

**Cerrados rebeldes: A festa e os rostos
da resistência no Planalto Central**

Carla Águas e Nilton Rocha

2010

RESUMO

O presente artigo busca dar visibilidade aos acontecimentos silenciados no cerrado, a partir da discussão de duas idéias opostas: por um lado, o “cerrado vazio”, descrito pelos discursos hegemônicos, que buscam *preencher* o vasto espaço do Planalto Central brasileiro com o chamado *desenvolvimento*. Contrapondo esta concepção, o “cerrado povoado” revela as variadas formas de resistência e rebeldia que os seus povos - grupos indígenas, quilombolas, extrativistas, ribeirinhos pequenos produtores e assim por diante - utilizam para não sucumbirem às exigências do progresso econômico e do grande capital.

Dentre as várias formas de insubmissão que povoam o cerrado, este artigo destaca a festa enquanto forma intersticial de resistência. Pauta-se no quilombo de Mata Cavallo, situado no Estado de Mato Grosso, Centro-Oeste do Brasil, para desconstruir a idéia hegemônica de cerrado, apresentando um espaço não só preenchido por muitas trajetórias, rostos e culturas, mas também em busca de emancipação.

Palavras-chave: cerrado; festa; resistência

1. Introdução

Espaço imenso, o cerrado é o segundo maior bioma brasileiro e a savana mais rica do mundo em diversidade, com suas árvores de galhos retorcidos, folhas grossas, texturas marcantes, que se alastram pelo Planalto Central. “Mundo aberto, descampado, de a vista doer nas distâncias” (Bernardes, 1981), é tido como um território tanto inóspito quanto vazio. Vazio?

A idéia de deserto cola-se ao cerrado pela invisibilização dos seus povos. Nele, cabem xavantes, karajás, avá-canoeiros, krahôs, quilombolas, extrativistas, ribeirinhos, pequenos lavradores, posseiros urbanos e rurais. E é sobre esta gente que se concentra este ensaio.

Para Santos (2006: 88), a experiência social “é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante”. Tendo em conta este alerta, o autor propõe, através da *sociologia das ausências*, que lancemos um olhar sobre a diversidade do mundo. O desperdício das experiências do mundo deve ser combatido a partir da idéia de co-presença radical, ou seja: a percepção de que as práticas e os agentes situados dentro e fora do paradigma moderno são contemporâneos.

Paralelamente às narrativas históricas oficiais e suas contradições, é possível encontrar pistas de acontecimentos silenciados. Rebeldias abafadas, heróis esquecidos, versões negadas - há um outro passado invisibilizado pelos discursos tidos como credíveis. No cerrado, como em outros lugares, multiplicaram-se as formas de resistência e rebeldia, que usaram espaços políticos não institucionais como os múltiplos cenários deste protagonismo.

O cerrado é o sistema ambiental brasileiro que mais sofreu com a ocupação humana. Para lá se estenderam os *braços do desenvolvimento*, a partir de políticas de interiorização governamentais. Hoje, o Planalto Central é o cenário da expansão do agronegócio - e o que era cerrado transforma-se em extensões de soja, algodão e outras *commodities* a perder de vista.

Como reage essa gente invisibilizada? A imensidão do cerrado inspira um mundo sem cercas, mas os povos que nele habitam estão confrontados por pressões que visam seu confinamento, expropriação e expulsão. Porém, na contracorrente do ideal moderno de progresso, essas pessoas resistem e se rebelam.

A rebeldia no cerrado tem muitos caminhos e rostos. Deste universo multiforme, talhamos um exemplo: o uso da festa como espaço intersticial de resistência no contexto rural do quilombo de Mata Cavalo, em Mato Grosso.¹ A abordagem enfoca uma forma de insubmissão em que a eficácia está justamente nas entrelinhas. Trata-se de apenas um, entre os incontáveis contextos que revelam um cerrado complexo, povoado, insurgente, que vai muito além da idéia de vazio e da monotonia do latifúndio exportador.

