condições sócio-econômicas, por etnia, crenças ou categorias de trabalho, por interesses, preferências ou lugar de residência) são histórica e culturalmente resultantes de movimentos coletivos, e manifestam sinais particulares de identidade, assim como, por vezes, reações defensivas contra certas condições existenciais impostas pela globalização e pelas rápidas e aleatórias transformações

por que passa o mundo, conforme salienta Castells (2003). Por esse viés, a reconstrução da história de uma comunidade implica partir do princípio de que a história está presente em todos os lugares, em todos os momentos e movimentos, na memória (material ou intangível) do grupo em questão.

Se a história resulta de um processo consciente, a identidade, por sua vez, é construída por meio de processos inconscientes, ao longo de extensos períodos de tempo. Stuart Hall (2004, p. 38) acrescenta, com relação à identidade, que “existe sempre algo imaginário ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre sendo formada”. A identidade, assim como a história, o território e a cultura são elementos que compõem a própria teoria de desenvolvimento local, Emília Kashimoto, Marcelo Marinho e Ivan Russef (2002, p. 41), defendem que:

O desenvolvimento local pressupõe esse conjunto de pré-condições para seu crescimento, com vistas à manutenção da identidade local. A criatividade, fruto da interlocução interna à comunidade, instrumentaliza o desenvolvimento de projetos adequados às condições sócio-culturais locais. Em conjunto, estudos técnico-científicos e projetos de longa duração somam-se ao saber empírico local, e tornam efetivo e produtor do conhecimento sobre o lugar. A afirmação da identidade cultural é imprescindível ao fortalecimento da comunidade em seu ambiente, possibilitando-lhe a escolha das melhores soluções e, conseqüentemente, a condução do processo de desenvolvimento local.

Sob esse ponto de vista, entende-se que na ausência de uma identidade e de uma história próprias, a comunidade terminará por emprestar uma identidade e uma história alheias. Se o grau de confiança entre os membros de uma comunidade depende, entre outros aspectos, da identidade comunitária, Manuel Castells (2003, p. 9) indica que “construir intimidade com base na confiança exige uma redefinição da identidade totalmente autônoma em relação à lógica de formação de rede das instituições e organizações dominantes”. A história local, baseada na “memória ancestral ou tradição coletiva”, assume um papel fundamental na construção dessa “identidade autônoma”.

Observam-se as relações que se articulam entre identidade e história, com base nas idéias de lugar, de resistência a influências exteriores, de relações dicotômicas entre o local e o global, assim como de relatos e mitos recorrentes no âmbito da comunidade do lugar. Entre as sociedades conhecidas percebe-se a existência de nomes, idiomas e culturas que distinguem os grupos dos demais. O autoconhecimento não é dissociado da necessidade de ser conhecido com suas particularidades pelos outros, e a identidade pode ser gerada quando se percebe as

diferenças entre eles. Pollak (1992, p. 5) complementa ao dizer que “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros”.

Manuel Castells (2003, p. 74) afirma que o significado de identidade é produzido, “a minha vizinhança, a minha comunidade, a minha cidade, a minha árvore, o meu rio, o meu ambiente”. Isto aconteceu, sobretudo porque diante da falha dos movimentos que lutavam contra a “exploração econômica, a dominação cultural e a repressão política, não sobrou outra alternativa às populações senão render-se ou reagir com base na fonte mais imediata de auto-reconhecimento e organização autônoma: o seu próprio território” (*Idem*). Apareceu o contrasenso de forças políticas com apoios locais no mundo com estruturas que se tornam cada vez mais globais.

As pessoas socializam-se e interagem no seu ambiente local, seja ele a vida, a cidade, o subúrbio, formando redes sociais entre os seus vizinhos. Por outro lado, identidades locais entram em intersecção com outras fontes de significado e reconhecimento social, seguindo um padrão altamente diversificado (CASTELLS, 2003, p. 72).

A identidade social é imagem da própria sociedade, para ela e para o outro. Contudo, essa auto-imagem está exposta a mudanças, negociações e transformações para a avaliação dos outros. A edificação da identidade é um acontecimento em referência aos outros, ao juízo crítico de confiabilidade que se faz por meio da transação direta com outros. Deste modo, é válido lembrar que a identidade pode ser negociada, e mesmo assim, essa característica de mutação deve ser isentada, pois a essência de um indivíduo ou grupo vai além dessas negociações (POLLAK, 1992).

As comunidades locais são construídas por meio da ação coletiva e constituem fontes particulares de identidade, que consistem em reações defensivas contra as condições impostas pela desordem global e pelas transformações, incontroláveis e em ritmo acelerado (CASTELLS, 2003). Em tal contexto a reconstrução da história de um lugar ou de uma localidade implica partir do princípio de que a história está presente em todos os lugares, em todos os momentos.

O lugar integra-se historicamente a espaços e contextos mais amplos, a partir dos papéis e condições econômicas, políticas, sociais e culturais vividas no dia-a-dia por seus habitantes e por ele próprio, no município, no país e no mundo. Para operar com essa abordagem da história importa compreender que as realidades históricas de determinada localidade e de seus habitantes no tempo não se dão isoladamente do mundo, mas como partes desiguais vivas, ativas e inseparáveis dele.

Joaquim Justino Moura dos Santos (2002) considera que é nesse processo histórico que as populações locais constroem sua identidade social e cultural. Uma identidade nascida no cotidiano está presente no local e na atividade de trabalho, no lar e na família, na escola, na vizinhança e na rua. Além dos hábitos, costumes e relações que as pessoas mantêm entre si e como indivíduos, no lugar onde vivem. O sentimento de identidade é tomado aqui no sentido da imagem produzida por um indivíduo ou um grupo, tanto para se reconhecer, quanto para ser reconhecido pelo outro. Esta idéia está extremamente ligada ao conceito de desenvolvimento local, como já foi visto rapidamente nesse item. A identidade é considerada como uma necessidade fundamental ao ser humano, assim a falta de uma, ou a marginalização dessa, pode comprometer a qualidade de vida tanto das pessoas, quanto dos grupos sociais.

1. 4 DESENVOLVIMENTO LOCAL: QUESTÕES E CONCEITOS

A tradicional noção ocidental de desenvolvimento contempla aspectos exclusivamente econômicos. Contudo, certos efeitos provocados regionalmente pela globalização levaram à necessidade de se refletir sobre o processo e o significado de desenvolvimento, agora em escala local. Tais reflexões consideram o conjunto das necessidades humanas básicas (subsistência, proteção, afeto, entendimento, criação, participação, ócio, identidade e liberdade), para além dos aspectos econômicos. Ora, a história e a identidade são intermediadores chave para a satisfação de várias das necessidades básicas. É necessário salientar, a História (local, regional ou nacional) é aqui analisada como um fator de grande impacto para o desenvolvimento em escala local.

Quando se considera somente o aspecto econômico do desenvolvimento percebe-se que a desigualdade interna é comparável à crescente disparidade entre a pequena parcela de países ricos e desenvolvidos ou em desenvolvimento, e o mundo considerado pobre e atrasado. Nesses dois casos entende-se que a distância está cada vez maior, e parece se alargar

ainda mais, pois o crescimento econômico mediante uma economia de mercado se mostrou ineficaz para diminuir desigualdades internas ou internacionais (HOBSBAWM, 1998).

O conceito de desenvolvimento local aqui é entendido como aquele definido pelos recursos econômicos, humanos, institucionais, ambientais e culturais de localidades e territórios delimitados, com economias de escalas e potencialidades não exploradas, além de uma forte identidade compartilhada, conforme relembra Tania Zapata (2006), socióloga consultora do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e autora de diversas publicações sobre o tema. Por esse prisma, a concepção de desenvolvimento local considera o desenvolvimento social, ambiental, cultural e político, ou seja, o desenvolvimento em escala humana (CLAXSTON, 1994). A teoria do desenvolvimento local integra essas dimensões, uma vez que não é possível anular a interdependência existente entre elas (ZAPATA, 2006). Por essa razão, é necessário realizar investimentos em capital humano, capital social e capital natural, além do capital econômico e financeiro.

O Banco Mundial reconhece o capital natural, o construído, humano e o social como os principais. O capital natural se compõe dos recursos naturais de um lugar. O capital construído é aquele produzido pelo ser humano, e neste estão inclusos outros tipos de capital como a infra-estrutura, bens de capital, financeiro, comercial, entre outros. O capital humano é verificado por meio dos índices de nutrição, saúde e educação de uma determinada população. O capital social discutido ultimamente nas ciências do desenvolvimento. A estas duas últimas formas de capital, são verificadas por meio de estudos recentes, como responsáveis por uma grande parcela de desenvolvimento dos países no último século, são encontradas chaves para a tecnologia, a competitividade, o crescimento sustentado¹, o bom governo e a estabilidade democrática (KLIKSBERG, 2002). Sobre o capital humano, Vanilda Paiva (2001, p. 187) discorre:

Em tal contexto é que situa a recuperação do conceito de “capital humano” – forjado a partir dos conceitos de “capital fixo” (maquinaria) e “capital variável” (salários). A simples idéia de aplicar a palavra “capital” a seres humanos, supondo que eles se transformavam em “capital humano” para as empresas, feria profundamente o humanismo não poderia ser nunca visto como portador de capital (remunerado com

¹ [...] o chamado crescimento sustentado, baseado no investimento em capital humano, com ampliação da educação primária e secundária e melhoria da saúde pública, e protegendo o capital natural. Este padrão permite a combinação do capital humano e físico na geração de inovações tecnológicas e ampliação da produtividade (GUIDOLIN e PORTO JÚNIOR, 2007, p. 4-5).

salários) e força de trabalho comprada no mercado pelo verdadeiro capital. Entre os marginalistas, porém, o “capital humano” (capital incorporado aos seres humanos, especialmente na forma de saúde e educação) seria o componente explicativo fundamental da *black box* (do desenvolvimento suplementar).

A partir dos anos de 1970 é possível encontrar vasta literatura sobre as variadas formas de capital. Além do capital produtivo e financeiro, há o capital cultural, informacional, simbólico, entre outros. Os três últimos tipos de capital são associados ao capital humano, o qual, por sua vez, depende da educação formal, de virtudes pessoais e diversas competências. A intercessão de sua importância diante da remuneração veio a alterar seu sentido, visto que houve um crescimento de valor do lado intangível, composto por virtudes de cada pessoa e peculiaridades de personalidade. Nesse sentido, percebe-se também como parte do capital humano a competência de aplicar, de modo concretizado e inédito, no capitalismo da era da informação, conhecimentos anteriormente assimilados automaticamente e sem ligação com a realidade. Sob essa perspectiva, o destaque do trabalhador em uma sociedade e em seu lugar de trabalho, atualmente é o intelecto (PAIVA, 2001).

Michel de Certeau (1982, p. 24-25) recorre aos textos clássicos de Karl Marx para evidenciar a questão da produção material, o qual coloca “o trabalho produtivo no sentido econômico do termo: o trabalho não é produtivo a menos que produza seu contrário”, ou seja o capital. Contudo, Certeau acrescenta que o discurso também é um modo de capital “investido nos símbolos, transmissível, susceptível de ser deslocado, acrescido ou perdido”. Nesse sentido, amplia-se a produção do discurso para o campo da história e do desenvolvimento local, por existir “a relação entre um lugar, um trabalho e este aumento de capital que pode ser o discurso. O fato de que em Marx o discurso esteja na categoria daquilo que era o trabalho improdutivo” (*Idem*) também se coloca a possibilidade de abordar nestes termos as questões referentes ao campo das idéias, assim se reconhece a importância deste campo na teoria de desenvolvimento local. Sobre capital social Bernardo Kliksberg (2002, p. 20), reflete:

O que é, afinal, o capital social? O campo não tem uma definição consensual. Sendo de recente exploração, acha-se, na realidade, em plena delimitação de sua identidade, na definição do que é do que não é. Ainda assim, apesar das consideráveis imprecisões, há uma impressão cada vez mais generalizada de que, ao percebê-lo e investigá-lo, as disciplinas do desenvolvimento estão incorporando ao conhecimento e à ação um vastíssimo número de variáveis que desempenham papéis importantes e que estavam fora do enquadramento convencional.

O capital social, por sua vez, conforme sustenta Robert Putnam (2006), depende do grau de funcionamento das redes sociais, sejam elas de parentesco ou amizade e compadrio, de vizinhança ou de interesses pessoais (religiosos, esportivos, artísticos ou ideológicos), de trabalho ou de estudo, de gênero ou opção sexual, de classe ou capacitação profissional, de faixa etária ou qualquer outra instância de identificação social. Dessas formas de identificação e dessas redes nascem, em variados graus, a confiança mútua entre atores sociais, assim como o associativismo, a reciprocidade de benefícios, a observância das normas coletivas, o respeito aos espaços e bens públicos, o fluxo de informações, a coesão entre grupos distintos – ou seja, o capital social.

Jay Teachman, Kathleen Paasch e Karen Carver (1997) mediram a influência do capital social no aproveitamento da aprendizagem dos estudantes. As referências utilizadas foram a dinâmica familiar, os laços comunitários e a quantas vezes as crianças mudaram de escola. Perceberam a forte ligação existente entre indicadores chave como o rendimento e a possibilidade de abandono da escola. A partir dessa experiência, a idéia que os autores chegaram foi que, com o capital social há a potencialização de outros capitais, tais como o humano e o financeiro. Para Bernardo Kliksberg (2002, p. 8):

No novo debate há uma revalorização de aspectos não incluídos no pensamento econômico convencional. Instalou-se uma poderosa área de análise, hoje em vertiginoso crescimento, que gira em torno da idéia de “capital social”. Um dos enfoques desta área, também ele com especificidade própria, é o reexame das relações entre cultura e desenvolvimento.

Na conjuntura em que as dificuldades encontradas nas sociedades causam mudanças nas idéias econômicas e, por conseguinte, uma outra visão de foco, apresenta-se uma conexão do capital social e da cultura. Esses dois elementos têm ocupado um lugar privilegiado em relação ao desenvolvimento, pois os moldes vigentes sofrem certas dificuldades devido à “distância dos fatos e as críticas provenientes de diversas fontes tendem, de algum modo, a recuperar a realidade com a intenção de produzir políticas com maiores probabilidades de atingir as metas finais” (*Idem*, p. 15-16). Com os debates sobre capital social e cultura há um empenho de congregar a realidade com as análises sobre o desenvolvimento.

A cultura passa por toda extensão do capital social de uma coletividade. Contudo, ela ainda se encontra subjacente aos elementos principais do capital social, como a confiança,

o comportamento cívico, o grau de associativismo. De acordo com o relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento da UNESCO (1996) “cultura é maneiras de viver juntos... ela molda nosso pensamento, nossa imagem e nosso comportamento” (*Ibidem*, p. 27). Nesse sentido, a cultura reúne valores, percepções, imagens, formas de expressão e de comunicação entre outros aspectos que determinam a identidade de indivíduos, grupos e nações, e assim perpassam pelos componentes básicos do capital social.

O capital social e a cultura são componentes chaves dessas interações. As pessoas, as famílias, os grupos são, essencialmente, capital social e cultura. São portadoras de atitudes de cooperação, valores, tradições, visões da realidade – que constituem sua própria identidade. Quando isto é ignorado, deteriorado, desrespeitada sua ordem natural, inutilizar-se-ão importantes capacidades aplicáveis ao desenvolvimento e liberar-se-ão poderosas resistências. Se, pelo contrário, se reconhece, explora, valoriza e potencializa sua contribuição, ela pode ser muito relevante e propiciar círculos virtuosos com as demais dimensões do desenvolvimento (*Ibidem*, p. 19).

A mudança reflexiva sobre o desenvolvimento existente na área do pensamento dá a chance de aliar o capital social, cultura e desenvolvimento. Uma vez que, costumava-se dedicar pouca atenção aos dois campos em relação ao desenvolvimento, assim, as conexões desses processos ficavam marginalizadas. Deste modo, há uma crise da reflexão que procura aumentar o entendimento de ir além da estreiteza demonstrada pela conjuntura habitual, indica um amplo ambiente para ultrapassar os isolamentos (*Ibidem*).

Joseph Stiglitz (1998) indica que, por meio de estratégias para o desenvolvimento econômico, existem as competências da própria sociedade para resolver disputas, entrar em acordo sobre as variadas questões, além de promover acordos entre o Estado e o setor privado. Alguns se preocupam com o fato de o desenvolvimento pode destruir valores tradicionais, contudo, atualmente o desenvolvimento focaliza a preservação de valores culturais, em parte, porque estes valores servem como uma força coesiva numa altura em que muitas outras forças estão se enfraquecendo. Quando a organização social mantém e realça o capital social, este funciona como chave para transformações bem sucedidas do desenvolvimento. Além disso, é importante notar que muito do progresso associado ao desenvolvimento leva em consideração o capital social, pois favorece a melhoria da qualidade de vida das pessoas em uma sociedade.

Os valores predominantes em um sistema educativo nos meios de difusão maciça e outros âmbitos influentes de formação de valores podem estimular ou obstruir a formação de capital social que, por sua vez, como já se viu, tem efeitos de primeira ordem sobre o desenvolvimento. (KLIKSBERG, 2002, p. 28).

Agregar o capital social e a cultura como elementos do desenvolvimento é viável e mostra resultados eficazes, as quais há mostras relevantes. A efetiva mobilização exige um desafio para as sociedades interessadas, como a adoção de políticas orgânicas e acordos entre Estado e a sociedade civil (*Idem*). Ao retomar Hedy Nai-lin Chang (1997), Kliksberg aponta que as bases encontradas nas redes de confiança de uma sociedade têm fundamental valor para o melhoramento das condições de vida de um grupo. Sob tal perspectiva, recorre-se a Heitor Romero Marques; Domingos Ricca; Gilberto Porto Figueiredo e José Carpio Martin (2001), os quais entendem desenvolvimento local como um conjunto original de estratégias que devem ser adequadas a um território, estas, por sua vez, têm suas redes de relações, sua identidade e contam com a participação ativa e solidária da população que nele habita. Para encontrar formas viáveis, sustentáveis, contínuas e organizadas de utilização integrada dos recursos materiais, naturais e humanos disponíveis, em prol da obtenção de melhorias para a comunidade. Ávila *et al.* (2000, p. 69) aponta a diferença entre desenvolvimento local e desenvolvimento no local:

Desenvolvimento no local: quaisquer agentes externos se dirigem à “comunidade localizada” para promover as melhorias de suas condições e qualidade de vida, com a “participação ativa” da mesma;
Desenvolvimento local: a comunidade mesma desabrocha suas capacidades, competências e habilidades de agenciamento e gestão das próprias condições e qualidade de vida, “metabolizando” comunitariamente as participações efetivamente contributivas de quaisquer agentes externos.

De maneira similar, o PNUD (2007) utiliza o conceito e o índice de Desenvolvimento Humano como base do Relatório de Desenvolvimento Humano (RDH), no qual são apresentados dados como expectativa de vida, crescimento vegetativo, renda, escolaridade e analfabetismo. Por outro lado, certos indicadores de desenvolvimento também consideram aspectos como número de livros publicados por ano, número de bibliotecas públicas e investimentos em pesquisa na área de ciências sociais. Sob esse prisma, o desenvolvimento local parte da hipótese de que, para estimar o avanço de uma população, devem-se considerar, para além da dimensão econômica, outras características sociais, ambientais, culturais e políticas que influenciam a qualidade da vida e o bem-estar.

A finalidade da elaboração do Índice de Desenvolvimento Humano foi apresentar um contraponto aos índices baseados exclusivamente no Produto Interno Bruto (PIB) *per capita*, estes consideram apenas a dimensão econômica do desenvolvimento. A noção foi proposta pelo economista paquistanês Mahbub ul Haq (1934-1998) com a colaboração do

economista indiano Amartya Sen (1933-), ganhador do Prêmio Nobel de Economia de 1998 (PNUD, 2007). Ao ser criado, o IDH teve o objetivo de representar uma medida geral e sintética do desenvolvimento humano. No entanto, esse índice não abrange todos os aspectos de desenvolvimento e tampouco representa o grau de felicidade das pessoas.

A partir de 1990, estes aspectos inovadores tornaram-se parte integrante dos RDHs, houve a proposta de se organizar uma agenda sobre temas relevantes ligados ao desenvolvimento humano, com apresentação de tabelas estatísticas e informações sobre o assunto. Sob a responsabilidade do PNUD, o relatório também foi idealizado por Mahbub ul Haq e é atualmente publicado em dezenas de idiomas, em mais de cem países (PNUD, 2007).

Em conferência proferida no Fórum Mundial, Mahbub Ul Haq (1997) reafirma que o desenvolvimento deve corresponder ao enfrentamento de qualquer manifestação da pobreza, e lembra que o conceito de pobreza ultrapassa o critério de subsistência². O desenvolvimento deve assegurar equidade no tangente a opções e oportunidades de escolha, assim como o direito à liberdade e a autonomia para se buscar melhores condições de vida; em outras palavras, o desenvolvimento deve contemplar o conjunto das necessidades humanas. Haq complementa suas idéias com a seguinte afirmação: “a segurança humana significa uma criança que não morra, uma doença que não espalhe, uma tensão étnica que não exploda, um dissidente que não seja silenciado, um espírito humano que não seja esmagado”.

Por este prisma, Antonio Elizalde (2000), em seu artigo *Desarrollo a escala humana: conceptos y experiencia*, lembra que as necessidades humanas fundamentais são a subsistência, a proteção, o afeto, o entendimento, a criação, a participação, o ócio, a identidade e a liberdade. Todas têm similar importância e grau hierárquico, razão pela qual Elizalde (2000) apresenta três subsistemas que se estruturam em torno das necessidades básicas e de sua satisfação.

O primeiro subsistema agrupa todas as necessidades humanas, tal como elencadas acima. O segundo engloba as formas imateriais e psíquicas que permitem, aos humanos, a conscientização de suas necessidades básicas fundamentais, ao mesmo tempo em que servem

² O conceito de subsistência é heterogêneo entre os clássicos. Contudo, aqui a subsistência “é entendida como o montante e a variedade de mercadorias que compõem o que a sociedade, em determinado local e período histórico, consideradas como o padrão de consumo mínimo necessário para a manutenção de trabalhador” (MALTA, 2005).

como intermediários entre essas necessidades e os produtos da cultura concebidos para satisfazê-las; em outras palavras, essas formas são histórica e culturalmente modeladas: preferências sensoriais (paladar, olfato, audição, tato, visão), formas de preparo de alimentos e vestimentas, formas de religião, memória, identidade, mitos, entre inúmeros outros. O último subsistema abarca os bens, ou seja, os artefatos materiais produzidos pela cultura, muitos dos quais são o suporte veicular para bens imateriais: utensílios, ferramentas, alimentos, vestimentas, abrigos em suas mais diversas formas, fotografias, filmes, discos, livros, são alguns dentre esses incontáveis bens.

Elizalde (2000) ressalta que, na concepção tradicional de desenvolvimento, a pobreza é definida quase exclusivamente em termos de carência de meios de subsistência. Entretanto, conforme também sustenta Javier Pérez de Cuéllar (1996), todo projeto de desenvolvimento deve considerar a pobreza como o resultado da impossibilidade de satisfação de qualquer uma das necessidades humanas fundamentais.

Dessa forma, o desenvolvimento local corresponde a um processo de melhoramento geral da qualidade de vida e do bem-estar de uma comunidade, com profundo respeito e consideração pelas reais necessidades e aspirações desse povo, assim como pela “sua própria capacidade criativa, seus próprios valores e potencialidades, suas próprias formas de expressão cultural”, como se vê nas idéias desenvolvidas por Mervyn Claxton (1994, p. 5), no âmbito da própria UNESCO.

Relembre-se que, tal como sustenta Antonio Elizalde (2000), é possível agrupar as necessidades básicas em torno dos conceitos de subsistência, proteção, afeto, entendimento, criação, participação, ócio, identidade e liberdade. Nesse sentido, a importância da história do lugar para a satisfação de tais necessidades merece profunda discussão, com base na idéia de que o desenvolvimento local implica considerar a pobreza como carência ou impossibilidade de satisfazer tais aspectos básicos da existência humana.

Por esse viés, a própria Constituição Federal de 1988 prevê a proteção do patrimônio cultural brasileiro, nomenclatura que doravante recobre aspectos que o Decreto-Lei nº 25, de 1937, denominava “fatos memoráveis da história do Brasil, de excepcional valor”, agora reconhecidos como fatores essenciais da formação da identidade nacional e das múltiplas identidades brasileiras. Não por acaso, o Brasil tornou-se, em 2005, signatário da

Convenção Internacional sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, cujos objetivos e princípios diretores prevêm a obrigação de “promover o respeito da diversidade das expressões culturais e a tomada de consciência de seu valor nos níveis local, nacional e internacional”, além de “reafirmar a importância da conexão entre cultura e desenvolvimento para todos os países”.

Do conjunto das idéias aqui expostas, pode-se inferir que a história, mormente em sua dimensão local, tece estreitas relações com as formas de satisfação das necessidades humanas fundamentais, contribuindo para o processo do desenvolvimento local. Nesse contexto, pondera-se a história como essencial para a busca humana e universal de entendimento, sobretudo na esfera local, pois cria os meios para a compreensão das relações de poder no lugar, das formas de ocupação do território, das tradições culturais comunitárias, do funcionamento das instituições e redes de relações, da economia e das religiões locais, das relações interétnicas e inter-classes, entre outros aspectos sócio-culturais. Por outro lado, a história também permite prover elementos para o ócio criativo conceituado por Domenico de Masi (2000, p. 11-12) como uma “inovação existencial e não simplesmente logística. É a mistura entre as suas atividades: quanto de trabalho, quanto de estudo e quanto de jogo existem em cada uma delas”. O prisma pelo qual remete ao ócio criativo estabelece que em todo ato encontrem-se “presentes trabalho, jogo e aprendizado. Quando dá uma aula ou uma entrevista, quando assiste a um filme ou discute animadamente com os amigos, deve sempre existir a criação de um valor e, junto com isso, divertimento e formação” (*Idem*) e, por extensão, para a própria criatividade e a inovação, suprimindo a necessidade humana de criação.

A história local é considerada uma importante base para a construção da identidade, das redes comunitárias e, por conseguinte, da participação individual na vida da coletividade, aspectos que conduzem ao empoderamento e à liberdade, necessidades humanas fundamentais. Até mesmo a subsistência é garantida pela história, à parcela da população que se ocupa da elaboração, preservação e difusão de conhecimentos derivados da memória coletiva, tais como os profissionais ligados ao ensino, aos museus e arquivos, à pesquisa, à produção de livros, filmes e outros produtos culturais. É preciso igualmente sublinhar que certas pesquisas históricas recuperam antigas práticas tradicionais caídas em desuso, tais como, por exemplo, o cultivo de espécies de milho por parte de povos indígenas, cujas sementes foram, ao longo do tempo, substituídas pelas sementes híbridas de grandes empresas agrícolas. Dessa forma, a história contribui para a subsistência dessas populações.

