

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL**

**TRADIÇÃO E SUSTENTABILIDADE:
UM ESTUDO DOS SABERES TRADICIONAIS DO CERRADO
NA CHAPADA DOS VEADEIROS, VILA SÃO JORGE - GO**

REGINA COELLY FERNANDES SARAIVA

Brasília-DF, agosto de 2006

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL**

**TRADIÇÃO E SUSTENTABILIDADE:
UM ESTUDO DOS SABERES TRADICIONAIS DO CERRADO
NA CHAPADA DOS VEADEIROS, VILA SÃO JORGE - GO**

REGINA COELLY FERNANDES SARAIVA

Orientadora: Prof. Dra. Laís Maria Borges de Mourão Sá

Co-Orientadora: Prof. Dra. Nancy Alessio Magalhães

TESE DE DOUTORADO

Brasília-DF, agosto de 2006

SARAIVA, Regina Coelly Fernandes.

Tradição e sustentabilidade: um estudo dos saberes tradicionais do cerrado na Chapada dos Veadeiros – Vila São Jorge – GO. 234p., 297mm, (UnB-CDS, Doutora, Desenvolvimento Sustentável, Política e Gestão Ambiental, 2006).

Tese de Doutorado – Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável.

- | | |
|-----------------------------------|---------------------|
| 1. Saberes e fazeres tradicionais | 2. Cerrado |
| 3. Modernidade ecológica | 4. Sustentabilidade |
| I. UnB-CDS | II. Título (série) |

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta tese, emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. O autor reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desta tese de doutorado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito do autor.

Regina Coelly Fernandes Saraiva

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL**

**TRADIÇÃO E SUSTENTABILIDADE:
UM ESTUDO DOS SABERES TRADICIONAIS DO CERRADO NA CHAPADA DOS
VEADEIROS, VILA SÃO JORGE - GO**

Regina Coelly Fernandes Saraiva

Tese de Doutorado submetida ao Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Doutor em Desenvolvimento Sustentável, área de concentração em Política e Gestão Ambiental.

Aprovado por:

Profª. Laís Maria Borges de Mourão Sá, Doutora (UnB/CDS)
(Orientadora)

Profª. Izabel Bruno Bacellar Zanetti, Doutora (UnB/CDS)
(Examinadora Interna)

Profª. Leila Chalub Martins, Doutora (UnB/CDS)
(Examinadora Interna)

Prof. Antônio Carlos Sant'Ana Diegues, Doutor (USP)
(Examinador Externo)

Prof. José Walter Nunes, Doutor (UnB/CEAM/NECOIM)
(Examinador Externo)

Brasília-DF, 08 agosto de 2006

DEDICATÓRIA

*À Felícia,
o melhor de mim.*

*Aos moradores nativos da Vila
São Jorge que ainda agregam
ao cerrado da Chapada dos
Veadeiros o encanto dos seus
saberes e fazeres tradicionais.*

AGRADECIMENTOS

Ao finalizar esta pesquisa, expresso meu agradecimento a pessoas e instituições sem as quais este trabalho não se concluiria:

Um agradecimento especial à comunidade da Vila São Jorge, cujas histórias de vida deram condições de escrever estas linhas, tecer idéias e interpretações. Também agradeço o carinho com que sempre fui recebida na comunidade.

Ao CDS, pela oportunidade de realizar esta pesquisa e descobrir durante sua travessia tantas coisas que me fazem ver o mundo diferente. O caráter interdisciplinar do Centro revela-se nesta pesquisa, trazendo abordagens da História que dialogam com outras disciplinas. Isto reforça o meu agradecimento. Agradeço aos professores do CDS que me conduziram durante as disciplinas do Doutorado para um entendimento mais claro sobre a relação cultura e meio ambiente.

À professora Laís Mourão, minha orientadora, incentivadora incondicional, que desde o início do Doutorado orientou-me com competência e dedicação.

À professora Nancy Alessio Magalhães, co-orientadora, sempre agregando e chamando minha atenção para ser mais ousada.

Aos amigos do NECOIM/CEAM/UnB, pelo aprendizado constante nestes 13 anos. Em especial aos professores José Walter Nunes, Nancy Alessio Magalhães e Teresa Paiva-Chaves.

Ao Projeto Oréades que abriu caminhos imprescindíveis para a realização desta tese. Um agradecimento especial ao amigo Francisco Barradas que, nas trilhas na fazenda Oréades e no Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, mobilizou meus sentidos para desvendar o cerrado daquela região.

Ao UniCEUB pela concessão da bolsa de estudos nos semestres de elaboração desta tese.

Aos funcionários do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros por me receberem com tanta atenção e pelo acesso aos documentos, livros e trabalhos acadêmicos que consultei nos arquivos do Parque.

Um agradecimento especial a minha avó e meu avô, pelo carinho de uma vida toda dedicada a mim, e pelo estímulo aos estudos que nunca faltou.

À Minha mãe, por sua torcida sincera para o meu sucesso em tudo aquilo que decidi ser o melhor caminho a seguir.

Às minhas irmãs Rita, Rejane, Marília e Cida e ao meu irmão André pelo incentivo constante e por torcerem por meu sucesso sempre. Agradeço também às minhas sobrinhas Carolina e Tauana, pelo apoio na reta final deste trabalho.

Um agradecimento especial a Felícia, por ter acompanhado comigo essa travessia, ter sido companheira sempre e por ter compreendido a minha ausência nos momentos que não pude acompanhá-la a passeios e lugares para se divertir. Obrigada por seu amor afetuoso de filha e pela alegria de nossa casa que você traz.

Aos amigos e amigas que ficaram na torcida para que este trabalho se realizasse e chegasse ao fim logo para tornar possível os nossos encontros e celebrações. Em especial, agradeço ao Moacir que, na reta final desta tese, deu uma super força, demonstrando sempre seu carinho e atenção comigo.

Quero externalizar meu apreço às professoras Izabel Zanetti e Leila Chalub pelas contribuições que foram realizadas durante a elaboração desta tese, e por outras que certamente servirão para projetos futuros como resultado desta pesquisa. E, finalmente, devo registrar meu agradecimento especial ao professor Antônio Carlos Diegues que me honrou com sua presença na banca examinadora desta tese.

RESUMO

Saberes tradicionais do cerrado são parte do legado cultural dos moradores da Vila São Jorge, Chapada dos Veadeiros – GO, herdados a partir da interação de homens e mulheres com uma inigualável biodiversidade natural.

A criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, em 1961, somada ao processo modernizador voltado para aquela região, casou mudanças no modo de vida daquela comunidade tradicional, formada por garimpeiros, lavradores, sitiantes e fazendeiros que tiveram seus saberes silenciados, frente à chegada de novos valores.

Com a intenção de desvelar esses silêncios, trago neste estudo vozes e experiências desses homens e mulheres, a partir de um enfoque teórico-metodológico que trabalha com memórias e narrativas. Busquei esse referencial porque acredito que o passado lembrado tem um caráter ilimitado, uma profusão de sentidos, que ao serem trazidos para o presente, tornam possível (re)escrever histórias e contemplar visões omitidas.

Narrativas dos moradores da Vila São Jorge traduzem histórias, tensões, saberes, conflitos, sonhos, alegrias, desejos, que estão presentes ao longo desse estudo. Essas narrativas foram analisadas também de modo a identificar como, no contexto atual, aquela comunidade tradicional relaciona-se com o Parque Nacional e as mudanças introduzidas, revelando vontades de deixar marcas de seus saberes e desejos de intercambiar experiências. Projetos, estratégias e propostas desses grupos questionam as contradições que sustentam o modelo de gestão dos parques nacionais.

Interpretações a partir do estudo desses saberes tradicionais, compartilhados pelos moradores da Vila São Jorge, revelam que a sustentabilidade não pode ser entendida como algo abstrato, deve ser pensada para homens, mulheres e natureza, valorizar memórias e considerar que as tradições se reinventam no desejo de legar a outras gerações saberes e experiências.

ABSTRACT

Traditional knowledge from Cerrado is part of the cultural inheritance of the dwellers in Vila São Jorge, Chapada dos Veadeiros – GO, inherited from men and women's interaction with a unique natural biodiversity.

The creation of the Park National of Chapada dos Veadeiros in 1961 added to the modernizing process turned to that region, caused changes in the way of living of that traditional community, composed by gold seekers, ploughmen, besiegers and farmers, who had their knowledge silenced before the arrival of new values.

With the intention of uncovering such silences, I bring, in this study, voices and experiences of those men and women from a theoretical and methodological focus that work with memories and narratives. I searched for such referential because I believe that the remembering past has a limited character that had its knowledge silenced, a profusion of senses that is being brought to the present, it becomes possible to (re)write histories and contemplates omitted visions.

The narratives from the dwellers of Vila de São Jorge translate histories, tensions, knowledge, conflicts, dreams, delights, wishes that are present along this study. Those narratives were also analyzed in a way to identify how in the present context, that traditional community relates to the National Park and the changes introduced, revealing wishes to perpetuate marks of its knowledge and wishes of interchanging experiences. Projects, strategies and proposals of those groups question the contradictions that sustain the pattern of the National Park management.

Interpretations from the study of those traditional knowledge, shared by the Vila de São Jorge dwellers, reveal that the sustainability cannot be understood as something abstract, it must be thought for men, women and nature in their cultural contexts, valorize memories and consider that the traditions are reinvented in the wish to leave the other generations knowledge and experiences.

RESUMÉ

Les savoir-faire traditionnels du Cerrado composent l'héritage culturel des habitants du village São Jorge, Chapada dos Veadeiros-GO. Ils ont été acquis à partir d'une interaction d'hommes et femmes avec une incomparable biodiversité naturelle.

La création du Parque National de la Chapada dos Veadeiros, en 1961, et le processus de modernisation établi pour cette région a provoqué des changements considérables à la manière de vivre de cette communauté traditionnelle. Celle-ci est formée par des orpailleurs, des laboureurs, des campagnards et de fermiers qui ont vu leurs savoir-faire se taire face à l'arrivée des nouvelles valeurs sociales.

Avec l'intention de ressusciter cette sagesse, j'apporte dans cet étude les paroles et les expériences de ces individus. À partir d'une vision théorique et méthodologique qui travaille des souvenirs et des discours. J'ai fait appel à ce référentiel car je crois que le passé rappelé possède un caractère illimité accompagné de plusieurs sens. Cela ramené au présent rend possible réécrire les histoires et contempler des visions masquées.

Les discours des habitants du village São Jorge exposent des histoires, des tensions, des savoir-faire, des conflits, des rêves, de la joie, des désirs qui sont présent tout au long de cet étude. Ces discours ont été analysés de façon à identifier de quelle manière, dans le contexte actuel, cette communauté traditionnelle se porte en relation avec le Parque National mais aussi avec tout les changements introduits. Exposant, donc, leur volonté de perpétuer leurs sagesse et le désir d'échanger des expériences. Les projets, les stratégies et les propositions de ces groupes questionnent les contradictions qui soutiennent le modèle de gestion des parques nationaux.

Les interprétations obtenues à partir de l'étude de ces savoir-faire traditionnels dévoilent que le développement durable ne peut-être compris comme quelque chose abstrait mais doit être pensé pour hommes, femmes et nature dans leur contexte culturel. De même il doit valoriser la mémoire et considérer que les traditions sont recrées à partir du désir de laisser comme héritage aux autres générations des savoir-faire et des expériences.

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

RESUMÉ

LISTA DE FIGURAS

LISTA DE SIGLAS

INTRODUÇÃO 17

CAPÍTULO 1

MEMÓRIAS, IDENTIDADES E EXPERIÊNCIAS 39

1.1. CAMINHOS E TRILHAS DA PESQUISA 48

1.2. EXPERIÊNCIA E RIQUEZA 54

CAPÍTULO 2

NARRADORES E NARRATIVAS 59

2.1. DONA MARIA CHEFE 60

2.2. DONA CHIQUINHA 70

2.3. SEU DOMINGOS 74

2.4. SEU OTÁVIO 77

2.5. SEU WALDOMIRO 81

2.6. SEU JOÃO DE TEODORA 90

2.7. DONA FLOR 95

2.8. MARIA BARBOSA 102

2.9. TÉIA 108

2.10. EDSON 115

2.11. ADELÍDIO 118

CAPÍTULO 3	
TEMPO, LUGAR E SABERES DE GARIMPEIROS, LAVRADORES E FAZENDEIROS	122
3.1. NA TRILHA DA HISTÓRIA: OCUPAÇÃO DA CHAPADA DOS VEADEIROS	123
3.2. CORRUTELAS DO GARIMPO DE CRISTAL	129
3.3. DEIXANDO MARCAS ...	137
3.4. POPULAÇÕES TRADICIONAIS: GARIMPEIROS, LAVRADORES E FAZENDEIROS	142
3.5. SABERES E FAZERES TRADICIONAIS DO CERRADO	147
 CAPÍTULO 4	
UM PARQUE ENTRE VÃOS, FAZENDAS E GARIMPOS	158
4.1. A CHAPADA DOS VEADEIROS SE MODERNIZOU ...	159
4.2. CONFLITOS E CONTRADIÇÕES DE UMA MODERNIDADE ECOLÓGICA	169
4.3. VONTADE DE DEIXAR MARCAS	181
 CAPÍTULO 5	
REINVENÇÃO DA TRADIÇÃO E EXPERIÊNCIA COLETIVA	191
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	213
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	221
 ANEXOS	231

LISTA DE FIGURAS

Nome da Figura	Nº Página
Figura 1.1 – Dona Maria Chefe durante entrevista	50
Figura 1.2 – Estrada para a casa de Seu João de Teodora	52
Figura 1.3 – Riacho a caminho da casa de Seu João de Teodora	52
Figura 1.4 – Estrada para o Moinho	54
Figura 2.1 – Dona Maria Chefe e sua neta Camila	60
Figura 2.2 – Dona Chiquinha	70
Figura 2.3 – Seu Domingos	74
Figura 2.4 – Seu Otávio	77
Figura 2.5 – Seu Waldomiro	81
Figura 2.6 – Seu João de Teodora	90
Figura 2.7 – Dona Flor	95
Figura 2.8 – Maria Barbosa com seu neto	102
Figura 2.9 – Teia	108
Figura 2.10 – Edson e Camila, neta de Dona Maria Chefe	115
Figura 2.11 – Adelídio	118
Figura 3.1 – Áreas de Garimpo	131
Figura 3.2 – Áreas de Coleta de Flores	135
Figura 3.3 – Trilhas de Travessia	139
Figura 4.1 – Limites do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros - PNCV	166
Figura 4.2 – Área cercada do Parque Nacional	173
Figura 4.3 – Área do Parque Nacional, ao fundo a Serra da Baleia	173
Figura 4.4 – Área do Parque Nacional, Jardim de Maytréia	173

ANEXOS	
Localização das cidades da Chapada dos Veadeiros e do PNCV	232
Foto 01 – Área central da Vila São Jorge	233
Foto 02 – Rua da Vila São Jorge	233
Foto 03 – Rua da Vila São Jorge	233
Foto 04 – Rua da Vila São Jorge	233
Foto 05 – Igreja da Vila São Jorge	233
Foto 06 – Decoração da Igreja	233
Foto 07 – Produtos do Seu Waldomiro	234
Foto 08 – Produto do Seu Waldomiro	234
Foto 09 – Garrafada do Seu João de Teodora	234
Foto 10 – Produtos Dona Flor	234
Foto 11 – Produtos Dona Flor	234
Foto 12 – Rancho do Seu Waldomiro	234

LISTA DE SIGLAS

ACVVCV	Associação dos Condutores de Visitantes da Chapada dos Veadeiros
APAs	Áreas de Proteção Ambiental
ASJOR	Associação Comunitária da Vila de São Jorge
ASFLO	Associação dos Pequenos Extrativistas de Flores do Cerrado da Chapada dos Veadeiros
BR	Brasil
CDB	Convenção sobre Diversidade Biológica
CDS	Centro de Desenvolvimento Sustentável
CEAM	Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares
CNPT	Centro Nacional de Populações Tradicionais
CONAMA	Conselho Nacional de Meio Ambiente
DePHA	Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico do Distrito Federal
DF	Distrito Federal
ECO-92	Conferência Mundial das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento
EES	Estações Ecológicas
GAMA	Grupo de Apoio ao Meio Ambiente
GO	Goiás
GRUDE	Grupo de Defesa da Ecologia da Chapada
IBAMA	Instituto do Meio Ambiente, dos Recursos Naturais Renováveis
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
INDUR	Instituto de Desenvolvimento Urbano e Regional
IUCN	International Union for Conservation of Nature and Natural Resources
IUPN	International Union for the Protection of Nature

JK	Juscelino Kubitschek de Oliveira
MMA	Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal
NECO	Núcleo de Estudos do Centro-Oeste
NECOIM	Núcleo de Estudos da Cultura, Oralidade, Imagem e Memória
NUPAUB	Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras
ONG's	Organizações não-governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
PNCV	Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros
PND	Plano Nacional de Desenvolvimento
POLOCENTRO	Programa de Desenvolvimento dos Cerrados
PNT	Parque Nacional do Tocantins
PRODIAP	Programa de Desenvolvimento Integrado Alto Paraíso
PRODECER	Programa Cooperativo Nipo-brasileiro para o Desenvolvimento do Cerrado
RDS	Reservas de Desenvolvimento Sustentável
RPPNs	Reservas Particulares do Patrimônio Natural
RESEX	Reservas Extrativistas
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SEMA	Secretaria Especial de Meio Ambiente
SISNAMA	Sistema Nacional de Meio Ambiente
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
SPHAN	Serviço de Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SUDECO	Superintendência de Desenvolvimento do Centro Oeste
SUDEPE	Superintendência de Desenvolvimento da Pesca
SUDHEVEA	Superintendência de Desenvolvimento da Borracha

UC's	Unidade de Conservação
UnB	Universidade de Brasília
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UniCEUB	Centro Universitário de Brasília
USP	Universidade de São Paulo

INTRODUÇÃO

A Chapada dos Veadeiros é um lugar exuberante. É impossível não se render aos seus encantos quando, ainda na GO 118, avistam-se os primeiros chapadões que, ao “rasgarem” a terra, tornam-se majestosos. De tão bela, parece que foi pintada à mão, com detalhes que revelam que aquela natureza só podia representar, de fato, o *core* do cerrado¹.

Região vasta e ocupada por diferentes e complexos grupos, permeados por tradições e modernidades, esta tese trata dos saberes tradicionais do cerrado. A pesquisa foi realizada com moradores da Chapada dos Veadeiros, sendo a maioria deles moradores da Vila São Jorge, pequeno distrito do município goiano de Alto Paraíso de Goiás².

A escolha para desenvolver uma pesquisa com esses moradores não foi aleatória. Conheço a Chapada dos Veadeiros desde 1988, numa época em que acampar próximo às cachoeiras ainda era uma prática comum nessa região, e questões de preservação da natureza ainda não tinham a visibilidade que têm hoje. As primeiras visitas à Chapada se limitavam a Alto Paraíso de Goiás e conhecer os atrativos próximos daquela cidade. Naquela época, a região era divulgada em Brasília como um “lugar energético” e cheio de encantos e misticismos. Essa era nossa motivação para visitar o lugar.

A partir de 1990, as idas para a Chapada começaram a ganhar novo sentido. Nesse ano conheci o povoado do Moinho e tive contato com grupos alternativos que viviam na região e formavam comunidades alternativas. Ouvia falar das histórias do povoado, constituído em sua maioria por negros, mas não se aguçou, naquele momento, nenhuma reflexão mais profunda.

Somente em anos posteriores tive oportunidade de conhecer a Vila São Jorge, antiga “vila garimpeira”, que dá sede ao único portal de acesso ao Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. A primeira vez que visitei o lugar foi um encantamento só. Fui à Vila muitas vezes, mas como uma visitante, que tece olhares rápidos e cheios de fantasias por um lugar

¹ O cerrado é dividido em cinco grandes áreas: a região do *core* e suas quatro extensas interfaces com a Amazônia, com a Caatinga, com a Mata Atlântica e com o Pantanal. A Chapada dos Veadeiros está situada ao norte do *core* e onde se encontra a maior densidade de biodiversidade do cerrado (SILVA, 1998).

² A Chapada dos Veadeiros é formada pelos seguintes municípios: Cavalcante, Colinas do Sul, Teresina de Goiás, Nova Roma, Alto Paraíso de Goiás, São João da Aliança. Entrevistei moradores apenas do município de Alto de Paraíso e seus distritos Vila São Jorge e Moinho, além de fazendeiros e pequenos proprietários que vivem em terras circunscritas a esse Município. Como a maior parte dos entrevistados selecionados, para compor este estudo, são moradores da Vila São Jorge e a análise e interpretação estão associadas aos aspectos históricos e sociais que marcam essa localidade, enfatiza-se no título deste trabalho a Vila São Jorge.

fascinante. Esse olhar, na maioria das vezes, era pressionado pelos rápidos dias de feriado ou finais de semana que me levavam até a Chapada dos Veadeiros.

O tema deste estudo começou a ser gestado em 1993, e ele reflete parte da minha experiência de vida (nesta incluo a trajetória acadêmica e profissional), que sempre esteve envolvida, a partir desta data, com discussões em torno da história, memória, cultura e natureza. Uma experiência decisiva nesse sentido foi a participação no Núcleo de Estudos do Centro-Oeste – NECO –, hoje Núcleo de Estudos da Cultura, Oralidade, Imagem e Memória – NECOIM –, vinculado ao Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares – CEAM –, da Universidade de Brasília. Parte das discussões realizadas nesse Núcleo, ao qual pertenço até hoje, estão presentes nesta tese.

A partir da minha integração ao Núcleo, tive oportunidade de participar de uma pesquisa com a comunidade da Vila Planalto – DF –, acampamento operário remanescente da construção de Brasília³. As discussões do grupo envolvido com a pesquisa eram focadas na importância da memória para rever visões construídas sobre Brasília e sua história. Elas foram imprescindíveis para reconsiderar abordagens teóricas sobre a história, e para perceber que seu campo de possibilidades é infinito, uma “história em aberto”.

No trabalho da Vila Planalto, também foi possível aproximar-se da história oral como metodologia de pesquisa. Naquele momento, desvendar a memória significava a possibilidade de ver a história de Brasília ser construída a partir de múltiplas experiências individuais e coletivas de operários que participaram da construção da cidade, cujas vozes dava um sentido concreto para o “sujeito histórico” de que tantas vezes ouvi falar na minha graduação em História.

Em 1995, outra discussão, também imprescindível, e que está presente neste trabalho, agregou-se às questões aprendidas e apreendidas na Universidade. Nesse ano, fui trabalhar no Ministério do Meio Ambiente, e essa experiência legou-me o aprendizado sobre temas relacionados com a proteção do meio ambiente. Essa experiência foi ímpar, pois aconteceu numa época em que o debate sobre meio ambiente, no Brasil, estava efervescente e pude participar do processo de estruturação do Ministério. Esse também foi o momento em que um questionamento presente nesta pesquisa surgiu: a relação entre natureza e cultura.

Nos debates e discussões que acompanhei no Ministério e nos cursos, congressos e seminários de que participei, poucas discussões contemplavam a cultura como um contexto de relações sociais e simbólicas articulada à natureza. Havia, naquele momento, uma

³ Pesquisa realizada entre 1992 a 1995, a partir do projeto Abrigos da memória na Vila Planalto, desenvolvida como parte do curso de extensão Imagem e Pesquisa Histórica, oferecido pelo NECO/CEAM/UnB.

preocupação explícita do discurso preservacionista⁴: predominava a visão da *natureza intocada* (DIEGUES, 2001). A meu ver, a relação entre natureza e cultura ser pouco expressiva nas discussões deixava um vácuo nos debates sobre o desenvolvimento sustentável, outro conceito introduzido naquela época e que mobilizou meus sentidos.

Essas questões estiveram presentes também na experiência profissional posterior, no Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico do Distrito Federal – DePHA/Museu Vivo da Memória Candanga⁵. No período em que permaneci nesse órgão, 1998 a 2003, a problemática levantada por mim nos trabalhos de grupos e pesquisas que realizamos foi a necessidade de se compreender a relação cultura e natureza como patrimônios que interagem.

A experiência de trabalho no Ministério foi determinante para pensar questões relacionadas com a conservação da natureza, e no DePHA foi incorporada a visão de patrimônio. Foram muitas discussões, trabalhos e diálogos que trouxeram, com clareza, a idéia de que a natureza tem que ser entendida como patrimônio natural e cultural, e não é possível compreender e prever sua conservação isolada da presença de homens e mulheres. Essas questões foram trazidas para pensar o cerrado, natureza que predomina no Distrito Federal e que marca a experiência de vida de pessoas que vivem no lugar.

Nas atividades de pesquisa e trabalhos desenvolvidos no DePHA, o cerrado esteve bastante presente: quintais e áreas remanescentes de cerrado em Brasília foram focos nas discussões que contribuí junto à Oficina da Memória e a Oficina do Cerrado, atividades permanentes do Museu Vivo da Memória Candanga, naquela época. As discussões giravam em torno da importância da memória e da experiência coletiva como resultados da vivência de pessoas com lugares e com a natureza que envolve esses lugares. Dois trabalhos foram expressivos neste sentido: um deles desenvolvido na cidade de Planaltina – DF –, durante a realização do Seminário A Construção da Cidade, e nas breves contribuições na Oficina do Cerrado, coordenada por Estevão Monti, com quem tive o prazer de debater sobre uma leitura possível entre cultura e natureza como parte de experiências coletivas que constituem patrimônios⁶. Durante aquele Seminário, Estanislau (1998, p.70) sintetizou parte da minha busca e compreensão: “Todas as culturas manifestam a estreita relação entre o topológico e o

⁴ Discurso centrado na preservação pura da natureza. Segundo Diegues (2001), a corrente preservacionista pode ser descrita como aquela que reverencia a natureza no sentido da apreciação estética e espiritual da vida selvagem (*wilderness*). Ela pretende proteger a natureza contra o desenvolvimento moderno, industrial e urbano e são seus principais teóricos Henry David Thoreau, George Perkins Marsh e John Muir.

⁵ Órgão governamental vinculado a Secretaria de Estado de Cultura e Esporte do Governo do Distrito Federal.

⁶ Durante a realização do Seminário, em 1998, foi desenvolvido o *Workshop* Desenvolvimento da Proposta de Revitalização Urbana na Cidade de Planaltina – Estudo de Caso no Espaço do Distrito Federal, composto por várias oficinas, entre elas a oficina sobre os quintais de Planaltina, que foi coordenada por mim e por outra técnica do DePHA.

simbólico, que não só separam ou reúnem espaço, tempo e lugar, como influenciam percepções e representações construídas do/sobre/para o território”.

Essas experiências foram fundamentais para perceber que a natureza é representada a partir da relação cultural que se estabelece com ela. Também no DePHA, outra experiência decisiva para compreender essa relação foi a realização do inventário sobre o uso do cerrado por artesãos do Distrito Federal: o cerrado é transformado em arte nas mãos daqueles artistas⁷. Esses trabalhos geraram o entendimento de que a conservação da natureza, e sua conseqüente valorização, é resultante de um processo interativo entre homem e natureza.

Em setembro de 2002, voltei à Vila São Jorge junto com o Projeto Oréades⁸. Durante esse trabalho, desenvolvido em várias etapas, entrei em contato com alguns nativos da comunidade que são guias no Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros⁹. Fiquei absolutamente impressionada com a facilidade com que eles identificavam as espécies do cerrado, referiam-se aos nomes populares e aos variados usos de cada planta¹⁰; o cerrado se desvendava diante de mim por meio do conhecimento de pessoas simples que apresentavam uma facilidade e domínio tão grandes que, de fato, chamavam a atenção. Naquele momento, percebi que existia um cerrado que eu não conhecia, ou que pelo menos o meu olhar era absolutamente incapaz de interpretar.

Conversando informalmente com alguns guias, muitos deles nativos de São Jorge, percebi que aquele conhecimento, desvendado durante uma trilha no Parque Nacional, era parte de uma experiência compartilhada por várias gerações que vivem na Chapada dos Veadeiros e que muitos aprenderam o que sabem com avós, ou com os pais¹¹. Eles contaram

⁷ Inventário sobre usos do cerrado por artesãos do Distrito Federal, realizado pelo DePHA/Museu Vivo da Memória Candanga, em parceria com o SEBRAE-DF.

⁸ Projeto de pesquisa interdisciplinar voltado para a educação ambiental, reconhecimento da fitogeografia do cerrado e do processo de ocupação da Chapada dos Veadeiros, desenvolvido por professores e alunos do Centro Universitário de Brasília – UniCEUB, desde 2000. Minha participação no Projeto se deu entre os anos 2002 a 2004.

⁹ Nativo é utilizado para referir-se a uma parcela dos moradores da Vila São Jorge que nasceu naquela localidade, quando ela ainda se caracterizava como “vila garimpeira”, ou àqueles que se fixaram, formaram famílias e vivem lá até hoje. Também são nativos os moradores que nasceram na Chapada dos Veadeiros e vivem próximo à Vila São Jorge, em fazendas ou pequenas propriedades, e estabelecem uma relação estreita com aquele Povoado. Esses nativos são identificados neste estudo como comunidade tradicional, representada pelos moradores mais velhos e seus filhos que vivem no local. O termo tradicional é utilizado, entre outros aspectos conceituais abordados ao longo desta pesquisa, para fazer distinção com moradores que se fixaram na Vila São Jorge, a partir da década de 80, reconhecidos como *chegantes* ou *os de fora*.

¹⁰ O termo popular é utilizado neste estudo para fazer uma distinção do conhecimento científico sobre as plantas.

¹¹ O nome oficial do guia é Condutor de Visitantes do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, mas são conhecidos por guias. Nesta pesquisa, utilizo a forma corrente de se referir a esses profissionais. Hoje, o acesso ao Parque Nacional só é permitido com a presença deles, que recebem formação específica e se habilitam para desempenhar essa atividade. Na Vila São Jorge, existem guias nativos, nascidos na Vila ou em outros lugares da Chapada dos Veadeiros, e os não nativos, também moradores de São Jorge, reconhecidos na comunidade como *chegantes* ou *os de fora*.

que eram comuns, em toda a região, mateiros e mateiras, raizeiros e raizeiras, benzendeiros e benzendeiras, que tinham um profundo conhecimento do cerrado. Recorrer aos “remédios do mato” e a tudo que a natureza podia lhes prover era uma prática comum entre as comunidades tradicionais da Chapada.

Depois da participação naquele trabalho, o olhar em relação à Vila São Jorge modificou-se completamente: senti que não era mais um “olhar transitório” de quem visita ou realiza um trabalho de campo e vai embora. Voltei para Brasília cheia de questionamentos e percebi que aquele conhecimento popular tinha muito a ser revelado. Havia ainda a preocupação de definir qual seria minha contribuição nas discussões do Projeto Oréades. Realizar um trabalho de memória com moradores da Vila pareceu-me viável e acreditava que, desse modo, iria contribuir com o Projeto. Discuti com outros colegas a proposta, e elaboramos o sub-projeto Memórias do Cerrado na Chapada dos Veadeiros – Vila São Jorge – GO. Contudo, as pretensões foram além, e o sub-projeto acabou resultando no projeto de pesquisa apresentado ao programa do Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília – CDS/UnB – e que resultou na tese que ora apresento.

Voltei outras vezes à Vila São Jorge e, na condição de pesquisadora, conversei com moradores nativos e *chegantes*, velhos e jovens, visitei lugares, fiz anotações, registrei imagens, fiz e refiz trilhas no Parque Nacional. Nessas conversas, pude constatar que, além dos moradores mais velhos, os mais jovens, muitos deles atuando como guias, também têm forte vínculo com o cerrado. Percebi que aquele conhecimento constituía saberes compartilhados por homens, mulheres, jovens e velhos de São Jorge.¹²

Nessas idas, momentos em que estabeleci com os moradores maior proximidade, também foram observados dois aspectos que marcam parte da trajetória desta tese: o primeiro, foi que aquele conhecimento que tanto chamava a atenção estava recôndito. Apesar de ter identificado a presença dos saberes tradicionais no trabalho dentro do Parque, percebi que se tratava de um conhecimento silenciado na comunidade devido às mudanças que vivenciaram os moradores da Vila São Jorge com a presença do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros: projeto ambiental de maior vulto na região, que limitou o acesso ao território,

¹² Saberes tradicionais do cerrado são concebidos neste trabalho como o conhecimento compartilhado pelos moradores nativos da Chapada dos Veadeiros, e que fazem parte de um legado das várias gerações que ocuparam a região. São saberes que estão expressos nos fazeres daqueles moradores e que têm forte relação com a natureza do cerrado. Entre esses saberes e fazeres acentuo o conhecimento medicinal, alimentício e usos múltiplos do cerrado.

“introduziu” idéias de conservação da natureza, e estimulou em toda a região, como parte do seu projeto, o turismo ecológico.

O segundo aspecto foi que a presença do Parque, embora recepcione parte desse conhecimento tradicional, por meio do trabalho do guia, é permeada por tensões, por contentamentos e descontentamentos; aspectos que foram se revelando nas histórias que ouvi, e que se confirmaram nas entrevistas durante o trabalho de campo desta pesquisa.

Ao realizar as primeiras entrevistas com moradores mais velhos da Vila, ex-garimpeiros e ex-garimpeiras, eles comentavam: “ah, é sobre isso que você quer saber!”, “... é sobre os remédios do mato?”. Naquele momento, tal postura deu a impressão de que para eles era estranho, ou causava surpresa, o fato de alguém querer saber algo sobre aquele conhecimento: “coisa que ninguém quer mais saber”, parecia ser a resposta. Por outro lado, também percebi que aquele conhecimento era parte de suas histórias de vida, parte do cotidiano daqueles homens e mulheres e que apresentava uma riqueza que tinha que ser revelada.