2. O cerrado vazio: a trajetória do progresso no Planalto Central

Será o coração do Brasil um espaço vazio? Abrangendo uma área de 2 milhões de quilômetros quadrados, o cerrado estende-se por oito estados brasileiros. Sua flora, caracterizada por uma vegetação rasteira e árvores de pequeno porte, está consumida pela expansão agropecuária, especialmente pela monocultura de exportação. No senso comum, o cerrado é associado à impureza - as áreas de cobertura virgem são muitas vezes chamadas de "sujas", e o desflorestamento

¹ *Quilombo* é o nome que designa comunidades negras rurais no Brasil. A partir da Constituição de 1988, os quilombolas ganharam o direito sobre a terra, mas a lei esbarra com pressões exercidas por interesses contrários, como do agronegócio. Mata Cavalo é uma das comunidades a serem investigadas na tese "Quilombo em festa: pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social", de Carla Águas. O estudo comparado incluirá também os quilombos de Conceição das Crioulas (Pernambuco, Nordeste do Brasil) e Colônia do Paiol (Minas Gerais, Sudeste).

tratado como “limpeza”. Mas a imagem que lhe descreve com mais frequência é a da amplidão do vazio - cerrado silencioso, desabitado, à espera que o ocupem e *desenvolvam*. Esta visão oculta trajetórias que preenchem o espaço: inúmeras populações indígenas, quilombolas, caboclas, que se fixam, movimentam e interagem nestes sertões.

O cerrado brasileiro já perdeu quase metade da sua cobertura florestal original.² O seu atual ritmo de desflorestamento corresponde ao dobro do que é registrado na Amazônia. Este é o resultado de um processo cujas raízes vêm aprofundando-se há décadas. As principais políticas de incentivo à abertura de novas fronteiras agrícolas foram implementadas em dois momentos da história do país no século XX, ambos sob a regência de governos de “linha dura”: nos anos 30/40, com o Estado Novo de Getúlio Vargas, e nos anos 60/70, com a ditadura militar brasileira.

A partir da década de 30, o Estado Novo iniciou a sua “Marcha para o Oeste” intensificando a produção agrícola do interior. A política estatal de interiorização levou a iniciativas como o incentivo à migração, a transferência da capital brasileira para Brasília - já no governo do presidente Juscelino Kubitschek - e a construção de grandes eixos rodoviários, tais como a BR-364 (Cuiabá-Porto Velho).

Depois do golpe de Estado que levou os militares ao poder em 1964, iniciou-se uma nova política que, mais uma vez, privilegiou o *desenvolvimento* do interior do Brasil. O modelo agrícola exportador ganhou impulso no início da década de 70, durante o governo do general Garrastazu Médici, cujo ministro da Fazenda, Antônio Delfim Neto, foi o principal artífice do chamado “milagre econômico”.

De acordo com Macarini (2005), a “visão de mundo delfiniana” adquiriu o estatuto de núcleo estratégico da política econômica, materializada no projeto “Brasil Grande Potência”. Ousando defender uma meta de crescimento econômico de cerca de 10% ao ano, Delfim Neto esperava concretizar seus planos através do apoio à agricultura e à exportação - deixando de lado, segundo o autor, a incômoda proposta de reforma agrária.

Para operar o “milagre”, Delfim Neto lançou mão de algumas estratégias. No contexto rural, o agronegócio foi alimentado por incentivos fiscais, pela farta disponibilidade de crédito e investimentos estrangeiros e por obras “faraônicas”. O mesmo período foi também marcado pela chamada “revolução verde” - aplicação de novas tecnologias no campo - que emergiu como solução aparentemente definitiva

² Dados do Ministério do Meio Ambiente de 2009.

para a fome no mundo.

Além de financiamentos, incentivos e tecnologias, o agronegócio de vocação exportadora necessitava de espaço para se expandir. Foi por isso que avançou com força no cerrado, modificando o cenário do Centro-Oeste do Brasil.

No cerrado, estas transformações foram acompanhadas por uma incisiva política de incentivo à imigração interna. Empresas de colonização trataram da *ocupação* do Centro-Oeste - como se este estivesse vazio - erguendo cidades em ritmo acelerado.