O exercício de produzir a História de um local implica o reconhecimento de processos de identificação, dependentes de sistemas culturais que articulam relações de vizinhança, territorialidade e sentimento de pertença, conforme enfatiza o geógrafo Yi-Fu Tuan (1976). Para este expoente da geografia humanística, a história corresponde a uma reconstrução consciente do passado com base na memória compartilhada pelo grupo. Do mesmo modo que o sujeito é definido por sua biologia, seu meio ambiente, seu passado, suas influências acidentais, sua maneira de ver o mundo e sua forma de preparar sua imagem pública, também a história exerce um papel essencial na construção de sentido, de territorialidade e de lugar pelo ser humano.

Assim, Ana Fani Carlos (1996, p. 15) observa que o lugar guarda em si o “significado e as dimensões” da história em processo de reelaboração permanente, esse “movimento da vida” pode ser apreendido por meio da memória e dos sentidos (paladar, tato, olfato, audição e visão), ou, em outras palavras, por intermédio do corpo, em suas múltiplas relações com o lugar. Por esse prisma, o lugar é o ponto de articulação entre a mundialidade em construção e o local em sua dimensão de espacialidade concreta, como salienta a geógrafa:

A natureza social da identidade, do sentimento de pertencer ao lugar ou das formas de apropriação do espaço que ela suscita, liga-se aos lugares habitados, marcados pela presença criados pela história fragmentária feita de resíduos e detritos, pela acumulação dos tempos, marcados, remarcados, nomeados, natureza transformada pela prática social, produto de uma capacidade criadora, acumulação cultural que se inscreve num espaço e tempo (*Idem*, p. 30).

Sob essa óptica, a história do lugar implica valores e significados, cada pequeno detalhe do conjunto assume grande importância na rede de relações estabelecidas entre os indivíduos que compartilham a história local. Os processos históricos do lugar e identificação do sujeito são aspectos indissociáveis, implicando a idéia de que deve haver estudos voltados ao lugar como categoria central de análise.

Para Joaquim Santos (2002), é no processo histórico que as populações locais constroem sua identidade social e cultural. Uma identidade que nasce no cotidiano, está presente no local, na atividade de trabalho, no lar, na família, na escola, na vizinhança e na rua. Além dos hábitos, costumes, relações que as pessoas mantêm entre si e como indivíduos, no lugar onde vivem.

Práticas culturais comunitárias e história local são fatores de desenvolvimento na medida em que fornecem as bases para processos coletivos de conhecimento, reconhecimento, auto-conhecimento e auto-reconhecimento. Em outras palavras, fornecem as bases para a construção da identidade e, por extensão, da confiança mútua, da auto-estima, das relações de vizinhança e de compadrio, do empoderamento comunitário, do ócio criativo, assim como da liberdade – aspecto resultante do conjunto dos outros fatores aqui elencados.

O desenvolvimento local contempla aspectos situados ou presentes muito além da simples dimensão econômica, pois busca atingir o conjunto do desenvolvimento social, ambiental, cultural e político, ou seja, o desenvolvimento em escala humana. Tendo em vista este contexto, a história aparece como condição essencial, uma vez que materializa certas articulações essenciais entre memória, identidade e participação coletiva. Igualmente, a história viabiliza a satisfação de certas necessidades humanas fundamentais, como o entendimento, a criação, a participação, a proteção, o ócio, a identidade e a liberdade, assim como a própria subsistência de significativa parcela da população.

2 CAMAPUÃ: ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS

2.1 CAMAPUÃ E AS MONÇÕES NA COLÔNIA

Em Camapuã, a rota das monções surgiu no período em que o Brasil era Colônia de Portugal, na América. Nesse contexto é válido mencionar que a teia de relações, que deu origem ao território brasileiro tem uma ponta na Península Ibérica, a qual contou com a presença de diferentes povos no decorrer do tempo. Citem-se aqui os celtas, os iberos, os celtiberos, os romanos, os mouros entre outros. Portugal, quando se tornou Estado Nacional, contava com a influência desses povos em sua história e cultura.

Nesse período, o contexto econômico revelava ainda uma forte influência sobre as relações entre os países da Península Ibérica. Na Europa, existia uma disputa por hegemonia, como consequência Portugal se lançou a oeste e alcançou as terras brasileiras, uma vez que os espanhóis detinham conhecimento sobre os caminhos para chegarem à América. Mas, mesmo antes de atingir esse objetivo, os portugueses já haviam conquistado a rota pela qual poderiam contornar a África. A estrutura econômica dos portugueses no século XVI era completamente diferente daquela vivida pelos indígenas na América. A ideia mercantilista, de acumulação de riquezas, era uma das principais preocupações dos europeus, essa foi outra característica a determinar as ações dos portugueses ao chegarem às novas terras.

Para Raymundo Faoro (1976) o mercantilismo era a ideologia utilizada pelos portugueses na colônia. Esse ideário esteve presente na política econômica, no setor público e privado, herdado pelo Brasil de sua metrópole. Em Portugal era o Estado o responsável pela organização do comércio, apropriação da terra, estabilização de preços, determinação de salários, isso para garantir o enriquecimento do país, assim como de seu grupo dirigente. Entre suas práticas, justificadas pelos ideais mercantilistas, os lusitanos adotaram o tráfico da África, Ásia e América. No entanto, deixaram de se preocupar em manter meios de produção em seu próprio país, a riqueza estava ligada a grande circulação de dinheiro provindo das práticas de exploração colonial e de comércio. Assim, com a desvinculação da agricultura e

indústria, o país ficou sem acumular capitais e a riqueza conquistada pelos portugueses foi para os países europeus que implantaram manufaturas.

Já entre os povos indígenas situados onde hoje é o Brasil, havia muitas diferenças em relação aos colonizadores. Conforme Darcy Ribeiro (1995), esses grupos tinham como seus representantes os povos de língua tupi, bororo, xavante, caiapó, kaingang, tapuia, guaikuru, payaguá, entre outros. Estima-se uma quantidade aproximada de cinco milhões de ameríndios, estes possuíam na caça, pesca e agricultura a garantia de alimentação e matéria-prima para sua sobrevivência, cada etnia tinha sua compreensão particular de mundo e se organizava conforme seus preceitos. Este autor também descreve sobre as relações sociais existentes entre os portugueses e os indígenas e destaca o cunhadismo, velho uso indígena de incorporar estranhos à comunidade. Tal prática consistia em dar uma moça indígena como esposa, assim que o marido a assumisse, estabelecia laços que o aparentavam com todos os membros do grupo.

Outros elementos que fizeram parte da formação da sociedade brasileira foram os povos da África, continente que abrigava vários grupos de cultura e organização diferentes. Durante a Antiguidade ali se desenvolveram impérios, reinos e tribos. Porém, a partir da expansão marítima europeia esse continente se transformou em uma vasta área de colônias, no qual os europeus exploravam os recursos naturais e a mão-de-obra, transformada em escrava, servia também para abastecer as colônias de outras regiões. Parte desse contingente foi para a América, visto que cada grupo era separado ao chegar ao Brasil para inexistir o problema de se unirem e formarem um movimento de revolta (*Idem*).

Com o encontro dos europeus, indígenas e africanos se deu a composição da sociedade colonial brasileira, a qual havia entre suas práticas a monocultura, mão-de-obra escrava e latifúndio, essa forma de produção era destinada à exportação. O modelo de organização social criado a partir da colonização apresenta reflexos nítidos na formação do povo brasileiro. As características de mandatário atribuídas ao colonizador português em contraste com a das outras pessoas que viviam na sociedade colonial, como as mulheres, os indígenas e os africanos, estavam presentes nos sistemas econômico, social e político por meio do trabalho, da família, dos hábitos e da religião (FREYRE, 1933).

A estrutura colonial montada na casa grande e na senzala modelaram a sociedade brasileira, no tocante a desigualdade social e a forte presença negra nas periferias das cidades. De acordo com Gilberto Freyre (1933), a base da economia era a agricultura; as condições, a estabilidade patriarcal da família, a regularidade do trabalho por meio da escravidão e a união do português com a indígena eram incorporadas à cultura econômica e social do invasor. No aporte de Raymundo Faoro (1976), a prática da monocultura para a exportação culminava em restrições desumanas de alimentos para os escravos e assalariados.

A estratificação social, gerada historicamente, tem como uma de suas características a racionalidade resultante de sua montagem como negócio que privilegia e enobrece a um grupo e aos demais subjuga e humilha. Esse caráter intencional encontrado na sociedade brasileira, cujos aspectos estavam presentes na colônia portuguesa, revelam a estrutura de sobrevivência, desenvolvimento e progresso, seguida pelo modelo imposto dos europeus, em que continua a enriquecer uma pequena camada para atender às solicitações exógenas (RIBEIRO, 1995).

O Brasil apresentava particularidades, o fato de receber ordens de Portugal, sua metrópole, caracterizava a estrutura sócio-econômica como tipicamente colonial. Assim, na colônia a divisão que compunha a sociedade nesse período era a dos senhores, dos escravos e as camadas intermediárias. A primeira era dominante economicamente, socialmente e politicamente, formada pelos colonizadores, proprietários de terras e de escravos. A dos escravos, na base da estrutura social da colônia, encontravam-se negros africanos ou indígenas, de propriedade dos senhores que exerciam as atividades produtivas, constituindo as “mãos e os pés” do senhor, de acordo com as ordenações vigentes em Portugal e em seu Império Colonial, eram equiparados, para efeitos legais, a animais de carga. Mais um componente estava entre os dois pólos, senhor e escravo, eram as camadas intermediárias formadas pelos dependentes, alguns poucos funcionários, padres, agregados, militares, rendeiros e pequenos proprietários (FREYRE, 1933).

As unidades políticas da colônia no século XVIII eram as províncias, entre elas se encontrava a de São Paulo, a qual contou com o movimento bandeirante de aprisionamento de indígenas, estes serviam como mão-de-obra escrava nos trabalhos daquele lugar. Ao se utilizar de Simonsen (1934), Darcy Ribeiro (1995, p. 143) afiança ser possível, no século XVII terem sido escravizados:

[...] mais que de 300 mil índios, levados para São Paulo e vendidos antes na Bahia e em Pernambuco. Essa captura de escravos se fazia, também, por intermédio de muitíssimos índios aliciados nas bandeiras. A proporção de índios para “Branços” nas bandeiras foi de setecentos para duzentos na de Cristóvão de Barros e de novecentos para 150 na de Antonio Dias Adorno, em 1574; e de mil para duzentos na mão na bandeira de Raposo Tavares e as reduções jesuíticas em Itatins (1648).

José de Souza Martins (1990) destaca que no século XVIII, o governo de Portugal beneficiou o término da escravidão indígena visando defender o tráfico negreiro, pois esta atitude favorecia seus interesses econômicos e políticos. Entretanto, no Brasil havia a presença marcante do predomínio colonial, as terras estavam nas mãos da elite, a qual excluía os direitos sobre a terra das populações indígenas. Estes grupos viviam em aldeamentos, tutelados pelas autoridades ou mesmo ordens religiosas, assim como arrendados aos fazendeiros, ou como agregados nas grandes fazendas. Até mesmo quando havia vínculos com a terra em que viviam, entravam no mercado de trabalho por meio de coação.

De acordo com Sérgio Buarque de Holanda (1989), ainda nas expedições bandeirantes, estes encontraram ouro onde hoje é o município de Cuiabá, e com a proibição da escravidão indígena, os paulistas começaram a explorar as minas deste lugar. Para tanto, vários paulistas saíam de Porto Feliz, em São Paulo, e navegavam até o então povoado de Bom Jesus do Cuiabá, na província de Mato Grosso. Tal movimento ficou conhecido na historiografia como rota das monções, ocorreu entre os séculos XVIII e XIX, o trajeto dos expedicionários sofreu várias alterações. Entre os caminhos percorridos estava o da fazenda Camapuã, esta, por sua vez, serviu por mais de um século como sítio de abastecimento aos navegantes. Das nomenclaturas para este lugar estão também, sítio de Camapuã e varadouro de Camapuã, pois, além dos moradores produzirem gêneros para suprir os viajantes, também era onde as canoas “varavam” por terra treze quilômetros para completar as viagens.

2. 2 CAMAPUÃ: A ROTA DAS MONÇÕES

O termo monção é utilizado, no Brasil, para designar os ventos alternados que determinavam as épocas de navegação rumo ao interior do país em busca de ouro. Entretanto, a descoberta das minas de Caxipó Mirim marcou o ponto de partida para a história das monções, precedida pelas empresas bandeirantes, em que os rios constituíam obstáculos à marcha. As expedições eram realizadas de duas formas: pelo governo, as que levavam forças

militares e autoridades administrativas para cobrança e fiscalização do imposto pago pelo ouro, o quinto; e por pessoas interessadas no comércio com as áreas de mineração. Afonso de Taunay (1981, p. 23) coloca sobre as monções: “mais extensas viagens fluviais se realizaram, no próprio Brasil, embora não tão seguidas e regularmente, nem organizadas sob um regime ao mesmo tempo comercial e militar”.

Afonso de Taunay (1975) expõe o movimento monçoeiro visto por Augusto de Saint-Hilaire, em 1830, com “admiração vizinha do assombro que dele se apossara” (*Idem*, p. 14). O sentimento de admiração foi reforçado “quando meditando sobre o que exigia a jornada das monções cuiabanas declarava que os europeus, habituados à navegação dos seus mesquinhos rios, não podiam, de todo, avaliar o que representava semelhante empresa” (*Ibidem*). O autor observa com todo esplendor como a navegação fluvial das entradas teriam sido incomparáveis, e isso se deve as particularidades dessas viagens, como a geografia, demografia, o comércio pelos rios e pequenas partes de terra. O caminho percorrido pelas monções iniciavam em Araraitaguaba e terminavam em Cuiabá, separados por três mil e quinhentos quilômetros, com dificuldades no caminho.

Afonso de Taunay (1981), em seu *Relatos monçoeiros*, narra algumas viagens com riqueza de detalhes. “Segundo os cálculos de Lacerda e Almeida as distâncias fluviais sulcadas pelas monções atingiam 531 no Tiete, 29 no Paraná, 75 no Pardo, 17 no Camapuã, 40 no Coxim, 90 no Taquari, 39 no Paraguai, 25 no Porrudos e 64 no Cuiabá” (*Idem*, p. 51). O autor complementa “os 14 quilômetros do varadouro de Camapuã e os 155 quilômetros que medeiam de São Paulo a Araraitaguaba. O total da jornada de São Paulo às minas cuiabanas vinha a ser, pois, de 3.664 quilômetros” (*Ibidem*). Nesse trajeto havia muitos obstáculos como as diferenças do volume de água, em trechos do trajeto monçoeiro como no Alto Pardo, no Sanguessuga, no Camapuã. Além disso, encontravam-se os rios rasos e apertados que impediam a passagem de barcos compridos e pesados como os amazônicos (*Ibidem*).

Dá-se colossal *rush* pelas águas do Rio das Entradas e Pedro Taques, conta-nos as misérias indescritíveis de muitas destas esquadilhas, organizadas às pressas e a esmo, para vencer o deserto aspérrimo nelas embarcando indivíduos de todas as categorias: aventureiros e burgueses bem afortunados e colocados, civis, militares, eclesiásticos (*Ibidem*, p. 10).

As febres, a fome, os naufrágios e o conflito com índios chegaram acabar com expedições inteiras. Mesmo assim, ainda havia muitos que se embrenhavam nessas, mesmo

pessoas que ocupavam cargos importantes na colônia. Em relato de Pedro Taques sobre a viagem de João Carvalho da Silva, Afonso de Taunay (1891, p. 10) ressalta: “cidadão de São Paulo, ocupava os cargos de sua república, tendo as estimações que soubera conseguir a sua docilidade e a graduação do seu distinto nascimento, possuía bens de fortuna, que o não faziam invejar aos opulentos de seu tempo”. Entusiasmado com o ouro de Cuiabá, este navegante contou com grande número de escravo para esta expedição. Contudo, perdeu quase todos os escravos e o comandante ficou impossibilitado de lucrar com esta empresa nessa viagem.

O primeiro paulista a chegar ao Rio Cuiabá, em busca de indígenas, foi Antônio Pires de Campos. Em 1718, Pascoal Moreira Cabral encontrou ouro com indígenas que aprisionou e Miguel Sutil estabeleceu o arraial do Senhor Bom Jesus do Cuiabá, com organização política própria, depois de encontrar ouro naquela região que, segundo as crônicas da época, “podia ser extraído da terra como se extrai a nata do leite” (HOLANDA, 1989, p. 23). Ou, como registrou Afonso de Taunay (1981, p.10), “as novas da “fertilidade” das minas do Cuiabá alucinam as populações. Terra do ouro onde tão vil é o metal que os descobridores, a passarinhar, atiram com os grãos amarelos, para poupar chumbo!”. Entretanto o ouro que os navegantes garimpavam em Mato Grosso era de aluvião, com o passar dos tempos, as lavras foram se esgotando, desta forma o produto já não oferecia lucros.

O arraial do Bom Jesus do Cuiabá já em 1726 recebeu a enorme comitiva – embarcada em Ararituaba - do capitão-general Dom Rodrigo César de Menezes, que erigiu a vila, e Mato Grosso estaria convertida em capitania independente em 1748, por obra de Dom Antonio Rolim de Moura Tavares, conde de Azambuja, o primeiro governador. Lá estava, nos anos pioneiros, a mesma fome pelos caminhos, que se verificara em Minas Gerais. Estavam lá as mortes, as doenças malignas, as maleitas, as pragas no milharal, as multidões de ratos, a carestia de gêneros, o abuso de se cobrar meia libra de ouro por um frasco mínimo de sal, os gafanhotos e toda sorte de mazelas derivadas da febre do ouro. Presente também o braço da Coroa, o Fisco Real, os bandos governamentais, a tudo pretendendo dispor, tão em contrário ao sentimento autônomo próprio dos paulistas. Porém, diferenças sensíveis se impuseram, também para os paulistas, entre o ouro das Minas Gerais e o de Cuiabá. A província mineral do Mato Grosso, por força da própria geografia, esteve na condição de prolongamento da de São Paulo, apêndice quase do Tietê, ou visto esse Tietê, com suas vilas e freguesias ribeirinhas, como ante-sala forçosa para as minas, ele que era justamente chamado, à época, de “rio de povoado”. Vale que era passagem inevitável e empório de homens e provisões, assentados a meio caminho entre o ouro e o litoral (SILVA, 2004, p. 21).

Sérgio Buarque de Holanda (1989) menciona que em Cuiabá se exportava ouro, contudo aos poucos introduziram algumas práticas agrícolas e de criação de animais, com resistência das autoridades. Há uma tradição que os primeiros bovinos de Cuiabá seguiram da

fazenda Camapuã, levados por um dos proprietários desta, e para atravessar o caminho, até então inédito, orientavam-se por estimativas. Em relação aos bovinos de Camapuã, acredita-se terem descendido do gado alçado da Vacaria, levado por terra pelos cerrados do alto Rio Pardo.

Nas primeiras viagens, as monções saíam de Ararituabá (Porto Feliz) desciam o Tietê até a foz, seguiam o Paraná, depois pelo Ivinhema até suas cabeceiras e continuavam no Brilhante, caminhavam por terra até o Nioaque (ou Urumbeva), prosseguiram pelo Miranda até o Paraguai, entravam no São Lourenço e chegavam a Cuiabá. Em outro trajeto utilizado, os monçoeiros, também embarcavam no Ararituabá, seguiam pelo rio Tietê, Paraná, Verde até seu salto, percorriam por terra até o Porto do rio Piquiri, Correntes, Itiquira, São Lourenço e Cuiabá. Em um percurso anterior ao de Camapuã passavam pelo rio Tietê, Paraná, Pardo, Anhandui, Aquidauana, Miranda, Paraguai e Cuiabá.

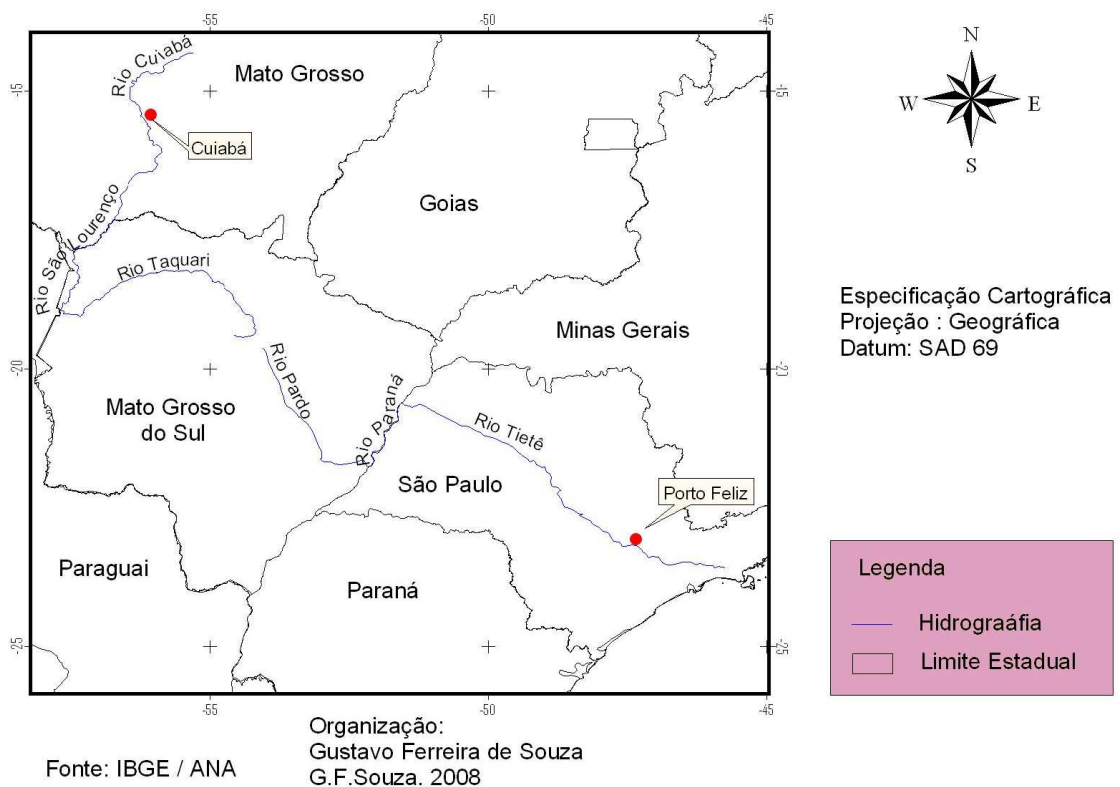
Em 1719, o que irmãos Leme (eram quatro), bem armados, com escravos e recursos, ao subirem o rio Pardo, até suas nascentes, no cimo da serra de Maracaju, num lugar denominado Camapuã, (o nome Camapuã prende-se ao fato de existirem no lugar dois morros à maneira de dois belos seios de mulher. Na língua indígena: cama=seios; poã=belos.) descobrindo uma nova rota para os aventureiros que, logo a seguir, varariam os sertões para os aventureiros que, logo a seguir, variam os sertões para as decantadas minas do Cuiabá (CAMPESTRINI e GUIMARÃES, 1991, p. 17).

A rota foi modificada mais uma vez nos meados de 1720, por conta da fundação da fazenda Camapuã pelos irmãos Leme. A partir daí percebeu-se as vantagens para alteração, em relação ao outro itinerário, logo passaram a subir o rio Pardo, acima da barra do Anhanduí-Guaçu. No novo caminho saíam de Porto Feliz (SP), continuavam pelo rio Tietê, seguiam pelo Paraná, Pardo, Camapuã, Coxim, Taquari até o Cuiabá (HOLANDA, 1989).

Desejosos, talvez, de procurar passagem mais breve para as minas, deliberaram aqueles sertanistas continuar em águas do Pardo, subindo a parte encachoeirada, que fica além da barra do Anhanduí, e chegaram, assim, ao Ribeirão de Sanguexuga [...] depois que se fizeram as primeiras roças na paragem de Camapuã [...] deu-se um passo importante para a maior segurança e comodidade dos viajantes. Estava fixada a estrada definitiva das monções, que deveria prevalecer durante mais de um século (HOLANDA, 1989, p. 58-59).

O varadouro de Camapuã era um ponto de travessia e contato entre as bacias do Paraguai e do Paraná. “A singradura dos rios, implicando o conhecimento de todas as suas armadilhas, seus misteres de perícia, seria arte desenvolvida e exercida por gente desse

mesmo vale” (SILVA, 2004, p. 21). Foi Nesse ponto que os irmãos Leme fizeram um sítio de abastecimento e plantaram roça. Das plantações faziam farinha de milho e mandioca. “Antão e Domingos permaneceram no local; João e Lourenço rumaram para as minas do Cuiabá” (CAMPESTRINI e GUIMARÃES, 1991, p. 18). A fazenda Camapuã é considerada o primeiro núcleo de domínio português na área onde atualmente é Mato Grosso do Sul (*Idem*). Afonso de Taunay (1981, p. 23) aponta o motivo pelo qual os monçoeiros teriam chegado aquela fazenda: “os mantimentos da flotilha estavam a acabar e a monção salvadora não aparecia. As chuvas haviam tornado imprestável grande parte do aprovisionamento. Assim, resolveram os fugitivos ir por terra a Camapuã pelo antigo caminho dos sertanistas”. Nessa declaração o autor se refere ao “antigo caminho dos sertanistas”, o que indica que este lugar já havia servido como ponto, ou mesmo referência, em outros movimentos, como o bandeirantismo em busca de indígenas.



Fonte: SOUZA, Gustavo Ferreira de. Laboratório de Geoprocessamento da Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande: UCDB, 2008.

Afonso Taunay (1981) atribui a rota das monções à história universal e se utiliza de duas expressões metafóricas para este movimento. Uma é a “via anfíbia”, a qual se refere a relação com a água e em pequenos trechos com a terra em obstáculos oferecidos pelos rios

como cachoeiras e corredeiras, ou para descanso e recomposição dos alimentos como na fazenda Camapuã. A outra expressão é a “via dolorosa”, a qual compara a Paixão de Cristo com contratempos das expedições como, a presença de insetos, o cansaço provocado pelas viagens, a fome, as doenças e as brigas com as diversas nações indígenas que encontravam no trajeto.