Identificar esse silenciamento permitiu constatar que havia conflitos instituídos em relação aos saberes e fazeres tradicionais. Algumas respostas para esses conflitos foram se revelando à medida que foi sendo identificado na literatura sobre a criação dos parques nacionais como o modelo idealizado para esses parques se relaciona com as comunidades tradicionais.¹³

O modelo de parques nacionais adotado no Brasil tem como referência a concepção de áreas protegidas desenvolvida pelos Estados Unidos no século XIX. Naquele momento prevalecia o preservacionismo, uma corrente da teoria da conservação que, associada a outras bases ideológicas (o avanço da história natural e o romantismo), tinha como objetivo proteger a vida selvagem (*wilderness*) ameaçada pela civilização urbano-industrial, destruidora da natureza. A criação do Parque de *Yellowstone*, em 1872, foi o marco simbólico desse pensamento.¹⁴

Para o preservacionismo, fundamentado no naturalismo puro, a única forma de proteger a natureza era afastá-la do homem. A idéia subjacente ao estabelecimento de áreas protegidas estava baseada na visão do homem como destruidor da natureza. Instituir essas

¹³ Entende-se por comunidade “um conjunto de pessoas que convivem em um determinado espaço físico e geográfico, com um complexo de diversidades culturais – econômicas, políticas e sociais – que interagem em um processo dinâmico de relações” (BRANDÃO, 1996, p.39). E por comunidade tradicional como um conjunto de pessoas que compartilha uma tradição (nesta pesquisa, os saberes e fazeres do cerrado) e estabelece com ela uma relação de identidade. No Capítulo 3 são apresentadas outras características consideradas importantes para discussões que envolvem as comunidades ou populações tradicionais.

¹⁴ Para um entendimento de como as idéias em torno da história natural foram se desenvolvendo no século XIX, sugiro a leitura de Thomas (1983).

áreas foi uma estratégia diante da rápida expansão urbano-industrial dos Estados Unidos propondo “ilhas” de conservação ambiental, de grande beleza cênica, não-habitadas, onde o homem da cidade pudesse apreciar e reverenciar a natureza selvagem e intocada. Desse modo, as áreas naturais protegidas se constituíram em propriedades ou espaços públicos para deleite do homem que vivia nas cidades. Assim, proteger a natureza associava-se à idéia de contemplação, recreação e, por extensão, de turismo.

Segundo Diegues (2001), a concepção de áreas naturais protegidas como natureza selvagem, funda o *mito moderno da natureza intocada*¹⁵. Essa idéia impulsionou o processo de criação dos parques nacionais como “áreas intocadas”, espaços naturais vazios, que prevalece até hoje. Esse mito, segundo Diegues, diz respeito a um

mito naturalista, da natureza intocada, do mundo selvagem como uma representação simbólica pela qual existiram áreas naturais intocadas e intocáveis pelo homem, apresentando componentes num estado ‘puro’ até anterior ao aparecimento do homem. Esse mito supõe a incompatibilidade entre as ações de quaisquer grupos humanos e a conservação da natureza. O homem seria, desse modo, um destruidor do mundo natural e, portanto, deveria ser mantido separado das áreas naturais que necessitariam de uma ‘proteção total’ (2001, p.53).

O modelo dominante de conservação preconiza o princípio de que a natureza, para ser conservada, deve estar separada das sociedades humanas, e se fundamenta na noção de mundo selvagem (*wilderness*) em que a natureza selvagem só pode ser protegida quando separada do convívio humano (DIEGUES, 2000). Essas representações sobre a natureza, construídas pela civilização ocidental, foram concebidas como princípios universais. O modelo adotado pelos Estados Unidos foi transposto para os países da América Latina e se constituiu como o princípio norteador da política de conservação utilizada por esses países.

A transposição do modelo de parques nacionais como “espaços naturais vazios” esbarrou em situações peculiares de países como o Brasil: os lugares destinados aos parques e reservas eram habitados por grupos que viviam tradicionalmente nessas áreas (populações indígenas, ribeirinhos, pescadores, extrativistas, entre outros) e que se desenvolveram culturalmente em total simbiose com o ambiente em que viviam. Reconhecidas como populações tradicionais, esses grupos foram marcados pelo confronto com o modelo instituído, especialmente porque eram vistos como uma ameaça ao meio natural, aspecto que justificava a transferência e expulsão de moradores dos espaços destinados às reservas

¹⁵ Diegues (2001) faz uma sistematização em torno da construção desse mito, passando pelos mitos bioantropomórficos e os neomitos, e suas implicações no mundo moderno.

naturais: a idéia era a de que essas populações oferecem riscos para a proteção dos ambientes protegidos, mesmo que toda sua vivência tivesse uma relação direta com essas áreas.

Os conflitos com as populações tradicionais e seus saberes foram sendo construídos/fundados em torno da idéia de que esses grupos são considerados incapazes de participarem de projetos em torno da conservação da natureza. Diegues (2000) destaca que essa situação era muitas vezes tratada como “caso de polícia”, revelando claramente qual a visão que se tinha desses grupos.

No mesmo sentido, observa Silva,

essa forma de proteção da natureza, que emerge baseada em ideais conservacionistas é seletiva, uma vez que valoriza áreas naturais de valor estético em prejuízo do valor em si a ser protegido de outras áreas menos nobres, porém de importância para o ecossistema. Ademais, privilegia as populações urbanas, beneficiando-as com o espaço de lazer e contemplação em detrimento das populações tradicionais que habitam essas áreas e, cujas presenças passam a ser consideradas negativas ao ambiente (2003, p.33).

No Brasil, as primeiras propostas de proteção da natureza surgem em meio a uma dubiedade do olhar, marcado por um lado pela ufanização das paisagens; por outro, pela apropriação predatória dos recursos naturais. A primeira proposta para criação de parques nacionais surgiu em 1876, pelo abolicionista André Rebouças que inspirado pelo imaginário das maravilhas tropicais, viaja pelas paisagens brasileiras, atribuindo-lhes um caráter recreativo, comparando e sobrepondo-as à *wilderness* norte-americana. A referida proposta, além de conter um olhar pitoresco sobre a natureza, apontava para fins eminentemente turísticos a que se destinava a proteção dessas áreas (SILVA, op.cit).

Somente a partir de 1934, com os primeiros Códigos de Caça e Pesca, o Código das Minas, o Código das Águas e o Código Florestal e com as Constituições de 1934 e 1937 a proteção efetiva das áreas e recursos naturais se tornaram mais efetivas. O Código Florestal, em seu artigo 9º definia os parques nacionais como monumentos públicos naturais que perpetuam trechos do País, em sua composição florística primitiva (QUINTÃO, 1983).

A Constituição de 1937 enfatizava a responsabilidade do Estado Brasileiro em relação aos atributos naturais e monumentais de valor histórico. Afirma, em seu artigo 134, que os monumentos históricos, artísticos e naturais gozam de proteção e cuidados especiais da Nação, dos estados e municípios.

Também em 1937, foi criado o Serviço de Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN –, que deu atenção ao tema. O aspecto paisagístico da natureza

foi privilegiado, e encontrou respaldo nas idéias de patrimônio e preservação de Mário de Andrade.

As elaborações intelectuais de Andrade, além de evidenciar uma noção de paisagem como marca impressa por uma cultura no espaço, influencia o espírito nacionalista e totalizante do então Governo Vargas. O Estado brasileiro apropria-se das idéias a respeito de patrimônio e preservação desse intelectual e, com intenção de reforçar uma determinada imagem de nação e nacionalidade, considera os monumentos e paisagens naturais e produzidas pela intervenção humana dignas de serem protegidas (SILVA, 2003, p.36).

Assim, tendo como referência o Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, foi criado, em 1937, o primeiro parque nacional brasileiro, o Parque de Itatiaia, no Rio de Janeiro. Pádua (1983) observa que a criação do Parque Nacional de Itatiaia já era defendida, desde 1911, por José Hubmayer e outros conhecedores da região. A concepção de uso dessa área, para usufruto do homem urbano e lazer, foi declarado por Hubmayer, na Sociedade Brasileira de Geografia:

sem igual no mundo, estaria às portas da bela capital, oferecendo, portanto aos cientistas e estudiosos inesgotável potencial para as mais diversas pesquisas, além de oferecer um retiro ideal para a reconstituição física e psicológica após o trabalho exaustivo nas cidades. Outrossim, apresentaria fonte de satisfação e excursionistas e visitantes curiosos dos atrativos da natureza local (apud PÁDUA, op.cit., p.52).

A criação do Parque de Itatiaia, dentro do padrão norte-americano, deixava claro que seu propósito de proteção da natureza visava atender às necessidades turísticas e de lazer das populações urbanas. Consagradas como áreas dotadas de atributos naturais e excepcionais, com fins estéticos e recreativos, a natureza, com suas paisagens intocadas, passa a ser objeto de reverência dessas populações.

Os olhares urbanos idealizam e criam áreas naturais como lugar de meditação e de lazer que compõem um quadro, em que o mundo natural, representado pela paisagem, confirma o imaginário das maravilhas tropicais e a necessidade de garantir um espaço próprio para a natureza. Reinventam, assim, a paisagem como paraíso terrestre e legitimam a invenção do Parque Nacional (SILVA, 2003, p.37).

A criação dos parques nacionais, no Brasil, ocorreu de forma lenta até 1959, quando então expandiu-se o número dessas áreas protegidas. Só entre 1959 e 1961, foram criados doze parques nacionais, três deles no Estado de Goiás, dentre eles o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, e um no Distrito Federal (QUINTÃO, 1983). Até esse momento, os

parques nacionais estavam concentrados na região Sul e Sudeste, estendendo-se a partir da década de 60 para outras áreas, especialmente para a Amazônia.

Há uma nítida correlação entre o aparecimento dos parques brasileiros e a ocorrência de projetos de grande impacto com os projetos de modernização: o Parque de Itatiaia (1937) e a industrialização do eixo Rio de Janeiro-São Paulo; os parques da Chapada dos Veadeiros, Emas e Brasília (1961) e a construção de Brasília; o parque da Serra da Bocaina (1971) – originalmente pensado como área tampão para as usinas nucleares em Angra – e a abertura da rodovia BR 101 no norte do estado de São Paulo; a criação dos parques amazônicos e a expansão de fronteiras agrícolas a partir da década de 70 (D'ANTONA, 2002, p.86).

Dentre outros motivos, a concepção e criação desses parques não fugia ao seu propósito original, o de proteger belezas cênicas e a excepcionalidade dessas áreas: em cada um deles, era fundamental o reconhecimento da existência de algum atributo tão excepcional ou notável a ponto de ser oficializado como um monumento ‘brasileiro’ (...) uma ‘herança’ para futuras gerações que não pertence a uma região ou grupo de pessoas, mas incorpora-se ao patrimônio cultural e natural da Nação” (D'ANTONA, op.cit., p.83).

Na década de 70 e 80, a prática de criação dos parques nacionais não foi diferente de outros períodos: feita de cima para baixo, sem consultar as regiões envolvidas e com populações afetadas em seu modo de vida (DIEGUES, 2001). Grupos à margem das decisões políticas que envolvem seus territórios e experiências de vida, com a restrição quanto ao uso do território e dos recursos naturais, as populações tradicionais percorrem um caminho de exclusão. Esse mesmo cenário foi construído na Vila São Jorge, ao serem silenciados os saberes e fazeres tradicionais diante do projeto de conservação em torno do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros.

O preservacionismo se reafirmou, a partir da década de 60, como a concepção de conservação dominante e recebeu mais um aporte, a biologia da conservação, que associa a ciência à gestão e ao manejo das áreas naturais protegidas. As idéias de restauração de habitats degradados, reintrodução de espécies reproduzidas em cativeiro no meio natural (em função da extinção das espécies) e a de corredores ecológicos são da biologia da conservação, e fundamentam práticas preservacionistas no Brasil, previstas no Sistema Nacional de Unidades de Conservação - SNUC¹⁶. É essa ciência que traz para o campo das discussões

¹⁶ No intuito de consolidar e promover um melhor ordenamento dos mecanismos e instrumentos relacionados às Unidades de Conservação (UC's) brasileiras, entre as quais se incluem os Parques Nacionais, foi aprovado pelo Congresso Nacional no dia 18 de julho de 2000, a lei nº. 9.985, que cria o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC. Esse sistema prevê a formação de uma rede de unidades de conservação divididas em duas categorias: Unidades de Proteção Integral e Unidades de Uso Sustentável. Os Parques Nacionais brasileiros encontram-se na primeira categoria, cujo objetivo básico “é preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso

sobre meio ambiente a necessidade de proteção da diversidade biológica ou biodiversidade, entendida como diversidade de espécies e de ecossistemas¹⁷.

Considerando esses objetivos, os parques nacionais sofreram um redimensionamento do seu papel e foram transformados em áreas destinadas à conservação da biodiversidade. A manutenção da diversidade biológica tornou-se um dos objetivos mais importantes da conservação. Essa mudança de objetivos está claramente associada ao processo de elaboração das teorias de conservação e continua fundamentando práticas em torno do conservacionismo.

Hoje, a conservação da biodiversidade é referendada mundialmente por meio da Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB –, assinada durante a realização da Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro, Brasil, em 1992. Segundo a Convenção, a biodiversidade é parte do processo de desenvolvimento, especialmente dos países menos desenvolvidos, maiores detentores da biodiversidade do Planeta, e onde reside a maior parte das populações tradicionais. A CDB reconhece o papel das populações locais, mas, paradoxalmente, apresenta uma concepção de biodiversidade ainda muito focada no mundo natural (a natureza por si) e sustentada pelo domínio exclusivo da ciência. As áreas protegidas são consideradas o principal mecanismo para a conservação da biodiversidade. No Brasil, o SNUC atende aos objetivos da CDB.

Essas idéias encontraram respaldo absoluto em países como o Brasil, principalmente entre cientistas naturais e gestores públicos, cuja visão de meio ambiente está associada a uma dimensão biológica ou natural, que se manifesta no modelo de unidades de conservação (parques nacionais e reservas naturais) implantado. Esse modelo, permeado por contradições, ainda continua sendo o mais utilizado em todo o mundo. Mesmo a mudança no fundamento estético/cênico da paisagem presente nos conceitos conservacionistas, que deram origem aos primeiros parques nacionais norte-americanos e brasileiros, para uma concepção de ecossistema e biodiversidade, não alterou a idéia de que essas áreas devem ser mantidas sem a presença humana. Ao contrário, todo o campo científico desenvolvido em torno da natureza (biologia, ecologia, história natural, entre outras) foi utilizado para revalidar a visão de natureza como um santuário intocável. Desse modo, a premissa que funda a teoria

indireto dos seus recursos naturais” (Art. 7º). A Lei define como objetivo básico dos Parques Nacionais: “a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico” (Art. 11º).

¹⁷ Diegues (2000, p.11) apresenta as diferentes posições existentes sobre a biologia da conservação: uma focada apenas no mundo natural, de que os Estados Unidos são o maior adepto; e outra linha de pensamento que associa a conservação biológica com as populações locais, e que se aproxima da ecologia social da Índia, nos anos 80.

conservacionista, ainda em vigor, é a de que a natureza para ser conservada, deve estar separada das sociedades humanas.

Silva (2003) salienta que a visão conservacionista tradicional a respeito das paisagens naturais protegidas está presente na percepção das populações urbanas, só que agora subjugada pela mercantilização da paisagem pela atividade turística.

Os parques nacionais sustentam esse referencial estético de paisagem, uma vez que constituem elementos essenciais para o desenvolvimento da atividade turística. Nesse caso, a dimensão visual da paisagem é sua principal forma de atração. Daí, a criatividade humana construir igualmente lugares míticos, terras fantásticas, espécie de paraíso ou eldorado. Face à demanda turística por ambientes de grande beleza cênica, os parques e outras paisagens naturais protegidas, mesmo sob leis de restrição de uso, transformaram-se em produto principal a ser comercializado pelo marketing do turismo (SILVA, op.cit., p.37).

Todas essas questões não se apresentariam como problema se não tivessem gerado conflitos sociais e culturais com populações que tradicionalmente vivem em muitas das áreas destinadas a parques nacionais. Esse diagnóstico, contudo, não é uma peculiaridade da realidade brasileira. Vários países da Ásia, África e América Latina diagnosticam situações similares diante do processo de implantação de áreas protegidas, que se alimentam e retroalimentam de uma concepção de conservação que hostiliza esses grupos (DIEGUES e ARRUDA, 2001).

Essa postura em relação às populações tradicionais de certo modo reflete o processo de institucionalização dos órgãos oficiais responsáveis pela administração dos parques nacionais no Brasil. Os parques foram vinculados à Seção de Parques Nacionais do Serviço Florestal, até 1967, quando foi criado o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF –, ligado ao Ministério da Agricultura. Para Diegues (2001), essa situação reflete um paradoxo da política nacional de parques nacionais, pois o mesmo órgão, o IBDF, comprometido com o desmatamento de grandes áreas de florestas naturais para implantação de projetos de reflorestamento para fins industriais, também era o órgão responsável pela implantação e administração das unidades de conservação (UCs). Disso resulta uma prática preconceituosa e autoritária em relação às populações tradicionais, consideradas populações “rústicas”, “posseiras” e “degradadoras” do ambiente.

O posicionamento do IBDF também refletia um descompasso com a discussão internacional sobre os parques nacionais e populações tradicionais. Somente em 1979, foi instituído o Regulamento dos Parques Nacionais no Brasil, seguindo as recomendações da 10ª

Assembléia Geral da IUCN¹⁸, realizada em Nova Deli (Índia), que definiu, em 1969: os parques nacionais devem conter ecossistemas não alterados pelo homem, com áreas de interesse científico, educacional e recreativo; impedir ou eliminar a exploração ou ocupação da área; permitir visitas com fins educacionais, culturais e recreativos.

Contudo, a própria IUCN, na 11^a Assembléia Geral, em 1972, já havia apresentado preocupações em relação às populações tradicionais, aspecto confirmado na realização da sua 12^a Assembléia Geral, em 1975, que reconheceu essas populações como partes integrantes dos ecossistemas, e como tal devendo ser também protegidas, com a restrição de que não afetassem a integridade ecológica da área. Essas Assembléias, apesar de não terem reconhecido a existência dessas populações dentro dos parques, contribuíram para compor a política internacional dos parques e propuseram avanços conceituais que, infelizmente, não foram incorporados pela política brasileira.

No contexto internacional, outros dois momentos revelaram o aprofundamento dessas discussões: o III Congresso Mundial de Parques Nacionais e Áreas Protegidas, realizado em Bali, Indonésia, 1982, e a Conferência sobre Conservação e Desenvolvimento: pondo em prática a Estratégia Mundial para Conservação, da IUCN, realizada em Ottawa, Canadá, em 1986, considerada por Diegues (2001) como o primeiro momento em que se tratou de forma explícita a situação dos povos tradicionais que vivem em parques, reconhecendo-se a relação particular que esses povos mantêm com a natureza e seu papel na conservação ambiental. Foi recomendado de modo incisivo que os povos tradicionais não devem ter seu modo de vida alterado se decidirem permanecer na área do parque, ou que não sejam reassentados fora dela sem seu consentimento.

Além disso, esses dois momentos refletiam as discussões apontadas no documento Estratégia Mundial para a Conservação, da IUCN, de 1980. Nesse documento, os objetivos básicos da conservação são indicados como: a manutenção dos processos biológicos essenciais, a preservação da diversidade genética, e a utilização sustentada das espécies e ecossistemas. São estratégias de conservação preocupadas com a manutenção da

¹⁸ A *International Union for Conservation of Nature and Natural Resources* - IUCN, foi criada em 1948, na França, com a denominação IUPN - *International Union for the Protection of Nature*. Trata-se de uma rede de organizações governamentais e não-governamentais, científicas e de *experts* em conservação, que se reuniram para promover a proteção e o uso sustentável dos recursos naturais. Na década de 70, foram as discussões promovidas pela IUCN que apontaram, pela primeira vez, preocupação com as populações tradicionais como sendo partes integrantes de ecossistemas. Nas décadas anteriores, sua postura coadunava-se com os pressupostos gerais de que as áreas naturais protegidas não devem ter presença humana (MELO, 1999; DIEGUES, 2001). A IUCN tem sede em Gland, Suíça; seus mais de 850 membros compreendem Estados, agências governamentais e ONGs em mais de 130 países. Sua estrutura de trabalho inclui Comissões e redes voluntárias voltadas para temas específicos.

biodiversidade, tendo em vista o desaparecimento de espécies e ecossistemas, e o reconhecimento da importância das populações locais para assegurar a biodiversidade.

Para Diegues (op.cit.), o amadurecimento dessas questões ficou visível no IV Congresso Mundial de Parques, realizado em Caracas, Venezuela, em fevereiro de 1992. Segundo ele, o *Workshop* Populações e Áreas Protegidas, realizado durante o Congresso, recomendava: manter respeito pelas populações tradicionais, possuidoras de conhecimento secular sobre os ecossistemas onde vivem; a rejeição da estratégia de reassentamento em outras áreas; e, sempre que possível, sua inserção na área do parque a ser criada.

A partir desse Congresso, saíram fortalecidos alguns conceitos relativos à necessidade do envolvimento das populações locais com as áreas protegidas que foram, posteriormente, debatidos na Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Brasil, em 1992. De modo geral, as discussões internacionais apontaram para outras possibilidades e repensaram o modelo proposto a partir de *Yellowstone*.

No Brasil, o arranjo institucional em torno da proteção do meio ambiente, que se iniciou na década de 70, não foi capaz de modificar o quadro de conflito com as populações tradicionais, ao contrário, serviu para consagrar a separação homem e natureza com a criação de modelos de áreas naturais de conservação rigidamente concebidas. Esse arranjo configurou-se como uma resposta do governo brasileiro ao contexto internacional em torno das questões ambientais, especialmente a Conferência de Estocolmo sobre Meio Ambiente Humano, em 1972, e a Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, a Cúpula da Terra, em 1992, no Brasil, popularmente conhecida como ECO-92.

Uma das repercussões da Conferência de Estocolmo no Brasil foi a criação da Secretaria Especial de Meio Ambiente – SEMA –, em 1973, vinculada ao Ministério do Interior. Coube a essa Secretaria a implantação e administração das unidades de conservação. Para Bursztyn (1993, p.87), a criação da SEMA “foi um ato quase simbólico de um poder público que pouco prezava, na prática, o meio ambiente”, tendo em vista o fato de que a Instituição vegetou, num segundo plano, por mais de uma década em termos de importância no conjunto das ações governamentais. Tal diagnóstico se revelou nas ações superpostas e pouco efetivas do órgão, que não apresentou propostas no sentido de diluir os conflitos em torno da relação conservação da natureza e populações tradicionais. Ainda que permeada por contradições, foi a SEMA que definiu instrumentos da política de conservação criando as

Áreas de Preservação Ambiental (APAs) e as Estações Ecológicas (EEs) e instituiu o Plano de Sistema de Unidades de Conservação, em 1979.

Outro desdobramento da Conferência de Estocolmo foi a promulgação da Política Nacional de Meio Ambiente, em 1981 (Lei nº 6.931, de 31 de agosto). Essa lei definiu pela primeira vez, no Brasil, que o desenvolvimento econômico deve estar articulado com a proteção do meio ambiente, resultado pontual da ação de países do Terceiro Mundo, apontados pela Conferência. Essa lei também criou o Sistema Nacional de Meio Ambiente – Sisnama –, integrado por um órgão colegiado, o Conselho Nacional de Meio Ambiente – Conama –, representando avanços na gestão ambiental brasileira, pois reúne segmentos do poder público e da sociedade civil.

Um marco singular nas questões do meio ambiente, no Brasil, foi a Constituição de 1988, que dedicou um capítulo exclusivo ao meio ambiente (Art. 225). Esse capítulo também foi resultado das pressões dos movimentos socioambientais, muitos deles marcados por tensões existentes nas áreas destinadas à conservação, especialmente na Amazônia.

Em 1989, a criação do Instituto do Meio Ambiente, dos Recursos Naturais Renováveis – Ibama –, concretizou o processo de reestruturação do setor público encarregado da política ambiental, concentrando em apenas uma instituição poderes antes dispersos em vários órgãos¹⁹. Esse processo viabilizou um aprofundamento e especialização no tocante às formulações dos dispositivos legais em matéria de meio ambiente, além do aprimoramento significativo do desenho, acompanhamento e avaliação institucional dos programas e projetos setoriais no que concerne à gestão ambiental.

Coube ao Ibama a administração dos parques nacionais brasileiros. Contudo, ao longo do processo de institucionalização da política e gestão ambiental, essas áreas ficaram a mercê de uma gestão desordenada, com critérios confusos, sem participação das populações diretamente envolvidas e foi marcada, mais uma vez, pelos conflitos. Ao longo desse processo, foi editado um grande número de portarias, decretos e outros instrumentos legais que tratam do assunto de forma inconsistente e desordenada (MELO, 1999).

Em 1993, um ano após a realização da Cúpula da Terra, foi criado o Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal – MMA –, completando o processo de reestruturação do setor público. O Ibama foi vinculado ao MMA e manteve a responsabilidade de implementar a política ambiental brasileira.

¹⁹ O Ibama ao ser criado, incorporou o corpo técnico da SEMA, do IBDF, da Sudhevea (Superintendência de Desenvolvimento da Borracha), e a da Sudepe (Superintendência de Desenvolvimento da Pesca).

Essas inovações políticas e gerenciais que o Brasil assumiu estavam ligadas ao contexto de fortalecimento da discussão ambiental a nível global. Elas sinalizaram como respostas dadas pelo País diante do reconhecimento de que grande parte de nossas áreas é representativa da biodiversidade mundial. Conceitos, como o de desenvolvimento sustentável, entendido como uma perspectiva de desenvolvimento comprometida com as gerações presentes e futuras, discutidos em momentos anteriores, ganharam espaço somente nesse contexto.

Os marcos institucionais avançaram muito, contudo, a relação que envolve parques nacionais e populações tradicionais, manteve-se muito próxima da concepção inicial do conservacionismo. Apesar do ordenamento legal ter sido instituído, minimizando critérios confusos antes adotados, o SNUC não conseguiu apresentar de forma efetiva uma resposta para os problemas que envolvem populações tradicionais vivendo em áreas de parques nacionais ou próximas a eles.

Ainda existe, no Brasil, um descompasso entre os marcos legais e a atuação de populações locais, embora a legislação assegure a responsabilidade pelo gerenciamento dessas unidades de conservação também a essas comunidades. A maior dificuldade desse processo é a definição de decisões “de cima para baixo”, assumindo normalmente caráter puramente técnico, limitando a participação pública em torno de um “discurso competente”. Agrega-se a esse diagnóstico a inexistência de planos de manejo, de fiscalização e de recursos humanos e financeiros (PEREIRA, 2005). O SNUC revela-se um “sistema fechado” e isolado da realidade brasileira. Além disso, não apresenta nenhum objetivo relacionado à proteção da diversidade cultural das populações tradicionais, nem faz referência à necessidade de proteger a diversidade cultural como forma de conservar os ecossistemas (DIEGUES, 2001). O sistema avançou muito pouco e, de modo geral, ainda referenda a teoria conservacionista que funda a idéia de parques como *não lugares*.

“O parque nacional acaba representando um hipotético mundo natural, primitivo, intocado, mesmo que grande parte dele já tenha sido manipulada por populações tradicionais durante gerações, criando paisagens mistas de florestas transformadas e outras que, raramente, sofreram intervenções por parte dessas mesmas comunidades” (DIEGUES e ARRUDA, 2001, p.33).

A idéia do *não lugar*, associada aos parques nacionais, aproxima-se do conceito utilizado por Augé (2001). Ele constrói esse conceito em oposição ao de lugar, relacionado à idéia de cultura, localizada no tempo e no espaço. Os *não lugares* estão representados na

“superabundância espacial” construída em oposição à idéia de lugar como “princípio de sentido para aqueles que o habitam”, portanto, “identitário, relacional e histórico”.

O modelo dominante de conservação está fundamentado na premissa de que a natureza, para ser conservada, deve estar separada das sociedades humanas. Esse modelo instituiu uma relação de tensão com as populações tradicionais. Essa tensão é fundada em visões que se contrapõem. Os parques nacionais são concebidos dentro da lógica de uma conservação em que homem e natureza são partes distintas, em oposição. Essa idéia é construída em torno do *mito moderno da natureza intocada*, em que a natureza é representada em sua forma “autêntica” e primitiva (DIEGUES, 2001).

Diferente dessa forma de conceber o mundo natural, está a visão compartilhada por populações tradicionais. Para elas, a natureza significa o mundo concreto que fundamenta toda sua experiência de vida. Essa relação é tão decisiva no modo de vida dessas comunidades, que não é possível estabelecer distinções entre natureza e cultura.

São esses dois modos de ver a natureza que justificam medidas em torno da exclusão, silenciamentos dos saberes tradicionais. Essa postura, entranhada na concepção dos parques nacionais brasileiros, ainda tem um campo de discussão imenso a ser trilhado, na busca da desconstrução desse modelo.

Dessa relação resulta uma visão de preconceito em relação às populações tradicionais, a ponto de seu conhecimento acumulado ser taxado como “folclore” ou “suporte de uma idealização romântica”, já que são manifestações reconhecidamente populares. Todo seu arsenal de conhecimento e tradições é desqualificado, folclorizado e negado. O “saber erudito” de base científica e técnica se impõe sobre os saberes tradicionais/saberes populares, legando-os ao campo da exclusão e do esquecimento.

Segundo Arantes (2004), desse ponto de vista, a cultura popular surge como uma “outra” cultura que, em contraste ao saber culto dominante, apresenta-se como “totalidade”, invariavelmente desqualificada. Além disso, reafirma-se constantemente a idéia de que a sua “idade de ouro” deu-se no passado. Arantes (op.cit., p.18) chama a atenção para os perigos dessa vinculação ao passado: “aquilo que se considera como tendo tido vigência plena no passado só pode ser interpretado, no presente, como curiosidade”.

Além da folclorização, essas populações e seus saberes são permeados por visões de que os “povos tradicionais” pertencem a um outro mundo, o mundo selvagem, daí o caráter “exótico” atribuído a seu conhecimento. Castro (2000) registra o preconceito existente em relação a esses saberes, que são prova de um patrimônio cultural ímpar:

a razão dominante em nossa sociedade de classe tem negado historicamente esse saber prático acumulado sobre a complexidade dos ecossistemas e as formas de realizar o trabalho sobre eles. Trata-se de dois sistemas onde o técnico-econômico funciona sob normas diferentes e que dá resultados e efeitos também diferentes sobre o meio ambiente. Respaldo-se em representações que reforçaram, no passado, os preconceitos, nossa sociedade moderna vê aquelas práticas tradicionais de trabalho como improdutivas. Nessa mesma perspectiva, a articulação da vida ao tempo natural é esvaziada de sentido, sendo mesmo usado inclusive o termo não-trabalho, como imagem negadora (2000, p.170).

Percorrer leituras e reconhecer como são construídas as relações em torno dos saberes tradicionais e das comunidades que os elaboram aguçou minha intenção de desvendar aqueles silenciamentos que identifiquei na Vila São Jorge. Ao realizar entrevistas e ouvir pessoas como Dona Maria Chefe²⁰, Seu João de Teodora²¹, Maria Barbosa²², Adelídio²³, Dona Flor²⁴ e tantos outros, percebi que seus saberes têm “laços afetivos” com o cerrado; que suas experiências de vida são a marca da relação que estabelecem com a natureza.

Aquele lugar, que recepcionamos apenas como Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, é o lugar do lar, lugar de memórias e lugar “onde se ganha a vida”. Também é o lugar da intimidade física com paisagens que se revelam por meio das experiências cotidianas acumuladas *no* e *com* o cerrado. Na tradição, expressa nas narrativas locais, como as de Seu Waldomiro²⁵, a natureza transforma-se em cultura, nos seus licores e doces.

Identificar como o silenciamento daqueles saberes e fazeres são produzidos aproximou-me da perspectiva de história de Benjamin, que propõe “escrever a história a contrapelo”, para que as múltiplas narrativas (historicidades) dos sujeitos da história sejam reveladas. Esse filósofo da Escola de Frankfurt foi um crítico ferrenho das visões fixas e homogêneas, do tempo cronológico e linear, fundou outro conceito de tempo para sustentar sua concepção teórica: o “tempo do agora”. Ao invés de uma “imagem eterna do passado”, sua reflexão aponta para a história que deve ser (re)escrita a todo momento. O “tempo do agora” é o “tempo da experiência” que não se fundamenta nem no “passado eterno”, nem num “futuro que canta”. O que Benjamin deseja manifestar são as experiências recônditas e (re)introduzi-las ao campo da história.

Essa aproximação com o pensamento benjaminiano revelou-se porque questões teórico-metodológicas apontadas por ele em torno da história e da memória eram o caminho a

²⁰ Maria Ferreira.

²¹ João Santana do Carmo.

²² Maria Francisca Barbosa.

²³ Adelídio Ferreira de Almeida.

²⁴ Florentina Pereira Santos.

²⁵ Waldomiro da Silva Filho.

ser trilhado para desvendar o cenário recôndito dos saberes tradicionais na Vila São Jorge, trazendo para o campo da história memórias silenciadas, diante de um projeto ambiental que pretende “monopolizar a memória como continuidade”.

Para Magalhães (2000, p.13) “o que se silencia, o que se relega ao esquecimento, o que se escolhe para guardar ou registrar, como, com quem e para quem se produzem e se preservam as diferentes memórias individuais ou coletivas é um processo mediatizado por relações de poder, sejam estas formalizadas institucionalmente ou não”. A presença dessa relação estava evidente na Vila São Jorge. A existência daqueles saberes deixava claro que existia um campo de memória que ainda tinha que ser desvelado; que os significados atribuídos àquele conhecimento eram importantes para rever a própria história dos moradores da Vila São Jorge na relação que estabelecem com o Parque Nacional. Assim, recepcionar aquele lugar e seus moradores somente como uma idéia em torno do Parque Nacional (como um *não lugar*) parecia inconcebível.

O desejo e busca era compreender os significados daqueles saberes tradicionais dos moradores da Vila São Jorge, que convivem com a presença de um Parque Nacional, reconhecido como patrimônio da humanidade e visitado por pessoas do mundo todo. Que lugares ocupam aqueles saberes? É apenas o campo do esquecimento? Do silêncio? Do conflito instituído por meio do modelo dos parques nacionais? Como experiências da comunidade tradicional são incorporadas ao projeto de conservação em torno do Parque Nacional?