Mas o “milagre” teve seu preço. Literalmente: as altas taxas de crescimento da economia foram financiadas pelas agências de fomento internacionais, e em cinco anos (1973-1978) a dívida externa brasileira quintuplicou (Coelho Júnior, 2005). Delfim Neto, que defendia a idéia de que “vamos primeiro fazer o bolo crescer para depois reparti-lo” não cumpriu com o prometido. O bolo realmente cresceu, mas serviu para alimentar poucos. Ao invés de dividir as benesses do vertiginoso crescimento econômico dos anos 70, o resultado foi inverso - um processo de concentração de riquezas.

Hoje, a expansão continua. A largada da safra nacional de soja 2009/2010, por exemplo - que não por acaso acontece em Mato Grosso, em pleno cerrado - já anuncia uma produção recorde de mais de 60 milhões de toneladas.

Num contexto mais abrangente, a modernidade trouxe como herança a idéia de progresso linear que começa nos “ambientes selvagens” e nas “populações primitivas” e culmina com os “povos civilizados” e com a natureza controlada pelas mãos humanas, através da ciência.

A transformação do cerrado inóspito no cerrado recordista na produção de grãos é um exemplo deste mecanismo de pensamento. A escalada linear rumo à *civilização* passa necessariamente pela conversão dos ambientes naturais em ambientes transformados, capazes de produzir riquezas. No entanto, resta saber se todo esse longo processo de avanço do *desenvolvimento* tornou o cerrado tão vazio quanto são as narrativas ao seu respeito.

3. O cerrado povoado: festa e rebeldia nos interstícios

O cerrado não está vazio. Mas muitos grupos humanos, para lá continuarem a viver, precisam ser insubmissos. As várias faces da rebeldia no cerrado podem revelar-se de forma clara: polêmicas ocupações urbanas, protestos dos povos indígenas e assim por diante. Mas também podem fazer-se ouvir através de vozes bem mais sutis - as

formas intersticiais de resistência.

Pode ser a festa uma insubordinação sutil?³ Esta discussão nos leva para o município de Nossa Senhora do Livramento, Estado de Mato Grosso, Centro-Oeste do Brasil. É lá que se situa, desde 1883, o quilombo de Mata Cavalo, que hoje abriga cerca de 400 famílias. A comunidade foi expulsa das terras nos anos 40 - época da "Marcha para o Oeste" de Getúlio Vargas - mas iniciou um paulatino movimento de retorno a partir dos anos 60. Durante as duas décadas em que permaneceu em diáspora, a festa exerceu um papel fundamental para a manutenção do sentido identitário. As seis famílias que continuaram na área apesar da expulsão promoviam festas que voltavam a reunir as quilombolas dispersos pelas periferias urbanas, conforme descrevem o senhor Antônio Mulato - que, do alto dos seus 104 anos, é o membro mais velho da comunidade - e sua filha e presidente da Associação de Mata Cavalo, Teresa de Conceição Arruda. Durante entrevista realizada em 2006,⁴ eles narraram diversos aspectos da história e da atualidade do quilombo, o que incluiu o período em que a comunidade permaneceu desterritorializada:

"Pesquisadora: Vocês ficaram em Mata Cavalo. Quando resolveram chamar as pessoas de volta, como é que fizeram? Vocês mantinham sempre contato, estavam sempre conversando com o pessoal que saiu? Durante todos aqueles anos?"

D. Teresa: Tinha uns que vinham, tinha festa aqui...

Sr. Antônio Mulato: Acabava que sempre ficavam dormindo, né? O seu filho, ou seu irmão, tava prá lá."