No sítio de Camapuã os viajantes podiam encontrar mantimento, agasalho e bois de carga para a condução de suas mercadorias, tal fato constituiu um fator de grande importância na história do comércio de Cuiabá. Antes disso, os navegantes costumavam deixar as canoas à altura do Cajuru e levavam sua carga às costas, por terra até Coxim, onde os esperavam outras embarcações (HOLANDA, 1989). Contudo, Afonso de Taunay (1981, p. 67), relata sobre a presença de insetos na fazenda que atrapalhavam bastante o descanso dos tripulantes.

No Camapuã coisa insuportável a queda de inumeráveis aranhas que das árvores tombavam nas canoas. Tão numerosas que “já ninguém se cansava de as sacudir de si”. [...] Intercaladamente às aranhas apareciam enxames de grandes vespas que mordiam desesperadamente. [...] Tremenda a quantidade dos formicídeos habitantes dos chamados “paus de formigas”, cuja perseguição se mostrava horrível e cuja picada causava dor tão veemente quanto à das vespas. [...] Nos pousos surgiam subitamente enormes correições, tudo devorando. Em certa noite havia os dois missionários da monção perdido toda a sua roupa.

Mesmo diante de tais incômodos, este autor coloca que com o varadouro de Camapuã havia grandes vantagens à navegação para Cuiabá. Apesar de atribuir à armada difícil passagem pelo rio Coxim, fixou um trajeto constante entre as monções, por conta das vantagens encontradas na fazenda.

Hidelbrando Campestrini (2002) descreve um relato de Rolim de Moura Tavares, na viagem para Cuiabá em 1750, descreve como estava o varadouro de Camapuã nesse período. A fazenda contava com “ranchos cobertos de palha, onde se meteram as cargas das canoas” (*Idem*, p. 25), é de grande valia lembrar que um dos serviços prestados aos navegantes era carregar os barcos utilizados nas viagens. Nesta data os caiapós ainda viviam na região e faziam “muitos insultos”, motivo pelo qual contavam com uma guarda para acompanharem a condução das cargas. Rolim de Moura montou acampamento antes de chegar à fazenda, e prosseguiu a pé, pois só havia dois cavalos, os quais deixavam a desejar quanto a sua capacidade física.

Camapuã situava-se no meio da rota do comércio de Cuiabá, a fazenda estaria destinada a transformar-se em entreposto comercial de primeira ordem. Ao chegar ao varadouro, os navegantes encontravam grandes carros de quatro rodas, puxados por seis a oito juntas de bois, estes destinavam-se ao transporte de canoas. A carga era transportada em carros menores de duas rodas apenas, ou pelos negros (HOLANDA, 1989). Afonso de Taunay (1981, p. 72) reflete sobre os escravos nesse movimento “pobres escravos, desconhecidos mártires! Quantas centenas de milhares senão milhões foram engolidos pelo Sertão, sacrificados à ambição, à ganância, ao desregramento de bárbaros senhores?”.

Após desembarcar do rio Pardo em poucas horas de trajeto, entre capões de mato e campos cerrados, chegava-se à sede da fazenda Camapuã, junto ao ribeirão do mesmo nome. Nesse local os viajantes tratavam de reformar o mantimento e retemperar energias para o prosseguimento da jornada (HOLANDA, 1989). Loiva Canova (2003, f. 52) afiança:

É sabido que as embarcações atacadas pelos índios traziam, além das tripulações, mantimentos para os colonos moradores das minas do Cuiabá. As mais “avantajadas podiam comportar até trezentas ou quatrocentas arrobas de mercadorias”, e nelas ainda havia a alimentação que servia aos expedicionários, renovada na fazenda de Camapuã. A ração diária consistia “um pouco mais de cem gramas de toucinho, um litro de farinha, (...) e feijão”. As mercadorias que eram trazidas a Cuiabá contemplavam as necessidades imediatas dos moradores da vila e também serviam ao luxo. “Desde o sal, destinado à cozinha dos mais ricos e aos batizados, até as fazendas de seda para os festejos e solenidades”.

No entanto, do porto à fazenda, os viajantes tinham que caminhar a pé, devido ao reduzido número de veículos, assim como a debilidade dos animais de sela. Os carros nunca seriam em quantidade suficiente para o transporte de todas as canoas e cargas de uma só vez, assim efetuavam várias viagens para cada frota que chegasse (HOLANDA, 1989).

Lerdos e provavelmente mal nutridos, os bois de tração não suportavam o menor esforço ao calor do sol, e por isso as carregações eram feitas quase só à noite. Embora cada carro fosse puxado por diversas juntas, isso pouco alteraria a situação, se é certo, como afirmou o Conde de Azambuja, que três ou quatro juntas faziam o serviço de um boi ‘dos nossos’ (HOLANDA, 1989, p. 91).

O transporte entre o porto e a sede da fazenda Camapuã era uma boa fonte de lucro para os proprietários, pois sabiam tirar muitas vantagens possíveis de seu monopólio. No ano de 1788, a condução de canoa custava vinte mil réis, moeda da época, e cada carro nove mil e seiscentos réis (HOLANDA, 1989). Além da conveniência encontrada pelos navegantes,

havia outro motivo que os incentivava pagar pelo serviço, os caiapós, grupo indígena que disputava território com os moradores do sítio, eram considerados uma ameaça aos monçoeiros, assim, carros e passageiros só podiam deslocar-se em grupos e sob a escolta de homens bem armados.

O sítio de Camapuã, único no que diz respeito aos lucros que tiravam dos viajantes, havia as carregações das canoas, fazendas e mantimentos, que vendiam aos passageiros. Os produtos eram encontrados em abundância como milho, farinha de milho, feijão, arroz, porcos e vacas, estimadas em seiscentas cabeças. Na fazenda vivia algum dos sócios, com brancos e muitos negros, como vizinhos tinham os caiapós, com quem conflitavam constantemente (TAUNAY, 1981).

Cabral Camelo foi mais um dos monçoeiros seduzido pelas riquezas do ouro cuiabano. Saiu de Sorocaba em 1727, com uma monção que contava com 14 escravos negros e três canoas, contudo boa parte da compra foi feita a prazo, para ser paga no retorno da expedição. No decorrer da rota monçoeira, encontrou pelo menos cinco roças próximas ao rio Pardo, com muito feijão e bananas. No retorno, fez parte da monção do Ouvidor Antônio Álvares Lanhas Peixoto, que transportava o quinto real de Cuiabá, quase 900 kg de ouro e foi atacado pelos payaguás. Além disso, o capitão Cabral Camelo, sobrevivente do ataque indígena, descreveu que as roças que existiam próximas ao rio Taquari, foram destruídas pelos caiapós (CARVALHO, 2005).

Camelo enumera as unidades produtivas coloniais existentes às proximidades das rotas fluviais, nas quais os monçoeiros, na vinda para as minas do Cuiabá, abasteciam-se de alimentos. No rio Pardo há notícias de duas roças com muito feijão e bananas, e na barra do Nhanduí Mirim há roça povoada. Em Camapuã estão duas roças povoadas, bastante milho, feijão, bananas e cana-de-açúcar, porcos, galinhas e cabras. Nos rios Coxim e Taquari há roças povoadas. No Cuiabá são muitas as unidades produtivas, quase todo o rio de mesmo nome “está cercado por roças e fazendas”. Nelas produzem mandiocas servindo a excelente farinha, melões, batatas, fumo, porcos, galinhas, cabras, cavalos, novilhas e alguns engenhos (CANOVA, 2003, f. 45).

Na sede da fazenda existiam casas de sobrado telhadas e outras menores, de pau-a-pique, cobertas de sapé, capazes de acomodar muita gente; além disso, existia uma capela e senzala de escravos, tudo disposto desordenadamente, em volta de um largo pátio. Aos proprietários era conveniente que os passageiros demorassem, pois havia muito gado de corte

(mais de seiscentas cabeças, só de bovinos, em 1751), além das plantações de legumes, milho e cana-de-açúcar (HOLANDA, 1989).

Existiam no povoado casas de sobrado “muito suficientes para a parte onde estavam”, a cercar grande pátio fechado onde se podia tourear. Notava-se ainda uma capela “com mais asseio do que ali se podia esperar”. Segundo o Capitão-General eram os bois camapoenses vistosos, “formosos”, mas muito faltos de forças. Três a quatro de suas juntas mal valia uma de Portugal (TAUNAY, 1981, p. 71).

Durante as festas de irmandade e funções de igreja, que foram sempre numerosas, apesar da escassez de sacerdotes, gastavam-se cada ano, nas épocas de maior prosperidade, mais de cem capados, animais castrados. A maior falta, de que padeciam os moradores, era a do sal, assim como em outros povoados sertanejos. Para suprir essa necessidade, utilizavam a canjica de milho, que dispensava qualquer tempero (HOLANDA, 1989).

Em relação à religiosidade dos monçoeiros encontravam-se os santos das igrejas, as rezas e os bentinhos, imagens de santos, que estavam sempre entre os pertences dos viajantes. No entanto, Sergio Buarque de Holanda (1989, p. 71-72) discorre sobre os interesses dessas pessoas ao declarar que “o céu é aqui simples dependência da terra, disposto sempre a amparar os homens na perseguição de seus apetites mais terrenos [...]”, e que “o medo inspirado pelas viagens fazia com que o recurso dos poderes sobrenaturais não fosse entendido, nesse caso, menos como um meio de salvação das almas do que de conservação e sustento dos corpos”. Já o sentido das cerimônias religiosas relacionadas com o movimento das monções de povoado era considerado importante. Um exemplo era no momento em que o sacerdote pedia proteção para os navegantes, solicitava o mesmo amparo empregado a Noé durante o Dilúvio ou ao apóstolo Pedro sobre as águas do mar. Contudo, na fazenda Camapuã os habitantes viviam “sem missa, nem quem os confesse em caso de perigo, ao mesmo tempo que a distância é tão grande para qualquer dos povoados” (TAUNAY, 1981, p. 191).

Em relação ao cotidiano do sítio, permaneceu quase alheio à agitação dos centros de mineração. Mantinham um ritmo rotineiro de velha fazenda sertaneja, interrompido, de vez em quando, pelo movimento das frotas. Viveu paralelamente, à margem das ambições dos caçadores de ouro, preferiam os lucros da carregação das canoas e da venda de gêneros aos passageiros (HOLANDA, 1989).

As pessoas do lugar compunham-se de mestiços, nos quais o sangue africano tinha papel importante, senão predominante. Vestiam-se de ceroulas, quase de tanga, somente aqueles que tinham mais dinheiro davam-se ao luxo de usar calças e camisas de pano grosseiro. Entre seus hábitos encontrava-se a limpeza corporal, deixada em evidência com a passagem do General Antônio Rolim, que “só se despiu pela primeira vez em Camapuã, desde Ararituaba, três meses depois” (*Idem*, p. 70).

Os monçoeiros, constituídos em sua maior parte por paulistas, percorriam três mil e quinhentos quilômetros por água no tempo estimado de cinco meses até chegar a Cuiabá. As viagens eram consideradas perigosas e contavam com obstáculos, a começar pela precariedade de locomoção. A princípio as viagens eram realizadas em canoas de casca, só depois de constantes perdas passaram a utilizar a jangada com instalação de toldos, a variedade das canoas parecia existir em função das diferenças na vegetação. Dessa forma, as embarcações adotadas nas monções também deveriam ser pensadas para a navegação em rios estreitos como o Sanguessuga ou o Camapuã.

Poucos anos depois, três talvez, as monções passaram a chegar com suas canoas, ainda que de modo muito difícil por falta de água nos rios, à fazenda Camapuã, dando-se início ao transbordo pelo varadouro através da lagoa Sanguessuga; carregavam-se as cargas para a fazenda, onde se fazia a guarda até que se aprontassem os mantimentos encomendados, principalmente as farinhas de milho e de mandioca, e se desse início à viagem pelo pequeno Camapuã abaixo (CAMPESTRINI e GUIMARÃES, 1991, p. 18).

O Rio Camapuã tinha pouca água, por conta disso, sua navegação tornava-se muito difícil, tanto que os navegantes preferiam marchar por terra até a confluência com o rio Camapuã, principalmente durante as estiagens, gastavam pouco mais de meia hora, para o mesmo percurso que as canoas faziam em dois ou três dias (HOLANDA, 1989).

O rio Camapuã se compara ao Sanguessuga, todavia banhava extensas pastagens, sem arvoredos. O percurso era feito Nesse rio entre matagais espessos e com raízes à flor da terra. Por isso, no período das cheias, caíam muitos paus das ribanceiras, os troncos das árvores atravessavam de um lado ao outro a estreita corrente. Alguns desses ficavam tão baixos, que quase rasavam as canoas e por esse motivo chamavam-lhes ‘rasouras’ (*Idem*).

Graças ao pequeno volume de água e aos numerosos bancos de areia, as canoas desciam o rio levando somente metade de carga. Levavam em torno de vinte dias para

transportar o carregamento, enquanto uma pessoa guardava os bens em ranchos de folhas de palmeira situados próximos ao rio, um grupo voltava à fazenda para conduzir o restante (HOLANDA, 1989).

No comércio fluvial do Cuiabá que deveria inaugurar-se pela terceira década do século XVIII, fazia-se inevitável, entretanto, a utilização de certas correntes exíguas como a do Sanguexuga, por exemplo, ou as do Camapuã e do Coxim. Isso, e os muitos varadouros de um caminho de mais de cem cachoeiras, haveria de necessariamente impor o recurso a embarcações mais afiladas e, além disso, de condução menos dificultosa por terra, onde fosse mister sirga-las. O remédio estava nas esbeltas canoas de pau, que os contemporâneos, recorrendo à imagem de que já se servira um autor quinhentista para descrever as canoas dos índios (HOLANDA, 1989, p. 221).

Na conjuntura da rota das monções era conveniente aos navegantes o estabelecimento de um varadouro breve, por onde pudessem ser transportadas as canoas. Uma vez escolhido o sítio, convinha fazer plantios e criações necessárias para o abastecimento das expedições. Foi o que aconteceu com a fundação, no local da fazenda Camapuã.

Em 1720, houve a tentativa de subir o rio Verde, em vez do Pardo; se era mais curto, este caminho era o que apresentava maior percurso por terra; por isto, foi logo abandonado, voltando-se à rota Pardo – Camapuã, por água até o Capão dos Porcos, com tudo às costas, caminhar por uns trinta dias até a fazenda Camapuã (CAMPESTRINI e GUIMARÃES, p. 18, 1991).

Conforme indica Antônio Valderes Silva (2004) o varadouro de Camapuã era o ponto de travessia e contato entre as bacias do Paraguai e do Paraná. Os roçados pioneiros de mandioca, banana e milho foram sementeiras de sorocabanos, parnaibanos e ituanos. A navegação dos rios, implicava o conhecimento de todas as suas armadilhas, seria arte desenvolvida e exercida por gente do vale, que era passagem inevitável, como também empório de homens e provisões, assentados a meio caminho entre o ouro e o litoral.

A comida utilizada nas viagens consistia no toucinho de porco, que segundo Sérgio Buarque de Holanda (1989, p. 109) era um “produto indispensável nas monções, cuja conservação exigiu sempre cuidados”. Outro alimento usado nas expedições era a farinha de milho ou mandioca e feijão, conforme o mesmo autor a farinha de milho servia para acompanhar o feijão nas refeições principais. Além disso, “desfeita em água, às vezes com um pouco de rapadura – para formar a jacuba, beberagem indispensável nas jornadas fluviais e que os mareantes ingeriam em grandes quantidades logo ao amanhecer” (*Idem*, p. 107).

Antes do pôr-do-sol, costumavam-se os homens arrancar-se e cuidar da ceia, que constava principalmente de feijão com toucinho, o *panem nostrum quotidianum* dos navegantes, segundo expressão de um deles, além da indefectível farinha (de milho ou de mandioca), e algum pescado ou caça apanhados pelo caminho. Quando a bordo, e por não poderem acender fogo, os viajantes tinham de contentar-se geralmente, com feijão frio, feito de véspera (*Ibidem*, p. 105).

Porém, os navegantes se aproveitavam dos recursos oferecidos pela natureza na alimentação durante o percurso. No rio Tietê encontravam nas matas, caça e frutas em abundância, sobretudo as jabuticabas, que serviam aos passageiros durante as viagens de volta de Cuiabá. Entre as espécies vegetais das quais se serviam os viajantes, destacavam-se dois tipos de palmeira, o guacunã e o buriti. A primeira, além de bom palmito, fornecia excelente isca para acender o fogo, e a fruta do buriti dava um licor, almejado por muitos sertanistas, que chegavam a compará-lo ao vinho do Reino, na cor, na aparência e no gosto (*Ibidem*).

Havia abundância de pescado nas proximidades do Salto de Avanhadava, tanto que muitos moradores de Porto Feliz, Itu, Sorocaba e mesmo Jundiaí, saíssem a procurá-lo. “No lugar onde se despenham as águas, sobretudo junto à margem esquerda, tamanha era a fartura de peixes que, na época de Dom Antônio Rolim, costumava muita gente matá-los com físgas e paus” (HOLANDA, 1989, p. 77). Já em outra parte da rota, nas proximidades do rio Verde e Pardo, a caça era abundante nas terras ribeirinhas, compensando a escassez de frutas e pescado. Afonso de Taunay (1981, p. 208) evidencia que “no rio Pardo como é um rio muito largo e veloz, tem muito pouco peixe e para as suas cabeceiras só uns miúdos. Nos mais rios, passado Camapuã, há muito peixe, principalmente no Rio Taquari, Paraguai, Porrudos e no Rio Cuiabá”.

Quando as expedições partiam entre junho e agosto, encontravam um período de menor risco de febres. Porém, o fato é que acompanhavam os meses da principal colheita em São Paulo, que se faz de abril a junho, pois levavam os produtos recém – colhidos, nos quais os expedicionários tinham mais garantia de conservação pelo tempo que durasse a jornada, na pior hipótese até Camapuã, onde era possível renovar o abastecimento das canoas (HOLANDA, 1989).

Em Camapuã, as frotas costumavam renovar os depósitos de alimentos com farinha de milho, fubá, feijão, arroz, galinhas e porcos. Os moradores utilizavam o monjolo para fabricação de farinha de milho. Mas, depois de 1820 uma inundação do rio carregou o

único monjolo existente no lugar, então, para suprir esta necessidade passaram a usar pilões simples, manejados pelos escravos negros (*Idem*).

Em outra época, nos meados de 1726-27, os moradores de Camapuã cultivavam grandes quantidades de milho e feijão, alimento básico não só da gente do lugar como dos viajantes, os quais compravam por altos valores. Alguns exemplos se apresentam aqui, como o alqueire de farinha que foi vendido a nove oitavas de ouro, o de feijão a dezesseis oitavas, cada galinha a três oitavas. E, mesmo diante deste quadro, não faltou quem comprasse a arroba de toucinho a trinta e duas oitavas, e a quinze o frasco de aguardente. O milho alcançou o preço de dezesseis oitavas, e o feijão, vinte oitavas. Para as galinhas, porcos e cabras não havia preço, cada um pagava quanto achasse conveniente. Mesmo assim, Camapuã era considerada “uma ilha onde o mareante vai buscar fresco e repouso” (*Ibidem*, p. 319).

Além da alimentação necessária a navegação, encontrava-se em Camapuã aguardente de cana e o fumo em rolo, dois artigos que, nas palavras de um viajante, “representou o maná para os israelitas no deserto, a fazenda Camapuã nunca dera à Coroa os proveitos que dela se poderiam esperar” (HOLANDA, 1989, p. 81). Outro depoimento foi registrado por Hercules Florence (1977, p. 53):

Uma monção que subia para Cuiabá achou, há oito anos, em uma das ilhas desta cachoeira uma preta que aí vivera sozinha mais de seis meses. Fora escrava com seu marido em Camapuã. Havendo fugido, desceram o rio Pardo, subiram o Paraná e o Tietê até esse ponto. Como não tinham pressa, empregaram ano e meio na viagem, mantendo-se de caça e pesca. Pararam nessa ilha, construíram um rancho e aí viveram felizes perto de seis meses. O marido num belo dia afogou-se ao passar o rio, e naquele deserto ficou a mulher ainda quase um ano até a chegada dessa expedição que a levou para Camapuã e a entregou de novo aos seus senhores. Ela nunca vira índios e de onça tão-somente ouvira os urros.

Em 24 de setembro de 1826, na expedição do barão de Langsdorf, encontraram alguns negros que haviam saído de Camapuã (CAMPESTRINI e GUIMARÃES, 1991). Tal fato sinaliza o abandono da fazenda por algumas famílias. Em passagem pelo sítio o barão declarou: “É espantoso pensar que se percorrem quinhentas e oito léguas de Porto Feliz a Cuiabá, quase que incessantemente em leitos de rios, ao todo dez, itinerário este em que unicamente duas léguas se fazem por chão firme” (*Idem*, p. 33). Contudo, nesta data em que Camapuã era considerada uma fazenda em declínio, encontraram ainda trezentos habitantes, destes, cem eram escravos. A expedição se hospedou no sítio durante quarenta e três dias para suprirem suas necessidades de alimentação e para descansarem também. “A 21

de novembro partiram; os remeiros, em suas canoas, desceram com as cargas o pequeno Camapuã; os viajantes, a cavalo; a 22, encontraram gente que trazia dois negros fugidos, amarrados, para serem entregues no povoado de Albuquerque” (*Ibidem*).

Em 1826, segundo relatou Hercules Florence, Camapuã, já em decadência, contava com cerca de trezentos habitantes e um destacamento militar; a partir de 1835, quando foi aberta a estrada por terra de Cuiabá a Santana do Paranaíba, pelo Piquiri, Camapuã perdeu a importância e transformou-se rapidamente em ruínas, que Taunay visitou em 1867; o repovoamento começou na década de 1920; em 1933 foi elevado a distrito e em 1948 a município. A comarca foi criada em 1968 (*Ibidem*, p. 132).

A partir de 1854 o governo imperial passou a incentivar as viagens pelo Ivinhema, sendo assim, essa rota começou a ser mais praticada nessa época e os viajantes abandonaram de todo, ou quase, o trajeto por Camapuã. Os monçoeiros faziam o caminho pelo rio Nioac a partir do Brilhante (HOLANDA, 1989). Entre outros escritos de viajantes sobre Camapuã, encontra-se Visconde de Taunay, o qual descreve o parágrafo a seguir em *Inocência* (1872) e *Céos e terras do Brasil* (1882):

Corta extensa e quase despovoada zona da parte sul-oriental da vastíssima Província de Mato Grosso a estrada que da Vila de Sant’Ana do Paranaíba vai ter ao sítio abandonado de Camapuã. Desde aquela povoação, assente próximo ao vértice do ângulo em que confinam os territórios de São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso até ao Rio Sucuriú, afluente do majestoso Paraná, isto é, no desenvolvimento de muitas dezenas de léguas, anda-se comodamente, de habitação em habitação, mais ou menos chegadas umas às outras, rareiam, porém, depois as casas, mais e mais, caminham-se largas horas, dias inteiros sem se ver morada nem gente até ao retiro de João Pereira, guarda avançada daquelas solidões, homem chão e hospitaleiro, que acolhe com carinho o viajante desses alongados paramos, oferece-lhe momentâneo agasalho e o provê da matalotagem precisa para alcançar os campos de Miranda e Pequiri, ou da Vacaria e Nioac, no Baixo Paraguai. Ali começa o sertão chamado *bruto*³.

Além dessa referência, em *Inocência* (1872) Camapuã aparece como lugar de trânsito para os viajantes, citados aproximadamente umas sete vezes entre os personagens. Por esse viés, o movimento monçoeiro ficou como um marco importante entre os viajantes que adentravam os “sertões”, como era conhecido todo o interior do Brasil. Mesmo quando o local é tido como abandonado, ainda serve como referência aos viajantes que passam por este lugar. Assim, vale salientar as culturas que conviveram naquele lugar, na maioria das vezes de conflito.

³ Em *Inocência* (1872) esta citação está na página 1 e na sétima edição de *Céos e terras do Brasil* (1930) está na página 13 e 14.

2. 2. 1 Encontro de culturas

Nestas expedições os viajantes deparavam-se com vários grupos étnicos nativos, eles interagiam ativamente com os forasteiros, tanto com alianças políticas contra grupos inimigos, quanto com lutas em defesa de seus territórios. Sob esse prisma, pode-se perceber a os contrapontos entre as trocas interculturais e a afirmação de identidades, envolvendo paulistas, cuiabanos, assunsenhos e vários grupos étnicos nativos, sobretudo caiapó, guaykuru e payaguá.

Já na crônica específica das monções, os episódios violentos protagonizados pelos índios e contra eles ocupam lugar destacado. A partir do Baixo Tietê até as alturas do Pantanal Mato-grossense revezavam-se caiapós, guaicurús e paiaguás na tarefa de semear o medo e a destruição entre as expedições que passavam. Caiapós que eram vistos na foz do Tietê e mais além, nos arredores da fazenda de Camapuã, centro de abastecimento das monções, cujos roçados atacavam com freqüência, queimando moradias e matando inúmeros brancos. Guaicurús que dominavam mais para oeste, e que passaram à crônica monçoieira como os “índios cavaleiros”, gentio que se apropriou de montarias perdidas pelos castelhanos e se adaptou a esse novo recurso, cavalgando em pêlo, munidos de lanças, atuando nos descampados com suas cargas fulminantes de cavalaria. Mas nada se comparava ao terror inspirado pelos paiaguás, os índios canoieiros das cercanias do rio Paraguai, protagonistas de inúmeros ataques a embarcações, no meio dos rios, habilíssimos remeiros que, de acordo com as narrativas, despencavam velozmente sobre os navegantes a golpes de borduna, chuços e flechas (SILVA, 2004, p. 48-49).

O território dos caiapós estava situado nas margens dos rios Paraná, Pardo e na região de Camapuã, e foram nas localidades citadas que o grupo étnico fez despovoarem-se todas as roças, exceto a fazenda Camapuã. Francismar Alex Lopes de Carvalho (2005) recorre ao conceito de fronteira, para interpretar as relações do encontro, trocas e manutenção de identidades entre os grupos étnicos envolvidos nas monções. Dessa forma pode-se incluir aqui a relevância deste grupo do varadouro de Camapuã e sua formação.