Para tentar responder a esses questionamentos foi necessário recorrer às tramas da história que constituem a Chapada dos Veadeiros, que acabou gerando outras questões: Que projetos (identitários) e propostas faziam parte dessa trama? Que papel exercem ex-garimpeiros, fazendeiros, guias, raizeiros, raizeiras, homens e mulheres que conhecem o cerrado com tanta profundidade? Que influências os projetos de conservação e turismo, introduzidos com o Parque, exerciam sobre suas vidas e experiências? Eles provocaram total desestruturação daquele universo cultural? Que significados assume a tradição dos saberes do cerrado diante das mudanças na Chapada dos Veadeiros? A partir dessas questões, a prática da pesquisa demandou um olhar apurado sobre aquela tradição tão presente na história de vida daquelas pessoas. Assim, o desafio foi aprofundar a investigação sobre narrativas que recriam identidades em torno de um saber tradicional para questionar assertivas absolutas que afirmam que o lugar desses saberes é o campo do esquecimento, é o campo do silêncio.

O estreitamento de vínculos com pessoas da Vila São Jorge criou condições de investigação na busca de respostas para tantos questionamentos. À medida que as entrevistas

foram iniciadas de modo sistemático, foi ficando claro que historicidades construídas por moradores da Vila São Jorge, isto é, a forma como os homens entendem o seu tempo histórico, estava articulada aos saberes do cerrado como práticas culturais que marcam aquela comunidade chapadeira. Portanto, não podem ser negados, nem excluídos.

As questões trazidas neste estudo referem-se a uma noção de tradição que não está presa ao passado. A tradição é aqui entendida como experiência, como “um processo que vive enquanto é continuamente reapropriado e reconstruído. Sua efervescência vital, a transmissão de bens culturais de geração a geração, não pode ser extinta. Mas ela pode ser perdida, ao ser remanejada pelos poderosos, ou desaparecer, se os seres humanos restarem condenados à amnésia, e o passado se mantiver inibido da possibilidade de redenção” (MAGALHÃES, 1996, p.5).

Para Benjamin, está nas narrativas, nas memórias, a possibilidade de reconstrução da experiência, não como uma idéia de “resgate” do passado, mas como um processo em que a rememoração permite que outros significados sejam atribuídos àquilo que se tinha apenas como “ruínas” ou “escombros”. Nessa concepção teórica, a lembrança é a figura-chave da desmistificação da modernidade, cuja tragédia é o seqüestro da experiência e da memória, a perda da aura, da tradição (MAGALHÃES, op.cit, p.4). Assim, é preciso ouvir quem não foi ouvido, reconhecer significados em memórias que foram silenciadas, reconhecer saberes e identificar o que eles têm a dizer, numa construção de possibilidades de reescrita da história, em que são os sujeitos excluídos que se posicionam. Fundar uma epistemologia que não seja apenas a representação de valores que se pretendem únicos e hegemônicos.

Foi com esse propósito que ouvi moradores da Vila São Jorge, num exercício de rememorar, para identificar significados atribuídos por aqueles moradores aos seus saberes e fazeres que traduzem o cerrado, diante de um projeto que fundamenta sua racionalidade na conservação da natureza, excluindo homens e mulheres.

Nesse sentido, o objetivo geral deste estudo é interpretar como se constroem e gestam-se memórias de moradores da Vila São Jorge diante da presença do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e das mudanças por ele introduzidas. Como desdobramento, foram definidos os seguintes objetivos específicos: reconstruir a tradição dos saberes e fazeres do cerrado a partir da memória de moradores da Vila São Jorge; reconhecer como processos de mudança na região em função do Parque Nacional afetaram os saberes tradicionais; identificar e registrar como projetos identitários da comunidade se recriam diante das mudanças que ocorrem na região; conhecer estratégias por ele utilizadas para narrarem e preservarem suas memórias.

Benjamin, em *Experiência e Pobreza* (1987), observa como é cada vez mais difícil deixar rastros, deixar marcas visíveis de nossa experiência no mundo. Ele se pergunta “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?”. A partir desse questionamento formulei a seguinte hipótese: moradores da Vila São Jorge reinventam/ressignificam seus saberes tradicionais num movimento de reflexão sobre o que acontece a eles e ao seu mundo. Nas narrativas daqueles moradores o que pareceu mais evidente foi que as condições impostas pelo modelo de conservação fragilizam os saberes tradicionais, mas ainda é forte entre moradores da Vila São Jorge a vontade de deixar rastros, de deixar marcas das suas experiências. Eles reconhecem que a reinvenção da tradição depende da condição de acesso ao território e aos recursos naturais, considerando o fato de que o conhecimento tradicional é a tradução da própria natureza.

Pensar o papel de populações tradicionais que vivem próximas a áreas naturais protegidas, como os parques nacionais, e como essas populações vêm se manifestando em torno da (re)significação de seus saberes também é um dos objetivos desta pesquisa. Nesse sentido é que memórias foram (re)construídas ao ouvir moradores da Vila São Jorge, bem como para questionar posturas que afirmam que o lugar das tradições é o tempo do passado, esquecido e fadado a desaparecer.

Esta tese está dividida em cinco capítulos. No primeiro, são abordados aspectos teórico-metodológicos que orientaram a realização da pesquisa na Vila São Jorge e em outros lugares na Chapada dos Veadeiros. Nele são apresentadas as pessoas que entrevistei, o diálogo estabelecido com elas para o registro de suas experiências, e como essas experiências, registradas em suas memórias sinalizam para possibilidades de (re)escritura da história daquele lugar.

Parte das entrevistas estão presentes no segundo capítulo. As entrevistas selecionadas foram editadas e apresentam um recorte interpretativo para salientar aspectos das experiências de cada entrevistado que interessam diretamente ao tema da pesquisa²⁶. Apresentar as entrevistas nesse formato faz parte da opção teórica deste trabalho. A intenção foi tornar concreta a presença daqueles homens e mulheres, trazer suas vozes e experiências, por meio de narrativas que, ao longo do estudo, são interpretadas.

²⁶ Foi incluída neste conjunto de entrevistas, a gravação da trilha que realizei com moradores nativos da Vila São Jorge, entre eles, Adelídio Ferreira de Almeida, que também é guia no Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Essa gravação foi incorporada, porque apresenta aspectos importantes para a discussão da problemática em relação aos saberes tradicionais daquela comunidade. A trilha foi realizada durante o trabalho de campo junto com o Projeto Oréades, no Parque Nacional, em 2004.

No terceiro capítulo são apresentados aspectos do cenário histórico da ocupação da Chapada dos Veadeiros. Essa “trilha” foi percorrida com a intenção de revelar lugares em que a tradição dos saberes e fazeres do cerrado se constituíram, e como nesses lugares estão registradas marcas das experiências dos moradores entrevistados. Ainda nesse capítulo, saberes compartilhados pelos moradores nativos da Vila São Jorge são trazidos para demonstrar como natureza e cultura se revelam por meio das práticas tradicionais daquele grupo.

Nesse cenário de ocupação, o quarto capítulo traz a criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e seu processo de estruturação. O Parque é parte de um contexto de projetos e estratégias que introduz na Chapada dos Veadeiros mudanças que atingem diretamente os moradores e seus saberes tradicionais. Nesse capítulo são trazidas reflexões de moradores da Vila São Jorge sobre essas mudanças, ressaltando contradições, mas também apresentando o desejo de deixar marcas dos seus saberes e fazeres.

No capítulo final, apresento uma interpretação a partir das experiências narradas por aqueles moradores. As questões levantadas foram tecidas por minha narrativa em diálogo com as deles e visam repensar o lugar dos saberes tradicionais do cerrado, diante do modelo de proteção da natureza que se inaugura na região. Os desejos de deixar marcas do conhecimento tradicional que ressaltam das vozes daqueles homens e mulheres conduziram minhas reflexões. O diálogo é mais uma vez estabelecido com aqueles moradores para pensar e contribuir com discussões sobre a reinvenção das tradições e experiência coletiva como parte das reflexões sobre sustentabilidade.

Esta tese percorre caminhos apontados por Leff (2001, p.145), que nos lembra ser preciso “abrir-se ao terreno dos valores éticos, dos conhecimentos práticos e dos saberes tradicionais” para fundar uma “nova racionalidade”, um “saber ambiental” que discuta os conflitos, desencontros e exclusões. Esse saber se fundamenta numa construção essencialmente interdisciplinar, busca recuperar sentidos, valorizar experiências. Neste sentido, Leff se aproxima da visão benjaminiana de que são experiências, sentidos e significados atribuídos a essas experiências por homens, de carne e osso, que são importantes para construir projetos que lutem contra o esquecimento e por outra escritura da história.

CAPÍTULO 1

MEMÓRIAS, IDENTIDADES E EXPERIÊNCIAS

Mas a questão que temos imediatamente à nossa frente não é a dos limites da experiência, mas a maneira de alcançá-la ou produzi-la. A experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo. **E. P. Thompson.** A Miséria da Teoria.

Identificar o silenciamento da tradição dos saberes do cerrado, na Vila São Jorge, foi o aspecto que mobilizou sentidos para realização desta pesquisa. Tecer outra leitura sobre o conhecimento tradicional compartilhado por aqueles homens e mulheres definiu-se como um dos desafios no caminho de reconhecer que o lugar daquela tradição não é o campo do esquecimento.

Visões de natureza foram criadas por um preservacionismo que concebe a idéia de que a conservação em áreas de parques nacionais só é possível se os homens forem mantidos distanciados dessa natureza. Essas visões reafirmam constantemente o *mito da natureza intocada* (DIEGUES, 2001) em que o mundo natural se constitui como uma entidade à parte das experiências de homens e mulheres.

Numa conversa informal com um ambientalista, representante dessa visão, sobre o processo de estruturação do Parque Nacional Grande Sertão Veredas, meu interlocutor fez a seguinte observação: “olha, eram só noventa famílias com quem a gente tinha que negociar para saírem da área do parque, elas foram transferidas para uma vila construída fora dessa área. Se você perguntar para elas, em que local preferiam ficar, é claro que era na área anterior, onde moravam antes; eles dizem que têm saudades, mas era preciso preservar a área. Para criar esse parque a obra de Guimarães Rosa Grande Sertão Veredas foi fundamental”.²⁷

Esse pequeno trecho reflete como se manifestam as políticas públicas de proteção da natureza no Brasil em relação às populações tradicionais e suas experiências. Essa visão não considera a experiência de pessoas que vivem tradicionalmente em muitas dessas áreas e nelas imprimiram suas marcas, formularam seus saberes. Modelos concebidos a partir dessas visões silenciam e ocultam sujeitos da história, relegando-os ao campo do esquecimento.

Além disso, naquele caso, parece que a leitura feita da obra de Guimarães Rosa foi limitada à natureza descrita por ele que, aliás, está longe de ser uma *natureza intocada*. Em *Grande Sertão Veredas*, Guimarães Rosa não privilegiou só a natureza ou só a cultura das pessoas com quem realizou viagens para escrever sua obra. O que ele percebeu e traduziu foi exatamente o encontro entre homem e natureza, numa leitura de que naquelas veredas o que existe é um “sertão cultural”.

Schettino (1995) faz a seguinte observação em relação a obra roseana, que traduz entendimentos teóricos presentes nesta tese:

²⁷ Essa fala é apenas uma reprodução daquilo que foi dito, algumas palavras não são literais, mas mantive o sentido da conversa.

Um ‘pensamento selvagem’ não estruturado a partir de oposições binárias, mas por significados metonimicamente contínuos, estabelecendo de categorias dinâmicas, onde os significados ‘opostos’ se incluem um a outro para construir e expressar sentidos. Bem e mal, bom e ruim fazem sentido juntos, entrelaçados, pois no ‘Grande Sertão’, não há polaridades puras, essencialidades opostas, mas relação e mistura, dada no contexto e na forma em que se apresentam, dentro do movimento do cosmos desse espaço liso (SCHETTINO, 1995, p.22).

Voltando ainda àquela conversa: ao ser indagado sobre como repensar esses modelos e relações por ele instituídas, obtive a seguinte resposta: “hoje, já existem experiências que incorporam as populações tradicionais, como as reservas extrativistas e as reservas de desenvolvimento sustentável previstas no SNUC”. Embora reconheça avanços nessas iniciativas, elas criam aquilo que Diegues (2001, p.119) chama de “hierarquia entre as categorias, subentendendo-se nas entrelinhas que há julgamento de valor entre as ‘mais completas e importantes’ (as unidades de proteção integral) e as menos importantes: as unidades de manejo sustentável”. Além disso, elas também hierarquizam saberes; é como se afirmassem “há saberes que podem se relacionar com a natureza e outros não, ou há sujeitos que podem ser ignorados e outros que podem fazer parte da gestão de proteção da natureza”.

Visões essencialistas, como essa, não reconhecem saberes, tradições e experiências que homens e mulheres constroem a partir da relação com os lugares, com o meio onde tradicionalmente vivem. Muitos poderiam dizer, “mas só são 90 famílias”, num sinal deliberado de que o que essas pessoas pensam, sentem e refletem não é tão importante assim, “podem ser silenciados”. Desse modo, fica explícita a dimensão de poder que envolve essas relações.

A prática desta pesquisa envolveu pessoas, lugares e relações muito parecidas com a conversa que relatei. Os moradores da Vila São Jorge e outros que vivem na Chapada dos Veadeiros, tiveram o seu modo de vida bastante modificado com a presença do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e viveram situações bastante conflituosas à medida que essa presença foi transformando o contexto cultural daquelas comunidades tradicionais. Foi com esses conflitos que aqueles moradores tiveram que dialogar.

Sem querer construir uma visão polarizada dessa relação entre comunidades tradicionais e a presença de novos valores, esse “diálogo no conflito” também envolveu por parte destas comunidades o reconhecimento de que a presença do Parque trouxe benefícios para elas. Essa perspectiva dilui, portanto, a possível idéia de que este estudo está fundado apenas numa relação dicotômica que pretende mostrar como as tradições são ameaçadas pela presença do moderno. Mas, apesar de reconhecer esses diálogos, a intenção aqui não foi diluir

o conflito, ele existe e está muito presente naquela relação entre populações tradicionais e Parque Nacional.

Entre outras perguntas, as inquietações foram dirigidas para responder: quais significados assumem a tradição dos saberes do cerrado, diante daquela situação conflituosa? Qual o papel daqueles moradores diante dos novos valores reforçados pelo *mito da natureza intocada*? Foram essas perguntas e outras que motivaram a pesquisa e o enveredamento pelos caminhos da Chapada dos Veadeiros.

Guardo uma imagem da Vila São Jorge que traduz como determinadas relações são tecidas naquele pequeno povoado que dá acesso à entrada do Parque Nacional: uma mobilização constante em torno dos lugares a serem apreciados; pessoas chegando e saindo; carros de vários lugares que circulam no povoado num movimento em busca da natureza autêntica; guias nativos e *chegantes* prontos e acionados para conduzir visitantes; nativos o tempo todo mobilizados para o atendimento ao turista. Essa imagem revela como a presença do Parque Nacional é forte naquele lugar.

Esse cenário trouxe novamente Benjamin (1987) ao observar os significados da extinção da narrativa presentes em suas obras *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* e *Experiência e pobreza*. Nesses trabalhos, ele chama a atenção para a “faculdade de intercambiar experiências” que está sendo perdida, diante da modernidade capitalista que legou aos homens uma “nova barbárie”: a pobreza de experiências. “Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade dos ouvintes. Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são conservadas” (BENJAMIN, 1987, p.205). A prática da pesquisa revelou tantos saberes e experiências presentes nos moradores da Vila São Jorge que aquela imagem de “lugar turístico” como um *não lugar* causava incômodo.

A percepção de que a presença do Parque Nacional e toda a modernidade por ele introduzida provocaram mudanças significativas na cultura tradicional mobilizaram ainda mais o olhar para os moradores da Vila São Jorge, para suas experiências, para seus saberes. Evocar a experiência de pessoas e refletir sobre essa experiência impulsionou a busca por outras imagens, outros cenários possíveis, diferentes daqueles construídos na Vila São Jorge. Não num desejo saudoso de que velhas práticas e valores pudessem ser retomados, mas no sentido de vê-las saltar de lugares recônditos. O desafio colocado foi desvendar silêncios que permeiam a história, a memória daqueles homens e mulheres diante de projetos que afirmam que a tradição pertence ao campo do esquecimento.

Esse desafio foi perseguido considerando aquilo que Hall (1996) observa: as identidades não são fixas, e “o passado continua a nos falar”, chamando para outras possibilidades, para rever outros projetos identitários possíveis.

(...) A identidade cultural não é jamais uma essência fixa que se mantenha imutável, fora da história e da cultura. Nem é, dentro de nós, algum espírito transcendental e universal no qual a história não fez marcas fundamentais. ‘Também não é de uma vez para sempre’. Não é uma origem fixa à qual possamos fazer um retorno final e absoluto. E, é claro, não é um simples fantasma. Mas é alguma coisa – não é um mero artifício da imaginação. Tem suas histórias – e as histórias por sua vez, têm seus efeitos reais, materiais e simbólicos. O passado continua a nos falar. Mas já não é como um simples passado factual que se dirige a nós, pois nossa relação com ele, como a relação de uma criança com a mãe, é sempre já ‘depois da separação’. É construído sempre por intermédio da memória, da fantasia, narrativa e mito. As identidades culturais são os pontos de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história (HALL, op.cit., p.70).

No encontro com os moradores da Vila São Jorge, observou-se como aqueles homens e mulheres, em suas práticas cotidianas, atribuem aos lugares, ao meio em que vivem e interagem significados carregados de sentidos históricos e culturais tecidos na sua experiência. Ecléa Bosi, em *Memória e sociedade: lembranças de velhos* (1979, p.451), nos lembra que: “(...) há algo na disposição espacial que torna inteligível nossa posição no mundo, nossa relação com outros seres, o valor do nosso trabalho, nossa ligação com a natureza. Esse relacionamento cria vínculos que as mudanças abalam, mas que persistem em nós como uma carência”. O que ela salienta em sua reflexão são as experiências humanas e como elas interagem todo o tempo com as coisas do mundo.

Essa constatação também é feita por Thompson, para quem a experiência é escrita *na e com* cultura. Este historiador inglês entende que é a experiência que organiza e dá sentido à vida. Na sua obra *A Formação da Classe Operária Inglesa* trouxe para o campo da história a presença de homens e mulheres *fazendo-se* por meio de suas próprias experiências. Segundo ele, a “classe operária não surgiu tal como sol numa hora determinada. Ela estava presente em seu próprio fazer-se” (THOMPSON, 1987, p.9).

Thompson redefine, a partir de sua obra, o campo de interpretação da história antes fundamentado em visões estruturais (classe como estrutura) como principal suporte interpretativo para os processos históricos. Ele questionava “categorias abstratas”, experiências sociais e humanas vistas como “coisas”, como “corpos inertes estendidos em uma mesa de operações”. Neste sentido, interpretou a formação da classe operária não apenas pela via econômica ou ideológica, mas a partir da experiência, do modo de vida, daqueles homens e mulheres que pensaram o seu mundo e sobre ele agiram e atuaram “em sua

consciência e cultura”. “A experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu outro” (THOMPSON, 1981, p.16).

É assim que Thompson compreende que os sujeitos são capazes de se afirmar enquanto grupos sociais, por meio de suas experiências, de suas práticas culturais, como processos ativos de construção de significados sociais. É essa capacidade de produção de significados que permite que esses sujeitos atuem concretamente na história como sujeitos históricos que são. Thompson explorou o campo das experiências humanas, que também são experiências culturais.

(...) Estudou o imaginário sobrenatural e apocalíptico das seitas radicais, as idéias que circulavam nas pequenas rodas intelectuais, as práticas culturais das camadas populares para encaminhar sua resistência aos poderes instituídos. Examinou sonhos extraídos de diários, as canções, os jornais populares, os panfletos, os tratados, os sermões de pregadores radicais, as petições de trabalhadores, os aforismas de William Blake, o código popular não-escrito em contraste com o código legal. Nada do que era cultural lhe foi estranho (BARROS, 2004, p. 64).

Assim, evocar a experiência dos moradores da Vila São Jorge é reconhecer nessas experiências, nos seus saberes, na sua tradição, que há significados ainda não explorados. Não basta somente reconhecer que são tradições e remetê-las a um passado esquecido, silenciado. Agindo assim, reproduzimos a imagem “homogênea e vazia” construída em São Jorge, ou a fala do ambientalista na conversa apresentada no início deste capítulo, que dizia, “mas só são algumas famílias...”. Como Thompson observa: as experiências nos provocam desafios de (re)construção e (re)apropriação de significados.

Também Benjamin reconhece nas experiências, nas narrativas, a possibilidade de interpretação dos processos históricos. Essa perspectiva interpretativa traz para o campo da história experiências humanas concretas de homens e mulheres, como sujeitos, que com seus olhares e percepções contribuem para que visões hegemônicas sejam revistas. Desse modo, Thompson e Benjamin entrecruzam os seus pensamentos ao conceberem uma história aberta que contempla muitos significados.

Apreender, compreender e analisar a constituição histórica de sujeitos depende, então, de como homens e mulheres experimentam situações e relações determinadas, como necessidades, interesses e antagonismos, num conjunto de relações sociais com uma cultura e expectativas herdadas; como reelaboram e modelam essas experiências em formas culturais, ao longo do tempo, isto é, ao longo da história (MAGALHÃES, 1996, p.90).

Assim importa compreender, como observa Magalhães (1996), que as experiências estão sempre situadas em contextos e que é neles que as tramas de significados são elaborados. Os significados, então, “não pairam no ar”, mas são produzidos por pessoas concretas e não por categorias abstratas.

A cultura é entendida, nessa visão teórica, como dimensão significante de todas as esferas da vida social, como expressão simbólica de diferentes experiências/narrativas, como “tramas de significados” produzidos em um contexto cultural. Trata-se da concepção de cultura a partir da visão geertziana de que é o contexto, o local, os lugares específicos onde pessoas se relacionam/interagem como sujeitos sociais e sujeitos de significação que ela é elaborada. E é neste contexto que ela tem que ser investigada para que essa trama seja interpretada.

A cultura não se restringe a ser algo como as idéias dos homens, os seus comportamentos (ou a abstração dos comportamentos), o ‘produto do processo simbólico e social do poder’. Ela é o contexto de significações dentro do qual idéias, comportamentos e tramas de poder podem ser e são efetivamente codificados e significativamente interpretados entre seus agentes-atores. A cultura é também, ou através dele, o contexto das interações onde idéias, comportamentos, símbolos, poderes e objetos materiais podem ser compreendidos através do seu sentido (...) Do que acontece na e como cultura (GEERTZ apud BRANDÃO, 1996, p.57).

Benjamin, ao conceber uma “história a contrapelo”, aponta para preocupações em torno da narrativa de grupos relegados ao esquecimento. Traz para o campo da história aquilo que foi silenciado. Reconhece na experiência, nas narrativas, o elemento capaz de permitir a compreensão do processo ativo de construção de significados sociais.

Reconstruir narrativas significa, para Benjamin, que as “interpretações sociais”, “interpretações do mundo” não estão fundadas em visões essenciais, mas em “múltiplas interpretações”, dos vários sujeitos da história, construídas a partir da sua experiência *na e com* a cultura. Para ele, a experiência de homens e mulheres, de carne e osso, é que interessa para a sua visão de história. Considerar essas experiências significa não se conformar com os conteúdos e possibilidades cristalizados, fixos em determinadas visões, em determinados projetos identitários. Incorporar visões, experiências, memórias dos oprimidos significa construir uma alternativa para irromper silêncios.

Para esse teórico, é a memória que “arranca a tradição do conformismo”, procurando no passado, nas tradições, sementes de uma outra história possível. Para ele, a memória é a redenção da história. Esse é o maior desafio do trabalho com a memória, a possibilidade de ver a história ser reconstruída a partir de múltiplos olhares.

No pensamento benjaminiano está presente o princípio construtivista de evocar a memória na arte de narrar. Memória não no sentido de se fazer um resgate do passado, ou ainda para fazer uma descrição desse passado “tal qual ele ocorreu de fato”, mas para “fazer emergir esperanças não realizadas desse passado, inscrever em nosso presente seu apelo por um futuro diferente. Para isso, é necessária a obtenção de uma experiência histórica capaz de estabelecer uma ligação entre esse passado submerso e o presente” (GAGNEBIN, 1993, p.58). Para Benjamin (1987), a verdadeira narrativa parte de uma fonte, a experiência coletiva, aquela ligada a uma “tradição viva e coletiva” que traduz “um passado comum, permanentemente vivo no relato dos narradores”.

Na perspectiva benjaminiana, as experiências de homens e mulheres, ao serem redimidas pela memória, criam condições para se escrever no presente os apelos do passado. Assim, a memória dos moradores da Vila São Jorge torna possível a reconstrução de suas experiências para, a partir delas, refletir sobre seus significados, nas ações da vida cotidiana. Nelas estão presentes identidades que naquele contexto se manifestam, numa ação que Benjamin compreende como libertadora. Magalhães (1998, p.22) assim traduz essa abordagem “não só o que foi dito e feito é reconstruído, mas também o que foi sonhado, o que foi desejado e ficou reprimido”.

A riqueza dessa construção teórico-metodológica é trabalhar temáticas relegadas ao esquecimento ao propor ouvir grupos oprimidos, quase sempre ignorados por projetos identitários que insistem em negar suas experiências. Ao pluralizar a presença dos sujeitos na cena social e histórica, ela busca romper exclusões, e ao mesmo tempo torna manifestas relações de poder que orientaram e orientam, no presente, o processo de escolha daquilo que será guardado, registrado, lembrado (BRAYNER, 2004, p.51-2). Para Magalhães (2000, p.13), “o que urge, portanto, é democratizar um pouco mais a discussão, é evocar infinitamente outras historicidades, poderes e saberes menos visíveis, porque distantes desse exercício dos saberes dominante”.

A aproximação com essa visão de história revelou-se como caminho possível para tentar (re)construir significados em relação àqueles saberes e fazeres tradicionais que tinham se evidenciado diante de mim por meio dos moradores da Vila São Jorge. Optar por esse caminho teórico-metodológico proporcionou outros olhares sobre histórias e memórias de homens e mulheres que vivem na Vila São Jorge, reconhecendo experiências e saberes que, ao serem (re)construídos, permitem que outras imagens daquele lugar e daquelas pessoas possam ser reveladas, além daquela que a reconhece apenas como uma localidade “vazia de história” que dá acesso ao Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros.

Muitos poderiam dizer que a história da Vila já é conhecida, “é uma Vila garimpeira, criada em 1912”, mas a prática da pesquisa mostrou que as histórias e memórias dos seus moradores (que também são histórias e memórias do lugar) vão além dessa visão. As experiências daquela população tradicional, na sua íntima relação com a área hoje ocupada pelo Parque Nacional, revelaram historicidades representadas por um conhecimento sobre o cerrado que se traduz como patrimônios resultantes de histórias de vida marcadas por desejos, vontades, emoções, conflitos e outros significados.

Recorrer à memória não significa apenas recuperar o passado (não é possível recuperar o passado tal qual ele foi). No processo dialético de lembrar/esquecer, o trabalho com a memória revela que são os significados atribuídos a esse passado, no tempo presente, que a memória coloca em cena. Assim a memória redime a história; retira do silêncio historicidades que, para se contrapor ao monopólio da história como continuidade, descortina visões dominantes. Essa possibilidade retira o passado do seu campo de exclusão, por meio de memórias que, ao serem acionadas, trazem tempos repletos de “agoras”; “tempos descontínuos” que rompem com a noção de continuidade linear da história, ou o tempo vazio e homogêneo. O trabalho com a memória considera que o relembrar individual e coletivo cria as condições para a inserção social e histórica de cada depoente (NEVES, 2000).

Interessado em identificar no passado sementes de outras histórias – outros futuros diferentes que esse passado comportava e que não ocorreram – o historiador, inspirado em Benjamin, precisa considerar as esperanças frustradas, os sofrimentos acumulados com a opressão e a dominação. Precisa lutar para que sejam revelados possíveis esquecidos, para tirar do esquecimento histórias que a história oficial, isto é, do vencedor do momento, não conta (MAGALHÃES, 1996, p.104).

Certeau (1994, p.13) nos lembra que “é necessário voltar-se para a ‘proliferação disseminada’ de criações anônimas e ‘perceíveis’ que irrompem com vivacidade e não se capitalizam.” Para ele, os grupos metaforizam a ordem dominante fazendo funcionar as suas leis e suas representações num outro registro, no quadro de sua própria tradição, naquilo que ela chama de “adaptação criativa”. Ainda que Certeau não trabalhe com memórias, aproxima-se da concepção benjaminiana de conhecer as estratégias utilizadas por grupos silenciados para narrarem e preservarem suas memórias.

Num movimento de “escovar a história a contrapelo”, como propõe Benjamin, percebi a possibilidade de não me conformar com os conteúdos e possibilidades cristalizados, fixos em determinadas visões, em determinados projetos identitários, que na Vila São Jorge são construídos em torno de uma modernidade, trazida junto com a presença do Parque

Nacional. Ainda que as idéias de proteção da natureza sejam importantes, elas não podem justificar exclusões e silenciamentos. Além disso, esses posicionamentos traduzem, com nitidez, a presença de “oposições binárias” sendo construídas num movimento que pode levar à pobreza das experiências, ao fim das narrativas.

1.1. CAMINHOS E TRILHAS DA PESQUISA

Trago à memória a trilha que fiz no Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, durante o trabalho de campo com o Projeto Oréades, momento em que pela primeira vez entrei em contato Maria Barbosa e Adelídio, moradores nativos de São Jorge e guias no Parque Nacional que, ao traduzirem para nosso grupo aquele cerrado em cultura, demonstravam como experiência e riqueza estão presentes naquele que narra. Esse foi o momento de descoberta do tema desta pesquisa.

Muitas trilhas e caminhos foram percorridos para atingir os objetivos propostos desta pesquisa. Estão apresentados aqui parte dos percursos trilhados, motivações, dificuldades e estratégias que revelam, junto com aspectos metodológicos, a experiência da pesquisa com moradores da Vila São Jorge.

Os contatos com alguns moradores foram iniciados ainda durante a realização do Projeto Oréades. Esses contatos, ainda que informais, serviram para conhecer pessoas que foram entrevistadas depois. Nas idas à Vila São Jorge, foram observados lugares e foram sendo estabelecidos diálogos com as pessoas que serviram principalmente para sistematizar questões que pretendia aprofundar durante o estudo.

Nessas oportunidades, também foram feitos contatos com alguns *chegantes* que vivem no Povoado. Alguns deles chamaram minha atenção, especialmente por desenvolverem trabalhos com o cerrado, e por apresentarem vínculos afetivos com a comunidade. Muitos deles comentaram que, ainda que tenham formação técnica ou superior, são os nativos que contribuem com o conhecimento que têm do cerrado. Esse grupo faz uso dos saberes tradicionais no trabalho que realiza como guia. A hipótese de inseri-los neste estudo foi cogitada, mas ainda que mantenham relações com os saberes tradicionais a conclusão foi que a inserção desse grupo mudaria o enfoque da pesquisa, pois teriam que abordadas outras temáticas.

Ir a São Jorge e as conversas iniciais ajudaram na definição de caminhos a serem trilhados para realizar as entrevistas: o primeiro passo foi definir quais seriam os entrevistados. Considerando o tema de estudo, os saberes e fazeres do cerrado, e reconhecendo que eles são parte da tradição local, o primeiro critério adotado foi entrevistar moradores nativos da Vila São Jorge. O primeiro grupo foi formado por moradores mais velhos da comunidade, que nasceram ou que escolheram a região para se fixar. Reconhecidos como nativos, eles são ex-garimpeiros, ex-garimpeiras, lavradores da terra, benzedores, benzedoras e proprietários de terras que vivem na Vila São Jorge ou próximo à ela. O interesse especial por esse grupo justificou-se porque muitos são do tempo em que não existia o Parque Nacional; vivenciaram os vários contextos da história da região e experimentaram mudanças no seu modo de vida. A experiência de vida no lugar legou a esse grupo um conhecimento vasto do cerrado.

O segundo grupo de moradores foram os filhos dos nativos. Esse grupo foi inserido à pesquisa, pois na comunidade muitos deles conhecem o cerrado e seus usos com profundidade. Vivenciaram, juntos com seus pais, as mudanças que o local sofreu. Muitos deles trabalham como guias no Parque Nacional ou estão em atividades relacionadas ao turismo (comércio, *campings*, pousadas, guias). Maria Barbosa e Adelídio estão entre eles.

O segundo passo foi elaborar o roteiro de entrevistas. Esse roteiro foi essencial para guiar os passos em torno do problema de pesquisa, embora reconheça que as diferentes experiências trazidas pelos entrevistados e expressas em seus relatos são consideradas como informações importantes a serem explorados no trabalho com memórias.

No roteiro foram incorporadas histórias de vida como procedimento essencial em cada entrevista. Elas trazem as experiências passadas de cada narrador num enlace com as experiências do presente, a partir de onde ele aciona a sua lembrança. A história de vida traz o relato do narrador sobre sua existência através do tempo e a intermediação do pesquisador agrega à trajetória de vida de cada entrevistado conteúdos relativos ao tema pesquisado.

As histórias de vida aqui trazidas cruzaram diferentes temáticas que foram surgindo ao longo de cada narrativa, como: cotidiano, mudanças no modo de vida, dificuldades, conflitos, família, festas, trabalho, usos do cerrado, alegrias, tristezas, desejos, entre outros temas. Todos os entrevistados tiveram oportunidade de fazer esse exercício de rememoração e de (re)construir, por meio de suas memórias, a relação com o lugar onde nasceram, ou que escolheram para se fixar. A produção de cada relato reconhece a importância do narrador e de sua narrativa como parte do processo de formação e transformação histórico de cada lugar, isto é, reconhece cada entrevistado como um sujeito da história.

Considerando que um dos objetivos da pesquisa era (re)construir a tradição dos saberes e fazeres do cerrado compartilhado por aqueles moradores, inicialmente as questões foram dirigidas para o uso medicinal das plantas, mas fui orientada a buscar outros usos, e as narrativas revelaram que as práticas com o cerrado são múltiplas, diversas. O caráter cotidiano dos usos tradicionais foi revelando isso em cada relato. A partir das entrevistas, foram observados na Vila São Jorge e nos lugares visitados na Chapada dos Veadeiros, como esses usos estavam presentes nesse cotidiano. A observação dessas práticas possibilitou reconhecer aspectos do universo cultural daquela comunidade. Mesmo com tantas modificações culturais vividas pelos moradores, eles ainda fazem usos das plantas para muitas de suas necessidades e articulam seus saberes com a modernidade inaugurada na região.