Ainda hoje, a comunidade conta com um extenso calendário de festividades, geralmente vinculadas à religião, de características sincréticas. Algumas famílias continuam a viver nas periferias urbanas, assim como, no decorrer dos anos, novos membros inseriram-se em Mata Cavalo. Acreditamos que, atualmente, a festa ainda é um importante elo para a manutenção de um sentido de coletividade. Este pressuposto é destacado na entrevista de Terezinha Arruda,⁵ neta do senhor Antônio Mulato, ao afirmar que:

"O retorno dos remanescentes de escravos para as suas terras proporcionou-lhes a auto-afirmação de sua identidade cultural, que hoje motiva a reunião das famílias nas festas de santos e no agradecimento às colheitas, fazendo com que essas reuniões reforcem ainda mais as manifestações culturais de afrodescendentes."

³ A aliança entre transgressão e sutileza não é, obviamente, uma característica exclusiva da festa. Existem outras formas intersticiais de resistência, que se confundem com a aparência de *normalidade* do próprio cotidiano. Este é, por exemplo, o tema tratado por Burawoy (1985), ao analisar a sutil insubmissão de operários diante de situações autoritárias.

⁴ Todas as entrevistas realizadas com membros do quilombo de Mata Cavalo, citadas no presente artigo, foram realizadas no âmbito da dissertação de mestrado "Mata Cavalo: a saga dos quilombolas", de Carla Águas, que buscou descrever a trajetória da comunidade, dentro do contexto de transformações geradas a partir da promulgação da Constituição de 1988.

⁵ Entrevista concedida em março de 2007.

Não é por acaso que o tema “festa” é um dos prediletos de Antônio Mulato:

*“Pesquisadora: «Seo» Antônio, além de trabalhar, o senhor gosta de festa, né?
Eu gosto! Ah! Eu gosto!
Pesquisadora: Eu já vim numa festa aqui, o senhor dançava na roda o Siriri...⁶
É até pocá! Até pocá! É Cururu⁷; Cururu é cantá, gozá. Agora Siriri é saí com as
menina, dançando, dançando, agora, de primeira, você pra cá, o outro prá lá, brinca,
esse é Siriri.
Pesquisadora: E até hoje o senhor dança com as moças.
Ah, danço! Até hoje eu danço!
(...)
Pesquisadora: E festa aqui, gente que tá lá, em Várzea Grande... O pessoal vem tudo
prá cá, né?
Vem, vem. Dia do meu aniversário, junta povo aqui, aqui fica cheio. Vem... Eu danço
com tudo quanto chega. Fico na porta, a música tocando lá, a banda tocando, e eu
aqui na porta. Saudando tudo o que chega, dando os parabéns, dando um abraço e...
Pesquisadora: E dançando...
E dançando! Uma meia peça com cada um.
(...)
Todo mundo vem dançar comigo, né? Todo mundo! Agora, se Deus quiser, se eu tiver
com saúde, dia doze vai ter outro. Doze de junho!”*

A festa é um tema complexo, em que muitas dimensões estão sobrepostas. Como analisa Guss (*apud* Brewer, 2003), envolve aspectos tais como religião, solidariedade étnica, resistência política e assim por diante.

A dimensão ritual da festa é um dos temas mais largamente discutidos pela antropologia. Para Vilas (2005), a sacralidade das celebrações *conta e escreve* a história. Os rituais e seus símbolos foram amplamente analisados por Victor Turner (1979, 1987), antropólogo dedicado aos estudos dos processos, conflitos, crises, dramas, a partir de uma abordagem funcionalista.

A festa, entendida como lugar de encontro e como um espaço de ritual, revela aspectos preciosos do cotidiano. Conforme argumenta Peirano (2006: 11), certos eventos ampliam, acentuam, sublinham o que é comum em determinado grupo social - e é neste sentido que o instrumental analítico utilizado para o exame dos rituais demonstra a sua serventia plena: “Ao adotar uma análise de rituais, não procuro os eventos extraordinários de uma sociedade, mas exatamente os corriqueiros, o mundo vivido em sua diversidade”.

A festa quilombola é uma celebração negra. E, neste sentido, carrega também a carga simbólica atribuída às manifestações culturais destas populações, a partir da descrição do colonizador. Segundo Police (2004: 11), a visão colonial construiu a imagem de uma festa negra unívoca, segundo quadros mentais e códigos que “*a priori* muito dificilmente aceitam ver emergir, de um magma tido como primitivo,

⁶ Folgado tipicamente mato-grossense, possivelmente originado de danças indígenas.