Glória Kok (2007) sustenta que os caiapós se recusaram a permitir a obtenção de suas terras e a escravização de seu povo. Como decorrência, a reação dos paulistas foi hostil à posição destes indígenas, principalmente no século XVIII. Por conta da relação conflituosa os caiapós avançavam contra as canoas percorridas pelos rios Pardo, Paraná, Taquari, Verde, Coxim e Camapuã, assim como as roças estabelecidas no decorrer desse trajeto. Os instrumentos de luta dos caiapós eram arcos e flechas, e porretes ou bilros. Em Camapuã, os passantes necessitavam de muito cuidado, principalmente quando havia carregamentos. Entre

as estratégias de luta dos caiapós, construíam um cerco de fogo para impossibilitar a fuga dos viajantes, além disso, também pintavam seus corpos com a cor do mato para passarem despercebidos nos ataques que faziam.

Entre os relatos de monçoeiros registrados por Afonso de Taunay (1981) sobre os caiapós, destacam-se: “os caiapós continuavam com as correrias e malfeitorias na região do Pardo, “distrito de tal gentio”. Praticavam muitos insultos. Vivia a sede da fazenda ameaçada por estes índios temíveis e sem socorro algum espiritual” (*Idem*, p. 71). Para Cabral Camelo os caiapós eram tidos como “o mais traidor de todos os gentios [...] embarcados em jangadas, navegavam largo percurso do Paraná. Sua principal base era a barra do Verde. Frequentavam assiduamente o curso do Pardo, ameaçando a cada momento Camapuã (*Ibidem*, p. 77). Em outra declaração ainda se encontra “no vale do Rio Pardo aos caçadores perturbava a presença dos caiapós, que tendo perto o seu alojamento andavam pelos campos diligenciando surpreendê-los. Eram dentre os gentios os mais tiranos, cruéis, indômitos e traidores” (*Ibidem*, p. 77). Sérgio Buarque de Holanda (1989, p. 277) destaca que:

Viviam eles como num presídio, sempre de armas a mão para não serem colhidos de surpresa pelo gentio. Para ir buscar água, não obstante a tivessem perto de casa, saíam continuamente acompanhados de seus guarda-costas. No roçar, plantar e colher os mantimentos, jamais largavam as espingardas, e enquanto um trabalhava, outro vigiava com a arma pronta para o fogo. E apesar de tamanhas cautelas, não puderam impedir, por várias vezes, que o Caiapó matasse algum dos seus homens.

Em virtude do confronto entre os moradores da fazenda e os caiapós, um grupo de habitantes se dispôs a destruir os alojamentos destes indígenas. Após quatro dias procurando, encontraram uma das suas aldeias. Logo após, calcularam um ataque de surpresa, pela madrugada, em tal movimento aprisionarem cerca de oitenta pessoas, entre mulheres, crianças e rapazes de pouca idade. Entretanto, entre os homens adultos, todos conseguiram escapar, exceto dois idosos (*Idem*).

Francismar Alex Lopes de Carvalho (2005) ressalta que por volta de 1780 uma parte dos caiapós foi trabalhar na fazenda Camapuã, em decorrência de uma invasão provocada pelos moradores do sítio. Glória Kok (2007) relata que os oitenta caiapós capturados em Camapuã se tornaram escravos. Outros caiapós viviam próximos aos rios Paraná e Pardo. A partir do ataque e da mudança destes indígenas, passaram a estabelecer trocas com os monçoeiros, que a partir do século XIX se tornaram frequentes, principalmente

na região próxima ao salto do Urubungá. “Os monçoeiros possuíam uma buzina de chifre de boi para chamar os nativos e estes possuíam aldeia, onde habitavam a certa distância das margens e, próximas às margens, algumas choupanas destinadas a serem o local para as trocas” (CARVALHO, 2005, p. 9).

Além dos caiapós, havia outros grupos que mantinham contato com os monçoeiros, entre eles os payaguás. Há um episódio bastante explorado pelos estudiosos das monções, foi o ataque a expedição do ouvidor Lanhas Peixoto em seu retorno de Cuiabá. Quando os viajantes desciam o rio Paraguai avistaram os paiaguás, conhecidos por serem exímios canoeiros. Cabral Camelo relata: “tão espessa nuvem de flechas, que escureceu o sol”⁴. Diante de tal circunstância, os escravos negros aproveitaram para fazer o que já estavam planejando há algum tempo: fugir. Para conseguir resistir a investida payaguá, um grupo, do qual Camelo fazia parte, se colocou em trincheira. Os indígenas conseguiram dessa empreitada, 16 canoas, 11 arrobas de ouro, armas, roupas, alguns escravos que conseguiram aprisionar, entre eles uma mulher branca. Os prisioneiros foram vendidos no ano de 1730 em Assunção⁵. Neste assalto o ouvidor Lanhas Peixoto foi morto, e Cabral Camelo foi com um grupo até a fazenda Camapuã, por terra. O percurso durou dois meses, os quais foram utilizados para observar as roças destruídas pelos caiapós próximas ao rio Taquari. (CARVALHO, 2005). Afonso de Taunay (1981, p. 30) menciona que “em Camapuã demorou-se Cabral Camelo 23 dias, enquanto se preparavam as canoas em que devia baixar ao Paraná e subir o Tietê”.

Algumas (canoas) foram feitas à margem do Pardo, na roça de Cajurú, “por serem mais capazes e melhores as madeiras”. Houve neste íterim sério alarma. Apareceram os caiapós. “Lançou-nos o gentio fogo nos ranchos em uma flecha; queimaram-se todos que eram g. dos (guardados?) exceto a capela e um dos paiões do milho que livramos com as redes e com os lenções molhados e ensopados em água, cobrindo-os com eles” (*Idem*).

Enquanto estava em Camapuã, Cabral Camelo esperava por outra expedição. Contudo, quando outros monçoeiros chegaram, e ficaram sabendo do acontecido na viagem de Lanhas Peixoto, decidiram por esperar reforços. Depois de certo tempo chegaram oitenta e

⁴ Este relato de 1734, de Cabral Camelo (1961, p. 144) foi retirado do artigo *Os senhores dos rios e suas alianças políticas* de Francismar Alex Lopes de Carvalho (2005, p. 3).

⁵ Este relato de 1730, de D. Carlos de Los Rios Valmaseda (1961) foi retirado do artigo *Os senhores dos rios e suas alianças políticas* de Francismar Alex Lopes de Carvalho (2005, p. 3).

quatro canoas carregadas com trezentas armas para descer o Paraguai. Dois dos homens de Camelo haviam sido flechados quando passavam por Camapuã. Nesse contexto de instabilidade, parte do habitantes do Cajurú abandonaram suas roças e passaram a se abrigar em Camapuã também. Os monçoeiros se encontravam alertas, na noite anterior a saída pelo rio Pardo declararam: “aqui dormimos com cautela e vigilância necessárias. No outro dia, rodamos pelo rio abaixo com as canoas tão cheias de gente que vinham com as bordas na água” (*Ibidem*).

Do Pianguy a Camapuã além das contínuas vigílias diurnas e noturnas, indispensáveis, curtira a sua tropa mil misérias. Não fora possível carregar bastante feijão e tornara-se necessário recorrer ao angu feito, para brancos e pretos, de uma pouca de farinha com algum toucinho derretido ou desfeito em água. Em Camapuã ocorrera a perda de todo toucinho ao ser a rancharia incendiada pelos cayapós. Durante mais de um mês o único alimento não passara de feijão puro. Só melhorara a situação depois do encontro, no salto do Cajurú no Rio Pardo, da monção do Ouvidor José de Burgos Vilalobos que subia para Cuyabá (*Ibidem*, p. 31-32).

Este grupo seguiu pelo rio Camapuã, considerado apertado e interrompido por madeiras tombadas, as colisões se faziam graves de acordo com a correnteza do rio. Os troncos encontrados eram chamados pelos monçoeiros de rasouras, e estas ameaçavam lançá-los no rio, os matarem ou encontrar animais indesejáveis na navegação (*Ibidem*, p. 45).

Diogo de Toledo Lara Ordonhes passou por Camapuã em 1785, três anos após a invasão da aldeia. Ao encontrar os indígenas no lugar declarou que estes estavam vivendo bem “achou os Caiapós muito contentes, domésticos, ágeis em tudo e de grande valor para o trabalho”. Ficou mais impressionado com os meninos ao alegar que eram “muito vivos, desinteressados, de boa índole e tão aptos para as coisas da religião que foram batizados” (HOLANDA, 1989, p. 280), já que só seriam batizados quando soubessem a doutrina.

Outro grupo que mantinha contato com os monçoeiros eram os payaguá, os quais tinham interesse na captura dos negros para comercialização em Assunção. Essa etnia se aproveitou do episódio em que os escravos do capitão Camelo, em 1730, tentaram fugir pelo mato e atacaram sua expedição. No entanto Camelo e alguns companheiros, que assistiram ao combate, conseguiram chegar a Camapuã pelo caminho antigo dos sertanistas. Descreveu que os indígenas recolheram dezesseis canoas, e levaram consigo apenas o ouro, aproximadamente dez ou doze arrobas, as armas e a roupa (HOLANDA, 1987).

Nessa perspectiva, Francismar Alex Lopes de Carvalho (2005) enfatiza que é preciso incluir o escravo ou afro-descendente como agente histórico decisivo nas zonas de contato interétnicas, uma vez que a ausência de trabalhos sobre este tema é um silêncio muito eloqüente. Vale ressaltar que a ausência pode ser entendida como conformidade e simples aceitação da condição na qual se encontrava este grupo e de acordo com Afonso de Taunay (1961) os escravos negros das monções estavam submetidos a uma das mais cruéis servidões. Em vez da inevitável necessidade histórica e da passividade dos nativos como também dos negros, é fundamental atentar para a ação de indivíduos e coletividades, para a contingência do processo.

2.3 CAMAPUÃ: NARRATIVAS ESCRITAS

Tendo em vista que o objetivo dessa dissertação consiste em analisar o fenômeno do varadouro de Camapuã e das monções brasileiras no contexto do imaginário coletivo da população local, com base nas teorias do desenvolvimento local, recorre-se às fontes textuais, produzidas por autores locais ou com alguma relação com o lugar, as quais têm em seu contexto a rota das monções e as narrativas provenientes deste movimento. Os textos encontrados na Biblioteca municipal refletem os valores das instituições e camadas sociais, que se utilizam do fator ideológico para promover mudanças, ou, como é mais comum, continuidades. Por outro lado, os autores encontrados na biblioteca, ao escreverem suas obras, no mais das vezes, concordam com as idéias das instituições e camadas sociais dominantes, ou até mesmo se vêem na condição de manter as ideologias nas quais acreditam.

As obras foram selecionadas com base no conteúdo voltado a rota das monções, e são distribuídos por data de publicação, aqueles sem data estão postos depois dos datados. Cada autor escolheu uma forma diferente para escrever sobre a rota das monções, alguns optaram por poesia, poema ou genealogia. Independentemente da forma que foram escritas, e mesmo do conteúdo ideológico, cada um desses trabalhos contribuem no sentido de auto-afirmação da identidade do camapuanense. O habitante do município passa a se reconhecer como parte do lugar, cada uma dessas obras traz a vontade, por parte da própria comunidade, em registrar o conhecimento, na busca de reconhecimento com o local.

Além dos textos, também foram colhidos depoimentos de professores de história, funcionários da biblioteca municipal e o editor de um jornal local. Entre os sete participantes

da pesquisa houve unanimidade no sentido de que são necessários mais estudos em relação à rota das monções e a história de Camapuã. Os professores declararam que ao pedir pesquisas sobre a história local orientam seus alunos a procurarem os textos das professoras: Maria Olegária Machado e Célia Ortelam Rezende, assim como os funcionários da biblioteca, que indicam estes mesmos textos aos estudantes. A seguir estão postas as obras dos autores que podem ser encontrados na biblioteca municipal.

Revivendo os caminhos

Na obra *Revivendo caminhos* Cacildo Inácio (1986, p. 7) o “aprendiz de poeta”, como foi declarado na abertura do livro, é filho de fazendeiros de Camapuã - MS, “proveniente daquela amálgama de sangues indígenas, portugueses, bandeirantes-paulistas, no caminho das monções, e de mineiros...”. Nasceu em Campo Grande - MS, contudo, morou metade de sua vida em Camapuã. Quando lançou o livro, era formado pelas Faculdades de Ciências e Letras de Mato Grosso, e professor técnico da Secretaria de Educação de Mato Grosso do Sul. Entre as idéias encontradas no texto, existem referências à família, a momentos da vida e a relacionamentos. Para a publicação, o autor contou com o apoio da Prefeitura Municipal de Camapuã, alguns professores e outros amigos do poeta. Entre as poesias de Cacildo Inácio (1986, p. 81), foi selecionada *Camapuã minha terra*, pois nela é encontrada uma menção a rota das monções.

CAMAPUÃ MINHA TERRA

Dentre morros e colinas,
Nasceu a “Princesa do Valle”,
Escondidas nas dobras dos montes,
Dentre curvas coleantes e divinas.

Lembro-me bem da criançada,
Às margens do Camapuã-Garimpinho,
Correndo alegre animada
Caçando os ninhos de passarinho.

Camapuã de glórias e tradições,
Tempo dos jesuítas e bandeirantes,
Garimpeiros de ouro, de diamantes,
Colonizadores avantes,
Caminho fluvial das monções.

Camapuã, Lagoa Sanguessuga,
As velhas ruínas dos jesuítas,
Dos morros em forma de seios,
Terras gloriosas e benditas,

O tempo passa, não espera,
Sua força é varonil,
A vontade do povo é forte,
A própria história do Brasil.

Que Deus ilumine seus dias,
Oh! Cidade querida!
Mesmo distante, morando,
Te adorarei sempre na vida.

Nessa poesia existe a relação afetiva com o lugar, a qual remonta a saudade da infância, das amizades de um tempo que se foi, e de um lugar, cuja lembrança é fundamental, porque é parte da vida das pessoas que dividiram aquele tempo. Nessa perspectiva, relembra-se de alguns aspectos para a satisfação das necessidades humanas fundamentais, como o afeto pelo lugar e amigos; a criatividade, desenvolvida nas brincadeiras e conversas de criança, sem contar a própria criatividade de escrever uma poesia sobre Camapuã; e a identidade, que fornece ao indivíduo e a uma sociedade pressupostos de que ele pertence a um grupo e a um passado. Apesar da referida poesia tratar da memória de uma pessoa ela se remete ao imaginário de toda uma população que brincou ou conhece os rios, os morros e as narrativas do lugar.

Por outro lado, é afirmada a existência de “glórias e tradições”, as quais são justificadas na citação pela presença dos jesuítas e bandeirantes, garimpeiros e monçoeiros. As viagens dos grupos que viveram ou passaram por Camapuã, não foram exatamente de “glórias”, visto como contato entre grupos diferentes dispostos a defender seus interesses a qualquer custo, por conta disso houve mortes, exploração e desapropriação de terras por aqueles que tinham melhor condição de combate. No sentido como está posto na afirmação “colonizadores avante”, encontra-se a noção de que os colonizadores teriam o aval de escravizar, matar, incendiar, etc. em nome das “glórias” alcançadas por eles.

A poesia também se refere aos jesuítas. Nesse sentido, a biblioteca IBGE (2007) sustenta que os jesuítas espanhóis procedentes de Guaira estabeleceram uma redução a três quilômetros da atual cidade de Camapuã, a qual foi destruída por bandeirantes paulistas por volta de 1630. São encontrados nos textos: jesuítas, padres católicos da Companhia de Jesus; bandeirantes, principalmente paulistas que se embrenhavam no interior da colônia em busca de indígenas para transformá-los em escravos; e os monçoeiros, os quais entravam por via fluvial em busca de ouro e pedras preciosas. Há ainda a denominação de bandeirantismo de

monções, equivalente ao movimento monçoeiro e será evitado aqui para que não haja confusões devido à semelhança dos nomes.

Durante o desenvolvimento dessa dissertação foi observada uma confusão de nomenclatura em relação aos diferentes movimentos, tanto na narrativa escrita quanto na oral. Em alguns textos encontrados na Biblioteca Municipal de Camapuã, percebeu-se as características do movimento monçoeiro ao se referir aos jesuítas, assim como em relatos concedidos pelos moradores entrevistados para este trabalho. Um exemplo da narrativa escrita foi encontrado na página de jornal intitulada “as palavras do prefeito”, dentro da pasta mais pesquisada na biblioteca, com a seguinte declaração: “o fato dos exploradores (Bandeirantes, monçoeiros, jesuítas, etc.) que remavam a Cuiabá em busca de ouro terem no Vale do Camapuã um dos melhores pontos de apoio”, aqui percebe-se que três movimentos distintos são considerados uma coisa só. Entre as narrativas orais havia afirmações como esta: “os jesuítas desciam ali no desembarque”, ou “os jesuítas pegavam o Coxim para ir ao Cuiabá”, uma vez que essa prática é associada ao movimento das monções.

Fragmentos de inspiração

No livro de poesias *Fragmentos de inspiração*, do mesmo autor de *Revivendo caminhos*, Cacildo Inácio (1991) segue com o mesmo estilo e temas de sua primeira obra: “o amor, a natureza, o sertão, o regionalismo de sua terra e de sua gente” (*Idem*, p. 11). Além da narrativa sobre a rota das monções e outros temas dedicados a Camapuã. A poesia selecionada é *Morros azuis de Camapuã* que faz menção ao município:

MORROS AZUIS DE CAMAPUÃ

Camapuã tem passado,
 Nas páginas do tempo,
 Ficaram os caminhos dos jesuítas
 Velhos trilheiros das monções,
 Roteiros dos bandeirantes.
 Morros da cilada,
 Camapuã das serenatas...
 Das festas da “rodrigada”,
 Das famílias de tradição,
 Pioneiros,
 Suas lutas não foram em vão;
 Os Mantenenses,
 Revoltosos,
 Borges,
 Messias,
 Amorins,

Os Necas,
 Os Gonçalves,
 Os Ninas,
 Rodrigues Ferreira,
 Os Fontouras do “Desembarque” das Monções,
 Malaquias,
 Faustino Rosa
 E tantos outros...
 Heróis de nossas história,
 Arquitetos de um passado
 Presente de Glória,
 Sem esquecer os imigrantes do sul
 Progressistas de outrora.

O escritor se remete a Camapuã, expondo a presença dos jesuítas, bandeirantes, monçoeiros até os fundadores da cidade, algumas famílias e habitantes do lugar. Outra particularidade é reforçar o discurso dos heróis de outras épocas, para justificar a “glória” conquistada por pessoas e famílias, ainda atuantes no cotidiano da cidade, igualmente, inclui os migrantes sulistas, vindos para a cidade mais recentemente. A visão de desenvolvimento nesses textos continua sendo aquela voltada para o sentido progressista e expansionista, pensado desde o período da colonização, usado como exemplo de coragem e modelos de heróis integrantes dessas empresas.

A narrativa dos heróis, encontrada nessa poesia de Cacildo Inácio, é caracterizada por Luis Fernando Cerri (1998) como uma idéia de seqüência do tempo lançada a partir da atualidade para o passado. Dessa forma, é possível explicar algumas práticas do tempo presente por meio de um ponto encontrado no passado. Os atores postos em evidência se reconhecem em um certo estrato social, e se liga a própria afirmação de uma classe.

Para Eric Hobsbawn e Ranger Terence (1984) existem tradições inventadas, as quais se caracterizam pela associação feita por uma determinada camada social em prol de sua afirmação. Para tanto, o grupo em questão recorre ao passado para transmitir valores, os personagens citados na poesia são vistos como “heróis de nossa história”, e em função destes se têm um “presente de glória”. A ligação de uma elite local, aos jesuítas, monçoeiros, bandeirantes, algumas famílias citadas e os imigrantes do sul, cria a noção de que há uma vinculação dos “heróis”, são venerados e passados as gerações da própria elite, assim como se espalha para toda a população local.

Caboclo de Camapuã

O autor de *Caboclo de Camapuã*, Sebastião Lemos da Cunha (1991), nasceu em Água Clara, na época distrito de Camapuã, passou sua infância em um sítio de seus pais. Na ocasião do lançamento do livro era proprietário de um bar, um hotel, e de um sítio em Figueirão, na época também distrito de Camapuã. A obra é uma narrativa sobre Camapuã. O livro foi publicado com a ajuda da Prefeitura Municipal de Camapuã, Prefeitura Municipal de Costa Rica, por alguns vereadores de Camapuã e Costa Rica, e amigos do autor. Em sua maior parte, o texto foi escrito em forma de poema, do qual foram selecionadas algumas estrofes.

Dos indígenas
aos Jesuítas
irmãos Leme
e bandeirantes
Visconde de Taunay
Verdade viva e sã
a nossa Camapuã
(*Idem*, p. 73)

Destacam-se a presença dos indígenas, moradores da região de Camapuã, os caiapós; logo após apresenta-se os padres jesuítas, estes, de acordo com a biblioteca IBGE (2007) foram expulsos pelos bandeirantes. Contudo, na ordem exposta os monçoeiros, representados pelos irmãos Leme, aparecem antes dos bandeirantes, o que demonstra a confusão de nomenclatura, já comentada anteriormente. Depois do período das monções, Visconde de Taunay passou pelas terras camapuanenses, e tal passagem rendeu algumas referências do varadouro Camapuã em seu romance *Inocência e Ceos e terras do Brasil*. Entretanto, é posto pelo autor como “verdade viva e sã”, isso remete ao fato de que não há verdades absolutas, pois, o que há são representações, escritas de acordo com os valores de quem está fazendo, e interpretadas com os valores de quem as recebe. Em outra passagem, o autor continua:

Grutas
morros
Terra fértil
Córrego
Herói
Terra de Canaã
a nossa Camapuã
(*Ibidem*, p. 74).

Nessa parte salienta-se também a paisagem e as qualidades das terras de Camapuã, ao lembrar das “grutas”, “morros”, “córrego” da “terra fértil” do lugar. No período das monções, a fazenda Camapuã produzia o suficiente para abastecer os moradores do lugar e os navegantes. É por este motivo, aliás, que o autor usou a expressão “Terra de Canaã” para se referir a cidade, pois os viajantes tinham um pouco de conforto no percurso até Cuiabá. Sebastião Lemos da Cunha (1991, p. 25) faz menção aos “enterros”:

Um viajante a cavalo
Cortava este sertão
Vindo de outro país
Com um roteiro na mão
No castelo dos jesuítas
Diamante, ouro em pepitas
Havia enterrados no chão

O viajante cansado
Encontrou um morador
Ali fez a pousada
E a história contou
Era escrita em latim
Outro documento assim
Aqui nunca passou

O documento fala
De um tesouro enterrado
A tantas selas abobadas
Do castelo abandonado
Para o lado do nascente
Em um morro vidente
Cruzeiro de ferro plantado

Esta longa viagem
Neste sertão deserto
Com sofrimento cruel
Agora estava perto
As matas cercadas de serras
Sem estrada e muitas feras
Desistir é o mais certo

Assim foi-se o viajante
Sem chegar ao desejado
Embora tendo o roteiro
Tudo estava indicado
Brasil Camapuã
Uma bravura cristã
Tudo está guardado

Existe em Camapuã a narrativa de que foram enterrados tesouros, nas terras do atual município. Essa narrativa é conhecida pelos moradores da cidade, principalmente os mais antigos. Nessa citação o autor coloca que o “enterro” estaria no “castelo dos jesuítas”, dizendo ainda que havia um documento no qual se confirma a existência e o lugar onde se

encontra essa riqueza. O “enterro” será mais bem explorado no terceiro capítulo, mas, sua forte presença fez com que fosse registrado nos textos encontrados sobre Camapuã.

Seios erguidos – Camapuã

A autora de *Seios erguidos – Camapuã*, Tânia Mara Baes de Brito Gomes (1992), nasceu em Campo Grande e se mudou em 1976 para Rio Verde de Mato Grosso – MS. Na ocasião do lançamento do livro era escritora, com outras publicações locais como: *Vida ao por do sol* e *Enlevos de criança, Rio Verde – sua cultura, sua história, sua gente*. A obra *Seios erguidos* é outra narrativa sobre Camapuã. O livro foi publicado com a ajuda da Prefeitura Municipal de Camapuã e amigos da autora.

De acordo com a escritora, houve, em um primeiro momento, invasões de espanhóis, portugueses, bandeirantes, paulistas e monçoeiros, em um período que ultrapassa dois séculos, nesses movimentos, os grupos devastaram o local. Contudo a autora excetua das tentativas de colonização espanhola as “devastações”, destacando os jesuítas, cuja redução foi destruída pelos paulistas. Remete-se ao objetivo das colonizações no período colonial por parte dos europeus, eles queriam explorar o que fosse possível, e mesmo os jesuítas, ensinavam técnicas européias para os indígenas, para explorar seu trabalho nas reduções.

No texto, há também destaque para as viagens de São Paulo a Cuiabá por via fluvial. Em tal contexto, é posto o varadouro de Camapuã, aberto pelos irmãos Leme em 1723, como um sítio de abastecimento aos navegadores. Por essa razão Camapuã ficou conhecido, naquele tempo, como o “oásis dos viajantes”. Há ainda a informação de que “a fazenda Camapuã, apoiados na qual, os seus fundadores sertanistas correram sem contradição alguma” (GOMES, 1992, p. 26). Esse ponto merece uma atenção especial, visto que, pela bibliografia consultada para esta dissertação, foram encontrados relatos sobre brigas entre os moradores da fazenda Camapuã, e mesmo, com o grupo indígena dos caiapós, vizinhos do varadouro.

A escritora menciona que “no início, os indígenas eram fortemente treinados para serem escravos, mas dificilmente se adaptavam a essa vida, por vários motivos, até mesmo pelo contato com os brancos, que lhes transmitiam doenças e pestes” (*Ibidem*). Sobre essa afirmação é importante lembrar que a escravidão indígena no Brasil teve, aproximadamente,

duzentos anos. Além disso, quando se coloca a falta de adaptação por parte dos indígenas para o trabalho escravo, lembra-se de todo aparato preconceituoso existente até hoje em algumas parcelas da população em considerar o indígena “preguiçoso” ou “insolente”, idéias que devem ser evitadas por parte de comunicadores como escritores, jornalistas, entre outros.

Em outra declaração sobre os indígenas, a autora destaca que “eles não conseguiam se adaptar: ou sofriam muito, ou morriam, sabiam que eram feitos pelo Criador, para serem livres e viver em contato direto com a Natureza, sem regras e principalmente sem os pesados trabalhos do sistema escravatório” (*Ibidem*). No entanto, explicita-se aqui que os indígenas também trabalhavam em suas aldeias para a sobrevivência do grupo, mesmo que em proporções e formas diferentes da adotada pelo sistema escravatório. Por outro lado, na declaração da autora percebe-se uma generalização no que diz respeito à cultura e organização dos povos indígenas, situados na colônia. Ao se falar dos indígenas, leva-se em conta que existiam naquele período, como na atualidade, vários grupos com cultura, crenças e regras próprias, as quais devem ser entendidas de acordo com suas particularidades.