Figura 1.1 – Dona Maria Chefe durante entrevista.

O registro desse conhecimento permitiu reconhecer que os significados atribuídos a esse saber são muitos. A literatura referente a esse tema, normalmente, sistematiza as plantas mais utilizadas, seus nomes populares e usos mais frequentes, mas não dá conta das representações que se constroem em torno desses saberes. São registros muitas vezes desvinculados das relações sociais e

históricas. Daí a opção pela entrevista com histórias de vida para compreender como a trajetória daquelas pessoas está articulada a essa experiência.

Pesquisas que utilizam a oralidade como recurso metodológico compreende a entrevista como a produção de um documento, que registra a experiência dos grupos: a narrativa é o documento que o pesquisador se debruça para interpretar e buscar respostas. Desse modo, o trabalho com memórias vai além da visão de que ela serve apenas como resgate ou recordação. Os relatos trazem à tona representações e imagens do passado que ajudam na compreensão do presente, na (re)escrita da história, no desvelamento daquilo que foi silenciado.

A maior parte das entrevistas foi realizada em janeiro e julho de 2005²⁸. Outras experiências de pesquisa tinham revelado a observação de Magalhães (1996, p.136-7): “nesse tipo de trabalho, somos, ao mesmo tempo, sujeito e objeto. Sujeito enquanto indagamos,

²⁸ Antes dessas datas, em outubro de 2004, fiz a entrevista com Maria Francisca Barbosa.

enquanto procuramos saber. Objeto quando ouvimos, registramos, funcionando como um meio do qual esse alguém se vale para rememorar, para transmitir suas lembranças, suas representações, sua visão de mundo”. Trabalhar com memórias exige rigor e sensibilidade, além de certa cumplicidade entre quem ouve e quem narra; essa cumplicidade sempre se traduz em desafio para aquele que pretende, a partir da memória, tecer interpretações.

Diante desse desafio, outras estratégias foram definidas, pois ainda que tivesse conversado com alguns moradores e eles tivessem feito relatos, ainda era informal. Assim, antes de realizar as entrevistas, foram explicados a cada morador os objetivos e intenções do estudo que estava sendo realizado. Nessa fase, o apoio de Téia²⁹, moradora nativa e uma das entrevistadas, facilitou o acesso a alguns deles. Com outros moradores, a aproximação também foi cuidadosa, pois era preciso garantir que a importância da pesquisa ficasse clara para eles. Nesses contatos foram colocados os objetivos, o tema a ser explorado e foram respondidas questões que partiam do próprio morador. Também foi explicado que as entrevistas seriam gravadas em fitas cassete, para que pudesse facilitar os procedimentos posteriores.

A entrevista com Seu João de Teodora não contou com esses contatos preliminares. Ele mora num sítio próximo à Vila São Jorge, onde, literalmente, tem que atravessar um rio e uma pinguela para chegar até sua casa. Para a realização dessa entrevista foi imprescindível a ajuda de uma moradora que apresentou Seu João. Após a apresentação e conversa informal, foram esclarecidos os objetivos daquela visita inesperada: a intenção da pesquisa, o uso do gravador, entre outros procedimentos. Apesar dessas condições, ele construiu uma narrativa singular sobre sua experiência de vida e seu conhecimento do cerrado. Seu João de Teodora foi incorporado à pesquisa, pois vários entrevistados se referiam a ele, e observavam: “você não pode deixar de entrevistar Seu João de Teodora, aquele é danado, conhece tudo de cerrado!”. Foi assim que cheguei até ele.

Essas estratégias de pesquisa fizeram todo sentido, pois os moradores da Vila São Jorge são freqüentemente entrevistados e alguns, inclusive, resistem a dar entrevistas. Encontrei essa resistência em uma moradora, que acabou concedendo a entrevista, não por insistência, mas porque entendeu qual era a intenção. Ela fez questão de não ser identificada. Sua entrevista não foi editada, mas trechos dela aparecem ao longo deste trabalho. Os desafios foram vencidos e obtive a cumplicidade necessária dos entrevistados, que narraram suas experiências de vida, ainda que alguns só tenham concordado em conceder a entrevista na

²⁹ Aristéia Avelino do Nascimento.

condição de não ter que falar do Parque. Tal fato chamou a atenção e motivou interpretações que aparecem ao longo deste estudo.



Figura 1.2 – Estrada para a casa de Seu João de Teodora.



Figura 1.3 – Riacho a caminho da casa de Seu João de Teodora.

Às entrevistas foi dado um tom de conversa, mesmo contando com o roteiro de perguntas. Ainda assim, diante do gravador, muitos entrevistados se retraíam um pouco. Ao longo da entrevista é que as narrativas foram fluindo, a memória foi sendo trazida de forma espontânea, numa relação de confiança que vai se estabelecendo entre quem narra e quem ouve.

Outros caminhos, além da Vila São Jorge, foram percorridos na Chapada dos Veadeiros para fazer as entrevistas: vãos, fazendas e sítios foram lugares visitados para entrevistar, além de Seu João de Teodora, Dona Flor e Seu Waldomiro. Em relação à Dona Flor, é importante esclarecer que ela é moradora do Moinho, pequeno povoado da Chapada dos Veadeiros, também vinculado a Alto Paraíso. Nas entrevistas com moradores de São Jorge, Dona Flor sempre surgia como referência, por ser raizeira e parteira. Ainda que ela não seja moradora da Vila São Jorge, seu relato foi incorporado ao conjunto deste estudo pela relevância que apresenta em relação ao tema abordado. Seu Waldomiro e Seu João de Teodora moram em suas propriedades próximas a Vila São Jorge.

No percurso desta pesquisa foram realizadas vinte entrevistas, cada uma delas com duração média de uma hora e meia. Após a fase de gravação, as entrevistas foram transcritas obedecendo rigorosamente ao que foi dito pelo entrevistado. Também foi incorporada às

transcrições a sinalização de gestos e atitudes dos entrevistados durante a gravação (por exemplo: risos, choros, silêncios, tristeza). Neste estudo é apresentada uma seleção de onze entrevistas editadas, que privilegiam critérios anteriormente adotados: conter os dois grupos selecionados, os nativos mais velhos e seus filhos; e diferentes narrativas que traduzissem a diversidade de experiências entre aqueles moradores. Essa opção faz parte do recorte interpretativo das narrativas que foram colhidas.

Faz parte da metodologia de pesquisa solicitar ao entrevistado a concessão de uso da entrevista e das fotografias produzidas, especialmente quando se pretende que os resultados, a partir da utilização do seu testemunho e imagem, tornem-se públicos³⁰. O documento oral, dessa forma, é gerado respeitando-se a autoria de quem o produziu.

Trabalhar com memórias para retirar dela o conteúdo da experiência, das tradições, (re)construindo historicidades, não significa que o pesquisador deva utilizar-se somente do testemunho oral como fonte de trabalho. Muitas experiências de pesquisa articulam fontes orais, escritas, imagéticas e outras³¹. Para atingir os objetivos desta pesquisa, além da consulta a documentos, em arquivos como o do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e do Ibama, foram trilhados caminhos de observação de lugares e pessoas, considerando a perspectiva benjaminiana de que as narrativas não são produzidas somente pela oralidade; nossas experiências gestuais, visuais e estéticas revelam parte do que somos.

Na prática da pesquisa, foi em busca dessas narrativas que o olhar foi aguçado: fiz trilhas no Parque Nacional, visitei lugares e pessoas, observei festas e encontros coletivos. Fiz dessa busca um campo de observação da memória e de narrativas presentes nos gestos, nos comportamentos, nas imagens, que li e interpretei como parte do meu desafio de desvendar os silêncios que permeiam a história, a memória e saberes daqueles homens e mulheres. Para Geertz (1997, p.85), não se pode esperar uma observação isenta do pesquisador. Ele não é um ser amorfo, interage todo o tempo com lugares e pessoas que observa, que entrevista, numa relação em que o “objeto pesquisado” não é só objeto, mas também sujeito do processo de construção do conhecimento, pois o que é dito, o que é lembrado, o que é observado, faz parte tanto do recorte feito pelo pesquisador, quanto pelo pesquisado.

No trabalho de campo, ao ouvir e registrar vozes, fazer saltar aos olhos saberes tradicionais como marca dos moradores da Vila São Jorge, a intenção foi tecer uma “história a

³⁰ Todas as fotografias apresentadas ao longo deste trabalho são da autoria de Regina Coelly F. Saraiva, com exceção da fotografia apresentada na figura 1.1 da autoria de Felícia F. Macedo.

³¹ Faço referência ao trabalho desenvolvido por parte dos pesquisadores do Núcleo de Estudos da Cultura, Oralidade, Imagem e Memória no Centro-Oeste – NECOIM/CEAM/UnB –, que trabalha com a oralidade associada à imagem como parte do processo metodológico e interpretativo das pesquisas.

contrapelo”, numa perspectiva de construir outra narrativa possível sobre saberes, lugares e pessoas. Esse foi o aspecto que mais motivou enfrentar a vastidão da Chapada dos Veadeiros, conversar com moradores da Vila, ir aos moradores dos vãos, atravessar rios, pontes, estradas com muita poeira, questionamentos sobre a pesquisa, ansiedades, mas sempre carregando o desejo de saber mais sobre aquela população tradicional, sobre aqueles saberes que, numa simples trilha, lançou-me para este estudo.



Figura 1.4 – Estrada para o Moinho.

1.2. EXPERIÊNCIA E RIQUEZA

O desafio de desvendar silêncios que permeiam a história, a memória e saberes daqueles homens e mulheres da Vila São Jorge, tornou possível (re)construir experiências para garantir uma memória e uma palavra comuns, malgrado a desagregação e o esfacelamento do social (Magalhães, 1996, p.126). Esse percurso foi sendo tecido junto com aqueles narradores. Suas narrativas (re)criaram a possibilidade apontada por Benjamin: garantir uma memória, evidenciar identidades. Tendo a história oral como processo metodológico foi possível (re)construir saberes e fazeres do cerrado presentes em histórias e memórias que definem modos de vida, olhares e significados atribuídos por aqueles moradores; e interpretar, a partir das narrativas, como aqueles saberes e fazeres se resignificam diante das mudanças e do novo contexto. Assim, experiências até então

silenciadas emergem num movimento de arrancar a tradição do conformismo: ofício do historiador.

A memória como forma de (re)construção do passado, simboliza a possibilidade de redenção da história, que é reescrita a partir de narrativas que contam e registram as experiências dos homens. As “grandes narrativas” e as “macro-análises sociológicas”, neutras e impessoais, são questionadas e vistas como abordagens que limitam o campo de interpretação e entendimento do mundo social.

Para Magalhães (1996) e Joutard (2000), desvendar o “anonimato diluído no cotidiano” é a maior contribuição e o maior desafio de trabalhos com a história oral. A particularidade desse método é (re)construir narrativas e abrir espaço ao que não foi escrito, ao “não-dito”, aos “interditos”, aos “silêncios”. Os saberes são permeados por relações de poder e, em função disso, ou se perdem, ou são renegados ao anonimato. (Re)construir esses saberes por meio do registro da memória, é reconhecer a importância e validade desse conhecimento para a compreensão do mundo social. Não se trata de desmistificar heróis para criar outros, mas de dar condição de igualdade aos interlocutores, aos sujeitos históricos. É trazer à luz as realidades “indescritíveis”, quer dizer, aquelas que a escrita (e outras formas de representação) não consegue, ou não quer, transmitir.

A história oral contribui para o registro das memórias individuais e coletivas. Seu objetivo é evocar outras historicidades, reinterpretando o passado e o presente, a partir da voz de múltiplos e diferentes narradores. Para Magalhães (1996, p.90-100), o trabalho com a oralidade considera a sabedoria existente nas narrativas e neste sentido resgata a erudição presente tanto no discurso das elites como na narrativa popular.

Desse modo, as memórias daqueles homens e mulheres são incorporadas a essa tese não como meros registros de fatos e acontecimentos, mas porque delas emergem significados, representações, experiências e riquezas de diferentes sujeitos que (re)elaboram modos de vida e visões do mundo que os cercam. Ao serem disponibilizadas permitem que outros olhares sejam produzidos sobre a tradição dos saberes do cerrado, distanciando-se de visões que os compreendem como parte de um passado a ser esquecido: “porque são somente algumas famílias...”.

Gagnebin (1987, p.15), na sua leitura de Benjamin, lembra que “o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois”. Nesse caráter ilimitado do passado lembrado é que está presente a profusão de sentidos que, trazidos para o presente, torna possível (re)escrever outra história possível, contemplar visões omitidas.

Presentificadas, por meio de suas memórias, são as narrativas daqueles homens e mulheres que mostram o lugar da tradição e que papel ela assume diante de projetos que insistem em afirmar que seu lugar é o passado. São apresentados, a seguir, moradores entrevistados e cujos relatos foram selecionados para compor este estudo. Eles representam as “vozes vivas do passado/presente” que narram a riqueza de suas experiências.

Dona Maria Chefe, ex-garimpeira, nascida em 1936, em Cajueira, Goiás. Foi para a Vila São Jorge trabalhar no garimpo. Criou os filhos com o trabalho nos garimpos da região. É uma referência no povoado, pois como dizem é muito “remedeira”; foi parteira e benzedeira.

Dona Chiquinha, dona de casa, nasceu na Bahia, em 1925, mas viveu toda sua vida na Chapada dos Veadeiros. Viveu a experiência do garimpo e as mudanças que ocorreram na região com a criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. É proprietária de uma pousada tradicional na Vila São Jorge, Pousada da Dona Chiquinha, procurada especialmente pelos mais jovens que visitam a Chapada.

Seu Domingos, ex-garimpeiro, lavrador, mineiro de Paracatu, foi para São Jorge para trabalhar nos garimpos. Vive no local desde 1951. O garimpo está muito marcado na sua história de vida. Segundo ele, guarda até hoje os instrumentos que garimpava e tem mais de 100 fitas gravadas sobre histórias do garimpo na região. Na Vila, o conhecem como o contador de “causos”. Está sempre presente nos locais “tradicionais” da Vila, que também são frequentados por visitantes e *chegantes*.

Seu Otávio, ex-garimpeiro e comerciante. Nasceu em Teresópolis, Rio Janeiro, em 1944. Foi para a Vila São Jorge na década de 60. Fixou-se na região e é casado com uma nativa. Trabalhou também em fazendas da região, e acompanhou todo processo de estruturação do Parque Nacional. É dono de um comércio e de uma pequena pousada.

Seu Waldomiro, fazendeiro, nascido em 1942, na Chapada dos Veadeiros. Vive em sua fazenda, que faz limite com o Parque Nacional. É uma referência na região e para turistas que visitam a Chapada. Transformou parte de sua fazenda num rancho onde vende produtos do cerrado, fabricados por ele e sua família, e oferece refeições típicas da região. Viveu toda sua vida na Chapada dos Veadeiros.

Seu João de Teodora, raizeiro, parteiro, tem 75 anos. Nasceu em Alto Paraíso de Goiás. Sempre viveu na Chapada dos Veadeiros. Mora num sítio com sua esposa, local onde criou todos os filhos. Trabalhou no garimpo. Sua experiência é marcada por vários momentos da história da região. É uma referência na comunidade, pois além de parteiro, é benzedor, faz garrafadas consumidas por muitas pessoas do local.

Dona Flor, parteira, raizeira, e benzedeira. Nasceu em 1938, na fazenda Santa Rita, município de Alto Paraíso. Conhecida em toda a Chapada dos Veadeiros pelos dotes que tem com os “remédios do mato”. É moradora do povoado do Moinho. Vende os produtos que faz com as plantas de cerrado, entre eles garrafadas, em lojas de Alto Paraíso. Sua entrevista foi incorporada a esta pesquisa, porque Dona Flor tem uma história de vida que registra sua experiência com os usos das plantas do cerrado, e mantém esse conhecimento ainda vivo: no uso cotidiano, na venda que faz de remédios e outros produtos, nas indicações de usos dos remédios para pessoas que a procuram, nos partos que ainda realiza.

Maria Barbosa, ex-garimpeira, nasceu em Alto Paraíso. Trabalha como guia no Parque Nacional. É uma referência na comunidade por conhecer bem as plantas do cerrado e suas múltiplas utilidades. É muito solicitada por visitantes e pesquisadores que procuram o Parque Nacional para estudos, pois reconhece com facilidade as plantas e seus usos.

Téia, comerciante, professora e vereadora. Nasceu na Vila São Jorge. Filha de ex-garimpeiros, viveu o tempo em que o garimpo na região entrou “em baixa”. Morou em Brasília por causa dos estudos, mas depois voltou para São Jorge. É uma das lideranças da comunidade; preside a Associação dos Moradores da Vila São Jorge.

Edson, nasceu na Vila São Jorge. Filhos de ex-garimpeiros, também trabalhou no garimpo, mas quando já estava “em baixa”. Conhece os usos das plantas do cerrado e traz em sua entrevista lembranças de usos que os mais velhos faziam.

Adelídio, ex-garimpeiro, nasceu na Vila São Jorge. Trabalha como guia no Parque Nacional. É uma referência entre os guias, pelo conhecimento que tem sobre as plantas do cerrado. Também é muito solicitado por pesquisadores que visitam o Parque. É casado com Maria Barbosa.

No próximo capítulo são apresentados os relatos dessas onze pessoas, num recorte interpretativo que salienta saberes, fazeres, conflitos, diálogos, alegrias, dificuldades, sonhos, esperanças e outros temas que marcam a experiência de vida daqueles homens e mulheres. No processo de edição, juntei frases e períodos, mas com o cuidado de não distorcer conteúdos e sentidos presentes em cada entrevista. Em alguns relatos aparecem perguntas feitas durante a entrevista para salientar aspectos relevantes para a interpretação.

As entrevistas foram editadas obedecendo às normas gramaticais da língua portuguesa. Essa opção privilegia as diferenças entre elas apenas no conteúdo de cada relato, e não no português falado pelos entrevistados. Ainda que tenham sido feitas correções gramaticais, foram mantidos modos de falar próprios daqueles moradores e o sentido de cada relato.

Nos capítulos seguintes, foi com esses onze narradores que o diálogo foi estabelecido para tecer interpretações e responder aos questionamentos levantados. O trabalho com memórias envolve uma dimensão dialógica que lhe é intrínseco. As interpretações e explicações coexistem com as interpretações contidas nas palavras que reproduzimos de cada fonte e, ainda, com as interpretações que os leitores fazem dela. O fato de se pretender fiel ao que é dito pelo entrevistado não significa que devemos ser fiel a seu modo de ver o mundo (MAGALHÃES, 1996, p.27). As interpretações que aparecem ao longo deste trabalho são minhas, e traduzem impressões das entrevistas que fiz com moradores da Vila São Jorge nos vários momentos em que tive o prazer de ir à Chapada dos Veadeiros.

CAPÍTULO 2

NARRADORES E NARRATIVAS

“Narrativas são saberes presentes na arte de contar.”

Walter Benjamin

“O cerrado é um segredo muito grande...”

Maria Barbosa

2.1. DONA MARIA CHEFE³²



Figura 2.1 – Dona Maria Chefe e sua neta Camila.

Meu nome é Maria Ferreira. Nasci na cidade de Cajueira, Goiás, em 1936. Faz quarenta e dois anos que eu vivo aqui em São Jorge. Eu já trabalhei muito no garimpo, dezoito anos no garimpo, depois parei, trabalhei dois anos na roça, depois que meu esposo faleceu parei, agora trabalho só aqui dentro de casa, só cuidando...

Não era só eu não, aqui a maioria das mulheres antigamente, tudo era garimpeira, todas trabalhavam no garimpo. Era homem, mulher, menino, todos trabalhavam. Eu vim para aqui, com meu tio. A gente veio vender umas coisas, trouxemos uns cargueiros de legumes, umas

coisas de comida para vender. Naquele tempo o garimpo tinha muita gente, então a gente trazia, vinha de muitos lugares, de Posses, de Correntina, de muitos lugares. Nós viemos trazer as coisas para vender, foi num instantezinho vendeu tudo, e nós voltamos. Nessa época, eu fiquei conhecendo aqui, isso aqui era tudo cerrado, essas casas aí, que a senhora está vendo, não tinha, era só cerrado. Nem um barraquinho não tinha.

Depois com espaço de um tempo meu pai mudou para aqui, para trabalhar de cargueiro. Mas quando nós mudamos o povo já tinha começado; já tinha bastante casinhas de palha, até a Igreja antigamente era de palha. A comadre Raimunda e Valdina casaram-se lá nessa Igreja. Era uma igreja de palha bem feitinha. Era pequena, bem pequena. Eu, desde a primeira vez que vim, eu gostei daqui. Depois eu comentei com meu pai, contei para ele como era aqui, os garimpos, como era o esquema, ele disse: “é, depois, eu vou dar uma chegada lá. Ele ficou aqui uns três anos, quatro anos, depois voltou lá para o engenho onde eu fui criada. Meu pai me tomou da minha mãe eu tinha quinze dias de nascida. Foi minha avó que me criou, até com a idade de nove anos. Quando ela morreu, eu fiquei sem ela. Quando minha avó morreu, meu pai me chamou para vim morar com ele. Depois a gente mudou para Alto Paraíso, de Alto Paraíso para aqui.

³² Maria Ferreira.

Na época, que eu vim aqui, tinha umas duas mil pessoas, mais ou menos se não fosse mais. Aqui era garimpo para tudo quanto era lado. Aqui matava três vacas e não dava. Era todo dia, matava uma quantia de vaca e ainda não para o povo. Todo mundo garimpando. Iche! Eu conheço garimpo até perto de Cavalcante.

Nessa época, a gente morava... eu ainda era moça nesse tempo, né. A gente morou aqui, eu trabalhando e todo mundo, eu e minhas irmãs todas trabalhando. Aí depois meu pai foi embora; ele ficou morando aí na Boa Vista; eu casei e vim para cá.

Eu e meu marido, nós trabalhávamos no garimpo. Nós tirávamos a despesa para nós e para os filhos, para dentro de casa. Depois que ele morreu, ficou só para mim, eu fiquei responsável. A minha caçula estava com cinco anos, o outro, o menino homem com oito e a outra com onze. Então eu tive que enfrentar a roça dois anos, mas a onça não queria deixar eu trabalhar mais. Todo dia ela ia espiar na porta do barraco, a noite todinha. Uma onça com dois filhotes. Lá na volta da Serra. É uma fazenda que tem aí para o lado da estrada que vem de Alto Paraíso. Aí meu tio chegou lá e não quis que eu ficasse lá, ele falou: “vamos embora, não vamos ficar aqui mais não”, aí abandonei a roça, não mexi mais. Eu vim embora para aqui, voltei para cá de novo, meus filhos estavam estudando, não podia tirar da aula, não é. Depois eu parti para o garimpo, dezoito anos, até aposentei.

Todo mundo garimpava. Não tinha outra maneira, outro tipo de vida aqui para nós; serviço para sobreviver, era esse mesmo. Não era só eu não, era para todo mundo aqui. Tudo mulher... era Maria, era Ana, a outra dona Ana Joaquina. A gente aqui... foi muita gente que trabalhou no garimpo, demais, demais, viche! Era um tipo de serviço até de dez palmo, jogando pá de terra para cima, nos garimpos.

A gente levava de casa comida, era difícil para nós arranjar frutas do cerrado assim, né. Não achava não, a gente levava. Aqui só tem um lugar que quando era tempo de manga ou abacaxi, aquele ananás, aquele azedo, a gente pegava lá no Garimpão, perto do rio, nas taperas que têm lá, que antigamente nesses garimpos eram umas corrutelas.

A gente tinha que levar comida de casa, e nós arrumávamos aqui levantava três horas, fazia a comida, colocava arroz para cozinhar, temperava o feijão, ou às vezes fritava uma carne, ou uma coisa assim, fazia uma garrafa de café, a gente fazia uma farofa, ou uma comida e a gente levava para comer lá nos garimpos, a marmitta de comida, os litros de água, retirado daqui uma légua. Nós saíamos daqui quatro horas, quando o sol estava saindo. E muitas vezes a onça correu com a gente de lá.

Ah, eu vou te falar... nós já sofremos demais nos garimpos, Nossa Senhora. Era assim, tinha dia que a gente estava se sentindo ruim, doente, a cabeça doendo mais tinha que ir, porque se não fosse não tinha outro recurso para comprar as coisas de comida.

(...) Era uma entulheira [refere-se ao garimpo], que o povo já tinha trabalhado antigamente, então naqueles entulhos... antigamente o povo só queria aquelas pedras grandes limpinha, não é, aquelas balizas limpinhas, o que era pequena eles não queriam, e jogavam tudo nos entulhos. Entulhava tudo, jogando terra, entulhava tudo. Nós íamos cavucando naquelas entulheiras, pegando aqueles bagulhos [refere-se aos restos dos cristais]. Mas, quando era pedra limpinha, baliza limpinha, tudo bem, a gente vendia sem quebrar, mas quando tinha defeito, tinha areia, ponta, folha, a gente tinha que quebrar tudo no martelo, fazer as lascas... quebrava no martelo, para vender limpinha.

Nós vendíamos aqui mesmo! Tinha um cara aí que era comprador, mas ele era péssimo, ele comprava as pequenas; assim desse tamanho, ele tirava tudo, e ele não devolvia para gente não, ele deixava lá dentro de uma caixa, quando chegava o comprador, ele vendia tudo para ele, que só comprava as grandes.

Eu conheço do cerrado, cinco folhas são uns ramos que têm no mato; cinco folhas é uma árvore que dá grande e dá pequena. A gente pega a raiz dela, raspa e torra, depois põe sal para torrar separado numa vasilha, assim num fogão de lenha, e quando o sal estiver bem torrado, a raiz já estiver também torrada, a gente põe num frango, vai mexendo até ele ficar coradinho, torrãozinho. Agora, a gente coloca assim num caneco, assim num copo com um pouquinho de sal torrado e despeja água fervendo, tampa, e quando vê que está no ponto de beber, a gente toma. É muito bom para tosse, quando está gripado... para gripe muito forte, é uma beleza. É ótimo para gente torrar e moer as cinco folhas bem moidinhas, misturar na comida assim, no arroz, ou pra dar para as galinhas, iche é uma beleza!

Conheço a roseta de duas qualidades: a de árvore e a rasteira; conheço a quinhina miúda e a grande; conheço o ruibarbo; o pé de perdiz; a agoniada, quando a mulher está no tempo da menopausa, que a mulher fica descontrolada, fica com hemorragia, tem que tomar a agoniada, para parar.

Conheço o mentraz, o gervão, o fedegoso, a arnica, o algodãozinho do campo, tem muitos remédios do cerrado que eu conheço; a caroba, o bureré. Esses aí são depurativos do sangue; quando está com aquela coceira, aqueles negócios assim saindo aquelas curuba [feridas], a gente pega as folhas da caroba e a raiz, com o bureré, pode fazer o chá para beber, e do velame também, todos três juntos: o velame, o bureré e a caroba, cozinha também. Conheço sangue de Cristo, é para quintura, calor; para criança novinha, assim que está

sentindo dor de barriga, enjoando, chorando muito, fazer o banho dele é bom; apanha, cozinha as folhas dele, quebra assim, põe na vasilha para esfriar... para dar banho na criança; é muito bom para quintura, para problema de curuba na cabeça, essas coisas..., tudo é bom. E o velame também é bom para curuba, aqueles olhos que saem nas pernas. O velame, a caroba, o bureré são os primeiros remédios para nós. Os meninos começam com esses caroços, esses olhos saindo, tem que dar para beber e banhar. É só beber e banhar acaba tudo, alisa tudo.

Garapiá é para gripe também, para tosse... ele é remédio bom para dor de cabeça. Tem a papaconha para beber junto com ele, torrar junto com ele, para beber, fazer um chá é bom para quando está tossindo, aquela gripe forte, aquela dor nos peitos. É uma beleza...

Para a menopausa, é a roseta e a agoniada. Quando a gente está sentindo, aquele calorão... aos trinta anos já começa sentir aquele calor, tem hora que veste uma blusa está sentindo frio, quando é daí um pouquinho, vem aquele calorão que a gente não agüenta. É só beber ela e acaba esse frio.

Tem a batatinha de cigano, é bom para problema do ovário, do útero. A gente arranca, o pé dela vem cheinho daquelas batatinhas, todas dependuradas. A raiz dela fica dependurada assim oh... a gente lava, se quiser, se for quantidade que dar para ralar, para tirar o polvilho dela, ainda melhor. Se não quiser ralar é só cortar as rodinhas, as roletinhas dela, vai cortando, enfia uma agulha com a linha faz aquele roletinho assim e põe no sol para secar, quando tiver seco a gente guarda, toda vez que quiser beber, soca umas duas, três rodinhas e põe água fervendo e bebe. Eu já preparei para mim... para os outros eu ensino assim, às vezes, as pessoas que eu sei que são boas eu ensino, as pessoas fazem, né...

A minha avó não deu tempo dela me ensinar essas coisas, porque quando eu fui chegando na idade de pegar esse conhecimento, de conhecer as plantas do cerrado, ela morreu. Ela me ensinou só esses remédios de quintal mesmo: o canelão, a alfavaca, a folha de limão, para gente fazer o chá, né? Esses são plantas de casa. Agora os outros todos são plantas do cerrado.

Alguns eu já conhecia lá no engenho, igual a papaconha. Agora os outros, foi por aqui... depois que nós viemos morar aqui que eu fui conhecendo. Eu conheço bastante qualidade de remédio do campo. Às vezes, uma hora quando eu estou precisando de um remédio, eu estou sentido qualquer coisa... para os meus filhos, ou para meus netos, eu pego. Tem aquela tiririquinha do campo, também é pra problema de garganta que inflama. A pessoa fica sem agüentar comer, sem engolir... machuca a raiz da tiririquinha, põe para ferver; é para gargarejar misturada com a casca de sucupira também... a sucupira e a tiririquinha é do campo... agora a romã é fruta dessa que nós plantamos em casa. É a casca dela que é a

principal planta de garganta. Ferve e cõa para gargarejar... é uma beleza. Agora, a vagem da sucupira, ela amarga demais; tem gente que faz é mastigar a sucupira, chupar o caldo, ela chega a ficar amarelinha quando está madura, não é?

As frutinhas de comer são o bacupari; tem o maracujá do cerrado, a fruta do bureré, tudo é fruta de comer. Quando a gente arranja madura, nós comemos. Tem o bacupari, tem a mangaba, tem o pequi, tudo tem o tempo, não é. É de outubro até novembro, final de dezembro, já está acabando. A gente arranjava era a mangaba, os pequis, esse bacupari; quando nós passávamos nos pés que tinha, tem ano que eles carregam muito, outro ano eles quase não dão. Mas quando a gente arranjava, a gente apanhava.

A fruta da caroba, ela dá desse tamanho assim, olha. Então a gente fura a fruta no meio e faz o cabo do fuso e usa para fazer fuso de fiar linha, eu já fiei muito na roda. Fiava, comprava tinta, tingia as linhas de várias cores. Eu fiava muito para mim, fazia cordão para amarrar os quibanos, peneiras, vassouras. Os quibaninhos eu faço do talo de buriti. O quibano é tampado para catar arroz. A peneira é diferente, é só para feijão, quando faz colheita de feijão, para soprar o feijão, para tirar o farelo. Nunca fiz pra vender, dá trabalho demais. Faço só para meu uso. Quando a gente morava lá na mata, meu marido pegava para mim, lá tinha o buritizal, lá na Estiva. Ele apanhava para mim. Depois que nós mudamos para aqui, até um certo tempo ele ainda apanhava, depois que ele morreu, são meus filhos que apanham. Mas agora está ficando difícil, o povo do Ibama é um povo muito custoso, diz que não pode mais mexer com isso, não pode tirar mais essas coisas, nada. Não pode, matar mais uma caça, não pode arrancar um pé de pau, de árvore, nada disso não pode tirar mais, palha de buriti... Onde tem esses buritizais eles cercaram tudo, para o povo não mexer. Eles cercaram tudo, pra ninguém entrar. E agora se entrar, eles multam e cobram caro... é péssimo.

E eu não tenho paciência de ficar quieta. Tenho que está fazendo qualquer serviçozinho, se eu ficar quieta, parada, eu fico nervosa. Eu tenho que estar mexendo com uma costurinha, ou lavando uma roupa, varrendo um terreiro, arrumando uma planta...

Uso os remédios quando eu estou gripada, quando eu fico tossindo, sentindo dor nos peitos. Quando começa a tosse, eu posso tomar comprimido só para aliviar a cabeça, quando a minha cabeça está doendo muito... Aqui nesse cerrado, para cima, para cá, tudo tem a papaconha, o garapiá, a quininha... quando eu preciso, eu mesmo vou e arranco.

Outro dia eu fui mais minha filha. A gente arrancou quininha, arrancou a batatinha de cigano, o garapiá, catou pedra de cristal. (...) Ela também conhece, ela vai e arranca.

A senhora criou seus filhos usando esses remédios?

Tudo, tudo do mesmo jeito. Às vezes, quando está sentido muito mal, com febre muito alterada, uma febre muito complicada, conforme o tipo da doença, tem que ir no médico.

A senhora sabe quantas crianças eu já peguei? Já peguei sessenta e seis meninos. Já fui parteira, hoje eu não sou mais não, deixei. Eu nunca ganhei menino no hospital, era tudo em casa, nunca fui no hospital nem fazer exame.

Eu benzia quebrante antigamente, depois deixei. Eu benzia com raminho... é com ramo daquela vassourinha de sant'ana, ou com folha do fedegoso. Três raminhos de fedegoso. Tem o fedegoso que é um remédio muito bom também. Ele dá aquele arvoredão grande. Ele dá até essa altura assim... O fedegoso é plantado em casa. Ele dá a vargem e dá a semente; a gente torra e mistura com café e aí dá um café gostoso... E é bom para constirpação. Ele gosta de nascer assim em lugar de tapera. A raiz dele, quando a mulher está de resguardo, quando quebra o resguardo e sente dor de cabeça, ou às vezes passa contrariedade, passa raiva, chora, e sente dor de cabeça, pega a raiz dele e lava bem lavadinha, tira os burraios assim e assa no fogo, no fogão de lenha, assa e depois raspa ela, assim bem raspadinha, num prato. Para quem toma pinga, raspa, coloca a pinga ali dentro e queima, quando ficar amarelinho, quando acabar o álcool, fica só o armaguinho do fedegoso, fica amarelinho que nem o açafraão. É o primeiro remédio para mulher de resguardo. Quando está gripado também, para essas gripes fortes também é muito boa a raiz de fedegoso. Tanto faz beber queimado na pinga, como cozido na água, ele é bom. Eu já fiz para mim, para meus filhos tudo. Para outras pessoas, eu também já fiz.