⁷ Cantorias das quais apenas os homens participam, desafiando-se mutuamente através de versos.

arcaico ou infantil, uma cultura, uma filosofia, uma ontologia". De acordo com o autor, nos tempos da escravidão, a festa foi a expressão de uma relação com a ordem, mas no sentido de negação da ordem estabelecida e reordenamento do mundo segundo leis menos injustas. Sob esta ótica, "a festa é como uma aproximação do real, ou a manifestação do real em si mesmo, mas de um *outro* real" (2004: 13). Este ensaio não pretende ser um espaço de aprofundamento das reflexões sobre a festa, mas cabe, aqui, apenas sublinhar a importância da *representação* como *re-apresentação* (Dawsey, 2006), transportando essa idéia para o contexto quilombola no cerrado.

Os quilombos possuem freqüentemente um extenso calendário festivo. Segundo Bakhtin (2008), o papel da festa popular em muito difere da festa oficial. Enquanto a última está vinculada à manutenção das hierarquias, à estabilidade, à imutabilidade, a primeira representa a abolição provisória das relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. A festa popular torna-se, assim, o território das alternâncias, das renovações, que se opõe às perpetuações e aponta para um futuro ainda incompleto.

A idéia de permanente construção de futuro dos quilombos não é predominante no senso comum. As chamadas "comunidades tradicionais" são freqüentemente lançadas pelos discursos hegemônicos a uma obsolescência que beira à extinção (Santos, 2006). Segundo Santos, Meneses e Nunes (2004), as concepções, vivências e experiências não-ocidentais foram *petrificadas* sob a forma de *tradição*, para justificarem a sua existência histórica. A folclorização destas culturas é o resultado evidente. Afinal, "a repulsão etnocentrista e a exaltação folclorista são cara e coroa de uma só moeda" (Silva, 1994: 117).

Romper com a *petrificação* não implica numa ruptura com o passado. Pelo contrário: ao descrever a subjetividade da transição paradigmática, Santos (2002) considera que nela o passado é tornado presente - não como uma solução já pronta, mas como um problema criativo suscetível de abrir novas possibilidades. Como observa Gruzinski (2004: 388), "não se volta no passado, é o passado que volta até o presente". E assim pode ser vista a festa no quilombo: ao invés de um culto *desbotado* do passado, é o uso de diferentes referências identitárias - inclusive as ancestrais - para erguer e reafirmar a trajetória presente.

O valor emancipatório da festa quilombola vincula-se a uma dupla tarefa: por um lado, gera o efeito interno de agregação do grupo. Esta característica ganha especial relevância para comunidades em contextos diaspóricos. Nestes casos, a festa revela-se conciliadora, uma espécie de *cimento* capaz de dar forma a uma política de

regresso de populações desterritorializadas. Por outro lado, a festa cria o efeito externo de confrontar o *outro*. Ambos os efeitos podem estar associados a formas indiretas de resistência das comunidades.

A festa é um lugar de encontro. No contexto quilombola, este encontro pode assumir diversas características, que lhe dão maior ou menor abrangência. No caso de Mata Cavalo, por exemplo, em muitos momentos festivos o convite alarga-se ao entorno e aos aliados, o que permite a participação de políticos, acadêmicos, jornalistas e assim por diante.

Acreditamos que neste lugar de encontro é formado um espaço de fronteira - o território provisório de encontro com o *outro*, que redefine o *eu* (Ribeiro, 2005). Nas festas ditas *tradicionais*, mais do que puras *raízes*, o que o quilombola leva para a fronteira é a reinvenção da tradição, localizada e contextualizada em seu espaço-tempo. Um exemplo disso é a dança do Congo, realizada em Cuiabá, capital de Mato Grosso, em comemoração ao dia de Zumbi, 20 de Novembro (de 2006). Durante a procissão de São Benedito pelas ruas da cidade, foi convidado para carregar o andor do santo o historiador José Tadeu Júlio da Silva, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Pensamos que a tradição foi alterada de forma contextual, de maneira a reconhecer publicamente a postura - política e pessoal - do convidado.