Evidencia-se a presença da mulher na fazenda Camapuã, elas eram “consideradas ótimas cozinheiras, doceiras, arrumadeiras, porque não dizer também ótimas amas de leite”. Conforme complementa, até mesmo os trabalhos mais pesados da lavoura eram realizados pelas mulheres. As mulheres estavam presentes em todo o contexto do movimento monçoeiro, na fazenda Camapuã, nas viagens e nas tribos indígenas encontradas no caminho. Esta é uma afirmação óbvia, entretanto nos escritos sobre este movimento o gênero aparece muito vagamente, é como se não fizesse parte deste contexto, uma vez que, remete-se a sociedade colonial, na qual a mulher tinha pouca representatividade, e mesmo na historiografia corrente, os estudos voltados para ela são recentes.

A escritora se utiliza de J. Barbosa Rodrigues, o qual defende que “Camapuã era um oásis”, pois ficava a espera dos “cansados navegantes fluviais”. A cidade se tornou muito conhecida, pois proporcionava aos monçoeiros um período de descanso durante as fatigantes viagens até Cuiabá. As expedições contavam com perigos constantes como mosquitos, febres, sol escaldante, chuvas, cachoeiras, falta de alimento, cobras e animais selvagens. Entre os perigos elencados encontram-se os “índios selvagens com suas flechas envenenadas”, de fato era um perigo para os viajantes sofrer um ataque de grupos indígenas, entretanto, verifica-se mais uma vez a imagem feita sobre os indígenas, caracterizados como os “selvagens”, sem

lembrar o que havia era a distinção de interesses dos dois grupos, monçoeiros e indígenas, e isso causava conflito.

A autora se refere às narrativas dos tesouros enterrados por bandeirantes paulistas, garimpeiros, fazendeiros e jesuítas na fazenda Camapuã. Ainda acrescenta “contam que os jesuítas espanhóis enterraram muitos tesouros enquanto fugiam dos paulistas” (*Ibidem*, p. 27). Com esta afirmação, percebe-se que a fonte utilizada foram os depoimentos de locais, embora os padres jesuítas tivessem suas riquezas, relembra-se do movimento monçoeiro, principal movimento com a presença de ouro em Camapuã.

Existe um relato no livro sobre a presença de curiosos e aventureiros em busca desses enterros, como são conhecidos os tesouros escondidos em Camapuã. Um desses “aventureiros” foi Júlio Baís, o qual construiu um rancho para abrigar sua comitiva na busca pelas riquezas. No entanto, “o que contam os mais antigos, é que ele procurou muito por tesouros, mas só encontrou ossadas humanas. Mais tarde optou pelo garimpo e a criação de gado” (*Ibidem*). Esses relatos sobre a presença de Julio Baís e sua comitiva ainda estão presentes na memória dos participantes orais dessa pesquisa, no entanto, pelo depoimento de uma parcela, há outro final para a narrativa encontrada nesse livro, como pode ser verificado no terceiro capítulo.

Casos de Rodovalhos e de sertão

A autora de *Casos de Rodovalhos e de sertão*, Nair Rodovalho Edwards (1998), nasceu em Figueirão, na época distrito de Camapuã, passou sua infância na fazenda de sua família, com onze anos se mudou para a cidade de Camapuã, onde viveu até os quinze. A escritora se graduou em direito pela Universidade Católica de Campinas, mas na ocasião do lançamento do livro morava nos Estados Unidos e lecionava. O livro é uma genealogia da família Rodovalho, contou com o auxílio financeiro da família da autora.

Recorre-se a Michel de Certeau (1982) na busca da compreensão de uma necessidade da genealogia. Nesse sentido, a constituição da imagem conta com subsídios semânticos. “Desta maneira, para indicar no herói a fonte divina de sua ação e da heroicidade de suas virtudes, a vida de santo, freqüentemente, lhe dá uma origem nobre. O sangue é a metáfora da graça. Daí a necessidade das genealogias” (*Idem*, p. 272-273). Na santificação de

determinado grupo estabelecem uma sacralização da ordem estabelecida em que é possível até mesmo substituir uma ordem política por uma “celeste” e transformar os “pobres em reis” (*Ibidem*).

Para escrever a genealogia de sua família, a autora se remete ao período colonial, quando Portugal e Espanha procuravam aumentar seus domínios no continente americano. Em sua narrativa sobre Camapuã a autora atribuiu o início aos padres jesuítas, em 1593 como posto avançado e teria sido transformado em uma redução. De acordo com a escritora “o lendário oral da região dizia que o povoado que ali existiu era dos Jesuítas Castelhanos, os quais viviam com muitos índios mansos” (*Idem*, p. 47). Nesse sentido, os “índios mansos”, os que mantinham boas relações com os colonizadores. Contudo, ao se levar em conta o termo “mansos”, lembra-se da concepção eurocêntrica da qual as populações indígenas seriam menos dignas, complexas e importantes do que os povos europeus.

Tal missão foi destruída por portugueses que viviam em São Paulo, a qual declara “batiam tambor, gritavam, davam tiros de trabuco e lutavam como o diabo” (*Ibidem*, p. 48). Levaram os indígenas que conseguiam apreender acorrentados para serem escravos, contudo, alguns morreram na luta e outros conseguiram fugir. Os sobreviventes viram o lugar ser incendiado, e das habitações, só ficaram as residências dos jesuítas, construídas com tijolos e telhas.

Em sua pesquisa, a autora contou com algumas fontes orais, as quais começavam os depoimentos com a frase: “Era uma vez, muito in antes de tudo o mais que já existiu neste sertão [...]” (EDWARDS, 1998, p. 48). Entre as informações recolhidas, há uma voltada ainda à redução dos jesuítas em Camapuã, esta explica a origem de um rio bastante conhecido na cidade, cujo nome é Mata-Mata. De acordo com os relatos, um dos padres pulou nesse rio para fugir da invasão bandeirante, quando foi descoberto pelos paulistas foram atrás do jesuíta dizendo: mata-mata-mata.

Nair Rodovalho Edwards (1998) alega que a destruição da redução de Camapuã contou com a participação do bandeirante Antônio Raposo Tavares, e a partir de então o lugar passou a ser pouso para os viajantes. Pelas informações colhidas pela autora, acreditava-se que “as bandeiras tinham por finalidade romper a linha de Tordesilhas e alegar o domínio Português” (*Idem*, p. 48). Com esta afirmação volta-se aquela noção do bandeirante “herói”,

cujo objetivo era aumentar as terras do Brasil, para que posteriormente fossem usufruídas pelos brasileiros. No entanto, em um primeiro momento, o objetivo das bandeiras era o aprisionamento de indígenas, para servirem de escravos nas empresas brasileiras e também para que os bandeirantes ganhassem dinheiro nesse comércio.

No período em que Camapuã pertencia aos espanhóis, a autora descreve sobre o “possível” desinteresse daquele reino em “fazer alarde sobre sua cidade encantada, onde o ouro, o diamante e as pedras preciosas eram em abundância tal que lhes permitiam encher palácios inteiros com estas riquezas” (*Ibidem*). Contudo, na bibliografia consultada para esta dissertação, a referência sobre ouro em Camapuã está ligada ao movimento monçoeiro. Para o desenvolvimento desta parte da genealogia em questão, foram utilizados depoimentos de moradores locais. Tal contradição aponta para duas deduções: a primeira, de que houve ouro em Camapuã, mas, para fugir do pagamento do quinto real e da concorrência os garimpeiros conseguiram manter certo sigilo para os fiscais do imposto e acabou ficando na memória popular; a segunda, de que como havia muitas descobertas de minas no interior do Brasil, denominado genericamente de sertão, e como existia grande passagem de ouro por Camapuã no período monçoeiro, no imaginário popular este lugar também era um ponto de exploração. Para Edwards (1998, p. 49):

Ao final do Ciclo das Bandeiras, o pouso foi abandonado, exceto pelos caçadores de enterro que viviam por ali furando buraco por tudo que era lado, a procura dos tesouros enterrados. Até hoje ainda encontramos pessoas que acreditam que muita gente se “enricou” ao ganhar um enterro. Diziam que ninguém descobriria um enterro se não fosse da vontade do dono do mesmo.

Contam ainda que veio gente da Europa, com mapas escritos em latim, e que estes passavam meses cavando, virando e revirando aquela área em busca dos famosos enterros, e assim destruíram todo e qualquer resquício do velho povoado.

Esta narrativa ainda é muito viva na memória das pessoas em Camapuã, por meio dos depoimentos para esta dissertação, também se verificou a presença dessa narrativa no imaginário popular. Em algumas propriedades do município existem buracos feitos em busca do ouro, deixado em outra época. Assim como as narrativas de habitantes que “ouviram falar” de um ou outro que “enricou” porque encontrou o enterro, como já escreveu Nair Rodovalho Edwards. Por meio da convicção disfarçada por alguns, a certeza de que eles existem, e mesmo a esperança de sonhar e ser presenteado com um desses, deixam claros os laços dos moradores entre si e com o lugar. Contudo, essas informações estão mais completas e detalhas no terceiro capítulo dessa dissertação.

A saga dos Rodrigues

O autor de *A saga dos Rodrigues*, José Corrêa Barbosa (2005), nasceu em Jaraguari - MS e passou sua infância na fazenda de seus pais. Morou em Campo Grande e São Paulo, fez o curso de medicina em Florianópolis. O livro é uma genealogia da família Rodrigues, que se estabeleceram, na sua maior parte, em Camapuã. A obra foi publicada pelo Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul.

O escritor (2005) remonta a rota percorrida por Antônio Rodrigues de Menezes, o qual utilizou, em 1719, o mesmo trajeto percorrido por monçoeiros paulistas. Destaca que entre os expedicionários havia a superioridade da navegação, herdadas da experiência dos marinheiros, os quais enfrentavam os oceanos se utilizando do processo indígena de navegação pelos rios, com canoas de um só tronco. Durante as viagens o piloto, a popa e o proeiro precisavam de quatro a seis homens no remo, e sempre tinham na embarcação carga e armas.

O autor coloca no texto os interesses incentivadores dos monçoeiros, como a busca por aventuras e riquezas, acrescenta-se aqui que o último item se sobrepunha ao primeiro. Além disso, lembra-se também da importância do comércio, o qual culminava na riqueza mais uma vez. No texto, existe a participação das mulheres durante as viagens, as quais teriam saído das cidades mineiras, goianas e paulistas para fugirem da perseguição em função dos crimes cometidos. Por esse viés, quando as pessoas se instalaram em terras devolutas, havia atividades desordeiras como invasões, promovidas por grupos armados para invadirem vilas e matar desafetos de fazendeiros. No livro, ainda é posto outro episódio que remonta a violência daqueles tempos, e ainda inclui uma outra versão para os enterros de riquezas:

Só que, tanto na ida como na volta, trazendo ouro, as expedições tinham que atravessar o varodouro de Camapuã, da tribo caiapó, que era guerreira, traiçoeira e infiltrada pelos dois irmãos Leme, Antão e Domingos, clientes espanhóis aquartelados em Miranda e Corumbá, que lhes trocavam armas e munições pelo ouro ou moedas roubadas das expedições governamentais, do Reino do Brasil. Ao pressentirem a possibilidade de ataque, os brasileiros enterravam os potes de barro com moedas ou em lugares previamente marcados por um referencial, que podia ser uma pedra ou uma árvore (BARBOSA, 2005, p. 32).

Nesse relato é colocada de forma confusa a presença das expedições monçoeiras, da participação dos indígenas da tribo caiapó, como guerreiros e dos irmãos Leme como comerciantes de armas e munições. Além disso, ainda aparece que existiam roubos e ataques contra os representantes do governo, assim como contra a fazenda Camapuã. Nesse contexto, é apontada a necessidade de esconder as moedas existentes, e na preocupação de esconder esse tesouro em pontos com marcos de referência para que fossem encontrados posteriormente. Contudo existem algumas contradições que confundem o leitor, como “tribo caiapó [...] infiltrada pelos irmãos Leme”, é corrente na historiografia o atrito entre o grupo que vivia em Camapuã e os caiapós. Em um outro ponto, fica ambíguo quando se fala dos “clientes espanhóis aquartelados em Miranda e Corumbá”, pois podem ser os irmãos Leme, como espanhóis que trocam, armas ou as moedas e ouro com os Leme. O autor coloca que desse comércio o medo de ataques precisavam esconder suas riquezas, essa seria a origem dos enterros.

É relatado que entre as narrativas encontradas em Camapuã, várias pessoas se aventuravam em busca dessas riquezas escondidas. Nessa perspectiva, o escritor completa: “quando jovem, cheguei a ouvir que aquele que encontrasse o tesouro não fosse o enviado para tal descoberta, seria ele vítima de uma maldição, vindo a morrer de forma, terrível” (BARBOSA, 2005, p. 33). Essa narrativa é vista pelo autor da seguinte maneira: “hoje não simples lenda e, sim, fato real” (*Idem*, p. 32). Baseado na narrativa de sua família é feita esta afirmação da legitimidade para a identificação tanto com seu grupo genealógico, quanto com o lugar.

História do município de Camapuã

A autora do trabalho *História do município de Camapuã* é a professora Maria Olegária Rodrigues Machado, reside em Camapuã e tem sua família nesse lugar. Esse trabalho encontra-se em uma pasta na biblioteca municipal de Camapuã, sem data. De acordo com os funcionários da biblioteca municipal este é um dos trabalhos mais utilizados quando algum estudante vai fazer suas pesquisas sobre Camapuã.

A professora afirma que os jesuítas estabelecidos na cidade eram de origem espanhola e saíram da região de Guaíra / PR. O tempo de duração da redução foi de aproximadamente meio século. De acordo com a professora, a permanência dos jesuítas no

local foi até 1650, pois, foram expulsos pelos bandeirantes paulistas, os quais buscavam indígenas para escravizá-los. Ainda atribui aos anos de 1719 e 1723 a fundação da fazenda Camapuã, pelos irmãos José, Fernando, João e Lourenço Leme; os quais percorreram a rota dos rios Tietê, Paraná, Pardo, Camapuã, Coxim, Taquari e Paraguai.

Em 1723, criou-se um sítio de abastecimento e proteção aos navegantes no varadouro de Camapuã, entre o Sanguessuga, afluente do rio Pardo e o Coxim, obra esta realizada pelos irmãos Leme com a finalidade de possibilitar o descanso dos bandeirantes que faziam um percurso de 530 léguas por via fluvial, “surgindo” então a Fazenda Camapuã.

Essa estrutura apresentada abrigava além dos viajantes, que iam em busca de ouro em Cuiabá, os representantes do Estado, como o governador Rodrigo Cesar de Menezes. Em 1727 foram concedidas, por cartas de sesmarias, as terras que constituíam a fazenda Camapuã e o pleno domínio do local ao capitão-mor Luiz Roiz Villares (MACHADO, s/d).

Destaca que em 1770 o sítio foi inventariado e partilhado entre os herdeiros do Capitão-Mor Luiz Villares. Já em 1810 os herdeiros de Luiz Roiz-Villares receberam mais quatro sesmarias anexadas a Fazenda Camapuã, essa doação foi outorgada pelo Capitão-General e Governador João Carlos Augusto D'Oynhausen Grevemberg. O documento que confirma essa doação consta da Diretoria de Terras, Minas e Colonização do Estado de Mato Grosso (MACHADO, s/d).

A autora do trabalho explicita a idéia de que em 1826 o Barão de Langsdorff, embaixador russo no Rio de Janeiro, naturalista e colecionador de borboletas, teve uma expedição financiada pela Rússia. A viagem contou com a presença de botânico, zoólogo, astrônomo e o desenhista Hércules Florence, o qual desenhou *Vistas de Camapuã*, quando se hospedaram no sítio. Quando se observa essa obra, é possível verificar a não correspondência ao local exato da parte central da cidade, mas sim, dos morros encontrados nos arredores de Camapuã. Na conclusão do trabalho da professora Maria Olegária Machado (s/d), indica que:

Graças aos desbravadores incansáveis, jesuítas e Bandeirantes, que através dos meios de navegação rudimentar, adentraram nesta rica região que hoje é Camapuã e que faz parte da nossa história.

As gerações passadas, e a atual, muito fizeram, entre nós, para arrancar da terra de Camapuã essas culturas, aumentar explorações que desdobram como fontes iniciais de riquezas, em fabricas, escolas, em estradas, linhas telegráficas, em edifícios, nos numerosos benefícios materiais, em suma, que caracterizam a população; dos jovens de hoje depende, porém, não só a conservação do que já conquistamos, mas a sua multiplicação intensa e contínua.

Hoje no alvorecer do século XXI, Camapuã não possui mais vestígios materializados do passado, mas poderemos através de fatos históricos, arraiga-los na memória do nosso povo, principalmente de nossos alunos, de forma tal que ao contemplarem nossa cidade, seus morros, possam se reportar a um passado longínquo e perceber quão importante nossa cidade foi para a colonização do interior brasileiro.

A visão dos “desbravadores incansáveis”, vista em outros momentos, remete a noção “progressista” e “desenvolvimentista”. Assim, há uma diminuição da importância dos outros sujeitos históricos, em que os grupos eleitos se sobressaem, o que auxilia até mesmo, algumas classes e etnias a desenvolverem certos preconceitos, a partir do discurso desenvolvimentista e historicista. Para comentar sob a perspectiva utilizada pela professora, retoma-se Walter Benjamin (1994), o qual reconhece no historicismo uma relação de empatia do investigador com o vencedor, que por sua vez beneficia o dominante. Nessa perspectiva, o historicismo se volta à história universal, em que são privilegiados alguns locais e pessoas, deixando os outros a deriva.

Camapuã na rota das monções

A autora de *Camapuã na rota das monções* é a professora Célia Ortelan de Rezende, que vive em Camapuã com sua família. Este trabalho encontra-se na mesma pasta na qual está o trabalho da professora Maria Olegária Machado, na biblioteca municipal de Camapuã, e assim como o outro, este também está sem data. Quando há pesquisas sobre o período monçoeiro em Camapuã, este trabalho, assim como o texto, *A história do município de Camapuã* são os mais procurados, de acordo com os funcionários da biblioteca.

A narrativa se inicia com menção às expedições de bandeirantes, em busca de metais preciosos no século XVII. Essas bandeiras eram compostas “por gente de todo tipo, destacando-se negros, mestiços, índios e uma minoria de homens brancos equipados com armas de fogo, botas de couro e coletes resistentes que os protegiam contra as flechas indígenas” (REZENDE, s/d, p. 1). As monções saíam de Porto Feliz, tal acontecimento era motivo de alvoroço no porto, pois as crianças e os adultos corriam para as margens do rio Tietê, os sinos da Igreja tocavam, o padre rezava missa e dava a bênção, soltavam fogos, conforme os expedicionários seguiam viagem.

Segundo a professora, os irmãos Antão, Domingos, Lourenço e João Leme, que fundaram a rota de Camapuã, eram profundos conhecedores dos sertões, e muito violentos, temidos pelos indígenas. Uma das atitudes que justificam a fama de violência desses homens foi o crime praticado por João Leme, pois este mandou castrar um índio que era amante de sua concubina, e logo depois executou ambos. O varadouro de Camapuã era um bom ponto para as paradas dos viajantes, observando a vantagem estratégica, os irmãos Leme:

Construíram um casarão em forma de sobrado, cercada por um pátio, com capela e senzala. Plantaram roça de milho, feijão, cana-de-açúcar e arroz. Criavam porcos, galinhas, cabritos e gado bovino, tendo cerca de 600 cabeças. Existia na fazenda dois carros de bois e cerca de nove juntas de bois para fazer os transportes das embarcações da lagoa até o Rio Camapuã, mas os escravos e índios tinham que transportar muitas cargas e até as embarcações menores em suas costas. Existiam uns ranchos na Lagoa, onde as cargas tinham que ser vigiadas dia e noite para não sofrer os ataques dos índios. Inclusive, enquanto alguns escravos trabalhavam outros ficavam de arma em punho, atentos, contra os Caiapó (REZENDE, s/d, p. 3-4).

A autora ressalta que Miguel Sutil, passou por Camapuã. Ele estabeleceu o arraial do Senhor Bom Jesus do Cuiabá com organização política própria, após ter encontrado rentável mina de ouro em Cuiabá. A referência do período monçoeiro foi demonstrada com o fato de a primeira escola estadual da cidade recebesse seu nome. Há duas possibilidades para a homenagem a esse homem: uma, segundo a qual no período de criação do município de Camapuã, a rota das monções estava realmente presente entre as pessoas; e outra, cujos habitantes que passaram a viver no lugar escolheram esse representante, e o ligou ao local pela idéia de “progresso”, explícita nos textos encontrados sobre Camapuã. Célia Ortelan de Rezende (s/d, p. 2) ressalta a participação dos indígenas e dos negros nas monções:

Para falar da bravura, do espírito Aventureiro dos Bandeirantes, há necessidade de se destacar aqueles que foram os grandes baluartes das Monções – os índios e negros. Os índios foram os grandes guias, quer enfrentando os perigos dos rios, ou das matas. Foi graças a habilidade dos índios, suas técnicas de defesa e de sobrevivência, que muitos bandeirantes se tornaram famosos e encontraram os preciosos metais. Eram índios e negros que iam à frente das Monções nas canoas de Montaria, explorando os rios, removendo galhos de árvores, segurando as embarcações nas correntezas, tirando-as dos rios, algumas vezes, para transpor as quedas d’água, enfrentando os índios bravios, as feras, etc.

Os indígenas e negros são vistos nessa declaração como suporte para a “bravura” e “espírito Aventureiro dos Bandeirantes”, reafirmando mais uma vez a noção dos “desbravadores” corajosos que adentravam no sertão para o “progresso” do Brasil, sem se recordar o fato de eles estarem agindo de acordo com seus interesses. Por outro lado, entre as referências consultadas na biblioteca municipal de Camapuã, esta é uma visão, na qual se

recorre às “habilidades dos índios, suas técnicas de defesa e de sobrevivência”, e mesmo da participação dos negros e sua importância. No entanto, esta ênfase é dada aos indígenas que integram as comitivas, pois no mesmo parágrafo a autora declara que as expedições enfrentavam os “índios bravios”. Em relação aos negros, encontra-se outra realidade, pois como vieram do continente africano, ou nasceram no Brasil como escravos, já eram tidos pelos monçoeiros como propriedade, para tanto os acompanhavam e faziam os trabalhos pesados.

Célia Ortelan de Rezende (s/d) relembra Cardoso de Abreu para esclarecer que em 1768 a fazenda Camapuã continuava sob a administração de herdeiros dos irmãos Leme, e contava com aproximadamente trezentas pessoas. A fama de Camapuã corria pelo mundo, durante o período aurífero no Brasil. Esta professora coloca a possibilidade da cidade ser visitada por estudantes e turistas em função desse período. As narrativas de um lugar são muito importantes para a comunidade, pois por meio delas e a sociedade local tem condições de conhecer os caminhos trilhados, promoverem o autoconhecimento, e reconhecer as medidas eficazes, na busca constante pela continuidade que caracteriza a fragmentária existência humana.

Folders e recortes de jornais

Na pasta em que se encontram os dois trabalhos anteriores também estão, recortes de jornais e folders com informações sobre Camapuã. As publicações sobre Camapuã se dão, principalmente, nos períodos próximos ao aniversário da Cidade. Entre eles está uma cópia de jornal ou folder comemorativo dos 54 anos de emancipação do município, sem identificação, cujo título da folha é: “palavra do prefeito”. Nesse texto se apresenta o discurso do senhor Moisés Nery (2002) sobre a rota das monções:

Emancipado em 30 de setembro de 1948, Camapuã comemora em 2002 o seu 54º aniversário de emancipação. A despeito de ser ainda “jovem”, Camapuã é considerado um dos municípios que mais contribuíram para a formação da história de Mato Grosso do Sul, sendo rota dos jesuítas, dos monçoeiros e dos bandeirantes que desbravaram o Oeste Brasileiro.

A fazenda Camapuã é tida como o primeiro núcleo de portugueses em território hoje localizado em Mato Grosso do Sul. Historiadores, contudo, registram fatos relacionados à região em que está situado o município de Camapuã já nos séculos XVI e XVII devido o fato dos exploradores (Bandeirantes, monçoeiros, jesuítas, etc.) que remavam a Cuiabá em busca de ouro terem no Vale do Camapuã um dos melhores pontos de apoio (pousada e reabastecimento).

Aqui, as palavras do prefeito enfatizam a importância de Camapuã em relação à formação do estado de Mato Grosso do Sul, ao relembrar a passagem de jesuítas, bandeirantes e monçoeiros. Mais uma vez, esses são tidos como os “desbravadores” do oeste brasileiro, isso remete aquele discurso dos homens corajosos que enfrentaram os “selvagens” para aumentar as terras brasileiras. Contudo, ao nomear os bandeirantes, jesuítas e monçoeiros de “exploradores”, demonstra o objetivo destes em Camapuã, era o de explorar o que fosse possível, os indígenas pelos jesuítas e bandeirantes; o ouro pelos monçoeiros.

Entre os folders encontra-se o referente ao Eco-museu rota das monções. Na tentativa de transformar a rota das monções em produto turístico foi criado um projeto de implantação do Eco-Museu Rota das Monções, na bacia hidrográfica do Taquari, com sub-unidades iniciais em Camapuã e Coxim, tal empreendimento objetivou um incremento no desenvolvimento turístico sustentável, pretendido para a região. O pressuposto para o projeto foi explorar o varadouro de Camapuã e o arraial do Belliagio (atual Coxim), os quais foram entrepostos de abastecimento das monções e a paisagem do percurso entre um e outro, como potencialidade turística. O folder da expedição realizada em 2002 descreve:

A Rota das monções é um produto turístico que reconstitui as expedições do movimento monçoeiro do século XVIII, e agrega a ela a contemplação das belezas cênicas do Rio Coxim, que é uma das portas de entrada para o Pantanal Sul-mato-grossense. São cinco dias de muita aventura pelas evidências históricas e belezas cênicas nos municípios de Camapuã, São Gabriel do Oeste, Rio Verde de MT e Coxim, num trajeto fluvial que reporta o participante às epopéias que marcaram a história e a cultura do homem pantaneiro.