Algumas plantas que a gente pegava do lado de lá, hoje, não pega mais, que nem arnica mesmo, que é um remédio tão bom, dá um chá tão gostoso. Pega ela cozinha, quando está com um corte inflamado... era até para eu falar com meu filho para pegar umas folhinhas para ele levar, porque ele levou um corte na moto.

(...) Nós sempre apanhávamos lenha. Toda a vida eu tive o meu fogão de lenha, assim, para eu cozinhar um feijão, cozinhar uma carne, eu gosto do meu fogão de lenha, que nem agora nesses dias três de janeiro mesmo, agora desse ano, foi aniversário da minha filha. Todo ano ela passa aqui o aniversário dela aqui comigo, aí eu ofereci um almoço para ela. Eu reuni a família toda (...) Foi assim, vixe, uma metade da comida fez aqui e a outra fez lá na casinha, porque tinha bastante qualidade de comida né; eu toda vida gostei de um fogãozinho de lenha. A gente pegava lenha lá em cima, naqueles morros lá...

Garimpar, a gente garimpava aí, nesses morros aí em cima. Depois que eles fecharam ninguém entrou mais, nem para pegar essas ripas a gente não foi mais, ninguém vai mais.

Acabou, se eles verem... Outro dia naquele cerradinho que tem aqui, ali pertinho de onde tem aqueles pés de buriti, ali em cima. Outro dia, nós fomos, eu e a Jomar [filha de Dona Maria Chefe], nós fomos arrancar, foi até essa agoniada, ela disse que estava querendo beber uma dessa agoniada, ela começou a sentir uns calores, e falou: “mãe, vamos comigo, para gente vê se arruma uns pés de agoniada”. Eu fui com ela e levei um facão, eu falei, vou levar um facão e uma corda, porque se der, eu vou trazer um fecho de lenha. Ela também levou uma corda, um facão, e fomos. Chegou lá a gente achou uns pés de baratinha já seco, a gente derrubou, cortou, do lado de cá da cerca, naquele cerradinho ali, aí eu fiz um fecho, ela fez outro... nós cortamos que ainda ficou um fecho lá, que não deu para trazer tudo, um meu e outro dela. Ainda arrancou o remédio e trouxe. Tomamos um café e voltamos para pegar o outro. Um cara viu que a gente vinha com o fecho de lenha; disse que viu umas pessoas com uns fechos de lenha lá dentro da área do Parque, saltando a cerca, vindo de dentro da área do Parque. Aí, eu disse: tomara que ele conta que fui eu mais Jomar que estávamos arrancado remédio e apanhando a lenha, se eles vierem aqui falar comigo, eu vou perguntar para eles se eles quiserem vê os tocos da baratinha eu cortei lá, se eles quiserem, eu vou dar para eles. Eu apanhei foi do lado de cá da cerca do Parque. Não de dentro, ainda ia procurar para eles, se eles estavam querendo a lenha seca era para eles comer. Se eu não procurasse, eu não queria ser eu. Eu ia procurar, vocês querem essa lenha seca é pra vocês comerem? O que vocês querem com lenha seca? O povo é uma ganância tão péssima... eu ia falar pra eles assim: o que adianta essa ganância de vocês, porque ninguém não pode entrar no Parque, arrancar um pé de remédio, não pode apanhar um pau de lenha, que vocês estão brigando, não pode apanhar nada, nem para entrar dentro da área do Parque, não pode entrar. O que vocês querem com isso? Quando o fogo vem queima tudo, queima lenha seca, queima a massega, queima tudo, vocês não dão jeito... pelega para apagar, mas não dá jeito, não apaga tudo, quando vocês apagam num lugar, já pegou noutra, não adianta...

É uma área isolada, não pode entrar mais, de jeito nenhum. Mas é tão chato, que nem para ir de carro mais lá, encostadinho na cachoeira do Parque; eles não aceitam mais. Hoje, não pode mais. Quantas vezes, antes de vir essa chatura, esse Parque para aqui, vinha gente de Alto Paraíso, dois, três caminhões de gente, aí eles mandavam avisar para nós aqui, a gente arrumava, fazia biscoito, fazia farrofa, preparava carne, fazia lata de farrofa e de biscoito, de doce, e a gente levava... eles traziam aquele tanto de carne, comida, biscoito, muita bebida, aquela coisera... a gente levava para lá, passava o dia inteirinho, lá na beira do rio, tomando banho, comendo e bebendo, todo mundo alegre e satisfeito, só voltava de lá era de tardinha... hoje a gente não faz isso mais. Não, eu vou te falar, eu não gostei desse negócio de Parque

não. Eu não gosto nem de ver os carros... para dizer a verdade, nem dos carros do Parque eu não gosto de ver.

Eu tenho um campinho [refere-se a *camping*], mas só que depois que o povo está fazendo muitas pousadas. A maioria do povo está indo mais é para as pousadas. Antes funcionava, agora até muitos *campings*, que nem ali da menina de Jaqueline, de comadre Ana, aqui do Pedu, antigamente era gente, nem cabia, ficavam as barracas tudo tampadinha, assim olha. Hoje, tem vez que passa feriado, muitos que vêm é uma, ou duas barracas. Muitas vezes não vem ninguém. Estão tendo muitas pousadas, principalmente nesse tempo de chuva assim, que eles gostam mais ficar alugando quartos. Está certo, eu não tiro a razão deles, não. Já têm outros que, às vezes, vão para essas pousadas, porque têm dinheiro, tem grana para pagar, né, porque é mais caro. E os *campings* sempre são mais baratos, então, já têm outros que às vezes não têm dinheiro para pagar essas pousadas, assim uma diária de três, quatro dias, vão para os *campings*, é mais barato, são os que gostam de ficar mais na liberdade dos *campings*, né. Para mim cada um tem um gosto.

De vez em quando, chega uma pessoa que fala comigo assim: “Dona Maria, eu vim aqui para a senhora me benzer”. Tem vezes que algumas pessoas vêm me pedir remédio, gente daqui, nativo mesmo, que mora aqui, muitos vêm aqui procurar um remédio para uma criança que está doente. Às vezes, tenho alguma simpatia, assim quando a criança corre três passos, a gente corta atrás, aí quando dá mais passos para a frente, torna a cortar, quando ele dá dois, três passos, torna a cortar. E aí ele logo está caminhando para todo lado.

Eu, para mim, os remédios que eu conheço, eu tenho muita fé neles, porque às vezes, se eu estou sentido um mal, assim, dor de cabeça, febre, ou com dor nos peitos, ou tossindo muito, eu faço esses remédios, sinto-me bem. Para os outros que eu faço também se sentem bem. Eu acho assim, são uns remédios de prestígio, né? Eu gosto, porque sempre uma pessoa vem aqui me procurar: “Maria aquele dia você me ensinou um remédio, eu estou sentido isso...” Se eu sei que o remédio é bom, eu falo, olha tal remédio assim, assim, você faz e toma, aí a pessoa é só tomar e melhora.

Para gripe pega a folha do eucalipto, porque tem o eucalipto de árvore e o que planta no quintal, o campim de cheiro, pois é, pega as folhas para fazer o chá. Então tanto faz a raiz dele como as folhas, põe tudo para ferver, para gente fazer um chá para tomar com comprimido. É bom para dor de cabeça, para cortar a febre.

Uai, hoje têm muitas coisas que a gente não pode nem apanhar. As flores mesmo, a palipalan, a pimentinha, a palipalan estrela, aquelas flores do cerrado, que a gente pegava para vender os quilos, não pode entrar mais aí dentro para apanhar, eles multam a pessoa e, já não

falo nem de caça, ninguém mata mais, acabou. Hoje, os bichos estão mansos, hoje tinha duas perdizes bem ali assim, no fundo na casa da minha filha.

Muito antes desse negócio de Parque, colhia flor para vender os quilos. Antes, muito antes do Parque, meu marido ainda era vivo. A gente ia lá para apanhar, ficava por lá uns quinze dias, quebrando flor. Nós pegamos muitos quilos, foi tonelada de flor. Aqui, vinham as pessoas de fora para comprar, vinha de Cristalina, de muitos lugares, que eles vêm comprar porque é vendável. Mas hoje ninguém mexe com isso não.

(...) Era isso mesmo, que o povo mexia, era apanhando flor, no tempo das flores ia pegar flor, quando não era tempo de flor, ia para o garimpo, trabalhando direto nos garimpos. E agora acabou tudo isso. Não tem garimpo, não tem flor, acabou tudo, ninguém pode mexer mais. Não, eu vou falar para senhora, eu não gostei não. A gente naquele tempo a gente tinha aquela liberdade, a gente ia para o mato e apanhava lenha e tudo. Entrava aí nesse cerrado e apanhava lenha, num tinha nada a ver, mas hoje, ninguém pode mais, tem hora que eu tenho saudade de andar por esses garimpos onde a gente conhece tudo.

Virgem! qual é desses garimpos aqui que eu não conheço, conheço tudo. Mesmo aquelas flores do cerrado, aquelas bromélias que dão de várias cores, muito bonita que dá em cima dos pés de pau, quem é que pode apanhar?

Tem um remédio muito bom para reumatismo, que a gente põe ele na pinga, quem não bebe pinga, põe na água... nem esses, não pode ir mais lá para arrancar, pé de manacá. Esse manacá não tem, mas onde é que eu vi, acho que foi para o rumo de Formosa... Aqui não, aí nessa vãosada, dá para arrumar um pezinho.

Lavar roupa, antigamente quando não tinha água encanada aqui, eu apanhava água para beber, para cozinhar, era ali. Tinha um quadro de cimento, perto do pé de buriti, todo mundo pegava água lá para fazer comida e para beber. Para lavar roupa eram as cacimbas, lavava a roupa dos meninos era nas cacimbas e batia. E quando a gente ia lá para o Garimpão, muitas vezes a gente arrumava as trouxas de roupa aqui cedo; quando era muita roupa a gente ia lá pro córrego do Garimpão... ficava lá o dia todinho, lavando roupa, secava, trazia as roupas tudo limpinha, tudo enxutinha, nem isso num pode mais. Não, não pode mais.

Antigamente, às vezes nós arrumávamos um tatu e matava. Antes, uma sariema a gente podia matar, matava para comer; hoje, acabou, não pode mais.

Eu falei para meu filho que queria fazer um quibaninho, só para soprar feijão, para catar. Aí eu falei para ele promode dele pegar umas talas de buriti para mim. Ele foi lá, perto da casa dele tem uns pés de buriti, onde ele pega água, aí ele arrumou, ele foi e tirou e trouxe para mim. Já trancei bem maior do que aquele ali. Aquele é só para por bolo, roda de bolo. De

vez em quando eu gosto de fazer uma roda de bolo de fubá de rolo, de puba, assado numa caçarolona assim, lá no fogão. Quando eu não quero fazer aqui no fogão a gás, eu acendo o fogo lá, faço umas brasas...

Era assim, quando minhas filhas estavam com um menino doente. Eu falava, olha dá esse remédio assim, assim para esse menino, faz um remédio que tem aqui. “Ah mãe eu não conheço”, então eu vou arrancar e levar as ervas para elas conhecerem. Elas conhecem muitas qualidades de plantas. Mas a maioria delas é nessa área de Parque, eu não posso pegar, né. Agora as outras coisas que nem a papaconha, garapiá, quem tem lá para o rumo da minha outra filha... Lá tem uns pés de papaconha, na estrada tem muitos remédios... Esse garapiá mesmo para lá tem; dessa agoniada também, a quina da grande, então toda vez que eu passo lá, que eu fico lá esperando o ônibus, eu arranco.

Têm muitos remédios que estão fora da área do Parque, que nem o velame, aculá para baixo... agora está ruim porque tem muita massega; tem que arrancar quando a queimada está nova, é fácil para a gente arranjar. E dá um chá gostoso, é um depurativo que é uma beleza (...).

2.2. DONA CHIQUINHA³³



Figura 2.2 – Dona Chiquinha.

Meu nome é Francisca Teixeira Mendes, mas o povo só me chama Chiquinha. Eu nasci na Bahia. Eu sou de Barreiras. Eu sou de 25, do dia 04 de outubro, de 1925. Vim para cá, eu vim com minha mãe né, mas eu vim muito pequeninha, eu vim nos braços, assim no colinho, miudinha demais, aí eu não sei contar nada de lá... era bebezinha. Minha filha, minha família é enorme, é

gente demais, mais eu não fui à Bahia mais nunca, não lembro mais, morreram uns, ficaram outros... eu tenho uma irmã que mora em Goiânia, meu povo é esparramado no mundo todo, tem muita gente, viu.

Nós morávamos na Boa Vista, aí coisa do garimpo, meu marido mudou pra cá. Comprou essas casas. Aqui se você visse a pobreza que era... hum... minha filha, aqui não tinha ninguém, quando nós mudamos pra aqui podia ter uns vinte ranchos, era rancho... não era casa não, eram umas taperas velhas, tudo quebrado. Aí ele foi arrumando aos poucos e fez aquela pousada, e aí a gente vai vivendo com essa pousadinha. É como diz Cecílio, meu marido, diz que baiano gosta muito de caminhar...[risos], baiano gosta muito de caminhar, então a gente veio.

Minha infância foi toda nesta região aqui. Boa Vista é para cá, para o rumo do Alto Paraíso, eu me criei lá e casei. O meu marido mesmo, eu encontrei numa festa, e deu casamento [risos]. A sorte da pessoa não é, que eu nem conhecia ele, ele não me conhecia, aí deu casamento. Eu me criei lá. Aí me mudei pra cá, quando eu casei. Aqui era bom viu, o garimpo... o pessoal aqui vivia do garimpo.

Meu marido era garimpeiro. Só que ele não tirou cristal nenhum, mas deu muito cristal aqui, muito mesmo, mas muito, muito mesmo. Depois que o Ibama fechou aqui, se não é o turista nem sei como é que a gente estava vivendo aqui. Mas Deus abençoou, Deus trouxe eles para cá, aí é que a gente vai vivendo... é do turista.

³³ Francisca Teixeira Mendes.

O povo tirava muita lasca, vivia aqui da lasca, ia para o garimpo aquela mulherzada, tirar lasca, e chegava de tarde vendia para comprar o pão de cada dia, para dar aos filhos para comer. Ia para tirar a lasca, vendia de tarde para comprar esse ô [refere-se a comida].

Tiravam as lascas ali, como diz o povo o “garimpo da preguiça”, ali; ia lá e vinha com a sacola cheia; outros tiravam cá no Garimpão, Pedrão, para cá. Eles exportavam tudo para Cristalina, para esse mundo todo; vinha comprador aqui, comprava era caminhão cheio... para exportar...depois que o Parque entrou, acabou.

Nós tínhamos chácara ali, tinha não, tem. Lá tinha de tudo... mas meu marido gostava muito de garimpar, ia para o garimpo tirar lasca, essas coisas assim... esse menino meu também. Aqui se você visse a pobreza que era... hum... aqui não tinha ninguém, quando nós mudamos para aqui, podia ter uns vinte ranchos, era rancho... não era casa não, eram aqueles ranchos velhos caindo os pedaços.

Teve muita gente, mas foi na força do garimpo, aí teve muita gente, mas, depois o povo foi saindo, saindo, saindo. Prova tanto que ficaram aí só os ranchinhos velhos, caindo os pedaços.

Eu nunca fui para o garimpo, eu tinha muito filho, criava neto ainda. Eu ia era socar arroz, socar milho, cuidar das coisas, apanhava lenha na cabeça, eu não tinha tempo... era meu marido que ia; tinha meus filhos e tinha sobrinho, meu e dele, tudo dentro de casa, aquela moçada, aquela menineira... aquela rapaziadinha...tudo assim, não tinha jeito de eu ir para o garimpo, não. Nesse tempo, eu não mexia com isso, eu ia era para o pilão, socar milho, tirar fubá, fazer cuscuz, fazer angu para eles, era isso que eu fazia.

Aqui, a gente lavava a roupa, tinha umas cacimbas ali, que as mulheres lavavam a roupa tudo era lá. Tiravam água nas vasilhas, botavam na bacia e todo mundo assim... esse povo antigo... as mulheres, unidas umas com as outras, a outra lavava, depois que a outra lavava, e todo mundo se arremediava. Agora tem que pagar água. Eu digo, pois é, a gente podia abrir as cacimbas de novo e lavar a roupa... as mulheres que tinham, uma ia dando sabão na roupa e a outra ia lavando as dela, e todo mundo se unia... eu fico falando, hoje em dia é uma desunião.

Meu marido era tocador de sanfona. Sábado ele ia tocar e nós íamos dançar. Essas moças, essas mulheres casadas, assim mais velhas que já tinham filho também. Juntava todo mundo, ele ia tocar e nós íamos farrear. Era bom demais...

Eu dou tanto graças a Deus e ao turista, porque do que a gente ia viver?

A gente morava lá na Boa Vista, para lá, não era aqui não; depois é que ele comprou uma chácara aí para baixo no Vale da Lua e nós mudamos para lá. Depois, os meninos, por

causa da escola, tiveram que comprar essas casas aqui. Nós tínhamos muitas casas aqui, porque ele comprou aqueles ranchos velhos caindo os pedaços, aí depois ele foi vendendo para esse pessoal que foi chegando aqui.

Lá do Vale da Lua eu trazia era trem na cabeça, assim a bacia de coisas na cabeça, para vender aqui. Eu vendia alface, tomate, rapadura, mel. Meu marido tinha dois engenhos, tinha não, tem lá na Chácara. Essas coisas eu vendia tudo. Aqui, bem no lugar dessa pousada (...) tinha uma venda que, quando eu chegava, o dono comprava minhas coisinhas, quase tudo... ele tinha grana, ele tinha venda, o povo comprava de tudo aí na venda dele. Ele tinha um caminhão e ia a Formosa comprava as coisas para vender aqui também... aí o povo comprava.

Esses lugares aí, eu ia para passear... é muito bonito... agora... nem... para nada mais [faz silêncio, suspira e fala em tom baixo]. Mas meus filhos vão em tudo assim. Eles vão para essas cachoeiras. Eu até não, mas meu marido conhece lá, ficava lá debaixo e água caindo... eu tenho muito medo d'água. Eu ia era lá no Vale da Lua e aqui na Raizama; agora para cá é muito longe. A Raizama eu fui foi muitas vezes, a pé, tinha festa lá, a gente ia, tinha aniversário... festa de aniversário, de São João, fogueira, essas coisas. Morava muita gente lá naquela região, depois foi morrendo tudo, acabou.

Graças a Deus, agora todos os meus filhos têm seu ganha pão; têm pousada, têm restaurante, eles todos têm as pousadinhas... mas a poder de Deus e do turista... que Deus dá o dinheiro e eles construíram. Nem se fala [faz silêncio], só Deus mesmo, mas Deus tem poder... a gente sofreu demais... [fala sussurrando, a respeito da época do fechamento do Parque].

Dizendo o povo [refere-se ao turismo na região] que é por causa desses cristais, né... O cristal chama; e aqui, esse mundo todinho, é cheio de cristal. Aqui, quando a gente mudou para aqui, e os turistas deram para vim, enchia era a sacola, cheinha de coisinha do meio da rua, de cristal. Eu vejo, eles chegam aí, ainda estão catando ainda, isso tem mais de dez anos, e o povo enchia a sacolada. Quando eles chegavam aí que viam, menina, apanhavam para levar, dizem que era para por nos jardins.

Aqui tinha a Folia de Santo Reis, tinha a Folia de São Sebastião, tinha a Folia do Divino, mas agora acabou tudo... não tem mais... era bom demais essas folias aí do povo, era uma alegria que você precisava ver; os pousos de folia, os fogueteiros nas portas...era uma beleza...e acabou tudo isso.

O turismo que mudou, mas eu quero mais o turista, eu adoro, eu gosto mesmo. E falo assim: Deus que abençoa todos eles que vem aqui, porque se não é o turista, pelo garimpo nós

íamos morrer tudo de fome, porque eles não deixam ninguém tirar nadinha mais dali [refere-se ao Parque].

Meus filhos foram criados todinhos com remédios do mato, só com os remédios do mato, e é tudo assim sadio, tudo gordo, tudo bonito. Eu ia no mato arrancar remédio para dar para eles, para dor de barriga, para febre. Inclusive uma vez eu adoeci, porque eu sofria asma, eu fui para Brasília... Meu menino estava com dois anos e adoeceu aqui de febre, eu lá em Brasília internada ruim, né. Aí o meu marido, já ia mandar o menino para lá, porque estava ruim, com febre, aí chegou uma vizinha e falou: “ô Cecílio não manda não que eu vou dar um purgantinho pra ele” e deu o purgantinho. Juntava assim um bando de remédio do mato: carro-santo, babosa, era um monte assim de remédio que a gente juntava tudinho assim, torrava a batata, torrava tudo, juntava e dava o purgantinho com azeite... para febre, para catarro, a gente chamava catarro, né, agora é gripe... o menino tomou e ficou bonzinho. Agora eu fico falando para meus filhos... Eu tenho um neto, ele era pequeno... eu o trouxe de Anápolis, porque a mãe foi operar; o menino chorava, mas chorava, você precisava ver. Um dia eu fui na casa da minha cunhada e contando para ela: “não comadre tem um remédio muito bom, o magnésio do campo”. Eu fui lá com ela e arrancamos, mas é por medida assim né, menininho novo é assim olha, um pedacinho; a gente arrancava a raiz, batia e dava o chazinho. Até um homem do Parque que teve aqui e pediu; eu mostrei qual era, que a mulher dele sente assim presa né, é só tomar e melhora esse magnésio do campo.

Aqui no cerrado tinha muita era carobinha, velame, ruibarbo... eu sei que era muito remédio que a gente arrancava aí nos matos. Acho que é Deus que dá o tino para a gente, né. Minha mãe ensinou muito remédio assim, a semente de carro santo, a semente de... junta tudinho e faz um purgante, é uma beleza até para gente grande; toma com azeite, aí limpa tudo, tudo, tudo, agora eu fico falando para meus filhos, eles só correm para farmácia. Agora eu não conheço porque quase eu não saio de casa; eu nem saio de casa mais para nada. Essa carobinha mesmo é um santo remédio, para curuba, para tudo assim, ela é uma beleza... para aquelas feridas que dão na perna quando bicho morde, é uma beleza; o ruibarbo é uma beleza para febre, a tiborna... eu agora que não me lembro mais de nada, a cabeça anda muito ruim, que eu não lembro mais de nada. Adelídio vai te ensinar tudo quanto é remédio do mato. Eu sou mãe dele, de umbigo. Eu cortei o umbigo dele. Ele me chama é “mãe Chica”, o outro irmão dele me chama é “mãe Veia”, que eu cortei o dele também. Esse conhece é tudo, ele pega os turistas aí, e vai com eles para o mato para arrancar remédio para eles levarem. Esse sabe, conhece mesmo. Eu mesmo é que não sei mais nada, estou com a cabeça ruim, um frígelo danado, minha cabeça não dá mais para nada.

2.3. SEU DOMINGOS³⁴



Figura 2.3 – Seu Domingos.

Eu nasci em Paracatu, Minas Gerais. Eu saí de lá com 10 anos. Eu vim para cá em 1951. Quando eu vim era no começo do garimpo, eu estava com 38 anos. Vim para cá com Deus, vim para garimpar. É bom, fui criado trabalhando mesmo. Eu trabalhava com o garimpo e roça. Aqui era cheio, aqui já existiram uns 3.000 mil garimpeiros aqui dentro, né, mais era bom. Aqui não tinha nada, nós construímos uma casa, uma casinha pequena para a escola. Depois foi evoluindo... aqui não tinha nem igreja, o padre vinha de vez em quando. Depois que veio, que construiu a Igreja o padre trouxe o santo, o São Jorge, aí o padre veio, então largou o nome de

Baixa e colocou São Jorge, trocou de nome.

Quando eu trabalhava, dava muito dinheiro, agora não. Não trabalho mais no garimpo, o Ibama fechou, botou a gente para cá. O garimpo não tem procura, aí o Ibama veio e fechou; tirar cristal para guardar; deixa ele lá onde está. É porque o caboclo, o trabalhador do garimpo, não tirava nada, então tirar cristal para não vender. A gente tira para vender, se não vende, o que vai fazer? Depois que acabou o garimpo, melhorou mais. Melhorou porque o povo está vivendo muito melhor do que na época do garimpo.

Mas depois foi o turismo que dominou mais para cá. Mas é muito bagunçado. Bagunçado demais, aqui no tempo do garimpo era melhor.

A reserva, para mim, foi boa porque se o Ibama não fecha isso aqui, chegasse fazendeiro, esse povo, era pior do que o Ibama; com o Ibama tem o movimento do povo e o fazendeiro ninguém entra. Foi melhor o Ibama fechar. Agora tem parte que o Ibama é muito errado, esse negócio de não queimar a campina, para mim é o maior erro; o governo devia ver isso, porque no tempo que queimava, a bicharada juntava, era tanto bicho... tem que ter controle... mas naquele outro tempo, de queimada, você ia daqui até Alto Paraíso, não tinha condução, era a pé, a cavalo, naquele tempo, era veado, era tudo quanto é bicho, hoje não vê nenhum, tem bem pouquinho. Agora detesto o fogo nas matas. Na minha idéia, a mata não

³⁴ Domingos Soares de Farias.

pode ser queimada, mata perto de vereda, mata perto de brejo, não pode ser queimada, porque a raiz daqueles paus velhos é que segura a água.

Eu conheço o prestígio das plantas, o prestígio é enorme para remédio. Tem o chapéu de couro, a congonha, mutember. O chapéu de couro é a folha. Tem a douradinha que é a mesma coisa do chapéu de couro. Tem a arnica.

O prestígio da arnica é a folha, é para cicatrizar. Tem a batata de perdiz. Eu sabia que era só para mulher, mas depois me falaram que é para homem também. Aquilo pra mulher é bom, é um remediozinho santo.

Eu aprendi com meu pai, ele era raizeiro. O meu pai me ensinou foi muito, ele preparava qualquer garrafada. O meu pai me ensinou como preparar raizada, cuidou de mim e era bom. Eu já vim desde de pequeno sabendo muita coisa. Tem o tiú, a raiz do tiú é bom também. Não tirei da idéia, mas os dias vão passando...

Os vizinhos falavam, e depois os outros iam falando o que eu não sabia. Nós usávamos muitos remédios, esse capim santo, capim de cheiro, que o povo fala, a gente estando gripado é só arrancar a raiz dele, lavou e machucou, bem machucadinho, fez o chá, tomou, pronto acabou a gripe. A folha a gente toma também, o sabor é o mesmo, mas para curar a gripe mesmo é a raiz. Tem essa batata de perdiz que é difícil, ela é difícil, é remédio bom, mas é difícil.

Hoje o povo não quer mais saber, não conhece nada, não quer conhecer mais nada. Isso me incomoda um pouco, é bom conhecer, não é? Eu ensinei aos meus filhos. Eu tenho oito filhos. Eu tenho um filho que é guia, ele conhece muito de remédio.

Tem que usar, assuntar o efeito daquele remédio, para depois usar o outro, pode ser tudo da floresta, mas não pode misturar, porque um tira o efeito do outro. A gente tem que explicar para quem não sabe.

O bom é que outros também ensinam: quando está sentindo alguma coisa, “toma tal remédio”, é assim, um está sentindo uma coisa, o outro chega e, fala “eu tomei isso e fiquei bom”, então vai aprendendo com o tempo, com o povo.

A pessoa, quando vive no mundo, tem que assuntar muito, é saber viver, senão não vive. Tem pessoas que não capricham de assuntar com o que vive... Aí nesse cerrado todo, onde eu andava, que eu conhecia, já sabia, quando eu precisava eu ia lá naquele lugar. Tudo a gente tem que assuntar, não é? Às vezes, a gente não precisa, mas o outro precisa, a gente já sabe o ponto que vai arrancar, vai lá e procura.

É difícil o caboclo morrer de fome. Quem morre de fome é porque não tem coragem de ir apanhar a fruta, ou então plantar para produzir. Na minha casa, é difícil morrer de fome,

tem muita coisa, eu não sei qual é a coisa que eu uso para comer: milho, tem tudo, produz muita coisa, para mim e para os outros, a gente não produz não é só para a gente não, para os outros também. Eu planto, planto tudo mesmo, ainda que eu não coma. Mas eu gosto, tenho prazer de estar lutando, produzindo com muita fartura.

Essa palha é a pindoba. Essa palha dura um bocado, 30 anos e poucos, sem vazar, não vaza de jeito nenhum. Essa é do cerrado. As casas aqui eram cobertas com a indaiá, é a mesma coisa da palmeira, ela é da mata, mas não vale nada aquela palha, e ela é feia demais. A pindoba não molha nem a pau.

Eu morei em muita casa de palha de buriti, mas não é muito boa não. Ela acaba logo; lagarta gosta muito da palha de buriti. A pindoba é melhor, tirada na lua boa, lua minguante. Porque se tirar na lua nova, ela nasce em baixo, então tem que tirar na lua minguante, fica a palha bem novinha, não tem lagarta, não tem nada. Tudo tem um tempo, né? Nós temos tempo de ser novo, temos tempo de sermos velhos...

O povo antigo para trás caprichou, hoje não. Hoje o povo não quer nada, não quer produzir nada, não quer nada que presta só coisa errada, então não serve para labutar comigo. O povo de hoje não quer aprender nada. Não querem saber de nada sobre o prestígio das plantas, a gente tem que explicar, tem que pôr num livro explicando tudo, essas coisas das plantas é coisa de prestígio. Tem que publicar para o povo ir compreendendo, não é?

É muita coisa... labutei na minha vida com muita coisa.

2.4. SEU OTÁVIO³⁵

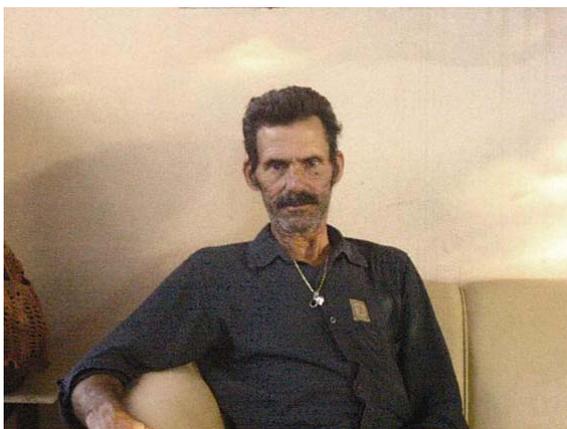


Figura 2.4 – Seu Otávio.

Eu nasci em Teresópolis, no Rio de Janeiro, em 1944. Eu vim do Rio para Brasília e de Brasília para aqui. Fiquei um tempo em Brasília, trabalhando na construção; vim acompanhando o meu padrasto que mudou do Rio para Brasília, ele era funcionário dos Correios. Eu estava com dezoito, dezenove anos. Trabalhei um ano mais ou menos em Brasília, depois eu vim para aqui, isso em sessenta e dois.

Foi uma turma que passou lá e me chamou. Aí eu vim. Vim com eles. “Vamos para o garimpo, na Chapada, lá tem um garimpo de cristal, lá tem muito cristal”. Aí, a gente veio. Você sabe que os jovens acompanham todas as influências, eu mesmo fui influenciado pelos outros. Daqui eu fui para Rondônia, passei um ano lá. Rondônia eu fui porque a terra estava boa. Depois voltei para aqui, já tinha mulher e filho.

Aqui eram só uns barraquinhos de palha, casinhas de rancho de garimpeiro. Umas vinte casas assim. Aí tinha a “Rodoviarinha” ali embaixo, lá era o ponto, todo mundo ia para lá. Lá era assim: todo mundo fazia um rancho, ficava mais perto do garimpo. Moramos lá muito tempo.

Iniciei no garimpo, tirava pouca coisa, não tirava muita coisa não. Quem pegou muito cristal aí foi esse Zé Corinto, um tal de Lindolfo, Manuel Machado, essa turma pegou muito cristal, Otaviano, que era de Formosa.

Aqui tinha muito raizeiro, mulheres parteiras, essas coisas. Geralmente as mulheres que são parteiras, são raizeiras. Sabem remédios para isso, para aquilo e tal, e os raizeiros também. A gente tinha sempre as pessoas certas, né. Tinha o velho Vilmiro, tinha a velha, mulher dele que era muito boa de raiz.

Aqui era muito comum, tradição mesmo, porque não tinha farmácia, não tinha nada. Se não tivesse uma pessoa para dar um remédio, uma raiz, uma coisa assim, morria. Eles falavam: “Ah! Vou curar fulano”, se era mordida de cobra, “fulano benze”, era sempre assim. Corria para o benzedor! Eles faziam garrafadas de remédio aí tomavam.

³⁵ Otávio Martins Filho.

Quando a gente trabalhava assim em lavoura, nesses lugares assim, sempre dava isso. Aqui tem uns meninos, todos já foram ofendidos de cobra, mas foram curados como o remédio de raizeiro. Picada de escorpião do mesmo jeito. Aqui era obrigado a gente se remediar com o que tinha. Se não tem uma farmácia, não tem nada, você tem que apelar para eles também, tem que seguir o ritmo. Já andei em volta aí tudo, até hoje ainda têm muitos desses raizeiros aí, dentro desse vão.

(...) O Parque já estava tomando de conta, foi fechando, já foram explicando para os garimpeiros que ia mudar a situação, que ia passar para outra e tal, que ia mudar para o turismo. Que ia ter emprego, emprego para todo mundo, ia ter o que fazer né. E como o Parque está tendo emprego, o pessoal é guia, já tem o que fazer.

Aqui tinha muita coleta de flor. O povo coletava, eu não coletei, não. Eu fui ajudar as pessoas a transportar a pé. Aí todo mundo ia colher a palipalan, a garandinha; a cascudinha, que dá uma cabecinha assim. Isso foi em 80/85.