Por outro lado, no quilombo, autoridades reconhecidas pelo poder do centro vêm as hierarquias hegemônicas embaralhadas dentro deste espaço intermediário. Ali a festa traz elementos de subversão, na medida em que as hierarquias se misturam. O rei e a rainha do Congo,⁸ por exemplo, são autoridades voláteis, que emergem no momento festivo. Os líderes do Congo invertem os papéis dos jogos sociais e são, no campo simbólico, autoridades mais importantes do que o fazendeiro branco, rico, letrado. Este mesmo fazendeiro - aqui citado a título de ilustração - deve resguardar-se no seu lugar de coadjuvante, mero convidado sem vestimentas brilhantes e protagonismo no palco de chão batido ali formado. Isso não quer dizer que, no cotidiano, não haja também a competição entre vários tipos de autoridade - já que as lideranças do quilombo existem paralelamente aos políticos institucionalizados, por exemplo. Mas, na festa, a força das hierarquias internas da comunidade é reafirmada, ritualizada, visibilizada.

⁸ O Congo, ou Congada, é uma expressão de dança e música feita por irmandades formadas, sobretudo, por negros. A dramatização envolve personagens que lembram o Brasil imperial, com reis, rainhas e cortes. O Congo de Nossa Senhora do Livramento nasceu em Mata Cavalo, na segunda metade do século XIX (Instituto Usina, 2006).

Além disso, parece-nos que o diálogo entre diferentes saberes é um dos pilares constitutivos do encontro festivo, que não só o caracteriza, mas também o viabiliza. Partindo do conceito de justiça cognitiva e ecologia dos saberes (Santos, Meneses e Nunes, 2004; Santos, 2006), é possível considerar que a festa - da preparação à concretização - é um espaço privilegiado para o diálogo de conhecimentos. Para realizá-la, a comunidade recorre a um conjunto diversificado de saberes - científicos, "populares", religiosos etc. - que, usados contextualmente, podem colocar em xeque a subordinação epistêmica pretendida pela modernidade.

As festas quilombolas não são comemorações avulsas ou uma espécie de *parêntesis* dentro da realidade cotidiana. Delas depende a própria realidade. Se não houver festa, onde há muito o que comer, não haverá também fartura no futuro. É o que revelam, para citar outro exemplo do cerrado, os saberes do quilombo Mato do Tição, de Minas Gerais, conforme depoimento do presidente da associação, Lindomar dos Santos. Ele descreve a dança do Cumbá (ou das enxadas) - ligada ao ritual do João-do-Mato, necessário à fartura na comunidade:

"Você traz um pé de milho e um pé de feijão. Traz e coloca na fumaça em cima do fogão pra curar. E fica curando... Aí a praga não vai à roça. Aqui quem planta a roça não usa produto químico. É através das orações. Pede proteção pro milho vingar bem. No dia da dança, a gente pega um pé de milho e põe na fumaça. Quando a gente chega no terreiro do dono da roça, tira um pé de milho e põe em cima do pé de feijão. O João-do-Mato é a proteção da lavoura. Felizmente, roça de negro não dá caruncho. Você pode ir na roça de um fazendeiro, que está cheia de fungos. Vai na roça de um quilombola, se tiver, você pode falar comigo: esse é mentiroso. Os mais velhos têm um sistema de tratamento que dura anos. Palha de milho de negro dura anos e sem carunchar, pelo ritual dos antigos, do jeito de colher, a lua de colher" (Silva, 2008: 24).

Além disso, na festa quilombola pode acontecer a interferência direta dos santos nos assuntos terrenos. Através da incorporação, característica freqüente nas religiões de matriz africana, eles descem à Terra e falam diretamente com as pessoas. Este espaço do sagrado - o contato direto com a divindade - não precisa estar separado do contexto. Esvai-se a rigidez do limite que separa o que é realidade concreta e o que é o mundo espiritual.