Houve mais de uma expedição eco-monçoeira, os locais percorridos de fato são de grande beleza cênica, e, para os turistas que gostam desse tipo de viagem, encontram o pacote ideal. Atualmente esse passeio se transformou em um pacote turístico acessível a qualquer agência desta área que esteja interessada.

3 CULTURA, DESENVOLVIMENTO LOCAL EM CAMAPUÃ E AS MONÇÕES NOS DISCURSOS DOS HABITANTES

3. 1 CULTURA E DESENVOLVIMENTO LOCAL

A palavra cultura veio do latim “cultus”, no início significava veneração, logo depois passou a ser utilizado para designar a prática de cultivos da terra, por conseguinte, da mente e dos bons costumes. No século XIX esse termo servia para descrever os aspectos estéticos e intelectuais da civilização (CLAXTON, 1994). Já o conceito utilizado pela UNESCO (1997), na Declaração do México, sobre as políticas culturais têm a cultura como “o conjunto dos traços distintivos, espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam a uma sociedade ou grupo social”. Essa instituição considera além das artes e das letras, também inclui os modos de vida, direitos fundamentais do ser humano, sistema de valores, tradições e crenças.

A cultura se apresenta aqui como outro aspecto essencial para o desenvolvimento local, lembrando as necessidades humanas fundamentais: subsistência, a proteção, o afeto, o entendimento, a criação, a participação, o ócio, a identidade e a liberdade. A cultura é um elemento que auxilia o indivíduo e o grupo ao qual este pertence, a satisfazer as carências de cada uma Dessas necessidades e conforme salienta Bernardo Kliksberg (2002), a relação entre cultura e desenvolvimento tem sido escassa, mas elas são atuantes e quando juntas, surgem potencializadas.

Mervyn Claxton (1994) toma a cultura como fator elementar para o desenvolvimento, e também considera como referência para medir os demais fatores. Para este autor, o desenvolvimento satisfatório e sustentável é inexistente quando se deixa de utilizar a força da cultura que se apresenta no estilo de vida, sistemas de valores, crenças,

tradições e aptidões da comunidade. Esses elementos contribuem de forma significativa para a identidade das sociedades.

A pobreza é entendida como a carência das necessidades, entre elas está à falta de subsistência. Dessa forma a cultura se apresenta como um elemento importante, pois conforme a UNESCO (1997): “Para os pobres, os valores próprios são frequentemente a única coisa que podem afirmar”. Bernardo Kliksberg (2002) aponta que grupos desprivilegiados, assim como os outros, têm seus valores, os quais compõem a sua identidade. O desrespeito, ou mesmo a marginalização de sua cultura pode lesar essa identidade e bloquear boas propostas produtivas. Já o oposto, gera outro resultado, o de potencializar a criatividade do grupo.

Um modelo de desenvolvimento com a inclusão da dimensão cultural incita seu povo a buscar soluções locais aos problemas existentes, até mesmo em outros setores como a saúde, educação, agricultura, comunicação, a ciência e a tecnologia. A possibilidade de êxito do desenvolvimento aumenta quando está enraizado na cultura de cada lugar, pois exige dos grupos e indivíduos a participação no processo do qual serão beneficiados (CLAXTON, 1994). Bernardo Kliksberg (2002) considera a cultura como um elemento essencial para a solidariedade e coesão social, pois nela há o processo de reconhecimento mútuo, cultivação dos laços de afetividade e crescimento em conjunto, além de desenvolvimento da auto-estima coletiva. Contudo, os valores das sociedades, em conjunto com outros elementos, influenciam profundamente sobre o desenvolvimento:

Como assinalou Amartya Sen (1997), “os códigos éticos dos empresários e profissionais são parte dos recursos produtivos da sociedade”. Se tais códigos ressaltarem valores afins com o projeto reclamado por amplos setores da população, de desenvolvimento com equidade, eles os favorecerão, caso contrário criarão obstáculos a eles (*Idem*, p. 29).

Quando a lógica das pessoas que podem investir se voltam para um desenvolvimento que visa o melhoramento da sociedade como um todo, a maioria da população pertencente a esse grupo é privilegiada. Em compensação, quando os valores de quem tem os recursos não são a favor da equidade social, somente uma pequena parcela se beneficia, gerando assim maior desigualdade e menores possibilidades do desenvolvimento local. De acordo com Bernardo Kliksberg (2002), com condições apropriadas, capital social e

cultura aparecem como ótimas bases de desenvolvimento. Já, se estes elementos forem desconhecidos ou destruídos, podem se tornar barreiras para o desenvolvimento.

No campo da cultura existem atividades de manifestação, como o teatro, a literatura e as artes plásticas. No entanto, pelo âmbito econômico, é vista como um setor alheio ao crescimento, uma área que consome recursos, sem retorno sobre o investimento, com funcionalidades econômicas difíceis de medir e cuja gerência é de qualidade duvidosa. Por outro lado, o campo cultural também mostra indícios de fechamento sem estabelecer conexões com programas econômicos e sociais. Estes fatores criaram certa distância entre cultura e desenvolvimento. Tal situação desfavorece a sociedade, cria obstáculos ao avanço da cultura, a qual passa a ser tida como campo secundário (*Idem*).

Antes de explorar algumas das possíveis interseções, fica uma advertência de fundo: A cultura pode ser um formidável instrumento de progresso econômico e social, mas sua identidade não se limita a isto. Não é um mero instrumento. O desenvolvimento cultural é um fim em si mesmo. Avançar neste campo significa enriquecer espiritual e historicamente uma sociedade e seus indivíduos. Como o ressalta o Relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento da UNESCO (1996), "... é um fim desejável em si mesmo porque dá sentido à nossa existência". Essa perspectiva não deve perder-se (*Ibidem*, p. 50).

Quando se leva em conta a luta contra a pobreza, a mobilização cultural se mostra bastante relevante, lembrando que pobreza aqui é entendida como carência de satisfação das necessidades humanas fundamentais. Nas camadas de menor poder aquisitivo existe uma bagagem cultural de oportunidades. O respeito à cultura do grupo cria condições adequadas para o uso de seus conhecimentos que foram acumulados no decorrer de sua história como seu auto-conhecimento e auto-organização capazes de receber os programas sociais, ou mesmo desenvolver projetos de acordo com suas reais necessidades (*Ibidem*).

No tipo de desenvolvimento que desfavorece a dimensão cultural e conta com modelos externos, tem seu potencial criador inibido. Nesse sentido, se preocupa em resistir aos modelos de fora, já que, com influência exterior chega-se a criar algumas anomalias culturais, tais como a utilização de roupas importadas desenhadas para climas completamente diferentes, a substituição de alimentos locais correntes por produtos que devem ser importados, por exemplo, o pão feito com farinha de trigo, a substituição de leite materno por leite em pó importado para alimentar os filhos e a construção de habitações em países tropicais, baseados em modelos desenhados para climas frios (CLAXTON, 1994).

Pau Rausell Köster, Raúl Abeledo Sanchís, Salvador Carrasco Arroyo e José Martínez Tormo (2007) defendem que a cultura também é entendida como um sistema compartilhado de crenças, valores e práticas com uma dimensão territorial clara. O território é o espaço no qual se definem as relações, inclusive as simbólicas, dos homens e mulheres na configuração dos espaços sociais, com cada indivíduo e deste com o meio ambiente e que afetam questões fundamentais sobre a própria felicidade humana, como o sentimento de pertença, a auto-estima, assim como outras necessidades humanas. Assim, a cultura vai além de um elemento que compõe um território, já que tem em si um conjunto de elementos simbólicos determinantes para as características de um lugar. Mervyn Claxton (1994) acrescenta que por meio da cultura é possível abarcar todas as expressões produtivas do ser humano, sejam elas tecnológicas, econômicas, artísticas ou domésticas. Implica uma relação sistemática entre cada aspecto da vida tal como esta é vivida.

Bernardo Kliksberg (2002) propõe que as políticas sociais precisam objetivar a auto-estima das populações periféricas, pois “uma auto-estima fortalecida pode ser potente motor de construção e criatividade” (*Idem*, p. 52). Para tanto, o intermédio indispensável é da cultura. Com a ascensão da cultura “a abertura de canais para sua expressão, seu cultivo nas gerações jovens, a criação de um clima de genuíno apreço por seus conteúdos fará crescer a cultura e, com isto, dará retorno em identidade aos grupos empobrecidos” (*Ibidem*).

Os espaços culturais podem ajudar a fortalecer esta instituição, eixo da sociedade e de incalculáveis contribuições para ela. A atividade conjunta dos membros da família em tais espaços pode solidificar laços. Neles as famílias podem encontrar estímulos, respostas, enriquecer suas realidades, compartilhar experiências com outras unidades familiares de problemática similar (*Ibidem*, p. 54).

A cultura é o principal setor gerador de valores, os quais são transmitidos de geração para geração. Percebe-se na América Latina, por exemplo, que a cultura gera e dissemina idéias como a solidariedade – das quais se remete também a origens em culturas indígenas. Assim como a cooperação, a responsabilidade entre os membros de um grupo, a preocupação com conforto grupal, a superação de discriminações e o desarraigamento da corrupção. Posições a favor do benefício da igualdade, em um lugar desigual e de caráter democráticas podem abertamente colaborar para o desenvolvimento, além de auxiliar no

melhoramento da representação da sociedade (*Ibidem*). Antonio Albino Canelas Rubim, Mariella Pitombo e Iuri Oliveira Rubim (2005, p. 11-12) ressaltam que:

A Unesco foi o principal organismo multilateral responsável por difundir o tema cultura e desenvolvimento em escala global, ao promover uma série de conferências, fóruns e encontros para debater tal problemática. Lastreada na compreensão da cultura como fator de desenvolvimento, a instituição vem dando relevo, nos últimos anos, ao princípio da diversidade cultural para a execução de suas ações. Inspirada nessa premissa, reforça sua missão de ser um laboratório de idéias e um centro de trocas de informação ao elaborar textos normativos e instrumentos jurídicos (resoluções, convenções e declarações), ao publicar um imenso manancial de estudos e investigações sobre o multifacetado campo da cultura, ao promover redes de cooperação entre diferentes atores e ao prestar assistência técnica na execução de programas e projetos desenvolvidos em parceria com os Estados membros.

Por este viés, pode-se considerar a cultura como uma dimensão do desenvolvimento, o desenvolvimento como uma dimensão ou fenômeno cultural. Com efeito, como a cultura de um povo representa a totalidade de seu marco de referência para a vida, incorpora todas as possibilidades repostas que um povo pode dar às exigências do meio ambiente em que vive (CLAXTON, 1994).

Ao longo da história, o desenvolvimento cultural e o desenvolvimento econômico tem mantido uma relação dialética entre si. A história ensina que os períodos de florescimento cultural ou de energia criadora, quase sempre, estiveram acompanhadas ou precedidas de um desenvolvimento espetacular da sociedade. Quando se estuda o Renascimento, por exemplo, se reconhece como um período em que floresceram a literatura e as artes. Contudo, a energia criadora liberada durante o Renascimento estimulou a especulação intelectual, a sede de conhecimentos, permitindo os inventos científicos e tecnológicos que mais tarde abriram caminho para a Revolução Industrial (*Idem*).

Outro caso se vincula à aquisição de tecnologia da produção de papel entre os árabes, os quais começaram uma revolução cultural que contribuiu para a rápida difusão do ensino e do conhecimento. O papel se converteu em um produto barato, e no século IX havia milhares de manuscritos circulando pelo mundo islâmico. No final deste século, havia mais de cem lugares em Bagdá onde se fabricavam livros e na época da conquista dos mongóis, em 1258, se estimava que Bagdá tinha pelo menos 36 bibliotecas públicas. Afirma-se que entre os séculos IX e XIII, o árabe era o idioma da civilização, o mesmo que o latim havia sido antes e voltaria a ser depois, até a aparição das línguas nacionais européias (*Ibidem*).

A simbiose entre cultura e desenvolvimento também pode ser apreciada no caso do império africano de Mali no século XIV. No Atlas africano feito em 1375 por Abraham Cresques, o cartógrafo marroquino, se representa o Imperador de Mali sentado majestosamente em seu trono, com coroa e cetro, comerciantes de todo o norte da África se dirigiam aos mercados deste país. Nessa época, as nações marítimas do sul europeu conheciam Mali como um dos grandes impérios do mundo moderno. No século XIV, o ouro de Mali alimentou o comércio da metade do mundo civilizado e enviou metal para as primeiras moedas da Europa. Tombuctu, capital de Mali, foi descrita como um centro de saber e das letras. Nesse lugar havia grande mercado de livros manuscritos e outros gêneros, além de ser reconhecida, junto com a cidade de Jenne, como centro de erudição e saber, e a reputação de suas escolas de direito e tecnologia eram conhecidas até os confins da Ásia muçulmana (*Ibidem*).

Por meio de processos históricos é possível perceber a intrínseca ligação de cultura e desenvolvimento. Os aspectos de ambos se manifestam de forma significativa por intermédio da história e da identidade, as quais fazem parte da cultura e do desenvolvimento local. No conceito de desenvolvimento local está, entre as principais características, a qualidade de vida, incluindo emprego, educação, equidade social e o conhecimento da própria história. Assim como as necessidades humanas fundamentais, subsistência, proteção, afeto, entendimento, criação, participação, ócio, identidade e liberdade.

As pessoas do lugar agem de acordo com sua cultura e entre suas características, encontram-se aquelas que também pertencem ao desenvolvimento local. Quando se volta à qualidade de vida, destaca-se a cultura, pois por muitos, esta é considerada o alimento da alma, ou relembrando a UNESCO (1996) “um fim em si mesma”. Mesmo o emprego, essencial para a qualidade de vida e para a subsistência, uma das necessidades fundamentais, existe a indústria cultural, que emprega muitas pessoas, como atores, pintores, músicos, diversos técnicos de espetáculos, escritores, entre outros.

Para Mervyn Claxton (1994, p. 31) a educação é uma ferramenta que pode configurar e guiar o potencial de desenvolvimento do potencial criador de uma sociedade, e ao mesmo tempo encaminhar para direções que correspondem às aspirações da comunidade. Por este viés, a equidade social se entrelaça tanto com a cultura como com a educação. De

acordo com este autor existe uma interação constante entre cultura e educação, porque se a primeira é a que ilumina, a segunda dá perspectiva. A educação se nutre da cultura, pois dado que os modelos e significados culturais se transmitem fundamentalmente por meio da educação, podem ser considerados, em certo sentido, efeitos da educação. Assim, em um modelo de sociedade na qual a cultura e a educação privilegiam a participação e o conhecimento da história local sob uma perspectiva que analisa as relações de poder, as pessoas passam a ter entendimento do seu lugar na sociedade e liberdade de escolha das posições políticas.

Ao se levar em conta que o processo de desenvolvimento local deve ser endógeno, tendo como atores principais os próprios membros da sociedade é de vital importância entender a cultura local, como estas pessoas percebem o mundo. Se elas aceitam, por exemplo, que a extrema precariedade de bens de consumo ou outras dificuldades de acesso a serviços são desígnios divinos, ou qualquer pensamento diferente considerado uma blasfêmia. Se existe a figura do “coronel” que faz algumas benfeitorias para continuar com a estrutura social intacta, o mesmo é tido como uma pessoa boa e seria um insulto à população local ofendê-lo de alguma forma. O modelo de sociedade no qual tem como cultura aceitar apenas o que lhes oferecem demorara muito para alcançar o desenvolvimento local do que outra que tem conhecimento dessas formas de dominação utilizadas durante tanto tempo. O plano da mentalidade é mais lento a se modificar, a quebra dos códigos morais não acontecem de uma hora para outra, é um processo bem longo e se diferencia de acordo com influências internas, mas principalmente externas.

Assim, entende-se que a educação é de extrema importância para o desenvolvimento das trocas culturais. Por exemplo, a alfabetização é um importante instrumento para preservar e transferir a experiência. A cultura que tem sua compreensão de mundo limitada encontra-se em desvantagem para as trocas e ao mesmo tempo são cada vez mais vulneráveis a influência e penetração cultural estrangeira. No mais das vezes, os países pobres contam com a falta de escolaridade, fato este que facilita a compreensão das formas de dominação do qual se transformam em uma espécie de ciclo vicioso onde: não tem escolaridade porque é pobre, é pobre porque não tem escolaridade, e assim sucessivamente. No ponto de vista sociológico isso pode ser visto como “a cultura da pobreza” no qual se perpetua por várias gerações e travam o processo de desenvolvimento local.

3. 2 CAMAPUÃ E AS MONÇÕES NOS DISCURSOS DOS HABITANTES

Para esta dissertação foram recolhidos depoimentos de camapuanenses⁶, os quais têm como foco a memória referente à história local. No imaginário popular existente entre familiares e moradores idosos que nasceram em Camapuã ou vivem no município há muito tempo é repleto de narrativas acerca do ouro, mais especificamente sobre os “enterros” que se caracterizam como tesouros enterrados em alguns lugares da região, esses seriam cuidados pelos espíritos que os guardaram. Vários habitantes do local dizem ter conhecido pessoas que os encontraram, ficaram ricas e morreram ou se mudaram do lugar.

De acordo com as narrativas, existe um espírito que cuida do tesouro e é ele quem escolhe a pessoa para retirá-lo dali. Então, de forma geral, a comunicação inicial é feita por sonho e são dadas todas as instruções para realizar a retirada e nenhuma pode ser desprezada, sendo que o castigo é a perda do direito ao enterro. O escolhido não deve levar ninguém para lhe ajudar nessa tarefa. Além disso, se depara com vários animais, vultos, espíritos e tudo o que for de mais ameaçador. Ao final, o escolhido tem até o prazo de um ano para se mudar de Camapuã ou pode sofrer um acidente e morrer.

Quanto à origem dessa narrativa, em cada depoimento se tem uma possibilidade, no entanto, entre as mais utilizadas foi a dos padres jesuítas. Para o senhor Otávio Alves de Lima⁷, “esse enterro aí, foi o jesuíta que enterrou aí, o jesuíta era espanhol, quando saíram para correr com eles pegou o ouro tudo e foram enterrando, pra quando voltar encontrar, mas não voltou mais”. Esses padres tinham “os escravos, [que] ficavam lá, e eles faziam o enterro e matava o escravo e enterrava junto lá”, assim o espírito dessa pessoa assassinada para guardar o tesouro avisa o escolhido para retirar o enterro. “Bom, agora que vem aquele espírito daquele padre que vem sempre, vem o padre pra dá (o enterro), né?”. O motivo de esses jesuítas ter escondido o ouro, é “porque não podia levar, pra ir embora, que correram em cima deles por modo de pegar eles, não podia levar pra terra deles. E aí eles iam embora e não tinha jeito de levar, enterravam, e largava aí, pra depois eles volta, e nunca mais volto”.

⁶ A pesquisadora tem arquivado as autorizações dos depoentes que integram esta dissertação.

⁷ Lavrador aposentado vive em Camapuã desde o seu nascimento no ano de 1923.

Na mesma vertente, a senhora Luzia de Rezende Rodrigues⁸ afiança que “aqui veio os jesuíta, veio atrás do ouro, os jesuítas foram os primeiros que veio explorar, ia por aquele ouro na Água Amarela⁹”. Em relação ao destino do ouro explorado, esta senhora alega: “Há! Eu já ouvi falar que eles achava, né? E, punha num pote e enterrava”. Sobre a presença destes religiosos nas margens do córrego Mata-Mata, a senhora Virgínia Estevam Faustino¹⁰ alega que “tem a certidão da igrejinha deles, do forno deles, da onde eles fazia as coisas, trabalhava, que queimava tijolo, queimava as telha, fazendo o serviço deles, isso no tempo dos jesuítas, no tempo de..., vixi faz muitos anos, né?”. O senhor Domingos Malaquias¹¹ concorda com a versão exposta anteriormente: “Ah, já falaram que aqueles padres jesuítas naquele tempo que passaram por aqui, deixaram esses enterro aí, não sei a donde por cima desses morros aí, né?”. O senhor Nero¹² também se remete a esta certidão:

Diz que aí tem um lugar que tem uma grotta, nesse sentido aí perto do laticínio que diz que ali tinha até uma tipo barra de ouro, o povo procurava ouro e diz encontravam até barra de ouro. Mas eu to falando que eu ouvi falar, né? E eles falavam muito negócio de enterro dessas coisas aí tudinho, povo comentava muito isso aí, inclusive tem uma chácara aí pra baixo que hoje é do senhor Isaias Noronha¹³. Tem a certidão de uma igreja velha que diz que era a igreja dos jesuítas. Fica descendo aí pra baixo do lado direito descendo o córrego.

Por outro lado, há também a referência da Guerra do Paraguai para os enterros, encontrada principalmente na região de fronteira como destaca o senhor Loretto do Amaral Gonçalves¹⁴, que já morou em Bela Vista (MS):

A mesma coisa do período da Guerra do Lopez. Morei em Bela Vista muito tempo. O Lopez ia correndo pra chegar em Assunção, foi perseguido, enterrou uma carreta

⁸ Dona de casa, nasceu na fazenda Brejão, município de Camapuã em 1930.

⁹ Bairro do município de Camapuã, que serve como referência de localização para a igreja dos jesuítas que os moradores citam. Contudo, essa igreja ficava em uma chácara próxima a estrada depois desse bairro, nas margens do córrego Mata-Mata.

¹⁰ Dona de casa vive em Camapuã desde o seu nascimento no ano de 1932.

¹¹ Pecuárta, nasceu na fazenda Retiro no município de Camapuã em Camapuã desde o seu nascimento no ano de 1933.

¹² Olírio Ferreira de Vasconcelos, que prefere ser chamado por Nero, é pecuarista, nasceu em uma fazenda do município de Camapuã em 1938.

¹³ Para preservar a identidade das pessoas citadas pelos entrevistados, os nomes originais foram modificados aqui.

¹⁴ Funcionário da Receita Federal aposentado, nasceu em Campo Grande e se mudou para Camapuã em 1942.

de ouro lá, assim diz a estória lá do Paraguai e tava enterrada lá até hoje. Então, sentia perseguido pelos adversários porque assim como tinha os jesuítas, os bandeirantes, tinha outros atrás, um perseguia, o outro na hora que se sentia perseguido sem saída quase eles enterrava.

Nesse sentido, de acordo com o depoimento de Maria Madalena de Lima¹⁵, ao contar como ficou sabendo dessa narrativa:

Há eu lembro assim dos meus pai antigo, dos meu avós, né? Que contava pra gente esse negócio de enterro. Porque diz que foi por causa daquela guerra, a guerra, parece que eles falava, Lopes parece. A guerra do Lopes, antigamente, né? Naquela guerra morreu muita gente que era rico, então aqueles que morria rico, aqueles outro que era companheiro pegava a riqueza daquele e enterrava tudo, né? E fazia o enterro. Porque enterrava como ouro, muitas jóias que pessoas que morria tinha e enterrava. Daí virava o enterro, né? Aí quando aparecia alguma coisa pra gente, alguma coisa pra outras pessoa que achava dinovo era ouro, só. Aquilo ali só achava ouro.

A narrativa se refere a um ritual que deve acontecer para o encontro do enterro. O senhor Nero relata sobre o que escutou sobre esse assunto:

O povo diz o seguinte, que foi escondido pelos padres que eles falam, os jesuítas. Falaram que esse pessoal explorou, achou os ouro e aí eles pegavam esse ouro para poder levar para terra deles. E aí veio outros povo, que veio pegando esse povo e matando e... Que então disse o seguinte: que ficou assim, tipo assim encantado, e tipo um espírito, no caso, que eles falam que matavam aquelas pessoa, por exemplo, igual os padres, os padres que enterravam aquilo, e eles tinham os escravos, aquele escravo, acabavam de enterrar e pegavam e matavam aquele escravo, você ta entendendo? Então ali ficavam, tipo vigiando aquilo ali, ou então, do contrário outros matavam outros, pra poder não espalhar, pra ninguém fica sabendo, porque aquilo ali era uma coisa pra não descobrir, então isso, acho que alguém foi descoberto assim, através, porque eles falavam que existia um roteiro, se a pessoa pegasse um roteiro, as vezes descobria onde é que tava. Mas, isso pra mim, isso é lenda, né? Eu [...] acho que outras pessoas ganhou pelo sonho e ganhou mais ou menos nesse sentido, não é assim, sai procurando, porque procurar quem não guardou, não tem jeito.

Para o senhor Manoel Pedro Faustino¹⁶ quando o indivíduo encontra algum sinal, seja por acaso ou por sonho, “ele tem que deixar um trem pessoal dele ali, ou uma camisa, ou um chapéu. Daí ele volta e acha, mas se não largar depois ele volta e pode caçar como for que não acha”. Este senhor diz que quando se encontra algum sinal do enterro, deve se deixar algum objeto pessoal, até pegar alguns instrumentos para retirar o tesouro. O sinal para saber onde o enterro está, é descrito assim: “a noite tem um marco de concreto, de cimento. Naquela

¹⁵ Dona de casa, nasceu no município Três Lagoas e mudou-se para Camapuã em 1939.

¹⁶ Lavrador aposentado, nasceu em 1931 no município de Camapuã.

tempo eles fincavam, né? E marcavam... Fincavam e punham um marquinho e ficava ali, aí a pessoa... Dizem que eles enterravam o enterro e matavam uma pessoa e jogava junto”. Outros sinais são indicados pelo senhor Nero: “esse tesouro diz que foi, um negócio seguinte, diz que, existe essas coisa, é um tipo numa visão, tem umas pessoas que vêm por sonho, e outras, às vezes vai passando e vê uma visão, por exemplo, se vê uma luz, ou qualquer uma... mais ou menos assim”. Ao continuar seu pensamento, explica como a pessoa que encontra é contemplada:

Aí dizem que aquela pessoa dava pra outra que merece aquilo, diz que eles fazia isso. Aí por exemplo a pessoa sonhava com aquela coisa, a pessoa dando aquilo pra ele, aí no outro dia ele ia lá, com a aquele sonho, ele ia caçando e achava aquele sinal, aquela marca. Ali ele escavucava e achava o enterrado lá e tirava o trem lá. Mas, não sendo da pessoa diz que ele acha, mas não sendo dele diz que ele vai lá cavuca, mas que não ranca mesmo. Vem de lá aquele... Ele mete o rei no bicho e sai que sai correndo não ranca de jeito nenhum, não sendo da pessoa, não sendo dado da pessoa. Agora já sendo ganhado daquela pessoa que tava ali, aí ele ranca, mas não sendo dado daquela pessoa diz que não tira mesmo. Pode pelear que não tira não ranca. Parece tanta coisa pra ele ali e fica com medo e larga.