Tinha época que a coleta de flores dava mais dinheiro do que o garimpo, aí todo mundo corria para colher as flores. Em dinheiro, rendia mais. Era uma forma de sobrevivência, só que era uma coisa assim, uma coisa rápida. Ela passava rápido, ela perde rápido, num instantinho ela mofa, fica preta, aí não presta mais. A fase boa mesmo é aquela quando ela esta clarinha, bonita.

Tinha a associação dos apanhadores de flores, fazia pacotinho, tudo certinho, amarradinho. Aí levava para São Paulo, aí de lá eles tinham um projeto, mas aí não foi para frente. Começou e depois não deu certo. Porque já tinha um responsável para comprar elas direto né. Porque a época da coleta de flor era variada; a gente garimpava, não era certo, e a flor era certo, aquele negócio, rotina. Todo mês tinha que pegar cem quilos de flor nos lugares certos; aí depois ficou difícil, porque também acabou a área que tinha. A área era só para os lados do Parque. Nessa região às vezes fica branquinho assim de flor.

Todo mundo coletava, era criança, era adulto. A gente ia e carregava as flores até a estrada. Amarrava nos animais e levava as flores. Tinha que montar um rancho lá, porque ia para dormir, fazia comida e tudo. Eu fazia uns ranchinhos de palha, aí ficava lá para dormir à noite. As flores iam mais para São Paulo. É que nem o cristal, nunca ficou aqui nos arredores de Brasília, aqui em volta. Mandava para Cristalina, de Cristalina ia para o Rio, e do Rio ia para exportação.

A coleta de flor durou uns cinco anos, mais ou menos. Acabou porque aí o Parque foi delimitando, fechando. Cada fazendeiro também foi tomando o seu limite, fechando. Aí o espaço ficou reduzido. É que nem o garimpo mesmo...

Lá no Parque tinha uma grande criação de gado. Tinha uma fazendona aqui, o dono dela já morreu, morreu ele e a mulher. Então, eu olhava gado para eles, duas, três mil cabeças de gado. Nossa turma mesmo era logo três cabeças de gado. Vinte, trinta pessoas. O garimpo é um serviço muito pesado então acaba comendo muita carne.

Tinha um garimpo aqui na frente que chamava Garimpão do Cerrado, que era um cerrado mais grosso, fechado. Tinha o Canela-de-Ema, porque lá só tinha canela-de-ema no lugar. Tinha a Estiva... lá era um lugar igual uma cidade, de tanto garimpeiro que tinha. Lá tinha uns... pra lá, tinha mais de quinhentos moradores. Muita gente! Morador mesmo assim de barraco, bem assentado, bem instalado. Hoje, não existe mais, existe o local, o terreno, está lá dentro do Parque.

Foi muita gente embora. Eles eram da Bahia, do Nordeste, esse pessoal nordestino foi quase tudo embora. Deu baixa no garimpo, outros ficaram, morreram, foi acabando. Era tudo garimpo: Canela-de-Ema, Cerradão, Chiqueirinho, Brumado, Vaca Preta.

Tem uns coquinhos que o povo usava muito para fazer óleo. O povo fazia óleo de pequi, sabão de tingui. A minha mulher faz, de tingui, de pequi e tudo. O de tingui tem que deixar de molho muitos dias, porque ele solta uma tinta! Aí ele vai ficando de molho naquela água, escorrendo aquela água, até ficar branquinho, parecendo uma baitê. Ainda tinha que cozinhar! Elas fazem tipo um cesto com a copa do buriti, fecha e faz uma grade assim e solta a cinza dentro, vai soltando e o pondo lá. Aquela aguinha vai pingando lá embaixo, aquela água é igual soda, chama de coada. É para dar a espuma do sabão e fazer a limpeza da roupa. É uma ciência danada. Eu via, a mãe da Dona Chiquinha fazia muito, a dona Chiquinha fazia esse negócio. Tirar a de coada da cinza pra fazer sabão. Aproveita a cinza do fogão, tira do fogão para fazer a limpeza do fogão, já bota naquele cesto.

Até pouco tempo era lamparina, agora que é energia. Usava querosene mesmo para clarear a casa. Tinha essa tradição. Tem muito recanto aí para baixo, é porque vocês não andam aí em lugares isolados igual à Capela, aqui para baixo, tem uma tal de Ponte, tem gente que nunca viu nem remédio, que nunca foi em farmácia.

Quando estava demarcando, medindo o Parque, eu ajudei. Eles pegaram o pessoal da comunidade para ajudar. O pessoal também conhecia a região, tinha que levar. Isso foi em noventa e dois. Não tinha cerca, não tinha demarcação. Porque lá tinha as fazendas, então foram demarcando. “Daqui para cá é fazenda, para cá é Parque.” Então, foi demarcação na cerca, passando por Cavalcante, Alto Paraíso. Só não fecha quando chega em Teresina.

O cara já ia com o mapa e já mostrava. O fazendeiro também ficava orientado a embargar se quisesse, podia ligar. Até casa ficou dentro do Parque, fazenda ficou dentro do

Parque. Ficou tudo dentro da área do Parque, eles não mexeram não. E não foi indenizado também não, porque o cara fez dentro do limite da área.

Hoje, é melhor, porque os guias pegam instrução para trabalhar nessa área, porque vão junto com o professor e vão ensinando a eles como que é o cerrado. Eles vão tendo mais prática e mais experiência, então vão tendo mais cuidado. Tem muito dono de terra que hoje sabe que não pode cortar árvore, que não pode fazer isso, que não pode fazer aquilo. Quer dizer, já estão todos acompanhando o regime. Já vão criar os filhos deles nesse limite, entendeu? Conservar as cabeceiras de água e tudo.

Aqui, esta geração vai ser muito difícil de compreender as coisas, porque ela está em outro mundo, outra idéia. Estão para o lado da música, estão para o lado de outras coisas. Não pensam mais. Daqui a pouco, quando acabar esta geraçãozinha da nossa época, você vai chegar, qualquer um que chegar para fazer uma entrevista dessa ninguém sabe mais nada. Ninguém se lembra mais de nada.

2.5. SEU WALDOMIRO³⁶

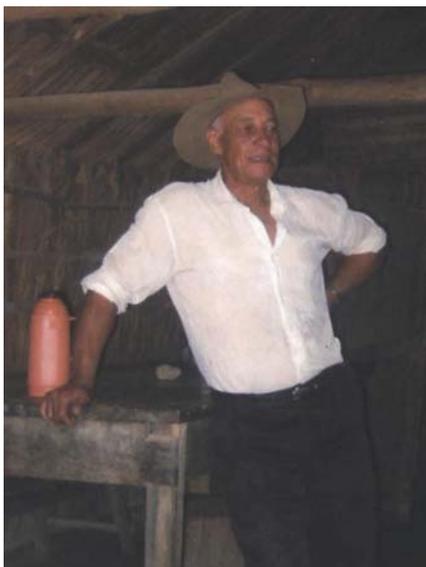


Figura 2.5 – Seu Waldomiro.

Nasci no dia 29 de setembro de 42, aqui na Chapada. Já saí muito a trabalho, a passeio, mas permaneço aqui até hoje, com muito orgulho de ser chapadeiro. Eu nasci após aquela Serra, 4 km, Serra do Santo Antônio. Era a fazenda do meu pai.

Depois nós mudamos para a Água Quente, fica perto de São Jorge, uma segunda fazenda por nome Chapadinha. Permaneci lá até os 9 anos. Dos 9 anos aos 12, em Alto Paraíso. Com 3 anos lutando na escola, cheguei a fazer só o segundo ano primário. Dos 12 aos 27, morando aqui na Fazenda Salto, era a fazenda da minha avó, com essa serra maravilhosa que tinha o nome de Ferro de Engomar, hoje

divulgada como Serra da Baleia. Olha, existem muitos motivos da pessoa fazer mudança. Às vezes questão de vizinho, às vezes a procura de um local lugar melhor para criatório e para o trabalho. Muitas vezes por causa da água, do clima, é um local que chove mais. Tem pessoas que procuram um local mais quente, outros procuram um local mais frio; outros procuram uma água fria como a que nós temos aqui na Chapada, uma água cristalina, maravilhosa. Também tem questão de vizinho; vizinho é um caso sério, se a pessoa não se adaptar com o vizinho, ele tem que mudar. Meu pai mudou por motivo de erva, matando as criações dele. É uma erva tóxica, por nome erva café, porque a folha parece com a folha do café, então o gado comeu e morreu. Se não tiver cuidado na hora, imediatamente, com medicamento, morre mesmo. Então meu pai estava sentindo muita perda. Ele fez a mudança; após a mudança, ele vendeu a fazenda, para criar gado.

Nós permanecemos muito bem, com muito prazer, o gado aumentando muito, boa lavoura e a nossa casa era circulada de casas, de agasalho, de pessoas que chegassem. Aqui era uma região de muito garimpo de cristal. Então vinha muita gente da Bahia, já com o nome do meu pai, Waldomiro da Silva Bastos e da minha mãe, Hortência Herculano.

Meu bisavô, eles vieram numa época de guerra, que o pai foi corrido da guerra; a mãe dele se desesperou e se suicidou. Ficaram cinco filhos; eram muito pobres não tinham recursos, aí eles saíram fugidos. E sem rumo, vieram para o Brasil. Eles fizeram uma

³⁶ Waldomiro da Silva Filho.

paralisação em Minas Gerais, na cidade de Araxá. Três irmãos ficaram lá, e se casaram. Vieram dois homens para Goiás. Chegando em São João da Aliança, o nome na época era Olho D'água, um deles se adaptou ali e ficou. E o outro não se agradou de São João da Aliança e veio para a Chapada dos Veadeiros, porque ele tinha ouvido falar na Chapada e também no rio Preto, esse rio que hoje está sendo visitado por muita gente. Então ele veio para conhecer o rio Preto, ele veio para conhecer a Chapada e ficou aqui. É o meu bisavô Hitor Chavink [Sezalvinsk].

Então dele veio o filho, que é meu avô Antônio Chavink. Por motivo do Hitor ter casado com uma goiana, nativa aqui da Chapada, a família Inácio Mota, e o filho, que é meu avô, ficou com o sobrenome das duas origens. É Antônio Herculano (ele puxou Herculano da mãe) Herculano Sezalvinsk.

Eles vieram... Alto Paraíso não existia, ainda não existia, então eles vieram diretamente para a Chapada. Conheceram o rio Preto, conheceram a Chapada, fizeram a denominação nesse terreno, se formou uma grande fazenda e permaneceram aqui. Então, não só essa como outras, ele deixando também uma fazenda lá em São Jorge, a fazenda com o nome de Fazenda Polônia. E também outras fazendas aqui no Vão do Rio Preto. Ele fez questão pelo rio Preto, na Chapada e no Vão. Então nós somos descendentes de portugueses, porque o português veio aqui para a Chapada antes do polonês, então o polonês quando veio já casou com uma goiana, filha de português, já nascida aqui na Chapada.

Depois, eu vim para a fazenda Salto, que era da minha avó. Eu permaneci, apesar de sair de vez em quando, passar um, dois meses fora em viagem, tocando gado por terra daqui para Barretos, São Paulo... 50, 60 dias de viagem daqui para Barretos, levando gado. Fora as viagens que eu fazia, eu permaneci aqui na fazenda dos meus 13 anos até os 26.

Quando a minha avó faleceu, foi feito o inventário, tocando para oito irmãos. Dos oito, uma irmã já era falecida, tocou a herança para dois filhos dela, quer dizer foi para sete irmãos, e no lugar de uma irmã, dois netos. Eles foram os herdeiros. Após o inventário cada um recebeu e foi vendendo. Foi terra vendida para paulista, para paraibano, para alemão e foi retalhando a fazenda. A última a vender foi a minha mãe. Eu pensei em fazer a compra do terreno, não só do que era dos meus avós e que veio para minha mãe, mas não foi possível, eu fiz um levantamento do que existia em meu poder para fazer o pagamento, não daria nem a metade. Aí eu desisti.

Quando eu estava com 15 anos, eu fui adquirindo as condições de comprar um terreno, não o que eu queria, não foi possível. Eu comprei uma fazendinha na direção daquela serra onde eu nasci, um pouco afastada de onde era do meu pai. Eu fui pra Alto Paraíso,

permaneci um ano em Alto Paraíso tocando um bar, não foi o ideal para mim, eu desisti, mas nessa desistência eu fiquei noivo de uma mineira de Patos de Minas. Eu me casei.

Após o meu casamento, eu fui para essa propriedade que eu tinha acabado de comprar e permaneci doze anos. Fica ainda aqui na Chapada, de lá eu só saí porque tinha que levar os filhos para onde tinha escola, caso contrário, não. Porque não só eu gostava, como a mulher também. Um local maravilhoso, tudo que plantasse produzia bem, a criação produzia bem, foi um paraíso o lugar que eu morei. Um local por nome Matão.

Eu tenho até hoje. Nós mesmos fazemos a preservação lá. Não moramos lá, mas fazemos preservação. Até eu estou pensando em vender, não é pensando, é precisando vender. Tem comprador, dois paulistas chegando agora nesse mês, querendo comprar uma parte.

Eu tenho cinco filhos, três mulheres e dois homens. A minha mulher foi falecida já morando aqui comigo. Nós passamos no Alto Paraíso, demos a educação possível para os filhos. Dois fizeram o primeiro grau, três fizeram o segundo grau. Após a formatura possível dos filhos, é que nós viemos para cá, eu já tinha comprado aqui. Até é muito importante essa história da minha vinda para cá. Nós, morando após São Jorge, na fazenda Chapadinha, meu pai e minha mãe, vindo fazer uma visita a mãe dela... eu estava com 6 anos de idade, quando nós viemos, eu ainda montado na garupa do cavalo do meu pai, quando eu vi a Serra da Baleia pela primeira vez... quando eu enxerguei aquela pedra da baleia, que era conhecida como Ferro de Engomar, que é o nome geográfico, aí eu disse: Pai, de quem é essa Serra? Aí ele disse: “é da sua avó, a mãe da sua mãe”. Eu fiquei olhando, olhando, olhando... até não tive mais condições de olhar. Foi rompendo... Então, eu disse para ele: Pai, eu vou crescer, vou trabalhar e vou comprar.

Na herança não coube para minha mãe a Serra da Baleia, coube para os dois herdeiros netos de minha avó, que minha tia tinha falecido. Inesperadamente, anos após, um dos herdeiros foi pousar comigo, pela primeira vez, lá no Matão, oferecendo-me esse terreno. Eu lhe disse: eu não tenho condições. Ele disse: “Tem. Tem, porque eu vou te dar as condições. Você tem 200 cruzeiros para mim?” Eu falei: tenho. “Você me arruma duzentos cruzeiros, que eu te dou por mil e oitocentos, você me paga como puder, der e quiser”. Foi uma determinação de Deus. Então eu dei pra ele 200, ele foi de volta para Formosa, de volta ele pousou na minha casa e eu estava com cavalos, burros, vacas, bezerro, dispondo pra ele, e fiz o pagamento de oitocentos. Eu comprei. Após a minha compra, eu passei a residir aqui e estou até hoje. Eu faço a divisão com o Parque na parte alta, na crista lá em cima, para lá é do Parque, para cá é meu.

Mas antes era tudo do senhor?

Sim, tudo era meu. O Parque ficou com 50 alqueires meu. Ficou dentro do Parque e não recebi até hoje.

Ainda não indenizaram?

Não. A desapropriação foi feita no seguinte limite... Há mais de 100 anos, era de quem me vendeu, da família Inácio Mota. Então eu comprei dos herdeiros dessa família, que eram os primos da minha mãe. Então, o ocorrido foi o seguinte: desapropriaram. O Parque impediu qualquer tipo de desenvolvimento nessa área, desapropriou. Todos os proprietários eram do município de Cavalcante, do rio Claro até o rio Tocantins. Inclusive, o nome do Parque era Parque Nacional do Tocantins. Aí foi feita a redução da margem do Tocantins para a margem do rio dos Couros. Segunda redução, veio para a GO 327, que é essa aqui. Quando eu me senti ofendido, porque ficou toda minha área dentro do Parque, eu briguei, e a delegada liberou para mim essa parte da Serra da Baleia. Ainda fiquei com 26 alqueires livres fora do Parque. Então eu faço divisa com o Parque.

Eu trabalhei no Parque também. Eu trabalhei nove anos no Parque. Eu era trabalhador em construção de poste de cimento, esses que estão fechando o Parque até hoje, com estas estacas de cimento. Também trabalhei fazendo a abertura de trilhas para dar um bom acesso aos visitantes. Inclusive, a trilha que tem de São Jorge até a cachoeira do salto de 80, foi feita pelas minhas mãos na picareta, no machado, na enxada.

Tinha as trilhas dos garimpeiros, de ir e voltar para São Jorge. Para Baixa, nesse tempo era Baixa. O nome era Baixa. Fiandeira, São Luís, Pedrão, Garimpão, Segredo, Silêncio, Estiva, Garimpo das Taba, Garimpinho; Garimpinho fica depois do rio Preto. É Garimpo do Cerradão, eu conheço tudo...

O pessoal morava em São Jorge e no Zé Jacó. Vindo de São Jorge para cá, no primeiro córrego, pelo lado direito da estrada, tem até os pés de manga, onde moravam os baianos, os garimpeiros. Ali se chamava Zé Jacó. Eles moravam, iam para o garimpo e as famílias ficavam, eles iam e voltavam.

Já falaram que na Fiandeira tinha cultura...

Sim, era mais longe, então o pessoal ia, os homens, os garimpeiros iam, e acampavam lá, debaixo de uma lona, debaixo de uns pés-de-pau. Não era uma residência que eles tinham lá, eles iam lá e voltavam, o ponto de moradia deles era na Baixa, que hoje é São Jorge. Então ali era o ponto que dava acesso para o carro de boi levar mercadorias e pegar o cristal. Eles iam na Fiandeira, traziam o cristal para ali. Eles iam no garimpo da Tábua, eles iam no garimpo do Pedrão, no Garimpão, garimpo da Estiva. Agora, na Estiva, passaram a

residir também. Tinha a corrutela da Baixa e a corrutela da Estiva. E tinha a corrutela de São Luís; foi um garimpo que transbordou uma imensidade de quantidade de cristal.

Eu fui no garimpo, como fui em pescaria... Eu não me adaptei com garimpo e nem com pescaria.

Seu Valdomiro, mas o senhor sempre foi fazendeiro, sempre cuidou do gado, das fazendas, das roças?

Isso é o que eu gosto. E quero permanecer até em meu final. Eu dava continuidade, como todos os nativos daqui, criando, desmatando para fazer o plantio para o alimento da família. Quando veio a desapropriação, impedindo o plantio, impedindo o criatório, arroz, feijão, milho, cana, mandioca, tudo enfim. Eu criava tudo. A lei do Ibama, hoje, impediu até o criatório. Eu tenho dito aos meus colegas de trabalho, vamos trabalhar bem para atender o turista da melhor forma possível, porque nós dependemos deles, caso contrário, vamos arrumar as trouxas, jogar nas costas e ir embora de Alto Paraíso, da Chapada dos Veadeiros. Porque nós não temos opção mais para plantio, porque não é mais permitido o desmate e nem mecanização...

O senhor cria gado ainda?

(...) tenho diminuído, no caso de aumentar, a ponto até de acabar por falta de pastagem. Porque o Ibama não aceita mecanização para plantar outro tipo de capim que resiste. Você pede uma licença para fazer uma abertura de queimada, não só para evitar de vir o fogo num rancho desse, que é perigoso, vim uma fâsca e incendiar tudo. Então você tem que queimar tudo antes para não acontecer. Eu pedi a licença, eles só dão a licença, mediante a xerox da escritura, CPF e identidade, e ainda pagando oito reais por hectare. Dá quase quarenta...

Para queimar, para fazer a queimada. Quando faz a queimada, não só evita um fogo na época crítica, de setembro, de agosto até outubro, que é a época crítica, e é quando vem uma brota nova para a criação comer. Eu digo crítica é na época de muito calor, é na época que o capim está muito seco. É na época da desova dos pássaros de julho a novembro, quando vem o fogo com muita altura, alcançando o ninho dos pássaros, queimando os ovos ou os filhotes, ou, às vezes até os pais que estão pousados ali em cima dos ovos, ou dos filhotes, porque eles voam quando vêem o fogo, e o fogo alcança a pena, ele queima e caí. É também na época da produção dos bichos de pêlo, que o bicho recém-nascido, o fogo vem com velocidade, alcança e mata tudo.

Nossa Chapada era maravilhosa quando estava no domínio dos proprietários da Chapada, os mais velhos, inclusive minha avó. Hoje, com a lei do Ibama, com o projeto de

desapropriação de área, de pessoas, para ter uma reserva, a nossa Chapada acabou, arrasou, não tem mais bicho, por falta da queimada na época certa. A queimada tem que existir a partir do primeiro dia do ano, 1º de janeiro, até o dia 30 de junho. Nós não temos o costume de queimar de julho, do dia 1º de julho até o último dia de outubro. É época de muito calor, é a época que o capim está muito seco, o fogo vem com muita velocidade, o fogo vem com grande altura e entrando nas matas, queimando tudo, as cabeceiras de nascente.

Na época dos meus avós, antes do Parque, não acontecia isso. Hoje a preservação está sendo fracassada, fracassada. Nós não temos mais bichos aqui. Por acaso você vê algum, isso é um fenômeno. É outra coisa super-errada que o Ibama está fazendo, fazendo aceiro no mês de julho, queimando os redor do Parque, entre a rodovia e o arame que fecha o Parque. É onde, os últimos bichos que tem vêm para comer aquele broto que nasceu ali, e estão sendo atropelados; é onde passa algum maldoso e atira de dentro do carro.

Mas Seu Waldomiro, essa parte que o senhor está falando me interessa muito, é uma prática tradicional, a queimada? Então vocês faziam isso assim, controlado, como é que vocês faziam?

Com certeza... a gente fazia de 1º de janeiro a 30 de junho, no dia que tivesse com o capim enxuto. Não era seco não. Era enxuto.

Mas isso já foi discutido com o pessoal do Parque?

Muitas e muitas vezes, e sempre eu falo a mesma coisa, eu falo aquilo que eu tenho conhecimento. Esse aceiro do Parque, do Ibama, contratam pessoas para trabalhar no pré-fogo e faz esse fogo entre o arame que fecha o Parque e a rodovia. Então é aquela queimada pouca, na beira da estrada, é que os bichos sentem e vêm comer aquela brota e morrem atropelados e também por alguns maldosos que matam a tiro. No ano passado, foi feito o aceiro e vieram três veadinhos na beira da estrada, muita gente dava notícia “ali tem três veadinhos” e eu falava, é por poucos dias, “ali tem três veadinhos”, é para poucos dias, mataram tudo.

Então o Parque trouxe para aqui o regresso, e não o progresso. O regresso. Hoje não existe mais nada dentro do Parque a não ser onça e capivara. Tinha tudo, o veado campineiro, o veado mateiro, a paca, a cutia, tudo enfim.

Eu fui um caçador, eu ia matar um bichinho para comer, eu escolhia o maior, eu escolhia o macho, deixava as fêmeas para irem reproduzindo, enfim todos os caçadores têm essa meta; existia algum maldoso que matava o que encontrasse, mas era mais preservado do que está aí hoje, muito mais preservado.

O senhor acha então que vocês faziam uma preservação que hoje não existe?

Não existe. É do meu conhecimento porque eu moro aqui há 54 anos, que eu moro aqui na Chapada, quando queimava para colocar o gado, se colocava, 500 bois, mil, os veados você via no meio do gado, às vezes aproximando assim, você contava 50, 60 veados, parecendo o bezerro das vacas. A coisa mais linda. Hoje, você paga caro para ver um veado, e não vê.

(...) Nada resolvido, porque as vozes dos nativos, como eu na idade de 63 anos, já foram ouvidas, mas não valorizando as minhas palavras. Então, inclusive, muitas vezes eles executam a lei sem participar dos nativos, eles não têm um diálogo de comum acordo, de fazer uma pergunta, o que deve fazer, o que não. Para nenhum nativo, não é só para mim, nenhum.

E essa mesma opinião é compartilhada pelos outros fazendeiros que estão ao redor do Parque?

Do mesmo estilo, porque nós trabalhamos pela parte certa, e não trabalhamos pelo errado. Inclusive, eu tenho a minha fazenda Matão que, eu te digo com certeza absoluta, com muito orgulho, eu tenho 140 alqueires, tem uma mata de 40 alqueires; dentro dessa mata eu tenho mais de 600 bichos de pêlo, lá dentro, mais de 600 bichos. Sabe qual são os fiscais? Eu, dois filhos e um genro que vamos todo mês para fiscalizar; para não aceitar visita de caçador. Não caçamos e não aceitamos ninguém entrar. Esse é o legítimo “parque nacional da Chapada dos Veadeiros”, é a minha fazenda.

Eu vou complementar mais umas palavras a respeito do fogo. A falta do fogo na época certa; causa prejuízo o fogo na época errada, na época crítica. O fogo não é colocado só pelo ser humano... os fiscais, as pessoas que trabalham no Parque andam atrás de quem põe o fogo. O fogo é colocado também por uma lente qualquer de cristal ou de vidro, de agosto a outubro, na época de muito calor. E também tem o raio no início das chuvas, que vem o raio, antes da chuva e coloca fogo. Outro detalhe, o fogo, se não pudesse existir, Deus não fazia essa qualidade de fogo. Deus não tinha criado o fogo. Deus criou tudo com perfeição e o homem tenta desfazer o que Deus fez. O fogo existe no cerrado, e Deus colocou o fogo no cerrado, porque, eu tenho consciência absoluta disso, como todo mundo que mora no campo tem, os arvoredos frutíferos do campo não produzem o fruto se não receberem a caloria do fogo, na época certa.

O pequi, a cagaita, o araticum, que aqui para nós se chama bruto, após dois ou três anos sem receber a caloria não produzem mais. E se produzirem já é com defeito na fruta. No crescimento dele ele racha, não é aquele bruto, aquele araticum de boa qualidade.

Mas como é que o senhor percebe isso, a partir do quê?

A partir de quando você vê que não foi queimado, dois anos, três anos, você vê a diferença quando eu vou fazer a colheita. Porque eu trabalho com a fruta do cerrado. Aí você vê a diferença. Aqui na Chapada existia uma imensidade do araticum. Hoje está tipo dois por cento do que existia, porque Alto Paraíso era um cerrado de araticum. Com a construção da cidade, acabou. Aqueles que deixaram um pé no lote, de preservação, não produzem mais. Você pode olhar os que você vê lá em Alto Paraíso, não produzem pela falta de fogo. Inclusive eu já ensinei alguém pegar um pouco de capim e colocar no pé e colocar fogo, um fogo rápido, que você vai ver produzir. E já foi feito e aprovado. É além disso, vem a parte crítica do fogo; é que o fogo não tem limite, o fogo vem com muita velocidade, quando o vento baixa e o fogo baixa e queima o capim por baixo, quando o vento suspende, suspende o fogo a ponto de jogar 200, 300 metros atravessando rodovia, atravessando rio e suscetível até pegar numa casa dessa.

Como foi esse negócio do senhor começar a trabalhar com os frutos do cerrado?

Olha, eu a vida toda gostei de trabalhar com criatividade. Explorar tudo que possa ser bom. Eu trabalhei com lavoura, trabalhei com criatório de gado, entendo o que é lavoura e criatório de gado. A minha vontade é de permanecer, mas por motivo de não poder criar e nem plantar, eu aproveitei essa oportunidade, que é esse rancho. Aqui, o meu terreno ficou aproximado dessa rodovia, um ponto turístico, eu fiz esse ponto, e todos os que se aproximam de mim, têm aceitado a minha mercadoria com prazer e me dando prazer demais em estar comigo, e eu sentindo prazer de estar com vocês, e vou levando a vida trazendo o meu sustento com a minha família. Nós somos 22 pessoas na família, tirando o sustento daqui. Inclusive, eu já tive idade de aposentadoria, lutei, foi negado, por invalidez, porque estou sofrendo de Chagas. Eu parti para esse caminho, foi negado novamente. Então eu sou uma pessoa que eu tenho que trabalhar todo dia, todo dia, para o nosso sustento. Eu não posso falhar um dia de trabalho. Eu não tenho condições de um dia de passeio. Inclusive, chegou um dia um grupo aqui, eu estava na cozinha e uma pessoa me chamou e disse: “vocês que andam ralando, trabalhando aí todo dia, não tem prazo de passear, vem atender a quem tem condições de passeio”. Eu deixei passar um tempo, para esquecer o tom de voz deles, para vir atender, porque eu me senti mal. Mas, é isso mesmo o que ele disse. Então nós trabalhamos 30 dias por mês, emendando dia com noite, de braços abertos, de coração aberto, para atender todo mundo com prazer que é o nosso dever (...).

Sempre vivi na região. Os meus pais faziam também alguma coisa. Eu aproveitei segundo era a prática que eles tinham e fui vindo assim, trabalhando com o cerrado, fazendo de tudo. O meu pai disse para mim e para meus irmãos: toda a fruta que o pássaro se

aproxima, vocês podem se aproximar e podem comer. Aquilo que o pássaro não se aproxima é tóxico. Só serve para os bichos, para os insetos. Então eu não trabalho com a fruta que só aproxima os insetos, eu só pego a fruta que é para os bichos comerem.

Minha mãe fazia licor de jenipapo, fazia de jabuticaba, mas o licor de fruta, de casca de fruta, isso tudo foi criatividade minha; se alguém faça, alguém faça, mas ninguém passou para mim; eu não tive aula com ninguém, eu fiz a meu critério. Inclusive, para fazer o licor de mangaba eu perdi a primeira vez, perdi a segunda, na terceira eu acertei. Por causa do leite da mangaba, eu perdi duas vezes, mas até que acertei. Então eu trabalho hoje com qualquer tipo de fruta fazendo doces, licores, geléia, de tudo quanto é tipo de fruta do pomar e do cerrado.

Deus aceitou que eu fosse uma pessoa com criatividade. Então eu venho fazendo criatividade de tudo enfim, como a matula. A matula é um nome nacional. A matula era feita de carne, de feijão com carne, cozido junto; a matula que eu faço hoje servindo a todos vocês, ela é feita de feijão, escolhido, que é o feijão branco com o amarelo, porque no tempero vai açafraão. Após o feijão cozido, e os quatro ingredientes de carne, cada um com sabor diferente: a lingüiça, a carne de panela, que é a carne cozida, a carne de lata, que é cozida e após frita e conserva na banha de porco. Tudo eu faço, é preparado por mim e por minha família. Então é a carne de lata, a carne de panela, a carne de sol e a lingüiça, tudo desfiada, coloca dentro do feijão, coloca farinha de mandioca, prepara um tutu. Coloca o caldo da galinha caipira para chegar no ponto exato como deve ser. Após, coloca na folha da bananeira, que é o símbolo da matula. Se tem matula e não tem a folha da bananeira não é matula. Essa matula é um prato comum, típico daqui da Chapada, ou por ter dado continuidade, o meu nome está conhecido mundialmente. Gente de todos os países vem em procura da matula, porque tem no Guia Quatro Rodas, tem na *internet*, enfim todas as reportagens que falam sobre a Chapada.

Eu tenho 23 anos que trabalho com doces e licores. Aqui nesse ponto, estou há 12 anos. Eu já fazia antes, para vender em banca de feira; feira do estado de Goiás, Tocantins e Brasília (...).

2.6. SEU JOÃO DE TEODORA³⁷

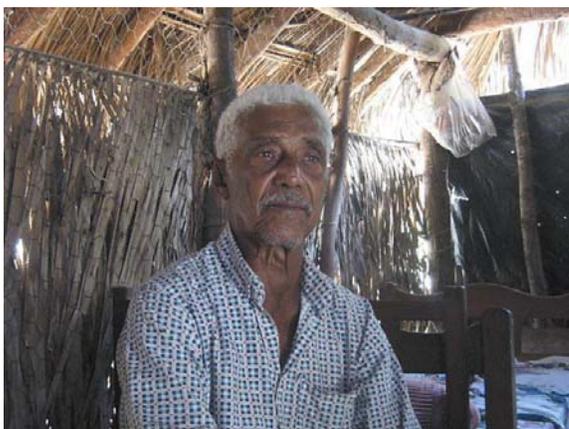


Figura 2.6 – Seu João de Teodora.

Nasci em Alto Paraíso. Não existia carro aqui a não ser de boi. O carro que tinha aqui na fazenda era carro de boi, não existia nada de conforto aqui, nada. Era o que nos tivéssemos na roça, era o que nos tivéssemos na roça era esse. Dizer que ali tem o mercado pra nós irmos comprar, tem uma loja ali para a gente comprar uma roupa para vestir, não, não existia não.

Tinha uns fazendeiros aqui da região e tudo tinha tropa, colocava cargueiro nos animal e ia para Formosa comprar as coisas: sal, arame, tecido pra vestir, tudinho era lá. Agora café tinha em muita chácara aqui não precisava não é. A gente mesmo plantava. Mas roupa tinha que buscar em Formosa e, antes de mim, dizem que ia buscar em Barreiras e Catalão. Cavalcante não tinha conforto nenhum também. Alto Paraíso não valia nada, não tinha nada. Eu lembro quando abriu a primeira loja no Alto Paraíso, aí tinha essa loja, tinha uns mascatizinhos por ali e aí que foi modificando.

Depois veio o garimpo da Estiva, aí já começou a melhorar para nós aqui, do garimpo da Estiva pra cá. Quando veio o garimpo da Estiva aí que começou a melhorar para nós. Vinha tudo de carro de boi, de São João da Aliança para cá, de Formosa vinha tudo de carro de boi para o garimpo, mas tinha muita coisa aqui, já comprava, já tinha onde comprar. Aí foi melhorando, quando pouco, apareceu outro garimpo que chamava Baixa, garimpo da Baixa. Aí foi melhorando, as coisas foram melhorando para nós, mas antigamente o que nós tivéssemos na roça era esse. No dia que acabasse era o tempo da colheita de novo para tornar, era vida pesada, era doida aqui.

Dinheiro era difícil demais só quando vendia um gado, muitas vezes não tinha nem o gado para vender, então era no cabo da enxada trabalhando para os fazendeiros para poder viver. Depois já foi melhorando, nós não íamos mais para o cabo da enxada trabalhar, já ia para o garimpo. Já ia para os garimpos no ato de trabalhar para os outros, já ia para os garimpos que fazia mais do que no ato deles, ganhar uma diária de um dia, lá a gente ganhava

³⁷ João Santana do Carmo.

quatro, cinco diárias em um dia só, aí foi melhorando a vida nossa aqui, mas era doida a vida nossa.