Esta quebra de dicotomias revela mais uma vez um espaço em que o centro de poder enfraquece. Daí o interesse do estudo da festa: parece-nos que a fraqueza do dominador favorece a criatividade das margens, de maneira emancipatória.

A insurgência quilombola, aqui analisada sob o prisma da festa, ganha grande relevância quando situada no contexto do cerrado brasileiro. Analisar as possibilidades de existência do quilombo, estando os quilombolas inseridos num "mar de desenvolvimento", significa tentar entender os caminhos da resistência num

contexto que lhes é completamente adverso.

4. Conclusão (ou “um cerrado com duas histórias”)

Um dia, entediado pelo calor e poeira, Lévi-Strauss (1955: 141), olhos apertados pela luminosidade do platô central, buscou o horizonte sempre longínquo e sentenciou: “Vastos planaltos esquecidos pelo homem depois de dois séculos”. Bela poética se não enterrasse histórias, lutas e povos. Nada demais se, no seu bojo, constatações imprecisas de *Tristes Tropiques* não marcassem por muito tempo quase todas as tentativas de compreensão dos grupos sociais do cerrado.

A festa, aqui apresentada como forma intersticial de resistência, é apenas uma entre as múltiplas possíveis abordagens sobre esses grupos. Obviamente, alguns conseguem resistir e outros não. E, com certeza, a discussão é complexa. Não basta dizer, por exemplo, que todo fazendeiro branco é expropriador, e que todo quilombola busca a emancipação social - o que seria uma essencialização. As teias da realidade são intrincadas, multiformes e cheias de contradições. Apesar disso, entre o *cerrado povoado* e o *cerrado vazio*, é possível flagrar a existência de duas histórias. Tendo em conta que a memória é lugar de disputa e fruto de relações de poder, o cerrado vazio é o relato das forças dominantes. Assim como os tratores avançam e derrubam a vegetação do Planalto Central - um problema, aliás, pouco discutido no Brasil - outros mecanismos menos palpáveis buscam abrir frentes de silêncio e esquecimento naqueles amplos espaços.

A história do cerrado vazio é, portando, um relato de êxitos. Modernização e interiorização do *desenvolvimento* continuam a dar o tom de discursos que não se cansam de comemorar os sucessivos recordes de safra. No subterrâneo destes alardes vitoriosos, porém, estão as vozes de uma segunda história, que continua a ser contada, com suas memórias e narrativas.

Neste sentido, Chakrabarty (2000) alerta que a história é uma disciplinada e institucionalizada forma de regulação da memória coletiva. O autor acrescenta: “Por gerações, filósofos e pensadores que formataram a natureza da ciência social produziram teorias que abrangem a totalidade da humanidade. Como bem sabemos, essas declarações vieram a produzir relativa, e às vezes absoluta, ignorância sobre a maioria da humanidade” (2000: 29).

No cerrado, pensar na história como múltiplas histórias é pensar nestes silenciamentos. E se a história dessa *gente comum* escapar do esquecimento? Como se dá o encontro entre o cerrado vazio e o cerrado povoado?

Sem muito alarde, carajás, javaés, bororos, dentre outros povos indígenas, entraram em processo de extermínio a partir dos anos 90. Igualmente, pequenas comunidades desaparecem ou são deslocadas sem cerimônia. No meio urbano, a rua, espaço da coletividade, também só desperta a atenção quando é explosiva. Por sua vez, a folclorização da cultura continua a operar sua estratégia.

Porém, movimentos populares e formas mais ou menos evidentes de insubmissão teimam em auto-gerir experiências - de produção, de consumo, de comunicação, de cultura e assim por diante - apontando brechas no enorme arcabouço imaginário da democracia.