O senhor Manoel Pedro Faustino indica que se o tesouro não for da pessoa, esta se depara com: “aparece muita coisa, tipo gente, né? Essas coisas, assombração, diz que eles fala assombração, parece ali aquele invisível pra ele ali e ele desacursoa e larga, né?”. Complementa ainda que se for da pessoa, ela retira o tesouro sem restrições. Já a senhora Maria Madalena de Lima, declara que mesmo o enterro sendo para a pessoa, o escolhido encontra seres para causar medo: “se sonha muitas vezes que vai sonhar e vai tira aparece, diz que aparece cobra, bicho feio perto da gente. Se você não tiver medo você tira, agora se você tiver medo daquelas coisas você não tira”. E o senhor Sebastião Costa Campos¹⁷ “se não for pra você, se você não ganha você não tira. Ele lá não tira porque ele não ganhou ainda nadinha, tira quem ganha. Isso que a lenda fala”. A senhora Virgínia Estevam Faustino explica:

Oia, eu não sei assim o que sonha, mas eu já ouvi contar assim que sonha a pessoa que vai ganhar sonha com o enterro, e diz que é assim, tem que sonhar e guardar, tem que ficar caladinho, e sonha três vezes, três dias, aí na última sonhada já é dono, né? E aí fica sabendo aonde tá, se tem uma marcação lá, algum marco, uma coisa, tem que ter qualquer um marco lá, pra indicar pro que ganhar ir lá ver, né?

Quanto ao conteúdo do enterro, o senhor Otávio Alves de Lima declara: “o enterro de ouro era pura moeda, libra esterlina e onça, puro ouro, parece uma pataca, e aí se na hora que você arrancasse você deixava umas três daquela ali no barranco dela lá”. No entanto, o

¹⁷ Oleiro aposentado, nasceu em 1921 em Coxim e mudou-se para Camapuã em 1942.

senhor Domingos Malaquias alerta que o enterro está dentro de um pote, e a abertura deste “é que tá o perigo. Mas eu, se eu achasse um enterro eu arrumava um veio galhão bem comprido. É, mas é isso, diz que não pode. Quantos anos faz que ta abafado ali, e ele sem respirar. O problema é esse não é que o oro não é bão, é bão”. Nesse sentido, a senhora Maria Madalena de Lima menciona:

Diz que é assim me falaram já que se eu chegasse a achar, como eu sonhava muito né. Se eu achasse o enterro e eu fosse furá e tirá aquele enterro. Não era... Assim se eu achasse e tirasse acordada, né? Não fosse dormino, né? Tirasse aquele enterro a gente pegava aquele pote, uma panela como sempre sonhava, né? Pegava aquilo e levava num lugar e punha dentro de uma bolsa de estopa e quebrava aquilo ali, sem pega um cheirinho daquele “zinabre”, porque ali dá o “zinabre”, né? Não pode pega, porque se a gente senti aquele chero do “zinabre” é perigoso morre. É o sinal que a gente via fala, né? Mas eu nunca achei, a gente sonhava só né? Procurava num achava. A gente ia naquele luga que via à noite e quando amanhecia o dia não tinha nada lá.

Em relação a quantas pessoas podem ir retirar o enterro, o senhor Euclides Guazelli¹⁸: “acham em dois e três. Sempre quanto mais (pessoas) mata o outro. Todas as aventuras de enterro acabam em morte”. Isso porque “o cara não vai sozinho e depois quando vê a fortuna, ele pega e mata o companheiro pra ficar só pra ele”. Por esse viés, o senhor Sebastião Campos declara:

Se for, por exemplo, quando você ganha, mas leva uma outra pessoa com você que não tem nada a ver com aquilo não tira mesmo. Agora se for pra pessoa ele vai lá normal não aparece nada e ele cavuca e tira. E pode aparecer, mas você não assusta pode até aparecer, mas você não leva susto algum. Se é seu se ele dá pra você ele pode chega e fala cavuca aqui que ta aqui, você não tem se não tem a mínima cisma você cavuca e tira se é pra você. Agora se não é pra você, você luta e num tira. E essas são as coisas do enterro, aqui tem muito pra qui, pra li. Teve gente aí que já tiro pote de ouro.

Quando tudo deu certo e a pessoa conseguiu encontrar e retirar o enterro, de acordo com seu Otávio Alves de Lima, “tinha que mudar de lugar, daqui para Campo Grande, de Campo Grande para outro lugar”. A senhora Maria Madalena de Lima explica porque isso deveria acontecer:

Nos diálogo dos antigo falava que quem tira um enterro tem que muda daquela cidade senão morre ali. Agora não sei. Que eu já ouvi fala de uma pessoa que tira

¹⁸ Serralheiro e chacareiro aposentado, nasceu em Barra Bonita no ano de 1913 e mudou-se para Camapuã em 1954.

um enterro aqui na fazenda do compadre Manuel Deodoro¹⁹ e mudo pra Campo Grande. Mas, num leve dois meses ele morreu.

Nesse ponto de vista o senhor Sebastião complementa: “se muda daquele lugar não tem problema, mas se você voltar pra li você pifa logo, pifa logo como de fato o compadre Floriano Vieira²⁰ pifou logo”. Como esse exemplo, há outros, descritos a seguir, mostrando pessoas, provavelmente, contempladas por esse tesouro.

O senhor Otávio Alves de Lima indica que “muita gente que já tirou enterro aí, mais quem tirou mais enterro aí foi o Prudente José²¹”. Contudo, esta pessoa que provavelmente encontrou o tesouro saiu da regra de sonhar e receber o enterro, pois “ele foi passando de Jeep, quebrou um barranco aí achou o pote”. No entanto, “outro sonhou o enterro, e contou pra ele. Aí ele ficou sabendo do enterro do outro, foi lá e tirou”, Nesse sentido, mesmo sem o senhor Prudente José ter recebido o ouro, outra pessoa recebeu o tesouro do espírito guardião. O senhor Quirino Rodrigues²², também relata a teoria do achado desta mesma pessoa: “é o Prudente José é um que dizem que pegou não sei que quantia desse ouro, mas é um que pegou um enterro”. O senhor Braz de Sousa²³ explica o motivo da crença voltada a Prudente José de ser um ganhador do enterro: “porque foi dentro da fazenda dele, na bera da estrada. E depois ele aprumou de repente, né? [...] o buraco eu conheci muito já. [...] Ficou muito rico, mas logo o trator dele matou ele, né? Morreu novo coitado, muito bom ele, eu gostava demais dele”. O senhor Manoel Pedro Faustino descreve como o era o tesouro encontrado:

Eu ouvi falando uma vez do Prudente José, lá no barreiro pra lá, ele disse que achou uma muringa, ou um potezinho assim. E aí ele disse que achou aquele pote lá, e foi lá quebrou e disse que era puro ouro, né? E aí ensacou o ouro e arrumou o potinho bem do mesmo jeitinho e largou lá e carregou o ouro e largou o pote lá.

¹⁹ Para preservar a identidade das pessoas citadas pelos entrevistados, os nomes originais foram modificados aqui.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibidem.*

²² Pecuarista, nasceu em Rio Pardo, na época Campo Grande, no ano de 1915 e mudou-se para Camapuã em 1962.

²³ Lavrador aposentado nasceu em 1919 na cidade de Três Lagoas e mudou-se para Camapuã em 1938.

O senhor Anézio Paes Nogueira²⁴ expõe: “ouvi falar muito isso aí na época, aí depois disso ele melhorou a vida rapidamente, mas, também aturou pouco, quando ele tava bão de vida mesmo, de finança, o finado, acidentou e morreu, né? Morreu de acidente, acho até que foi de trator, parece”. No entanto, o senhor Anézio Paes Nogueira interpreta essa melhora de vida de Prudente José como um esforço pessoal, fugindo da hipótese do enterro:

Cada pessoa tem uma natureza, eu nunca fui de ir atrás dessas coisas de conversa dos outros fala, né? Que eles falam daí [...] saber se ele achou, como ele achou mesmo eu nunca procurei ninguém, só ouvi falar assim, mas, ele era um homem muito inteligente então o povo fala que ele achou, mas, acho que na realidade ele não achou, eu acho que ele era inteligente e muito seguro e foi pra frente depressa, né? Tem gente que cresce de repente, tem gente. O Prudente José é daqui, ele era nascido e criado aqui, ele casou com uma viúva rica, daí quando ele tava bem de vida, ele saiu dela e deixou ela muito bem de vida, ele arrumou as coisa com ela, mas quando ele saiu dela, deixou ela melhor do que quando ele conheceu ela. Até hoje ela tem fazenda, ela é mãe do Hermes Rodrigues, ele não era filho do Prudente José, mas ele cuidou dele como se fosse filho.

Em busca dos enterros de Camapuã, um forasteiro de Campo Grande, organizou uma comitiva para buscar os tesouros deste lugar. O senhor Otávio Alves de Lima relata: “entra assim, na beira do Camapuã, eles vieram pra cá pra tirar um enterro, e arrancaram o enterro, trouxe uma caravana de gente, vieram numa firma, a firma do Manuel Ferraz”. Para o senhor Otávio Alves de Lima esta comitiva conseguiu encontrar o tesouro, assinalando: “o Manuel Ferraz arrancou, daí do jeito que ele arrancou lá, ele anoiteceu e não amanheceu”. Nesse sentido, o senhor Sebastião Costa Campos conta:

Aqui onde é essa igreja, aí veio gente de Campo Grande, ficou aí acampado anos, furando aqui no fundo do rio furando, pra procurar o enterro, não sei se ranco ou não, mas veio gente de Campo Grande. Veio com carro-de-boi, carro-de-boi no tempo do carro-de-boi, nem caminhão não tinha era carro-de-boi, hein. Veio no carro-de-boi, ficou aí anos furando aquilo tudo ali, agora ninguém sabe se ele ranco ou não ranco, até os Ferraz²⁵.

A senhora Ernestina Shröder Campos²⁶ complementa: “ele tá falando dos Ferraz, uma família muito rica, a família Ferraz, né? Que ficaram muitos anos aqui só à procura de enterro. Tem tantos locais, tem tanto sinal de cavucada de procura de enterro por aí,

²⁴ Pecuarista, nasceu no ano de 1925 e mudou-se para Camapuã em 1951.

²⁵ Para preservar a identidade dessa família pelos entrevistados, o sobrenome original foi modificado aqui.

²⁶ Fotógrafa aposentada e comerciante nasceu em Rio Brilhante em 1925 e mudou-se para Camapuã em 1940.

principalmente aqui pra baixo tem muito”. O senhor Loretto do Amaral Gonçalves comenta sobre o lugar conhecido como a igreja dos jesuítas, utilizado pelo Manuel Ferraz e sua comitiva em busca dos enterros:

Bom, se tiver algum alicerce muito fundo vi torno fazendo aí tudo e lembro que eles corriam em cima dos alicerces de oitenta centímetros cada alicerce. A gente brincava lá, tudo, mas hoje deve ter virado inverçada, o pessoal arou tudo aquilo de certo, mas, até uns dez a quinze anos trás existia isso lá, ainda é aqui perto, mas pra cá do Mata-Mata um pouquinho, mas fazendo ligação com o Mata-Mata, era lá pelo o que eu ouvi contar, depois que veio pra cá, aonde nós estamos hoje. Muitas coisas desenvolveram muito, cresceu muito, a gente pode acreditar existiu mesmo essa cidade, ouve muitas histórias desses Ferraz de Campo Grande que arrancavam enterro aí. Eu ouvi história que eles viviam aí cavucando enterro nessa região aí.

A senhora Luzia Rodrigues relata um caso de procura de enterros em sua chácara: “aqui mesmo, esses dias veio, um velho aqui e queria que o Chim²⁷ cedesse pra ele rancá que aqui tem um enterro de ouro. Um achado [...]. O enterro é esses potes cheio de ouro dos jesuítas”. O senhor Euclides Guazelli também teve foi procurado para que tirassem enterro de sua propriedade: “diz que foram tira lá nas minhas terra também eu não achei nada. Depois fomo lá vê se eles acharam ouro, não acharam. Sei que veio de Campo Grande com aparelho”. Este senhor ainda relata outro caso: “o Afonso Augusto²⁸ quando morava na fazendinha, que ele tinha também, ele diz que toda noite saía uma luz do lugar onde descia gado do mesmo lugar, eles dizia que no lugar onde descia lá tava o enterro, né?”

O senhor Domingos Malaquias descreve outro caso de pessoas que encontraram o enterro:

Bom, eu tenho assim pra dizer que antigamente, diz que foi encontrado, nesses morro da Cilada ali. Esses enterro, achado lá e ficou algum por lá que até hoje o povo ainda procura descobrir alguém por lá. Eu ouvi contar que a pouco tempo um coitado de um gaúcho aí, mais dois baiano levou um camarada numa rede, o camarada sabia da onde tava esses enterro, o camarada não podia anda, puseram numa rede um fazendo picada e os outro carregando a rede marrada num pau, carregaro até subi lá na serra. Chego lá, diz que o câmarada falava: “mais ou meno aqui” não “mais ou meno ali”, passaram um dia quando foi de tarde falaram “ó nós não acha não”. Aí a cacunda tava doendo deixo ele no chão lá. Então sobre isso até aí.

Além desse, o senhor Domingos Malaquias ainda se lembrou de outra narrativa:

²⁷ Codinome do senhor Quirino Rodrigues, esposo da senhora Luzia de Rezende Rodrigues.

²⁸ Para preservar a identidade das pessoas citadas pelos entrevistados, os nomes originais foram modificados aqui.

Diz que alguém ranco o enterro aqui nessa bera de Camapuã, pois num carro de boi e levo tudo para Jataí pra vende. Mas chego lá o que tinha ganhado o enterro e tinha chamado o otro que tinha o carro de boi falo assim ó: “Ó você some daqui senão vo manda te por na cadeia”. “Ué, mas e o meu?” “Não você não tem nada”. O que ganho fico sem nada. Foi chama o outro como amigo e o outro ajudo ranca, ajudo leva. Pois no carro-de-boi e levo pra Jataí, chego lá na hora de vende o outro mando ele sumi senão ia por ele na cadeia lá. Isso eu ouvi contá. Se isso não for verdade eu não quero ser o mentiroso, tá?

A senhora Maria José Inácio de Sousa²⁹ também se lembrou de alguém que encontrou um enterro: “já fiquei sabendo que o cunhado do seu Francisco de Paula³⁰ que achou. Só que, diz que acho só prata”. Segundo dona Maria José Inácio de Sousa, ele continuou em Camapuã e logo faleceu.

Na narrativa do senhor Loretto do Amaral Gonçalves no “Mata-Mata mesmo passava muito carro de boi, [...] passava do outro lado, era uma vala, e ele ia tocando e disse que a roda do carro pegou no barranco, assim e arrancou o enterro pra ele, e ele pegou e ficou bem na vida”. Ao perguntar o que havia acontecido com a pessoa, o senhor Loretto do Amaral Gonçalves respondeu: “e aí ele pegou o dinheiro, pagou as dívidas, e tornou um grande fazendeiro na região, até morrer”. E, também faleceu logo após ter encontrado o tesouro: “morreu igual a roda do carro arrancou o enterro”. Sem dizer nomes em sua narrativa, a senhora Ernestina Shröder Campos:

Isso eu nunca li em livro nenhum também é conversa que vai rolando do povo, né? Isso eu nunca vi dos jesuítas dexá os pote de enterro, né? É comentário dos antigos. Que alguém tirou enterro eu ouvi falar que aqui na bera do Camapuã aqui na passagem aqui, teve um homem que ranco um enterro aí na encosta, tava andano de carro-de-boi acho um pote lá numa grota e ranco aquele pote de ouro, né? Depois ficou rico, mas eu não sei se foi disso. Ninguém tem certeza.

Outra narrativa é do senhor Sebastião Costa Campos:

Aqui no Mata-Mata, tinha um senhor que morava aí no Mata-Mata e tinha uns garotos que tomava banho lá no Mata-Mata e veio uma enchente e desmoronou. Foram lá na bera do corgo, acharam um pote. Acharam aquele pote, o ouro em pó é escuro, cheio daquele trem escuro. Quando não é da pessoa joga fora. Não chamo o pai, não chamo ninguém, foram tirano aquela areia escura, jogano no corgo, puro

²⁹ Dona de casa, nasceu no atual município Paraíso em 1930 e mudou-se para Camapuã em 1937.

³⁰ Para preservar a identidade das pessoas citadas pelos entrevistados, os nomes originais foram modificados aqui.

ouro, puro ouro. Uma lenda daqui: de pessoa daqui é filho do Nilo Procópio³¹, filho do Nilo Procópio, acharam um pote de ouro e jogaram tudo fora, não era dele jogou tudo fora.

Na narrativa do senhor Nero sobre o assunto:

A gente vê dizê. Eu já vi dizê o seguinte que já foi encontrado. Inclusive aqui tem uma história que aqui perto numa chácara tinha uma pessoa que tava carpindo uma roça aí e disse que acho. Até foi mostrado pro meu pai umas Libra esterlina, mas tudo a gente não aprova, foi mostrado umas Libra esterlina até o... Deixa eu vê se eu lembro o nome do homem... Então diz que era uma moringa e tinha umas Libra esterlina que foi mostrado pro meu pai, mas eu era bem guri não é que eu tive aquele conhecimento, aquela realidade eu não aprovo a certeza, mas a gente ouvia fala muito disso aí a gente ouvia mesmo.

Outra narrativa do senhor Nero diz respeito a um enterro “tão grande aqui na região de Camapuã, que levou num carro de boi pra Goiás, estado de Goiás”. Segundo o que ele ouviu falar a respeito, a pessoa se mudou e os descendentes encontram-se em uma situação financeira bastante confortável, até porque se preocuparam em investir em educação. “Inclusive tem uns quantos médicos, pessoal mais evoluído, devido a essa fortuna que esse homem levou, com o carro de boi daqui da região de Camapuã”.

Há comentários que em uma lagoa bem grande do município de Camapuã, com uma pedra em seu centro, “encima daquela pedra diz que existia um guardado”. Contudo, o tesouro que existia lá foi encontrado pelo:

Senhor finado Wenceslau³², ele era um gaúcho, que ele era dono de uma fazenda, ele adquiriu, comprou essa fazenda. Me falaram que ele, ele era um homem pobre, ele era um gaúcho, veio corrido do Rio Grande do Sul, chegou aí casou com uma mato-grossense, uma camapuanense, dessa família de Pereira Gomes³³, de repente ele comprou toda a fazenda, a fazenda ele adquiriu quatorze mil hectares. Então existe essa lenda que esse homem arrancou o enterro de cima daquela pedra, era uma lagoa muito grande, eu já tive lá na lagoa.

Entre as narrativas presentes na memória de boa parte dos entrevistados é a do alambique. O senhor Otávio Alves de Lima fala desse alambique debaixo de uma figueira dentro do rio Camapuã “a figueira nascia do lado que o sol nascia, e lá nesse enterro, lá tinha um pessoal da fazenda que todo dia de tarde ouvia aquele barulhão de gente lá, de gado e

³¹ Para preservar a identidade das pessoas citadas pelos entrevistados, os nomes originais foram modificados aqui.

³² *Idem.*

³³ Para preservar a identidade dessa família pelos entrevistados, o sobrenome original foi modificado aqui.

tudo, mas chegava lá não tinha nada, era lá, tava o enterro lá, e aí acabou”. Em sua percepção o tesouro continua no mesmo lugar, e descreve o conteúdo do recipiente “cinco quilos de diamantes e não sei quanto de ouro, uma fortuna imensa, viu”. Para dona Virgínia Estevam Faustino “decerto acharam, decerto tentaram até tirar, né? Isso é assim, diz que os jesuítas que plantou, que deixou isso, esse alambique, isso não sei se é enterro não, mas, decerto é né? porque, sei lá, isso é o que eu ouvi dizer assim, né? A gente não sabe se é verdade”. De acordo com o que ouviu falar “certas pessoas arrancou, esse, alambique. Era assim, diz que ele ficava, tinha vez que ele boiava e aquela coisa mais bonita, decerto foram tentando, tentando, aí tirou o latão, o alambique, o forno de alambique”.

O senhor Loretto do Amaral Gonçalves destaca: “já ouvi falar que esses viviam arrancando alambique de ouro aí. Isso aí, os enterros, Camapuã é um lugar famoso, pela história. Dizem que ficou um alambique aí, mas não sei, tinha muita gente explorando aí, mas não sei se acharam, mas Camapuã tem muito enterro tem”. Para o senhor Nero “lembro também de dizer que, aqui na beira do Camapuã, aqui pra baixo, existia uma lagoa muito grande, que tinha uma espécie de alambique, e ele era meio encantado não conseguiram arrancar ele, diz ele era cheio de ouro, mas eu não sei o que foi feito dele”. Este senhor ainda complementa algumas informações sobre essa narrativa:

Diziam o seguinte, diz que tentavam, umas pessoas tentavam arrancar ele, mas daquela vez era com gente, com carro de boi, com boi, né? E não conseguia arranca de jeito nenhum, não conseguia arranca. E depois, ultimamente diz que sumiu ele, as vezes alguém deve ter arrancado, né? Mas, essas pessoas que tentava arranca ele... e tinha vez que ele meio que sumia, porque eu ouvi dizer que esse negócio é meio mágico, é um negócio mais ou menos assim sabe? Então, isso aí foi uma coisa bastante comentada aqui.

Como os enterros fazem parte das narrativas dos camapuanenses de forma marcante, também habitam os sonhos dos moradores. O senhor Otávio Alves de Lima conta como foi o seu:

Na porta da igreja (dos jesuítas) tem um garrafão de vidro com o documento todinho daqui, da onde ta os enterro tudo daqui, lá dentro. E tem o roteiro no Rio de Janeiro, no museu lá tem, tendo camaradagem com o camarada que cuida do museu, que cuida lá, e pega o endereço. Tem um camarada que veio, foi lá e voltou, mas antes dele chegar aqui ele morreu, e eu achei, pelo que ele falo eu achei o enterro, depois eu voltei lá e cadê? Eu fui lá mais o cumpadre Delfim³⁴, nós não achamo mais.

³⁴ Para preservar a identidade das pessoas citadas pelos entrevistados, os nomes originais foram modificados aqui.

A senhora Virgínia Estevam Faustino também contou o sonho de uma sobrinha dela:

A Mariana Cecília³⁵ diz que uma vez sonhou que tava ganhando um enterro, aí não sei o que ela arrumou aí, mas daí passou, passou diz que ela foi na fazenda lá, e diz que ela foi certinho num tronco aonde falou que tava o..., que era pra ela cavuca lá e ver, diz ela que foi lá naquele tronco, um tronco grosso deitado, tava naquele tronco, saindo umas formigas saindo dali, diz que ela fez assim, diz que apareceu um anel tão bonito ali, um anel de ouro bonito, bonito, ela diz que pegou, o marido dela enfiou no dedo, e foi indo.

A senhora Maria Madalena conta um sonho de seus filhos acerca dos enterros e a caça ao tesouro:

A Adelaide³⁶ mesmo sonho que tinha um enterro bem no fundo do quintal da nossa casa. O Epitácio³⁷ sonhou também do mesmo jeito e era pra ele e a Adelaide tira. E aí então por causa que eles não ia sozinho os dois, que tinha que tira meia noite. Fez eu ir junto pra mim fica rezando e eles tirano, né? Quando foi a primeira noite não aconteceu nada, nós não viu nada, né? Ta bom, nós foi durmi. Já tinha passado da meia noite falei “Vamo durmi não tem nada aí não”. Mas manhécia o dia, nós descia naqueles barranco assim lá na grotta, tinha grotta, né? Na chácara, vinha aqueles lagartim sem pé, parecia cobra, aquelas cobrinha. Tinha veis que elas tava desse tamanhinho assim e espichava e ficava grande, e eu mais a Adelaide viu muitas veis e ela sumiu, nós caçava por ali e não achava mais, né? Pra mata. Nós nunca pode mata nenhuma. E aí na derradera noite nós pego, eu mais ela e o Epitácio, vamo vê lá na outra noite se nós tira o enterro. E vamo pra lá e levemo um maço de vela pra acende lá e levemo uma luz. Porque a luz era lamparina e fiquemo lá e eles furano e o Epitácio furano. Eles interessado a tira e o Epitácio pelejano pra vê se achava alguma coisa mesmo, né? Quando clareou lá dentro do buraco um claro assim que viu que não era da lamparina, era o claro lá do chão. Ele viu uma tesoura, ele acho que a tesoura era de ouro, mas ele olho na tesoura e ele falou pra mim “Mãe ta aqui, achei”. Quando ele falou assim aquilo viro cinza, pura cinza.

O senhor Euclides Guazelli sonhou mais de uma vez com os enterros, “mas, também sonha daí de manhã esquecia tudo [...] sonhava que tava trabalhando de repente batia num trem lá, depois via um rio enterro, um cabo pra fora. Mas nem ia vê só sonhava. [...] A pessoa que estava mexendo no meu sonho falava” que era um enterro. Essas pessoas:

Falavam que era pra mim, que fosse lá pega, senão outro ia pega. Eu falei deixe que outro pegue, eu não tinha interesse nisso não. Eu não tinha mesmo interesse que tivesse enterro na minha chácara. E eu nunca tomei conhecimento, até o Artur da

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

Silva³⁸ que morava lá, tirava leite. Esses que vieram de Campo Grande pra ir tirar esse enterro, não falaram nada foram lá na fazenda chamaram o Artur da Silva. O Artur da Silva ficou ajudando, procura daqui, procura dali. Daí ficou com medo, quando descuidaram, ele fugiu de noite. E ninguém viu, né? Todo mundo achava que tinha, menos eu. Agora o cara que comprou lá, arou tudo aquilo e se tinha dinheiro ele achou, né?

O senhor Nero também teve sonho com os enterros:

Tem uma outra vez, eu sonhei também, uma pessoa também, falando pra mim que tinha um enterro, que era uns litro, ouro em pó, dentro de uns litro branco de baixo de uma galhada de uma figueira, e a fazenda era duma irmã minha, perto de uma serraria que tinha, eu tive lá, olhei assim não achei. Ela era uma figueira tão grande, não é que ela era alta, ela era espaçosa, ta entendendo? Não tinha tanta altura como espaço era demais, então existia uma serraria, teve uma serraria lá que serrava madeira, e eu ganhei isso aí, só que tem que, eu tive lá e não achei, não procurei. Só se fosse pra mim mesmo. Ainda falou desse jeito, no sonho, desse jeito, é ouro, ta dentro duns litro branco. Duns litro, não é dum litro não, com “s” duns litro branco, ouro em pó. Isso foi um sonho que eu sonhei, mas eu tive lá, não vi o jeito, e não fiquei invocado com aquilo não, porque não é que eu fui caça, é porque ficava bem perto da sede, e era meio, essa figueira perto de uma tapera, duma sede muito antiga e eles tinham feito uma sede meio perto, ficava retirado mais ou menos uns quinhentos metros, mais ou menos, e eu falei: vou lá olhar, olhei por lá.