Agora você vê, saí daqui para ir em riba dessa serra para trabalhar lá em cima. Era aí em riba dessa serra, tinha que trabalhar lá em cima. Aí tinha mais uns garimpeiros. Tinha uns garimpeiros que ficavam acampados lá na beira no rio, já eu saía acampava lá mais eles e trabalhava lá em cima.

Tinha dia que a gente ia e voltava, mas ficava meio pesado, então a gente acampava pra lá logo. Acampava lá e trabalhava. Lá para o fim da semana levava, vendia, comprava as coisas que precisava, trazia, tornava a voltar para o garimpo. Ate chegar à hora de ir para a roça, porque era a hora que nós escapulíamos da roça que íamos para o garimpo. É porque tinha que plantar para comer e o garimpo para ganhar dinheiro...

É para ganhar dinheiro. Aí nós vivemos, criei esses sete filhos, cinco meu e dois adotivos, ainda nessa luta. E tive a proteção de não morrer nenhum. O remédio era eu mesmo que cuidava quando adoecia; dava um chá, dava alguma coisa, viveu todo mundo, já está todo mundo casado, tem neto, tem bisneto; mas não levei um filho meu no hospital nenhuma vez, porque não tinha. Eu mesmo quando fui no hospital à primeira vez eu estava com cinqüenta e oito anos. Criei tudo aqui nessa roça. Os que interessam sabe, mas os que não interessam, não procuram para aprender não é [refere-se ao conhecimento das plantas].

Eu comecei com a idade de vinte anos. Eu comecei com essas coisas, mas eu acho que isso não era nem por mim não. Acho que isso foi um dote que veio, que Deus deu para mim. Não foi nem por mim, porque eu não tinha influência com essas coisas. A primeira vez que foi descoberto eu com isso, foi quando eu saí daqui e fui pra lá de São Jorge, lá na volta da Serra. Cheguei lá, tinha uma mulher sofrendo para ganhar, estava com oito dias. Aí eu cheguei lá vi ela gemendo e perguntei: O que fulana tem? “Tem oito dias que está sofrendo para ganhar o menino, mas não tem jeito. Já mandei lá em São Jorge buscar”, naquele tempo falava Baixa. “Mandei chamar fulana, mandei chamar beltrana e elas não quiseram vir. E a moça ficou aqui sozinha sofrendo”. Aí eu mais um companheiro meu, nesse tempo nos bebíamos umas pingas, chegamos com a garrafa de pinga e escondemos lá no mato. Aí falei com ele, vai lá pegar aquela pinga lá e trás pra mim. Ele foi e trouxe. Eu saí assim no terreiro, arranquei uma raiz, rapei, tomei da pinga e dei a ela. Aí mudou; quando foi assim lá para as 12 horas da noite o menino nasceu. Aí o povo todo curtindo, foi curtindo comigo com esses negócios. E Deus foi me ajudando e graças a Deus nenhuma pessoa morreu em poder nosso, e eu sempre ajudando as parteiras, nunca morreu uma. A derradeira que eu ajudei a olhar foi a filha de uma cunhada minha. Ela já está moça, foi a derradeira que eu ajudei a olhar.

Não tinha médico, aqui nessa região não tinha médico em lugar nenhum. Aqui se não fosse pelo remédio de raiz. O que o remédio de raiz desse conta, sarava, e o que não desse morria. Morria gente nova, morria menino, tudo, porque não tinha socorro nenhum. Aqui eram os raizeiros, eram aquelas pessoas que sabiam dar o remédio, porque tinha os raizeiros e tinham outros que entendiam, que sabiam dar outro remédio para cortar uma febre era com remédio do mato, tudo que fosse era com o remédio do mato. Na hora que aquele não desse jeito, o remédio era morrer. Por aqui tinha um bocado de raizeiro.

Os raizeiros são aqueles que trabalham de profissão, de raizeiro. E tinham as pessoas entendidas que às vezes compreendiam um remédio para fazer um chá, para fazer um remédio caseiro, assim eram os entendidos, que sabiam dar o remédio. Aquelas mulheres parteiras eram entendidas, quando uma mulher estava com problema assim, aquela mulher parteira era entendida naquele encontro da mulher e dava o remédio; e tinha os raizeiros de profissão mesmo, que chamava de curador. Eu faço alguns benzimentos.

Curador era pouco, não tinha muito não. Às vezes vinham uns de fora, entrava pra cá. Agora aqui nesse vão tinha uns dois, tinha uns três ali da Capela. Esses três de lá, já morreram todos os três. Geraldão, Salviano, Juliano, Martinzão, João Viola. Tudo era raizeiro. Aí com cada um desses, eu pegava uma instruçãozinha.

Tinha raiz que eles davam o sintoma da rama e não me mostravam; às vezes não tinha tempo de me mostrar. Eles davam o sintoma da rama e eu ia estudando, no campo, olhava, olhava... Que jeito é a raiz, que jeito é a folha, aí eles falavam, pois eu batia até pegar. Uma vez teve um raizeiro do Silêncio que passou para mim uma tal de batata de sucupira. Ela é boa para inflamação. É para coluna também, qualquer tipo de inflamação. Diz que cura até bico de papagaio.

Os remédios eu vou catar no mato. Para mulher é roseta, tem um ramo que uns chamam ele de bureré, mineiro chama ele mama-cadela. Tem a batatinha do campo, tem o algodãozinho, tem a salsa barriga, tem o pé de perdiz. Eu conheço a batatinha de perdiz também. Eu mesmo preparo os remédios só com coisa do cerrado. Só do cerrado. Não tem outros preparos de jeito nenhum. E só do cerrado.

Ali aonde nós nos encontramos tem um bocado de ramo que eu posso te mostrar [indica a entrada de suas terras]. É só eu ir vendo os ramos que eu vou lembrando. Eu vou lembrado e não dou conta deles tudo, para lembrar tudo assim... Mas quando eu vou vendo eu vou lembrando.

Neste pasto aí tem um bocado de tipo de raiz que eu posso te mostrar e te explicar para que serve: batata de sucupira, ela é uma ervança assim, ela dá umas raizinhas assim... Ela

não dá uma árvore grande, não. Ela dá na mata. Às vezes a gente está trabalhado na roça assim e a gente arranja uma batata dura parecendo um coco.

Aqui se uma pessoa chega procurando por um remédio, eu já sei onde é que tem, e vou buscar. Às vezes se eu não estou agüentando ir, eu falo assim: vai a tal lugar assim, assim e arranca tal remédio lá assim, assim e trás pra mim.

Esses dias, atacou uma dor nesse pé que eu não andava. Aí minha filha chegou aqui e falou: “pai, vamos para Colinas”. Chegou lá passaram um remédio pra mim que piorou, porque atacou a dor no estômago. Aí cheguei, falei para o meu irmão que estava aqui: vai lá na beira da grotta, em tal lugar assim, assim, arranca um japeção que tem lá, que ela tem um espigão grosso assim, você arranca lá e trás pra mim. Ele foi lá arrancou trouxe. Aí eu arrumei a garrafada tomei, sarou. Eu melhorei mesmo foi das raizadas.

Esse remédio é bom para verme, para gripe, para febre, corta qualquer tipo de febre. É de beira de casa mesmo. Essa mulher minha sofreu uma febre hepatite uma vez, que estava eu e ela na beira do rio Preto e as crianças. Aí ela deu a febre hepatite. Eu fui dando a ela esse remédio, fedegozão com a batata de saracura e raiz de bicão, dei pra ela, até que ela foi paliando, paliando, cortou a febre, até que ficou ela e outro cara que mora lá nas Lages, só esses dois que escapou dessa febre, dessa vez que eu que dei o remédio. Esse fedegozão corta qualquer tipo de febre, é para verme também. Para verme arranca a raiz dele e faz o chá.

Essa é a marmelada, esse aqui é remédio para inflamação de urina. Marmelada grande, tem uma que chama marmelada de gado. A pessoa que tem inflamação de urina, problema no rim, pode pegar essa fruta aqui, machucar ela, por para ferver, fazer o chá e tomar. Pode tomar o chá até com doce mesmo não tem problema nenhum. Para inflamação de urina não tem melhor.

Esse aqui chama sangue de Cristo, quando dá inflamação na pele, a pessoa fica com a pele toda empolada, ferve essa folha, dá um banho ou em criança, gente grande, seja o que for, dá banho, toma um pouco do chá também. Não existe remédio para curar inflamação de pele melhor do que esse.

Esse aqui é gervão. É remédio para os rins também, inflamação de rins, arranca a raiz dele, amassa e ferve, assim para tomar por infusão. Essa aqui chama erva lagarta, uns conhecem por arueirinha. Bom para tosse e problema de inflamação também. Aqui é o pé de perdiz. Aqui é o bureré que eu trato, que o povo chama de mama-cadela.

Aqui a canela de saracura, que eu estava te dizendo, é para inflamação também. Esse aqui chama pau santo, para veneno de cobra, para inflamação. Mulher assim com corrimento. Ele é bom pra corrimento.

Esse aqui é caroba: é remédio para sífilis, depurativo de sangue. Esse aqui é o pau terra: cura gastrite, úlcera e fígado. Essa aqui é a negra-mina: bom para reumatismo e constipação. Sucupira branca, boa para diabete. Congonha de Bugre: para o rim, para bexiga, para chagas de coração.

Tem os lugares certos de achar? Tem remédio que tem aqui que lá do outro lado do rio não tem. Tem remédio que tem lá e aqui não tem.

Esse raminho aqui chama Garapiá, serve para febre, para gripe. Esse aqui a pessoa está com um tumor e não que furar, arranca a batata dele e racha, põe no tumor em num instante fura. Uns conhecem ela como parreira, outros como pé-de-galinha.

Licuri, é bom para pressão alta. Pata de vaca, bom para diabete. Esse é o amoroso ou carrapicho, para prisão de urina. Às vezes está preso não quer soltar, faz um chá desse capim, desse carrapicho e toma que solta. É carrapicho de carneiro; esse aqui nós chamamos de carrapicho barra de saía, barra de calça, ele prega e não saí mais (...)

2.7. DONA FLOR³⁸



Figura 2.7 – Dona Flor.

Meu nome é Florentina Pereira Santos. Eu nasci 02.02.38, na fazenda Santa Rita, município de Alto Paraíso. Essa fazenda fica no caminho de Nova Roma. É descendo para cá. Passa fazenda, passa a Santa Rita, chega na fazenda, chega na Gambeleira.

Meu pai foi embora, abandonou a gente quando eu tinha 11 anos de idade, aí eu não estudei, fui ajudar a minha mãe a

criar os meus irmãos. Nem acabei de criar meus irmãos, casei. De mudança, eu vim aqui para o Moinho em 69. Eu morava nos matos, nas matas. No lugar em que eu morava só tinha mesmo a natureza, não ia carro, não tinha estrada de rodar como dizia antigamente, era na natureza, na mata. É no Goiás, no caminho da fazenda São Ricardo, no caminho da fazenda Caiçara, tem que passar essa mata, ela fica no caminho de Nova Roma também, só que ela fica para dentro tem que viajar assim uns oito quilômetros para chegar até lá. Eu morava com minha família, depois eles vieram embora eu fiquei sozinha, aí também eu tinha meus filhos para colocar na escola, lá não tinha escola, aí eu resolvi mudar pra cá, para o Moinho. Comprei um pedacinho de terra, e coloquei meus filhos na escola. Aí fui trabalhar, com os filhos na escola, e trabalhando, e tendo mais filhos.

Eu prefiro morar no mato com os bichos, do que com gente rebelde; aquela pessoa que não respeita você, não respeita sua privacidade, você está dormindo, eles estão gritando estão cantando, estão batendo, eles estão tocando e eu não gosto desse tipo de coisa, prefiro morar no mato, ver os pássaros cantar, ver o lobo, ver o movimento da natureza, não quero barulho de gente rebelde perto de mim.

Daí pra cá, eu lutei demais, sofri e comprei isso aqui, aí mudei pra aqui. Eu comprei porque o pessoal daqui era da família dos Bernardes; este terreno aqui é da tradição dos Bernardes.

São Jorge nesse tempo era pequenininho, era um garimpinho assim de três, quatro casa, e só tinha movimento no tempo do garimpo. Então eu mudei aqui para o Moinho, para

³⁸ Florentina Pereira Santos.

essa casa, comprei essa casa caindo os pedaços, mas enfiei a cabeça de baixo, e fui lutando fui trabalhando.

Se eu for contar para você com o quê que eu já trabalhei na minha vida, você vai falar é mentira: eu já fui garimpeira. Eu garimpei aqui, tem cristal do bom. Já fui garimpeira, já fui tropeira... colocava as caixas de feijão, de sabão de farinha com peixe no cavalo, montava no outro e tocava da mata para Alto Paraíso. Carregava mandioca desse paiol aí, daqui na cabeça, eu botava carga nos cavalos e aí eu continuava, botava uma trouxinha na cabeça, a barriga de sete meses... parteira, erveira, doceira; eu sou artesã, eu fio, eu tinjo, eu teço... bem ou mal eu corto e costuro, ainda costuro na mão, não tinha máquina. Faço farinha, faço um monte de coisa, quer dizer, sou analfabeta, mas sou trabalhadora.

Olha, eu tinjo com tinta mesmo normal e tinjo com casca, casca de madeira; tinjo com ingredientes da natureza, tinjo com açafraão, tinjo com urucum, tinjo com casca de jatobá, tinjo com casca de angico, casca de arueira, tinjo com um monte de coisas; cada um de uma cor, tem uns que é mais marronzinho, outros mais claro, outros mais lilás, outros mais bege, e o anil da azul. Tinjo também com a folha do algodão, folha do açafraão: ele dá preto, se você quiser. Tinge com folha de eucalipto, tinge com umbigo de banana um monte de coisa...

Minha avó me ensinou fazer muita coisa, mas remédio eu desenvolvi pelo dom do Espírito Santo. Eu via uma pessoa doente, eu já ficava pensando assim: o que eu vou fazer por ele... o que eu faço, não posso deixar ele doente assim, aí naquele momento vinha aquela intuição, “faça isso”, aí eu fazia e dava certo. Remédio eu não aprendi com ninguém, não. Já nasci com esse dom, eu tive certa pratica. Eu aprendi a aplicar injeção em mim, eu aprendi a fazer curativo em mim, porque eu morava num lugar que eu não tinha por quem chamar...

Eu tive 18 filhos, com 17 partos, porque eu tive gêmeos. Trabalhei com parto. Eu não tenho fé com benzimento. Não tenho fé, nunca tive, olha uma vez a cascavel me pegou, nesse tempo, eu não era crente, era católica, olha está aqui o sinal do dente dela. O cara veio benzer pela fé dele, pela minha não, nunca tive.

Eu não faço um remédio para você, sendo que eu não usei, ou dei a alguém da família para usar. O sabão de tinguí, porque na época a gente lavava roupa era com ele, não tinha soda, não tinha nada. O tinguí é uma fruta do cerrado; começou um surto de frieira, porque na época a gente andava descalço e os porcos faziam sujeira nas estradas, e fazia aquela lama, a gente não tinha calçado, a gente pisava ali, aqueles micróbio comia os dedos da gente tudo, por baixo, e de noite ninguém dormia coçando, coçando, coçando. Coçava que corria sangue, e não tinha o remédio, porque o remédio era criolina, eu não podia pôr porque me dava dor de cabeça, e eu vomitava, não dava certo para meu organismo. Um dia a minha

mãe fez sabão e foi lavar as nossas roupas. Eu fazia o sabão, todo mundo fazia, hoje não faz mais, não é? Só eu faço. Ninguém faz porque é muito difícil, ninguém quer mais ficar pegando na cinza para fazer. Ninguém quer fazer mais nada custoso, é uma coisa que você demora muito pra pegar o dinheiro. Hoje o povo vive mais é do presente, não é do futuro, eu não, eu não esperei nove meses para nascer, porque eu não vou ter paciência para esperar as coisas chegarem na hora certa. Aí minha mãe foi para o rio com a gente, e falou assim: “olha eu vou lavar as roupas do seu pai primeiro, e depois vou lavar essa roupa de cama, e você vai lavando, esfregando a roupa dos meninos e os panos de cozinha”, que a gente chamava pano de pegar panela; o pano de pegar panela estava dentro da panela que fez o sabão, eu peguei o pano e fui esfregar, esfregando, esfregando, esfregando e a água caindo no pé. Para você vê como são as coisas, a água do sabão caiu no meu pé, mais isso coçou e doía e coçou, aí reagiu e pronto, acabou matou o vírus da frieira, secou tudo.

Minha casa pegou fogo e meu pai queimou o braço. Aí na hora que ele queimou ficaram sem saber o que fazer para pôr no braço dele. Aí eu peguei a folha de mamona, bati o ovo, bate com clara do ovo caipira, cobri assim todinho a clara, quando a clara acabou, fui lá peguei a folha da mamona e passei o óleo da própria mamona e cobri o braço dele todinho. Minhas coisas eu faço com fé em Deus, Deus fala “faz”, eu faço, ele não vai mandar eu fazer coisa errada.

As garrafadas foram disso aqui. Você está vendo essa cicatriz aqui? Só bezetacil eu tomei dezesseis, para curar e não curou; fiquei uns meses com essa cicatriz aqui, aí quando foi um dia eu pensei: meu Deus, e eu estava amamentando, falei, é tudo ou nada, hoje eu vou atrás da minha saúde. Peguei um enxidão e o facão e saí mancando, olhava uma coisa não dava, olhava outra, não dava certo, olhava outro, não dava certo, até que eu cheguei numa planta. Eu falei assim, é essa aqui, peguei ela levei para casa, peguei casca de angico, peguei um monte de casca, casca de tiú, casca de jatobá, casca de copaiba, casca de sucupira branca, arranquei raiz de velame, tudo, arrumei tudo e fui embora para casa. Cheguei em casa cozinhei, lavei, no outro dia amanheceu seco sem secreção, só amanheceu inchado.

“Os de fora” já acostumaram comigo, santo de casa não faz milagre, também ensinei todo mundo aí. Ensinei, porque se uma hora um deles adoecer e eu não estiver aqui. Se alguma das crianças começar a tossir, começa com algum problema de pneumonia, pega leva lá no médico, chega lá o médico fala: “ora cadê o chá da Dona Flor”. Eu nunca reneguei médico, eu sei que os médicos eles estão acima de mim, porque eles estudaram, eles se formaram, eles sabem tudo muito mais do que eu, porque eu só tenho experiência e sabedoria, eu não tenho curso superior, então eu faço meus tratamentos com médico também. Porque eu

sou erveira, eu não vou no médico! Não, eu vou, e meus filhos também vão, neto, bisneto tudo vai para o médico; nós temos que estar unido; você vê o povo unido eles fazem muita coisa, e o que será de mim sozinha, uma andorinha não faz verão. Eles não são muito meu chapa não, em matéria de parto. Aí eles ficam meio chateados comigo, eles marcam para uma mulher que o menino vai nascer dia 15, eu falo não, quer apostar comigo? E acaba que vai ser direitinho do jeito que eu falei, porque eles medem a barriga, mas eles não sabem em que lua foi que a mulher engravidou, e a gravidez tem muito haver com a lua.

Para os partos eu uso óleo de mamona, eu dou chá, eu dou um cafezinho com leite, eu dou um ovo caipira, um chá de raízes de algodão, chazinho de canela. Depois do parto eu dou o banho de algodão, com sabão de tingui.

Conheço as raízes, as cascas, as flores, as frutas. Tem a cagaita, a gente faz a geléia, faz o licor; tem o murici que você faz o licor; tem o gravatá, que você faz o geladinho, faz o licor, faz a geléia; tem o tingui você faz o sabão, faz o arranjo, faz qualquer coisa com o tingui; tem o buruti faço o doce e o sabão, tem massa, faz sabão. Tem o pequi, eu faço o sabão do pequi para embelezar. O tingui é bravo mata bicho de bicheira. Aquela casca dele serve para você fazer saboneteira, você faz um arranjo, faz borboleta, faz passarinho.

Vou dar um curso de erva, vou dar curso de parteira, se eles tiverem com tudo montado lá eu dou curso de sabão, curso de xarope, curso de pílula de babosa... é bom para tudo.

Aqui vem gente de Uberaba, Florianópolis, Bahia, Brasília, Goiânia, vem de lugar que eu nem sei. Eu não dou a receita não, dou logo o remédio, o remédio já vai com a receita, porque eu não sei ler, nem escrever, como e que eu dou receita? Então eu acho que o dinheiro é uma das raízes do começo da doença, se você não tem adoece, se tem muito fica doente, porque fica com medo.

O sertão e pra cá. Quando vou colher passo o dia inteiro fora, aí lá eu colho umbu, amburana, sucupira e outras. Eu passo o dia fora, tem que ir porque é longe. Aqui não tem. Lá pra lá, para as bandas de lá tem erva, tem muito. Aqui tem doença, aqui nós temos cultura. Tem que ir no cerrado, na caatinga, em uma terra que produza o ipê. Sabe toda erva plantada, ela não tem o vigor da erva nascida nas matas. Aqui é tudo queimado, você tem que arrumar um pau ferro pintado, que é uma erva muito forte, aqui não tem, eu não tenho coragem de tirar uma casca de ipê aqui para tirar remédio, sabe porquê? tem poluição. Pau ferro pintado é uma árvore, cresce muito, e ele é pintado, dá umas moedas brancas e cinza assim na casca, ele é o verdadeiro minério.

Lá na chapada eu nem gosto de lá, porque eu fui lá dá um curso, o Ibama quis me prender. Não para lá eu não vou, porque eu tenho medo do Ibama. Mas pra cá do sertão, eu interesse mais, pra cá, é porque o que tem lá na chapada, por aqui também tem. E o que tem no sertão, aqui não tem, no sertão você vai pegar um mulungu; você vai pegar qualquer um na beira daquela água sagrada, daquele rio grande, ali tem uma força muito grande para cura. Aqui tem o manacá. Tem as raízes que curam não sei quantas doenças, a cobra picou, você coloca o manacá na cachaça, na hora o veneno sai todinho.

Arnica é bom com álcool, você pode tomar o chá da arnica, mas ela é boa é no álcool. Porque no álcool você passa, é um repelente, se você está com a garganta inflamada você pode pôr um pouco de água e gargarejar; se você está com dor de dente, você pode por um algodãozinho, ele anestesia.

Não ninguém quer aprender não. Eu só tenho um filho que é erveiro, que trabalhou com o Tom das Ervas, aí agora ele vai casar, agora ele está querendo voltar, ele é guia também, mas para ele ser guia, ele tem que passar por um treinamento comigo. Ele ainda não passou por esse treinamento, porque esses guias de Alto Paraíso eles vão lá no Tom das Ervas, porque eles têm que conhecer erva e saber como usar.

Eu sou guia das grávidas. Ninguém nunca me procurou para dá curso para os guias. Eu não sei, às vezes eles não vão gostar do meu jeito, é porque eu sou muito enjoada, eu sou muito exigente, mas se algum dia alguém vier me procurar, eu vou passar essa experiência para ele.

Eu e o Tom nós somos colegas, ele é o meu professor, eu sou professora dele. Ele compra produto na minha mão, eu compro na mão dele, a gente soma as coisas, o que ele não dá conta de resolver ele manda para cá, é a mulherada. Ele aprendeu mesmo um monte de coisa comigo e eu aprendi um monte de coisa com ele também. Ele também é o meu professor. Aí a gente vai aprendendo, vai trocando, a gente troca idéia.

Pra lá para esses lados de lá, eu não vou, não. Para eu ir tem que ir com alguém do Ibama junto comigo, ou eles me dão a autorização por escrito.

Eu não mexia com flor, eu fazia era doce, era sabão, era garrafada, era pacote de erva, era isso que eu fazia, dava curso para o pessoal que vinha de fora. Meu marido colhia flor, ele foi garimpeiro e colheu flores. Isso foi nos anos 80, por aí. Era muita, era muita flor, carregava em caminhonete. Era a forma de ganhar, mas não de receber, não recebemos, não. Hoje eu não sou empregada de ninguém.

Para fazer o sabão tem que ter muita paciência, muita sabedoria. Porque se colocar qualquer coisa perde a tradição, porque eles querem que eu coloque essência, disso, daquilo.

Eu digo: eu curei meu pé não foi com essência não, foi com sabão. Então do jeitinho que eu curei meu pé, eu faço para os outros.

Ah, eu vejo assim que eu queria passar para as pessoas jovens, mais novos do que eu, para que seja um trabalho reconhecido e usado, porque não adianta nada eu fazer um monte de remédio aqui e ficar aí. E não adianta nada só eu saber sozinha. Eu queria que várias pessoas aprendessem e tivesse uma farmácia, uma, duas farmácias para distribuir, não é? As pessoas saberem onde tem, comprar, usar, eu penso assim.

Eu acho que prefeitura, prefeito para mim é uma pessoa só líder mesmo, eu acho que a gente tem que unir o povo, unir aquele povo, unido... com garra, sem usura, sem inveja, sem cobiça, uma coisa assim com amor, juntar aquele povo e deixar prefeito pra lá, pedir para o prefeito só uma assinaturazinha, para não dizer assim “fez isso e não me comunicou” e tal; porque eu acho que o prefeito, ele é uma pessoa que tem milhares e milhares de coisas para fazer; agora nós depois que nos juntar e fazer o projeto...

Eu ganhei um terrenozinho ali para fazer, agora como a menina liberou a chácara aqui para mim, já dar para eu manter mais aqui, não é? Então o que nós devemos fazer é unir o povo, cada um do seu tirar um pouco, começar. Como o prefeito é o líder da cidade, não podemos fazer nada sem ele, pede para ele assinar alguma coisa que precisar, porque existe um papel aí no meio. Eu acho, no meu pensar, tem que passar por ele, não é? E depois que ele ver nós, o movimento nosso e o nosso prestígio, vamos ver o que ele vai fazer. Não vamos chegar nele pedindo nada não, vamos ver o que ele vai fazer, porque não é possível...

Esse herbário começou aqui de um projeto de Amor Moinho, mas o projeto aqui no Moinho não pode entrar dinheiro, não pode entrar dinheiro de lá para cá, porque quando chega aqui o dinheiro some e não faz nada. O projeto do artesanato ele foi para frente porquê, eu não quis dinheiro, eu falei: não eu não quero dinheiro, eu quero o que nós não temos, eu quero o tear, eu quero o algodão, eu quero a professora para ensinar. Então o projeto do Amor Moinho veio dinheiro, onde está o projeto? Ficamos, eu e meu marido, sozinhos; eu estou tirando do meu dinheiro e pagando para capinar o quintal lá, porque até a tela que estava cercada lá, roubaram. Roubou saibro, roubou tudo que tinha lá...

Na escola... eu dou aula aqui, na minha casa de tear, aqui em casa. Lá na escola eu dou aula de topete, dou aula de bordado. Aula de erva eu estou esperando para começar; os professores não acreditam em mim, não. Tem um povo de fora que vem e fala “ah, vamos chamar a Dona Flor para ela vir aqui, para fazer um xarope, para fazer uma coisa aqui, para ensinar para os meninos”. Mas, você sabe o que eu quero primeiro: isso aí eu vou puxar no ouvido do prefeito, é um terreno para fazer uma horta, para plantar as ervas, porque eu vou

ensinar esses meninos a fazer o quê, eu não tenho onde pegar, e aí? Primeiro a gente tem que plantar para depois manipular. Agora manipular como? Nós vamos fazer o xarope, fazer o vermífugo, eu ponho esses meninos juntos para fazer; cada um pega um vidro e leva para casa. Eles vão usar, eles vão dizer: “não o negócio é bom, agora vamos fazer”; mas se trouxer um monte de dinheiro pra cá, eu não quero dinheiro não...

Eu não faço igual ao Tom das Ervas porque eu não tenho condições. Eu não tenho coragem de pegar um dinheiro emprestado no banco, eu não tenho. O Tom dá curso, ele cobra. E ele tem amigo da Amazônia, ele tem amigo da Bahia, tem fulano tem cicrano e eu não, eu só tenho Jesus, e é nele que eu estou confiada, é nele que eu estou confiada, porque eu não tenho coragem de fazer empréstimo no banco, porque se eu fizer empréstimo no banco hoje, a partir de hoje, eu não durmo mais de pensar que eu não vou dar conta de pagar.

Olha, eu quero deixar bem claro para você que eu sou uma pessoa evangélica e sirvo a Deus, eu sou uma pessoa enviada pelo Espírito Santo, mas eu não sou aquela pessoa que discrimina ninguém não, todo mundo aqui na minha casa é bem vindo, porque tudo que está na face da terra é de Deus, eu sou de Deus. Se você é espírita, você é bem vinda; de outra religião, é bem vindo; o católico é bem vindo, o preto, o branco, tudo é bem vindo na minha casa, qualquer hora que chegar.

2.8. MARIA BARBOSA³⁹



Figura 2.8 – Maria Barbosa com seu neto.

Meu nome é Maria Francisca Barbosa. É da família dos Barbosa, pessoal da família Barbosa que veio para Alto Paraíso. Barbosa é da minha mãe e Evangelista de Almeida era da parte do meu pai.

Meu pai era garimpeiro, minha mãe era garimpeira também, lavradora de roça, trabalhava em tudo, tudo ela pegava, ela trabalhava, meu pai também era a

mesma coisa. (...) Eu trabalhava, mas eu não dava conta de fazer do mesmo jeito que eles faziam. Eu era menina, mas tenho lembrança de muitas coisas de dez anos acima, muita lembrança na minha cabeça. Eu ia fazer aquela lapidação que eles faziam, usando martelozinho, para descascar tudo, descascar tudinho; mas só que tinha uma seleção de cristal de primeira com o de segunda. Aí nesse ponto eu não dava conta porque tinha uma seleção do bem limpinho; primeiro aqueles sem areia dentro; que aquele cristal na guerra mundial, diz que ele foi muito usado para fazer explosivo...

(...) O garimpo era na área da Santana, na beira do Rio Preto, em baixo, depois da cachoeira de cento e vinte. É bem abaixo, no final, bem no encontro do Rio Preto com Rio do São Joaquim que vai para Colinas, onde faz encontro dos dois rios; então, esse garimpo fica quase na divisa entre esses dois braços do rio, um de cá e outro de lá, e o garimpo era do lado de cá.

Então é isso que eu estou explicando para vocês: a gente trabalhou junto com nossos pais no garimpo, a vida do garimpo é horrível (...) Bem difícil porque naquele tempo, até para o estudo era complicado para quem trabalhava no garimpo. Tinha uns que estudavam, os outros não, aí ficava só levando a vida no trabalho mesmo. Era só no trabalho mesmo, ajudando a família, não tinha colégio sabe. Naquele tempo, o pessoal de antigamente não tinha aquele negócio, falar assim: “eu vou colocar meu filho na escola.”

(...) A gente fazia pesquisa de tudo quanto era coisa, a flor de canela d’ema a gente comia [risos]. Porque a canela d’ema, você sabia que ela tem uma vitamina danada? É a gente

³⁹ Maria Francisca Barbosa.

estava lá naqueles mundos lá, longe do acampamento... porque a gente saía seis horas, tinha dia que a gente saía seis e meia e só voltava meio dia; aí às vezes na hora que a gente estava voltando dava uma vontade de comer e o cerrado assim, cheio de flor de canela d'ema... “ah, é agora, é agora que nós vamos sobreviver até chegar no barraco, que a fome tá demais...” Arrancava um bocado de canela d'ema, aquelas flores da canela d'ema arrancava mesmo e comia. E tinha o coquinho, o licurizinho, um rasteirinho, é um tipo de um palmitinho, é um coquinho rasteiro. Ali a gente arrancava aquilo ali, juntava as folhas dele assim, aí puxava aquilo, arrancava aqueles palitinhos, aí a gente descascava, e comia vários daqueles, ali, no mato. Ele é bem docinho, é a mesma coisa de comer um palmitinho. Quando não era isso a gente, não arranjava outra coisa de comer mesmo. Sei lá, era difícil, o garimpeiro sofre demais, nós passávamos uma fome desgramada naqueles pés de serra lá... Tinha que sair caçando coco naqueles cerrado ali, para quebrar, aquele coquinho que o lobo guará come, aqueles coquinhos. A gente saía no cerrado caçando para comer. E a gente ia comendo ali. Acontecia que no tempo em que tinha a mangaba, essas coisas, o que livrava a gente era aqueles pé de mangaba, a gente comia um bocado de mangaba e quando não tinha, eram só essas outras coisas mesmo. É por causa do tempo, dependia da época do ano; a gente pegava no mês de maio para junho. No mês que não tinha nada, tinha que comer flor de canela d'ema lá nos matos, comer coquinho.

O garimpeiro era assim, se ele saía cedo, fazia ali uma farofa de feijão com farinha e lá ficava o dia todo. Quem tinha os preparos de fazer levava já pronto; aí às vezes, antes de sair apressado demais não queria fazer, não levava nada. Aí levava rapadura, farinha, essas coisas assim. E lá a gente passava o dia todo, não ligava não, é por isso que até hoje que a gente sai para a caminhada, não liga para comida, liga não...

Todos esses garimpeiros que trabalhavam acontecia assim, eles chegavam assim, no acampamento do outro, uma comparação, olha até quando depois que o meu pai morreu, às vezes chegava: “Maria”, o sujeito estava assim gripado, não sei o que. “Você conhece algum remédio que serve para gripe?” Eu ia lá no mato arrancava e trazia para ele. Olha isso foi o que minha mãe me ensinou, era o que me ela dava e eu usava, eu tomava e me sentia bem, você vai sentir bem também. O outro ia e pegava aquela receita, é por isso que tem muita gente que presta atenção e ele aprende. Aí ele pegava a folha daquela planta ali ficava olhando, aí dizia: “eu vou olhar isso aqui, porque eu tenho que aprender, às vezes eu posso está numa região ou num local que não tem ninguém que conhece, eu já conheço, já tenho esse conhecimento”. Um ensinava para o outro. Um garimpeiro para o outro garimpeiro. Aí ele pegava, olhava, aqui, dali, olhava e falava: “Da outra vez, agora eu já sei qual é o

remédio”. Então da outra vez ele já ia lá, já pegava o mesmo que eu tinha passado para ele, ele já sabia qual era.