No dia 11 de setembro de 2009, por exemplo, foi assinado um documento sob o sugestivo nome "Os povos do cerrado falam". Milhares de pessoas - indígenas, quilombolas, camponeses etc. - reuniram-se em Brasília para discutir os seus problemas, a começar pela ameaça de desaparecimento do próprio cerrado. Diz o documento que, frente à apatia dos brasileiros, décadas de agressões vêm extinguindo um bioma do qual dependem milhões de pessoas. E alerta: "Toda a sociedade parece estar de olhos vendados".

Referências Bibliográficas

Bakhtin, Mikhail (2008), *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: Hucitec/UnB.

Bernardes, Carmo (1981), *Força da nova. Relembrações*. Goiânia: Secretaria da Educação de Goiás.

Brewer, John M. (2003), *From Myth to Reality. Performing the Devil and Pachamama in the Carnival of Humahuaca*, <http://www.mrbrewer.org/Documents/Theses/UChicago/Brewer_UChicagoAbstract.pdf>, acessado a 18 de Abril de 2009.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Coelho Júnior, Eurípedes V. (2005), *A modernização da Agricultura brasileira e alguns de seus aspectos socioambientais: o caso da região de Goianópolis*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação/Mestrado em Sociologia. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

Dawsey, John C. (2006), *Turner, Benjamin e Antropologia da Performance. O lugar olhado (e ouvido) das coisas*, <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/viewFile/7322/5249>>, acessado a 17 de Abril de 2009.

Gruzinski, Serge (2004), "Acontecimento, bifurcação, acidente e acaso. Observações sobre a história a partir das periferias do ocidente", in Edgar Morin (org.), *A religião dos saberes. O desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 387-394.

Instituto Usina (2006), *Congo de Nossa Senhora do Livramento*. Cuiabá: Instituto Usina.

- Lévi-Strauss, Claude (1955), *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- Macarini, José Pedro (2005), "A política econômica do governo Médici: 1970-1973", in *Nova Economia*, <<http://www.face.ufmg.br/novaeconomia/sumarios/v15n3/150303.pdf>>, acessado a 10 de Agosto de 2008.
- Meneses, Maria Paula G. (2007), "Os espaços criados pelas palavras: racismos, etnicidades e o encontro colonial", in Nilma Gomes (org.), *Um olhar além das fronteiras. Educação e relações raciais*. Belo Horizonte: Autêntica, 55-75.
- Peirano, Mariza (2006), "Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance", *Campos*, 07, 9-16.
- Police, Gérard (2004), "A festa afro-brasileira", *Maestria*, 2, 11-24.
- Rede Cerrado (2009), *Os povos do cerrado falam*, <www.facesdobrasil.org.br/midiатеca/.../571-carta-dos-povos-do-cerrado.html>, acessado a 25 de Setembro de 2009.
- Ribeiro, António Sousa (2005), "A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade. Pós-colonialismo, Fronteiras e Identidades", in Gabriela Macedo, Maria Eduarda Keating (org.), *Colóquio de Outono. Estudos de Tradução. Estudos pós coloniais*. Braga: Universidade do Minho, 77-87.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa, Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado (2004), "Introdução: Para ampliar o cânone da ciência. A diversidade epistemológica do mundo", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 19-101.
- Silva, Augusto S. (1994), *Tempos cruzados. Um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto: Afrontamento.
- Silva, Djalma (2008). *De agricultores a quilombolas. A trajetória da comunidade quilombola Mato do Tição e a sua luta pela posse da terra (26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro)*.
- Turner, Victor (1979), *Frame, Flow and Reflection. Ritual and Drama as Public Liminality*, <<http://www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/pdf/107.pdf>>, acessado a 25 de Abril de 2009.
- Turner, Victor (1987), *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Vilas, Paula (2005), "A voz dos quilombos: na senda das vocalidades afro-brasileiras", *Horizontes Antropológicos*, 24, 185-197.

Nota biográfica

Carla Águas e Nilton Rocha são Doutorandos no Programa de *Pós-colonialismos e cidadania global* do Centro de Estudos Sociais e da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Carla Águas é bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e Nilton Rocha é professor da Universidade Federal de Goiás.

Contacto: carlaaguas@gmail.com / niltin.rocha@gmail.com