Além dos sonhos que os entrevistados tiveram ou conheceram de alguém, há também os casos de quem, até os dias de hoje, procuram e saem furando crateras para tentar encontrar o tesouro. Em outra narrativa da senhora Maria José de Sousa “tinha um véio que era muito engraçado. [...] Um dia ele achou um enterro, diz ele, no cupim. Diz que quando ele achou veio um monte de galinha em cima dele, diz que teve que corre duro mesmo senão as galinhas pegava ele. Diz que veio um rolo de cobra de galinha”. Contudo, esse senhor não conseguiu pegar. O senhor Braz de Sousa conta uma experiência que se passou com ele:

Olha, eu vou te fala um negócio certeza. Que eu tava ali pra diante do BNH, [...] Naquela chacrinha de cá, você sabe ali, né? [...] Subindo a serra. E pra diante ali, bem no meio da subida tem um enterro ali. Lá eu falo porque eu sei, mas não me deram, né? Então apareceu uns cachorrinho latino lá, cainhain, canhain, foi, foi, foi e eu corri lá pra vê esse cachorro, chegado lá, cadê o cachorro? Nenhum. [...] Só escutei. E eu fui lá e fiquei lá até escurecer. Lá eu sei que tem.

O senhor Euclides Guazelli menciona uma busca por enterro:

Na chácara da Ana Gabriela³⁹ teve um negócio desse de enterro. O Washington Luís⁴⁰ trabalhava lá. E veio, uns cara de Campo Grande, o irmão daquele Julio⁴¹, que

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

morava aqui, você lembra? E nem falaram comigo nada, foram lá e foram na casa do Waschington Luís, convidaram ele para ir tirar um enterro. E o Waschington deixou. Tavam cavucano lá e começou a fica com medo, se acha enterro aqui ele me mata, carregano minha pá. Quando eles descuidaram um pouco, se mando, fugiu. Mas, acho que eles não acharam foi nada não.

A senhora Ernestina Shröder Campos destaca sobre uma pessoa que foi procurar seu esposo para arrancar um enterro: “semana passada teve um senhor aqui em casa que tinha vindo do... Ele veio de Figueirão, rancando enterro. Cavuco, cavuco”. O senhor Sebastião Costa Campos complementa: “é foi na chácara do Augusto Tasso⁴², foi na chácara do Augusto Tasso no Mata-Mata verifica um sinal que tem lá, mas não acho nada”.

Como já foi visto nos depoimentos anteriores a presença dos jesuítas está muito marcada na memória das pessoas que vivem em Camapuã. Contudo, pelos depoimentos, percebeu-se que existe o conhecimento da rota das monções confundido com a estada dos jesuítas. Ao perguntar ao senhor Otávio Alves de Lima se tinha conhecimento de navegação em Camapuã ele declarou: “A navegação deles era no Capim Branco, no rio Pardo. [...] Eles iam por água, tinha o desembarque, e lá que eles desembarcavam, eles viam pra Camapuã. Lá pra baixo do Capim Branco nasceu uma água vermelha, é só porcaria de água, que tinge tudo”. Ao procurar sobre o nome desse movimento que ele acabara de descrever, respondeu: “Não, não sei não. Os jesuíta e os espanhol trazia os negro. Os negro é os cativo, os escravo, é que viam empurrando, carregando tudo, carregando, os negro carregava aqueles barão na rede”. Ao mesmo tempo que esse senhor declara não saber, logo liga o movimento aos jesuítas. Ainda complementa a continuação da rota das monções, sem dizer que é este movimento: “Iam pro rio Coxim, depois pro Taquari, depois no Rio Paraguai”. Nesse sentido, o senhor Domingos Malaquias explica o surgimento de Camapuã se referindo aos padres jesuítas, como pertencentes ao movimento monçoeiro também:

Como surgiu Camapuã... Eu já ouvi uma história que aqui em Camapuã, começou a fazenda Camapuã começou pelos padres jesuítas atravessavam, vinha pro desembarque, Capim Branco, não sei donde aí. E aqui diz que arrastava os batelão até cair nesse ‘corgo’ Camapuã aqui pra pode desce daqui pro Coxim, pra desce pra Cuiabá passavam por aqui desse jeito, no tempo dos negro escravo. Então aí nessas travessia deles que surgiu a fazenda Camapuã aqui, por isso que ficou esse nome, até hoje e fico no ‘corgo’ e na cidade de Camapuã por causa dessa fazenda Camapuã. Mas, eu vou tornar a falar pra você, eu não sei te afirmar, essas coisa aí eu não sei afirma ela. Se é uma verdade isso ou não é, eu não sei.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

O senhor Loretti do Amaral Gonçalves descreve sobre o movimento monçoeiro, diferenciando-o dos jesuítas:

Pegavam desciam o rio Pardo lá em Eptácio e vinha descer no desembarque em Camapuã, eu não sabia que aqui era Camapuã, não sabia nada. No desembarque que eles faziam a travessia por terra era na lagoa Sanguessuga e descia pro Mata-Mata. Isso é o que eu sei, estudei na história geral do Brasil. E aí naquela época eles paravam, faziam plantação, criação de porco, galinha e depois seguia viagem, e dizem que naquele tempo quem não prestava mais eles matavam tudo aqui no Mata-Mata. Era cavalo, vaca, gente, era os jesuítas e esses bandeirantes das monções, né? Daí vim para Camapuã fui confirmar a história, não sabia era criança mas, me contaram essa história aqui em Camapuã. Inclusive quando eu cheguei em Camapuã existia restos da igreja dos jesuítas. Aqui no Mata-Mata, ainda tinha parede assim de um metro e meio a dois metros, eu acredito que seja verdade isso que eu vi na época, né? É a história geral do Brasil e eu tinha esse livro até pouco tempo. Guardava com muito carinho esse livro e um folheto da história de Camapuã. Campo Grande que eu falei que a igreja Santo Antônio em Campo Grande foi coberta por telha de Camapuã, sai daí do Mata-Mata e foi levada pra lá, mas, essas coisas eu li guardei na memória e não tenho documento nenhum que prove isso.

Por meio desses depoimentos é possível verificar a forte presença da memória do ouro entre os habitantes de Camapuã, pois todos eles conhecem a narrativa sobre ouro, e ainda comentam que muita gente fala sobre isso. É sabido, como foi apontado por alguns depoentes, que narrativa dos enterros também existe em outros lugares, contudo ela foi fortemente adaptada em Camapuã. Como quando as pessoas dizem que algumas pessoas enriqueceram por ter encontrado o enterro, ou mesmo quando vários indivíduos sonharam com o tesouro.

Pode-se trazer essa narrativa para o vivido, visto que as possibilidades de enriquecimento por esforço próprio é muito difícil, então, os enterros se apresentam como uma forma de conseguir o que os meios oferecidos pela sociedade dificultam. Nessa perspectiva, até mesmo quando alguma pessoa enriquece na comunidade local, liga-se rapidamente ao encontro do enterro, pois, é mais fácil encontrar um tesouro, do que driblar os meios desfavoráveis que são oferecidos no local. Para justificar a narrativa, recorre-se ao contexto histórico de Camapuã, local em que de fato houve forte movimento de ouro, e mesmo de dinheiro, como no caso das citadas libras esterlinas.

Na sociedade os indivíduos procuram reconciliar situações inconscientes ligadas a ações proibidas, como no caso dos enterros se encontra a narrativa do homicídio dos “companheiros” que participaram da retirada; o roubo de idéia, como foi descrito em relação ao senhor Prudente José, o qual se apropriou do sonho de outra pessoa para tomar posse de

um enterro; e mesmo do enriquecimento por meio de um produto que não é fruto do próprio trabalho ou de herança, no caso de quem encontrou e ficou com o ouro. Na narrativa sobre os enterros, entre os desejos encontram-se a do enriquecimento. Os quais são seguidos pelo medo, pois, aquele que for escolhido pode encontrar seres assustadores, e, até mesmo morrer logo após o desenterrar o tesouro.

Essa narrativa faz parte do cotidiano dos moradores de Camapuã, elas estão arraigadas na memória, estimulam o sentimento de coletividade e se utilizam da história como mecanismo de justificação. Há uma territorialização das pessoas, assim como o incentivo ao sentimento de pertença e a identidade dos camapuanenses com o local. Além de satisfazer algumas das necessidades humanas fundamentais, como a própria identidade; o afeto entre amigos e familiares que compartilham dessa narrativa em momentos de distração; o ócio criativo por desenvolver habilidades como contar e buscar explicações para sua origem, casos e sonhos; e a participação de cada membro ao se sentir parte dessa sociedade ao compartilhar a narrativa que foi apropriada pelo local.

Ao relembrar Jacques Le Goff (1998, p. 103), ao se tomar contato com essas narrativas se pode encontrar “o sabor do passado, a vida, os sentimentos, as mentalidades de homens e mulheres” que viveram e ainda vivem em Camapuã, lugar onde escolheram para construir suas trajetórias e estabelecer seus vínculos afetivos e de trabalho. Durante as entrevistas foi possível perceber o aspecto de alegria dos participantes por terem afinidade com outros moradores, um passado compartilhado e o elo construído. Na maioria dessas pessoas desencadeou outras lembranças, tais como a infância, os primeiros trabalhos, as festas, as dificuldades enfrentadas e os casamentos. Nesse sentido, ser componente de uma comunidade é posicionar-se em relação ao passado coletivo. Para retomar Eric Hobsbawn (1998), pode-se dizer que a história é uma dimensão constante da consciência humana, é um componente indissociável das instituições, dos valores e dos padrões de comportamento de uma comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se estudar uma sociedade humana, é importante se reportar à história desse grupo. Cada sociedade tem sua experiência histórica, assim como sua cultura compartilhada formada por essas experiências. Também sua identidade que está diretamente relacionada a esses dois outros fatores. É a partir da reunião dos elementos constituintes de uma sociedade que essa se reconhece e se posiciona diante do outro, e responde as influências exteriores de acordo com os valores, que são construídos em seu território.

Tanto a história, quanto a identidade são indispensáveis em um território, pois é formada em um processo de aprendizagem de valores. A construção da identidade é constante, ao se levar em conta a produção cultural como meio de identificação do próprio grupo em relação ao outro. Além disso, encontram-se as relações de poder e a própria cultura, pois existem as imagens e as representações intimamente ligadas entre si e simbolizadas pelas lutas de poder, entendida como um sinal social de um jogo profundo da personalidade, característica de uma relação prolongada, do sujeito com o grupo e deste com o outro.

A teoria de desenvolvimento local admite que existam fatores interdependentes como a territorialidade, a identidade, a história e a cultura, cada uma com graus de importância semelhantes. Cada um desses itens são de extrema importância para a satisfação das necessidades humanas fundamentais, entre as quais se incluem: a subsistência, a proteção, o afeto, o entendimento, a criação, a participação, o ócio, a identidade e a liberdade.

Para o levantamento do imaginário popular do período histórico das monções no Brasil, se recorreu a historiografia clássica sobre esse tema, assim como aos textos locais, os quais enfocam o movimento monçoeiro. A partir daí foi possível perceber o olhar desses escritores camapuanenses, filhos de famílias da cidade, em relação à fazenda Camapuã, e a maneira com que o monçoeiro, os indígenas, os negros, as mulheres, e os moradores desse sítio de abastecimento ficaram registrados.

Além dos textos, também foram utilizados depoimentos de moradores mais antigos do município. Nesses depoimentos, os entrevistados demonstraram conhecimento da rota das monções, do carregamento das pessoas e de algumas práticas locais. Contudo, houve uma confusão de nomenclatura por parte de alguns participantes. Alegaram ainda, que conhecem as narrativas descritas com a presença de ouro em Camapuã, e até mesmo ficaram sabendo de pessoas que receberam certos tesouros e enriqueceram repentinamente.

Encontrou-se no movimento monçoeiro, tanto por meio da historiografia quanto pelos discursos dos moradores, fatores que fazem com que as pessoas se identifiquem com o local, e se reconheçam como pertencentes daquela comunidade, itens indispensáveis ao desenvolvimento local. Assim, o que se encontra no município, vai muito além do substrato físico, pois existem pessoas que têm suas vidas interligadas por laços criados pela convivência, pela história, cultura e identidade compartilhada, formando uma territorialidade. Todos esses elementos contribuem de forma significativa para a satisfação das necessidades humanas.

REFERÊNCIAS

ÁVILA, Vicente Fideles *et al.* **Formação educacional em desenvolvimento local:** relato de estudo em grupo e análise de conceitos. Campo Grande: UCDB, 2000.

BARBOSA, José Corrêa. **A saga dos Rodrigues.** Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2005.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BIBLIOTECA IBGE. **Camapuã, Mato Grosso do Sul:** histórico. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/matogrossodosul/camapua.pdf>>. Acesso em: 22/10/2007. 14h 19min.

BOURLEGAT, Cleonice Le. **Territorialidades e dinâmicas-sócio ambientais,** fev-julho de 2006. Notas de aula.

BRASIL. **Lei n 25, de 1937.** Disponível em: <<http://www.cee.sc.gov.br/lei25.htm>>. Acesso em: 18/09/2007. 16h.

CAMPESTRINI, Hildebrando. **Santana do Paranaíba.** Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2002.

CAMPESTRINI, Hildebrando; GUIMARÃES, Acyr Vaz. **História de Mato Grosso do Sul.** Campo Grande: Assembléia legislativa de Mato o Grosso do Sul, 1991.

CAMPOS, Ernestina Shröder. **Ernestina Shröder Campos:** depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

CAMPOS, Sebastião Costa. **Sebastião Costa Campos:** depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista

concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

CANOVA, Loiva. **Os doces bárbaros: imagens dos índios Paresi no contexto da conquista portuguesa em Mato Grosso (1719-1757)**, 2003. 116 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso.

CARLOS, Ana Fani. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: Hucitec, 1996.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Os senhores dos rios e suas alianças políticas. **Revista de Antropologia Iberoamericana**, Madrid, n. 42, p. 1-17, agos. 2005. Disponível em: <www.plazmayor.net/antropologia/42jul/articulos/jul0501b.pdf>. Acesso em: 18/10/2006. 11h.

_____. Perspectivas teóricas acerca da leitura e análise de relatos de viajantes: Hercules Florence, narrador. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, v. 2, ano II, n. 2, p. 1-20, jun. 2005. Disponível em: <www.revistafenix.pro.br>. Acesso em: 18/03/2008. 11h.

CASTELLS, Manuel. **A era da informação: economia, sociedade e cultura – a sociedade em rede**. 7ª Edição. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

CERRI, Luis Fernando. Non ducor, duco: A ideologia da paulistanidade e a escola. **Rev. bras. Hist.**, São Paulo, v. 18, n. 36, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881998000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07/04/2008. 16h.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CLAXTON, Mervyn. **Decênio mundial para el desarrollo cultural 1988-1997: Cultura y desarrollo**. Paris: UNESCO, 1994. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000970/097070S.pdf>> . Acesso em: 24/08/2007. 19h 26min.

CUÉLLAR, Javier Pérez de. **Nuestra diversidad creativa: informe de la comisión mundial de cultura y desarrollo**. Paris: UNESCO, 1996.

CUNHA, Sebastião Lemos da. **Caboclo de Camapuã**. Campo Grande: Associação dos novos escritores de Mato Grosso do Sul, 1991.

DOSSE, François. **A história**. Bauru: EDUSC, 2003.

EDWARDS, Nair Rodovalho. **Casos de Rodovalhos e de sertão**. Campo Grande: Associação de novos escritores de Mato Grosso do Sul, 1998.

ELIZALDE, Antonio. Desarrollo a escala humana: conceptos y experiencias. **Revista Internacional de Desenvolvimento Local - Interações**. Campo Grande: UCDB, v. 1, n. 1, p. 51-62, set. 2000.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 3ª ed. Porto Alegre: Globo, 1976.

FAUSTINO, Manoel Pedro. **Manoel Pedro Faustino: depoimento** [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

FAUSTINO, Virgínia Estevam. **Virgínia Estevam Faustino: depoimento** [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

FLORENCE, Hercules. **Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas**. Tradução Visconde de Taunay. São Paulo: Edusp, 1977.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. São Paulo: Círculo do livro, 1933.

GOFF, Jacques Le. **Entrevista a Monique Auffer** (Paris, janeiro de 1992). Disponível em: <www.maisondefrance.org.br/mediateca>. Acesso em: 21/08/2006. 16h 30min.

_____. **Reflexões sobre a história**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. Uma entrevista com Jacques Le Goff. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 4, n. 8, 1991, p. 262-270. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/89.pdf>> 12/02/2005. Acesso em: 21/08/2007. 5h 15min.

_____. **Uma vida para a história: conversações com Marc Heurgon**. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.

GOMES, Tânia Mara Baes de Brito. **Seios erguidos Camapuã**. Campo Grande: Associação dos novos escritores de Mato Grosso do Sul, 1992.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. Da geografia às geografias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CENEÑA, Ana Esther e SADER, Emir (orgs.). **La guerra infinita: hegemonia y terror mundial**. Buenos Aires: Clacso, 2002. Disponível em: <<http://168.96.200.17/ar/libros/cecena/porto.pdf>>. Acesso em: 04/08/2008. 16h 29min.

GONÇALVES, Loretti do Amaral. **Loretti do Amaral Gonçalves**: depoimento [fev. 2008]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

GOTTDIENER, Mark. **A produção social do espaço urbano**. São Paulo: EDUSP, 1993.

GUAZELLI, Euclides. **Euclides Guazelli**: depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

GUIDOLIN, Silvia Maria e PORTO JÚNIOR, Sabino da Silva. **Expansão agrícola e crescimento econômico**: impactos sobre a pobreza e a desigualdade. Disponível em: <www.bnb.gov.br/content/aplicacao/Eventos/forumbnb2006/docs/expancao_agricola.pdf>. Acesso em: 13/08/2007. 20h 30min.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HALBWACCS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HAQ, Mahbub Ul. **Towards a more compassionate society**. (*State of the World Forum: 8 November 1997*). Disponível em: <<http://www.mhhdc.org/html/speeches.htm>>. Consultado em 22/08/2007. 10h20min.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Sobre história** (Ensaaios). Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

HOBBSAWM, Eric, e RANGER, Terence. (org.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, Tomo I, vol. I.

_____, **Monções**. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

INÁCIO, Cacildo. **Revivendo os caminhos**. Campo Grande: Grafscreen, 1986.

INÁCIO, Cacildo. **Fragmentos de inspiração**. Campo Grande: Destaque – Editora e Promoções Ltda, 1991.

KASHIMOTO, Emília; MARINHO, Marcelo; RUSSEF, Ivan. Cultura, identidade e desenvolvimento local: conceitos e perspectivas para regiões em desenvolvimento. **Interações**. Campo Grande: UCDB, v. 03, n. 01, p. 13-20, set. 2002.

KLIKSBERG, Bernardo. **Capital social e cultura**: as chaves esquecidas do desenvolvimento, 2002. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/projetos/arq/PrealDebEspecial.pdf>>. Acesso em: 28/10/2007. 09h 22min.

KOK, Glória. Relações interétnicas nas fronteiras da América meridional no século XVIII. In: XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, São Leopoldo RS, Seminário Temático **Os índios na história**: fontes e problemas, 15-20 de julho de 2007. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/ST07Gloria.pdf>>. Acesso em: 21/04/2007. 15h 58min.

KÖSTER, Pau Rausell; SANCHÍS, Raúl Abeledo; ARROYO, Salvador Carrasco e TORMO, José Martinez. **Cultura**: estratégia para el desarrollo local, 2007. Disponível em: <<http://www.aecid.es/culturaydesarrollo/ftp/04-Cultura.estrategia.desarrollo.local.pdf>>. Acesso em: 22/04/2007. 10h 05min.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Tradução Sérgio Martins. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. **O direito à cidade**. São Paulo: Moraes, 1991.

LIMA, Maria Madalena de. **Maria Madalena de Lima:** depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

LIMA, Otávio Alves. **Otávio Alves de Lima:** depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

MACHADO, Maria Olegária. **História do Município de Camapuã.** Camapuã:[s. ed.], [s/d].

MALAQUIAS, Domingos. **Domingos Malaquias:** depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

MALTA, Maria Mello de. **A teoria da acumulação de James Steuart:** controvérsias no contexto da economia política clássica, 2005. Tese (Doutorado em economia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005. Disponível em: <http://www.uff.br/cpgeconomia/novosite/arquivos/tese/tese/2005-maria_malta.pdf>. Acesso em: 1h 40min.

MARQUES, Heitor Romero; RICCA, Domingos; FIGUEIREDO, Gilberto Porto e MARTIN, José Carpio. **Desenvolvimento local em Mato Grosso do Sul:** reflexões e perspectivas. Campo Grande: UCDB, 2001.

MARTINS, José de Souza. Mercado e democracia: a relação perversa. **Tempo Social;** Revista Social. São Paulo: USP, v. 2, n. 1: 7-22, 1º semestre 1990. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/tempocial_2/pdf/vol02n1/mercado.pdf>. Acesso em: 08/03/2008. 22h.

MASI, Domenico de. **O ócio criativo:** entrevista a Maria Serena Palieri. 3. ed. Rio de Janeiro: Sexante, 2000. Disponível em: <https://sabotagem.revolt.org/sites/sabotagem/files/O_%C3%93cio_Criativo_Domenico_de_Masi.pdf>. Acesso em: 19/04/2008. 16h 50min.

MOYA, Sadi Melo. **Desarrollo local e identidad,** 2006. Disponível em: <http://www.infopais.cl/interior/pdf/Identidad/Libro_Seminario_Identidad_y_Cultura.pdf>. Acesso em: 08/08/2007. 22h.

NERY, Moisés. **Palavra do prefeito**. [s. l.]: [s. ed.], 2002.

NOGUEIRA, Anézio Paes. **Anézio Paes Nogueira**: depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

NOGUEIRA, Marly. **Sete Lagoas**: a dinâmica funcional de um lugar na rede urbana de Minas Gerais, 2003. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - UFRJ/IGEO, Rio de Janeiro, 2003.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: **Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.

PAIVA, Vanilda. Sobre o conceito “capital humano”. **Temas em debate**. N.113, p. 185-191, julho/2001.

PEREIRA, Diamantino. O espaço das ciências humanas. **Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales**. Espanha: Universidad de Barcelona, nº 153, 27 de abril de 1999. Disponível em: < <http://www.ub.es/geocrit/b3w-153.htm>>. Acesso em: 08/03/2008. 22h 26min.

POLLAK Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO - PNUD. **Desenvolvimento humano e IDH**. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/idh/>>. Acesso em: 20/08/2007. 18h 30min.

PUTNAM, Robert. **Comunidade e democracia**: a experiência da Itália Moderna. 5 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REZENDE, Célia Ortelan de. **Camapuã na rota das monções**. Camapuã: s/e. s/d.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Luzia de Rezende. **Luzia de Rezende Rodrigues**: depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

RODRIGUES, Quirino. **Quirino Rodrigues**: depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

RUBIM, Antonio Albino Canelas; PITOMBO, Mariella e RUBIM, Iuri Oliveira. **Políticas e redes de intercâmbio e cooperação em cultura no âmbito ibero-americano**, 2005. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/arquivos/cult_politicas_e_redes.pdf>. Acesso em: 22/04/2008. 15h 22min.

SAINSAULIEU, Renauld. A identidade no trabalho ontem e hoje. **Contemporaneidade e educação**. Rio de Janeiro, ano 7, n. 9, p. 56-73, 1. sem. 2001.

SANTOS, Joaquim Justino Moura dos. História do lugar: um método de ensino e pesquisa para as escolas de nível médio e fundamental. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro, vol. 9 (1): 105-24, jan.-abr. 2002.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. **O retorno do território**. In Território: globalização e fragmentação. Milton Santos et al. (orgs). São Paulo: Hucitec, 1994.

SILVA, Antônio Valderes. **Os fantasmas do rio**: um estudo sobre a memória das monções do Vale do Médio Tietê. Campinas, 2004. 120f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas.

SOJA, Edward. **Geografias pós-modernas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

SOUSA, Braz de. **Braz de Sousa**: depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

SOUSA, Maria José Inácio de. **Maria José Inácio de Sousa**: depoimento [set. 2007]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. et al (orgs.). **Geografia, Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1995.

STIGLITZ, Joseph. **Towards a new paradigm for development**: strategies, policies and processes, 1998. Disponível em: < http://www.iisd.org/pdf/stiglitz_paper.pdf>. Acesso em: 19/04/2008. 10h 44min.

TAUNAY, Afonso d'Escragnole. **História das bandeiras paulistas**. Tomo I, 3ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1975.

_____. **Relatos monçoeiros**. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1981.

TAUNAY, Visconde de. **Céus e terras do Brasil**. 7 ed. 1930. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ub000023.pdf>>. Acesso em: 03/04/2008. 10h 37min.

_____. **Inocência**. 1872. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000002.pdf>>. Acesso em: 03/04/2008. 8h.

TEACHMAN, Jay, PAASCH, Kathleen; CARVER, Karen. Social capital and the generation of human capital. **Social Forces**, Carolina do Norte, vol. 75, n. 4, p. 1-17, jun. 1997.

TUAN, Yi-Fu. Geografia humanística. Trad. Maria Helena Queiroz. In. **Annals of the Association of American Geographers**, 66: (2), junho 1976.

VASCONCELOS, Olírio Ferreira. **Olírio Ferreira Vasconcelos**: depoimento [fev. 2008]. Entrevistadora: Vanuza Ribeiro de Lima. Camapuã, MS. Arquivo digital. Entrevista concedida a dissertação de mestrado o desenvolvimento local em Camapuã: monções, território, história e identidade da Universidade Católica Dom Bosco.

ZAPATA, Tânia. **Estratégias de desenvolvimento local**. São Paulo, Coordenadoria de Assistência Técnica do Governo do Estado de São Paulo. Publicado em 24/10/2006. Disponível em:

<http://www.cati.sp.gov.br/novacati/pemh/doc_pub/Estrategias%20de%20Desenvolvimento%20Local.pdf>. Acesso em 13/08/2007. 13h 30min.