Sobre planta esses negócios assim, eu aprendi muito também com seu João de Teodora. Mas sempre tem alguma planta que nós conhecemos que ele tem muito conhecimento também. Já vem com a mãe dele, o bisavô dele, avô, bisavô passando de um para o outro, também a mesma coisa de minha família. Só que tem muitas que ele não conhece e quando a gente se encontra, aí a gente faz uma troca. Ele fala: “Engraçado essa aí eu não conheço”. A gente diz para ele: “essa o senhor não conhece, pois é um santo remédio.”

Então, vocês trocam?

Trocamos. Aí ele vai se lembrando das que ele tem conhecimento, que ele usa, ou das que ele arranca para os outros. Eu sempre pergunto: e tal planta assim, assim, o senhor conhece? Quando não, então eu vou mostrar para ele qual é. Então a gente tem esse contato. Ele tem um conhecimento grande. Ele explica tudinho: “tal planta assim, assim, vocês não conhece, eu vou passar para vocês”. O que ele conhece ele passa para nós e o que nós conhecemos, passamos para ele.

Do mesmo jeito que nós fazemos aqui: tem muita gente aqui do São Jorge que me procura: “que planta é aquela acolá Maria?” Eu passo para ele, eu falo: é bom você gravar isso na cabeça tá, para daqui uns tempos, ainda brinco com eles, “para daqui uns tempos quando você tiver seus filhos, vocês passarem para eles.”

O cerrado é um segredo muito grande... Cada lugar tem uma espécie. É muito raro você encontrar todas espécies num lugar só... é uma bolada aqui, é outra partindo para o lado da Água Quente, outra lá para o lado do Vale da Lua, sempre no cerrado. Porque ele, uma comparação, se aqui eu conheço dez espécies de plantas medicinais, se eu vou ali para o Parque, lá já não tem essas dez que tem aqui fora, e assim eu já estou pondo assim o mínimo; aí vou lá, não encontro essas dez que eu encontrei aqui fora. Posso rodar lá, que lá não tem. Aí eu vou partir aqui para o lado do Raizama, lá eu vou encontrar a mesma espécie de planta medicinal que eu encontrei aqui. Planta que não tem aqui, só vai ter lá na divisa de Colinas, lá onde eu estou falando, no João de Teodora. Então é uma parte que a gente sabe que existe. Não tem naquele local e aí a gente procura.

É uma tradição muito grande de um com o outro, um contato muito grande, sabe? Se a gente vai andar o cerrado todinho, a gente Ave Maria, se for procurar as plantas que têm nesse mato aí, tem muita coisa.

Então eles querem saber como é que faz com a pimenta de macaco, que é uma planta medicinal: a pimenta de macaco ela não é fervida; é só machucada aquelas sementes com a

casca e tudo, você vai colocar num copo e coloca água para ferver, despeja aquilo ali, abafa; então aquilo você toma para cólica, é um santo remédio. Aí vem também o baru, o baru é um santo remédio para colesterol também, para queimar o colesterol, só que não pode beber muito, tem a medida; ele é o melhor remédio que tem para colesterol é a casca de baru; você vai tira ele, não é fervido não; tira a casca e coloca em infusão para você ficar tomando; aí diz também que é bom para colesterol, para problema do coração é o melhor que tem. Tem a quininha: ela também não é fervida; a quininha é só arrancar a raiz, raspar e colocar na água. É para você usar para engrossar o sangue. Às vezes o sangue da pessoa está bem fraquinho, você usa a quininha, você pode usar na água, você pode usar no biotônico também; você usa para fortalecer o sangue; contra anemia é um santo remédio.

Aí vem o algodãozinho: ele já tem outra experiência; ele não é fervido e nem bebido na água, ele já tem o segredo dele; é usado no vinho. Você vai procurar o vinho que quer para colocar, junta as raízes, e machuca bem e coloca de molho, depois põe dentro da garrafa, aí você vai usar ele durante um tempo; cura qualquer tipo de inflamação que você tiver por dentro. Ele vai desinflamar tudo, só que ele joga para fora, aí tem gente que tem medo...

Nos meus oito filhos, todos os meus oitos filhos eu usava isso. E eu também, por isso que eu sou uma mulher sadia, não tem inflamação na minha barriga, não sinto dor, não sinto nada. Você vê que é um santo remédio, porque eu fui operada e não tive problema com a operação, nada, eu sou tranqüila mesmo. Os outros falam que eu tenho uma saúde boa, mas porque? Eu sou mais usar uma planta medicinal do que usar um comprimido; eu fui criada nessa experiência com meu pai, minha mãe. Ela era assim, ela era muito remedeira.

A bisavó dela era índia; índia bem dura mesmo. E aí ela sempre foi criada assim, só com planta medicinal, era um pessoal que eles não tomavam comprimido; minha mãe não tomava comprimido, você podia comprar e dar para ela; ela não usava. Mas se for no mato e arrancasse um pé de qualquer planta medicinal e dissesse: pois eu vou fazer um chá para você, aí ela falava assim: “esse aí eu tomo”. Então ela passava esse conhecimento para nós sabe. Meu pai também era muito bom para conhecer as coisas do cerrado. Os pais deles aprenderam com os pais dele. É bisavô nosso, aí foram passando o conhecimento que a gente tem. Eu tenho meus filhos, eu quero que eles tenham interesse pelas coisas do cerrado. Aí eu vou começar a passar para eles de hoje. Tem que explicar que essa planta é para tal coisa assim e aí vai, quando eles tiverem filhos, aí que vai o conhecimento, eles vão passar esse mesmo conhecimento. Quando ele tiver o filho dele, ele já vai passar aquele conhecimento que ele pegou de mim; aí depois o filho dele casa, vai ter uma família, vai passar o

conhecimento da avó. Minha bisavó passou para minha mãe, minha mãe passou para mim, aí o conhecimento vai chegando.

Minha mãe, ela era assim, quando ela ia para o mato, ela gostava de chamar a gente. Chamava eu e João meu irmão: “meninos, vocês querem ir comigo aculá arrancar uns remédios”, aí nós íamos muito curiosos, toda vida eu fui muito curiosa nessas coisas. Aí eu ia, chegava lá minha mãe com a enxada cavando, eu perguntava: mãe para que serve esse negócio que você está arrancando? “Isso é para gripe”; mas qual é o nome desse remédio? aí ela falava, ela dava o nome: “alcaçus, esse aqui é o pé de alcaçus que é bom para isso”. Aí seguia no mundo de novo, chegava lá ela ia arrancar outro, a mesma coisa. A gente tinha aquela identificação com ela para que servia. Ela não tinha aquilo sabe de não querer ensinar. Ela pegava e passava para a gente: “esse aqui serve para isso, isso, isso; essa planta aqui serve para isso, isso, e isso”. Quando não era ela, era o pai da gente a gente fazia a mesma coisa acompanhava ele. A gente mexia por esses matos tudo. Ele também passava esse mesmo conhecimento, às vezes ele já conhecia plantas diferentes; isso é um conhecimento muito interessante; às vezes ela conhecia uma maioria das plantas; ele já conhecia outra parte diferente do que ela conhecia. Tanto que o conhecimento do cerrado a gente vai conhecer com a família da gente; a gente pega uma parte do pai e uma parte da mãe, porque tem umas plantas que às vezes minha mãe conhecia, que meu pai não conhecia. Aí introduzia, às vezes quando ele não conhecia, igual o alcaçus mesmo, ela falava que era bom para gripe, ele não sabia, ele falava: “mas onde você viu isso?”; ela dizia: “Uai, de quanto tempo, desde que eu era menina minha família arrancava e fazia esse remédio”. Tem um que fica no brejo a gente chama ele “pra tudo”. Ela conhecia e ele não conhecia.

Aí ficava assim, o que ela conhecia ela passava para ele, também o que ele conhecia passava para ela, acontecia isso, então a gente acompanhava o pai e a mãe para ter esse conhecimento. Tudo que a gente precisava, a gente coletava no cerrado, para vender não, isso nós nunca fizemos, porque se a gente for fazer isso acaba com as plantas do cerrado, não é? Então até isso ela falava para gente, ela falava: “olha, isso daqui está para o uso de vocês; vocês conhecem, tem conhecimento; no dia que vocês tiver que depender de tal planta assim, você vem colher essa planta e fazer o chá para você tomar.”

A gente vive essa rotina que eu estou te ensinando. Se a gente sentisse algum sintoma de dor, a gente já ia no mato e já conhecia. Quando minha mãe não ia com a gente, porque a gente já conhecia, a gente já estava tudo grandinho, ela mandava arrancar; aí a gente já ia só e arrancava, e chegava, ficava pensando mãe será que é esse aqui mesmo, ela falava: “ainda bem que você está tendo experiência não é, é bem isso mesmo”. Quando a gente

arrancava e ela ia fazer o remédio, a gente ficava meio por perto para ver como ia ser feito, se era fervido ou se era sem ferver. Ela ensinava a quantidade, tanto ela como meu pai.

Meu pai identificava todas as plantas. No local que a gente ficava no garimpo ele já conhecia todas as plantas que servia para remédio. Todo local, tanto faz aqui, ou Alto Paraíso, Colinas ou Cavalcante ele conhecia qualquer espécie de planta: aquela que servia para aquilo, para isso. Durante a vida dele ele foi livre direto, sempre no cerrado. Então ele falava: “vou arrancar umas ervas ali no cerrado”. Então quando ele falava “arrancar as ervas do cerrado”, eram as plantas medicinais. Aí ele sumia, tinha dia que ele ficava quase o dia todo andando no mato. Quando ele chegava, trazia uma qualidade de uma e de outra, aí ele chegava lá: “isso aqui é pra isso?” Aí ia separando, “essa aqui é para isso”. Ele já levava a folhinha também. Acontecia que ele arrancava a raizinha, mas levava a folhinha junto; cada uma daquelas tinha uma diferença de uma folha para outra, porque cada planta do cerrado as folha delas são diferente. A madeira, o caule delas também são diferentes; só que ele não quebrava, ele tirava a folha, ou levava a raiz, “essa planta aqui, é tal planta assim, assim”, e aí era só uma seleção de uma para outra.

A família dele pai, bisavô, avô tudo foi assim, esse pessoal de Alto Paraíso, eles eram mais do mato, de cerrado, de tirar planta para beber. Eles eram um pessoal na região que não tinham aquele charme, porque naquele tempo aqui não tinha farmácia (...). No tempo deles, para você ver como as coisas eram difíceis. No tempo deles, o pessoal ia buscar comida em Formosa, Cristalina o pessoal vinha de lá pra cá trazendo tudo, então era difícil... O pessoal aqui sobrevivia de quê? Das ervas, das plantas medicinais.

2.9. TÉIA⁴⁰



Figura 2.9 – Téia.

(...) Antes disso, tipo assim, 79 até 85, o povo saía daqui escondido ia, assim, uma turma de pessoas, para o garimpo. Eles tinham que ir, ficavam 15, 20 dias. Tinha a Estiva, onde tinha o maior cristal, ali perto atrás do Maytréia. Eles iam e ficavam pra lá garimpando. E lá arranjavam muito cristal, os melhores cristais estão pra lá. Aí eles tiravam muito, assim sabe cem quilos de cristal pequeno.

Aí o comprador, quando eles desconfiavam que o povo não estava aqui em São Jorge, estavam mais só mulheres, eles iam atrás com espingarda, chegavam lá e ameaçavam tomar os cristais deles, apreendiam tudo, entendeu? Era assim que eles agiam.

Eu não vivia mais aqui não. Já tinha ido para Sobradinho estudar. Fiz lá da 5° à 8° série. Então, mais aqui tinha os bicos alternativos. Tinha as flores, às vezes tinha gente que tinha roça, ia plantar roça, ia colher café para o outro; até que surgiu outro garimpo em meio a Serra Branca, garimpo de cassiterita, mais longe. E eles foram pra lá, porque senão morria de fome. Entendeu?

Eu, por exemplo, meu pai mesmo quando ele foi, eu tinha seis anos de idade. Foi meu pai, minha mãe, foram para outro garimpo; eu fiquei com minha avó e meu irmão. Eu passei um bom período da minha infância, de seis aos dez anos com minha avó, morando com minha avó. Nós somos muitos! [risos]. Mas nessa época só tinha eu e meu irmão. Nos éramos os maiores, assim... devia ter uns quatro, cinco anos. Aí os outros que eram menores minha mãe levou, e nós ficamos com minha avó.

Eu passei minha infância toda aqui. Minha avó fazia doce. A gente se virava, não precisava de muito para viver. Até hoje não precisa, a gente é que fica inventando coisa. É só consumir para nada. É consumir fazer dívida, é só isso. Na verdade é a gente que vai inventando coisa e criando.

Por isso é que eu falo: O Parque contribui? Mais ou menos. Financeiramente, será que é bom? Porque eu, se o tempo voltasse, eu preferia, sinceramente, viver do jeito que vivia

⁴⁰ Aristéia Avelino do Nascimento.

antes. Porque eu era muito mais feliz. A gente vivia de verdade! Tinha as coisas assim de fato, porque tudo isso é o capitalismo mesmo. E a gente vai, vai, vai, pra quê? Só para enriquecer os outros, porque a gente mesmo só empobrece, e cansa, e fica doente [Risos]. Aí, vira uma bola de neve. Você vai adquirindo dívidas e tem que trabalhar, vai, vai, vai. Quando você vê e pára e vai pensar: meu Deus, não era nada disso que eu queria. Só que você não pode parar mais, você entrou no sistema. Ah! Esse povo vive é feliz! Esse povo que está parado no tempo...

Eu vou falar a verdade. Quero trabalhar, estudar até educar meus filhos. Quando terminar com isso, eu quero providenciar um sítio, porque eu quero é morar na roça. E pronto, viver de trocas.

(...) É importante para o planeta [refere-se à preservação], sabe, eu tenho esse tipo de consciência hoje, e antes eu não tinha. Mas o que eu acho que precisa melhorar mesmo é a relação de quem administra o Parque com a comunidade; essa relação, esse respeito sabe, tem que ter respeito, está faltando isso.

Esse projeto do cerrado, do resgate cultural. Nós estamos pensando assim, ali no parquezinho nós vamos fazer; o menino falou que não é herbário não, é outra coisa, mas eu chamo de herbário, um lugar só com plantas da horta, chá, essas coisas. Para mostrar quando o povo vier: olha é aqui, entendeu isso? É do cerrado, das coisas do cerrado, eu quero fazer com Seu João de Teodora, que ele é um dos que conhece mais o cerrado por aqui; tira a fotografia da planta, coloca o nome e escrever para que serve, como utilizar. Entendeu?

Aqui mudou, mudou para melhor. Assim, em termos de qualidade não. Mas, antigamente a gente passava muita fome; tinha dia que só tinha arroz para comer, ou só feijão [risos]. Ave Maria! Eu tenho medo de passar fome. A gente não tinha colchão para dormir, a gente dormia em cama sem colchão, de vara, sem colchão. O meu primeiro colchão, eu me lembro, foi Rosa que fez. Eu me lembro era de capim, capim puba, que é igual, sabe paina do cerrado, aquilo ali era o enchimento de colchão, de travesseiro. Aqui não tinha essas coisas. Sem colchão, botava umas coisas assim e dormia... É, mais eu não quero voltar mais para esse tempo não, da pedra... [risos]. Então eu acho assim, a gente pode ter esse modo, esse tipo de vida hoje, mas com os mesmos valores que a gente tinha antes, entendeu? Com a história que se perdeu... é... a coisa da vizinhança, do vizinho que está ali... É uai, o povo agora não tem mais tempo não... acabou-se, acabou-se o que era doce. Aqui, só não tem trânsito [risos].

Então, mas acontece que há uma outra discussão, até nós fizemos, outro dia, com o rapaz que veio aqui, dissemos para ele: precisa fazer o manejo da arnica, porque a arnica está acabando, porque eles não deixam mais pegar... no dia que pegar, se não ter o manejo ela não

rebrotam, então morrem, e estão acabando... Precisa fazer o manejo, porque ela está acabando... ah, é Parque, então não pode pegar mais nada. Olha tem umas coisas... é como o capim, como não tem o manejo do fogo o capim vai crescendo e passando e vai crescendo, chega um momento que não dá, tem que ter o manejo, porque tem que acabar com aquilo para ter, para brotar de novo. E até mesmo para os animais comerem, porque os animais saem de lá, vão comer lá fora onde os fazendeiros põem fogo, onde eles morrem... e a mesma coisa está acontecendo com a arnica. Pois é, mais os técnicos acham que não pode... [risos].

Uai, a gente observa essas coisas, não é! É a mesma coisa do pequi, os pequis aqui estão doentes, não está dando mais o pequi. Só que ao invés deles cuidarem dessas coisas eles ficam inventando moda, porque eu acho que isso é mais grave...

O problema é o seguinte, cada pessoa que vem ser chefe do Parque, por exemplo, cada um tem uma mentalidade diferente, não existe uma relação com a comunidade para saber do conhecimento deles, o que fazer para dar certo e tudo. No primeiro momento eles chegam muito bem, depois eles se afastam, passam na rua e não dão mais nem um bom dia... então isso faz com que as pessoas vão se afastando e acaba não fazendo um bom trabalho. Eu discuti isso, um dia, com um professor da UnB que veio aqui, eu falei para ele: olha a arnica está acabando, tem que fazer o manejo da arnica, porque daqui a pouco a gente não vai ter mais, aí ele falou: “é verdade”, mas, assim, não foi uma discussão com o pessoal do Parque eu falei com essa pessoa. A comunidade não está nem aí para isso.

Teria que ser aberto isso; eu acho que teria de ser uma discussão dos técnicos do Ibama, porque eles não escutam a comunidade; a comunidade para eles não tem valor, eles teriam que fazer esse estudo esse pesquisa e ter uma época do manejo, porque o povo não vai entrar lá para fazer isso, porque se entrar é multado.

O pequi não é manejo é doença mesmo. Eles teriam que chamar a Embrapa para ver o que está acontecendo. Agora a arnica é manejo. Vai indo ela morre. É a mesma coisa de uma planta, se você não pôda, vai indo ela morre.

Uma coisa que eu ando falando; seguinte, até falei sobre isso numa discussão, que eles entenderam por outro lado. Uma coisa que me preocupa muito é esse passado, o nosso passado, que todo mundo era garimpeiro e tudo, aí quando começou atividade de guia fizeram uma lavagem cerebral tão grande na cabeça dos guias: “ah vocês vão ser guias agora, porque vão deixar de ser garimpeiros, porque ser garimpeiro destrói”, então fizeram uma lavagem cerebral na cabeça deles para que passassem isso para o turista. O que a gente vai percebendo que é um povo que não tem mais identidade; aí, de repente, é tratado como se fossem os marginais do garimpo, sabe? Então toda uma história bacana que a gente, que devia estar

sendo trabalhada, para falar do passado, até mesmo fazer o museu do garimpo, mostrar sabe essa coisa que são as nossas raízes, eles não fazem mais, porque virou assim um monte de bonequinhos parece de presépio [risos]. Para falar só aquilo: vem um consultor aqui fazer uma palestra com eles, “você tem que falar isso, aquilo” sabe? E, de repente, eles querem que os guias virem PHD, e deixar de lado o conhecimento popular, a maneira deles serem, sabe? não tem mais valor, e mais uma vez, em função disso, eles se esqueceram de se fortalecer institucionalmente para falar assim: “não o nosso trabalho é esse, nós vamos fazer essa linha de trabalho, assim, assim...” Não tem, é tudo manipulado, quem manda é o chefe do Parque. Se eles falar assim: “é para vocês, agora, a partir de hoje, falar só isso, isso e isso”. É isso que eles vão falar, sabe; porque é muito taxativo também, porque qualquer coisa que se faz é suspensão, ameaça, então o povo vive sobre pressão. E diz que é parceiro. É complicadíssimo!

Aqui tem uns que vêm buscar um turismo esotérico; outros vêm mesmo assim para ir às cachoeiras; conhecer o Parque; tens uns que vem aqui só para vir na Vila, conversar com as pessoas; tens uns que vem aqui só para se drogar. Tem gosto para tudo, não é?

Eu acho que o trabalho do guia, dependendo do trabalho do guia e da própria comunidade em São Jorge: aqui, a pessoa chegaria e a gente até mudaria a intenção. Depende do que a gente tem para oferecer. Não é porque chega aqui, por exemplo, assim, uma coisa eu desejo muito: retratar nossa história através do teatro e assim, toda sexta e sábado usar o Centro de Atendimento ao Turista e ter apresentação para o visitante. Então se a gente passa isso, ele pode vir aqui na intenção de tomar droga, por exemplo, quando ele chegar, ver a história contada assim, ele vai se interessar em querer ver, até mesmo conhecer mais, valorizar a comunidade, porque ela precisa ter um valor, porque é um desrespeito muito grande; certos momentos de barulho, desrespeito mesmo como ser humano. Eu acho que isso é um trabalho de educação que a gente tem que fazer e direcionar para aquilo que a gente quer.

Eu acho, assim, tem pessoas que não tem perfil para ser guia. Um guia que entra mudo e sai calado do Parque e não tem nada para oferecer para o turista dele, eu acho que tem que ser avaliado e até deixar de ser guia. É, não tem perfil! Investir mais em quem tem perfil e sensibilizá-los para estar melhorando cada dia que passa, para resgatar nosso valor.

Você acha que esse tipo de conhecimento pode ser aproveitado num trabalho dentro do parque?

Claro. Pode ser aproveitado. Só eu acho, assim, tem guias e guias. Tem uns que por mais que eles façam tudo, eles não vão ter aquele interesse de falar da planta do cerrado, de

tudo, não é a vivência dele. Maria mais Adelídio, porque que é diferente, eles nasceram e criaram dentro do cerrado, tendo aquilo como atividade, sendo instrumento deles mesmos sabendo os remédios que eles às vezes tinham, eles tiravam dali. Ele viveu isso, é diferente de um cara que veio de São Paulo para cá, e de repente virou guia porque era uma alternativa de renda. Não adianta que não vai ser incorporado.

Mas eu acho que... eu ainda continuo achando que esse produto tem que vender antes, para quando o turista chegar no Parque, chegou num garimpo: “vamos parar, aqui era da onde tirava a nossa sobrevivência, funcionava, assim, assim, assim...” Relacionar com a história. As pessoas vão criando interesse, por mais que o cara venha querendo entrar, correndo aqui e parar lá na cachoeira para dar um mergulho... ele vai começar a se interessar se a história for diferente. E antes a gente vai fazer, tem que fazer uma preparação para isso. É por isso que eu falo, a gente tem que dar uma repensada em tudo isso e fazer essa relação com a história. Agora eu acredito que as pessoas que viveram, que têm amor por isso, elas são muito mais fáceis do que uma pessoa que caiu aqui de pára-queda; a gente querer incorporar isso nela, não sei não.

E como é que a gente vai fazer para mudar a cabeça do povo do Ibama, que quer que o povo tenha nível superior, ser biólogo, ser não sei o quê, falar línguas... [risos]. Estou exagerando, mas é isso que eles querem mesmo. Deixa eu falar uma coisa, o ingrediente que falta é o amor, porque nada sem amor, pode vir o científico que for... não vai. O que precisa é isso. É a gente amar o nosso lugar, porque você só pode desenvolver um bom trabalho quando você gosta, quando você ama.

Que aspecto do conhecimento da comunidade que foi introduzido no trabalho do parque?

Nenhum, porque a comunidade não tem valor para eles; é uma distância muito grande; o tratamento é assim: eles lá e a gente aqui. É assim mesmo. E vai ser assim eternamente se a gente não rodar a baiana. Nós vamos resgatar. Resgatar lá no parque municipal; vamos fazer o museu do garimpo lá. Senão vai embora toda a história. Sabe o que eles fizeram agora com as mudanças das trilhas? Pegaram eucalipto, secou o buraco botou umas correntes e disse que era paro o povo não cair lá dentro. Quando eu vi aquilo eu até falei num depoimento na reunião: aí que horrível, a sensação que eu tenho é que o Parque não é mais nosso; primeiro que não precisa, porque ninguém nunca caiu e morreu aí dentro, e precisa agredir tanto desse jeito. Para que botar corrente, você pega no negócio chega queimar a mão no sol quente. E botar eucalipto, sabe assim é uma coisa ... vai falar, eu quase que apanhei. É complicado... e não precisa disso não. Olha, não caí não. E tem guia para quê?

Eu acho que esse conhecimento, ele é muito importante, e a gente não pode perder, ele tem que ser repassado, tem que ser registrado. Registrar em livros. Repassar para pessoas; mas para quem interessa mesmo, porque não adianta você querer repassar para qualquer pessoa, não é.

Até mesmo porque, por exemplo, você não pode entrar com um grupo de pessoas, no Parque e falar assim: “olha essa planta aqui é bom para tal doença”. Normalmente, uma pessoa que tem algum problema de saúde, eles querem o quê? A cura. Só que você tem que ter cuidado, porque também você não pode ficar receitando as coisas para todo mundo, porque pode ter um problema de alergia. Você tem que ter muito cuidado em relação a isso.

O conhecimento popular não é quem tem mais valor do que um técnico, eu acho que os dois conhecimentos o científico e o popular eles têm que andar lado a lado. Eu acho que poderiam ser aproveitados os dois. É porque é tão importante o lado científico como o conhecimento popular, eles têm que caminhar juntos. Acho assim, a associação de guias vai contratar alguém para dar um curso, junto poderia estar convidando a Dona Maria Chefe para estar também identificando, contando a história, como é que ela usava, tudo nesse aspecto. Eu acho que teria que ser os dois, não assim querendo menosprezar o conhecimento científico e valorizar mais o popular, eu acho que os dois têm que caminhar juntos.

Eu acho que tem que ser valorizado. Porque senão houver esse valor, trabalhado neles, como uma coisa importante, porque é um modo de vida, é o modo como as pessoas viviam. Até mesmo a profissão deles, aquilo que a gente era, a gente não pode perder essa identidade. Porque um povo que não tem identidade para mim não existe. Porque você não pode ter vergonha do seu passado. Eles falam: “eu garimpeiro, Deus me livre”. Tem pessoas aqui que têm vergonha de dizer que nasceu em São Jorge. Eu estava vendo outro dia, no dia da posse, uma professora, que é lá do Moinho, quando passou o currículo dela ela colocou que nasceu em Brasília [risos]. É igual aos meus filhos, eles não nasceram aqui em São Jorge, eu entrei em trabalho de parto e fui para Brasília, nasceram lá, porque lá que tinha hospital entendeu? Não é que eles são de Brasília, eles são de São Jorge, eles apenas nasceram lá. Qual é o vínculo que eles têm com Brasília? Nenhum.

O positivo que eu acho foi, talvez... porque eu não sei se isso é tão essencial [risos], acho que assim, a maneira da gente ter mais cidadania em relação a dinheiro. Porque eu também não acredito que tenha cidadania com o povo passando fome. Não tem. É... para mim o aspecto positivo foi isso, porque as pessoas começaram a trabalhar ter uma vida melhor. Positivo para mim só foi isso; negativo, tem mais pontos negativos: primeiro a coisa do turismo, do turista, o desrespeito com a Vila, porque a maioria das pessoas que vem aqui não

respeita a Vila; eles esquecem que aqui moram pessoas que têm que dormir, eles usam muita droga no meio da rua, eu acho isso o fim; eu não tenho preconceito, acho que se as pessoas querem se drogar podem se drogar, mas não no meio da rua, tem que respeitar. O que mais, a gritaria, sabe essa libertinagem deu uma interferência muito grande no modo das pessoas viverem, e querendo ou não as famílias perderam o controle sobre os filhos deles, porque eles acham que tudo isso é muito normal, que é natural e tem que ser assim; ainda mais porque quem vem para cá, normalmente, são esses meninos que são “filhos de papai” lá em Brasília; chegam aqui com os melhores carros, cartões de crédito sabe, e o comportamento deles é esse, aí os daqui acham que o certo é ser desse jeito, porque eles são desse jeito e têm tudo; vive na boa, então eles acham que também tem que ser assim... roupa de marca, sabe essas futilidades que quem mora na cidade às vezes vive assim... mas não tem mais os valores mesmo, perderam-se os valores.

O povo não tem mais tempo, tinha as Folia de Reis, as festas de São Jorge, todas essas coisas. Tem, mas não é a mesma coisa. O povo não vai mais nem na procissão, têm vergonha... [risos]. O foguetório durante a festa. O povo vai, mas é a minoria. Esse ano mesmo eu estava observando, no dia da procissão, dia 23, que eles carregam o andor, só tinha três, quatro pessoas carregando... [risos]. Então, porque eles acham que é bobagem isso, por causa dos outro que chega assim, sabe...

Agora o Parque, eu acho assim, pra mim, esse comportamento que Dona Maria Chefe tem e outras pessoas mais antigas, da sensação de perda, é porque nós, quando começou o Parque, nós éramos muito maltratados; é assim, o povo era armado, o pessoal do IBDF, muita repressão, sabe? Muita repressão, tudo proibido, não pode nada. Então fica aquela coisa assim, aquele resquício de magoa, entendeu? Porque isso aqui era nosso, depois ele se ampliou, por exemplo, a Rodoviária mesmo era um lugar que a gente ia todo dia, a gente ia tomar banho. Nossos pique-niques eram feitos ali dentro, onde os melhores poços estão, sem ser o do Preguiça, está lá dentro do parque. Colocou uma cerca e disse: “agora vocês não entram mais”, se pegar alguém lá dentro, isso até o pessoal da Vila mesmo que for lá dentro, uma coisa que a gente passou a infância toda tendo esse contato (...).

2.10. EDSON⁴¹



Figura 2.10 – Edson e Camila, neta de Dona Maria Chefe.

(...) Tem o gervão, que ele é bom para infecção, também para a pessoa tomar, faz um chá, tanto faz da folha como da raiz, tira o sumo. Só que esse não é do cerrado, ele dá mais é caseiro, mas só que ele é pé nativo. Tem o mastruz; se você levar uma pancada que junta o sangue num lugar, toma e ele esvanece aquele sangue. Você pode tomar o sumo. É uma beleza o mastruz. Tem o picão, também ele é nativo da terra, é também o remédio que se você está com infecção é bom. A pessoa toma, limpa o organismo; é bom para os rins. Isso foi através do pessoal mais velho, falava “eu vou rançar esse mato aqui para fazer um remédio para você” e a gente vai conhecendo.

Nós somos nativos aqui do lugar, e tem um remédio no cerrado que é uma beleza, aí aquela pessoa vai com a gente; chega lá, a gente tira, aí aquela pessoa já passa a saber. Assim, se eu preciso, eu vou até o cerrado procuro, até eu encontrar. Igual a essa quininha mesmo. Esses dias eu precisei, aí eu vou no mato tiro as raízes. Ela é para abrir o apetite. Aí passa a usar; pode ser no biotônico; amassa ela bem, coloca dentro ou então no vinho branco, amassa bem amassado, coloca dentro e passa a tomar duas, três vezes por dia. Ela é muito boa para essa parte. Aqui tem fumo-bravo com que a gente se trata também. Às vezes a pessoa está com dor de dente que dá aqueles inchaços, aí bochecha com ele, é uma beleza, vai desinflamando e quando vem a cura. Ele é mais do caseiro também. É um remédio muito bom.

Aqui tem as mulheres que vão para os matos para arrancar os remédios. A gente trazia lá do mato para a gente manter em casa. Nós usávamos o sabão; e a coisa que a gente usava para fazer é o coco, porque naquele tempo, a situação era meio difícil: nós não tínhamos gordura em casa e pegava o coco, quebrava e torrava. O coco indaiá; ele é da beira do rio. Ele tem uma castanha dentro, a gente quebrava, torrava e ia para o pilão, socava e tirava, porque ele dá o óleo. O óleo dele é uma beleza. Fazia o óleo para temperar a comida,

⁴¹ Edson Batista da Silva.

botava no arroz, feijão, porque às vezes a situação estava muito difícil, porque não tinha concorrência de muito dinheiro, não. Então a gente usava em casa, trazendo do mato.

A gente fazia bolo, porque é a mesma gordura, porque dá um óleo fininho que é uma beleza, um óleo alvinho. Tem que machucar, pegar o coco, torrar um pouco no forno, vai para o pilão, soca bem socado, aí coloca no fogo, vai soltando a gordura, vai ficando por cima, vai tirando com uma concha.

Lembro demais a gente usando. Eu mesmo ia pegar no mato. E tem o baru, que dá a castanha também, só que o paladar do baru já é diferente. Ele dá mais aqui na parte do vão. O baru, a castanha dele, também dá óleo, a gente amassa faz igual ao coco. Pois é, nós quebrávamos o baru e fazíamos esses preparos, preparava comida, e comia também o baru. Ele também serve para remédio. Ele dá mais em cerrado, ele não dá em mato, ele gosta do cerrado.

A mata é muito escura e muito fechada e as árvores são sempre bem altas, e o cerrado é baixo e ralo, aí está a diferença. E tem a diferença dos remédios, das coisas que a gente encontra na mata, e que só encontra no cerrado. Tem essa diferença: tem remédio que tem na mata, não tem no cerrado; às vezes tem remédio que tem no cerrado, não tem na mata, igual o jatobá de duas qualidades: tem ele da mata e tem ele do campo. O da mata, por exemplo, só serve para tirar o vinho dele; você fura a árvore e você tira o vinho do jatobá; e o do cerrado, a fruta dele, serve para você tirar a massa para fazer o bolo, que é uma beleza.

Essas explicações que eu estou falando, é porque a gente já nasceu e criou convivendo com os pais da gente, já nasceu igual. A gente nasceu e criou aqui nesse interior do Goiás na beira do rio São Miguel. Então a gente cresceu naquilo, o pai da gente ensinava as coisas da mata e do cerrado, aí a gente vai crescendo, outras pessoas mais velhas que nós convivíamos juntos, a gente foi crescendo e foi aprendendo. Outra hora, precisava de qualquer remédio, aí a gente já estava sabendo qual era o que podia dar: uma casca de pau para sua mãe, vai lá e arranca; um pedaço de pau para fazer um chá para seu irmão, então a gente cresceu nisso.

Olha, quando o turismo veio para cá o que acontece é que essa parte antiga que usava, aí a gente foi deixando para trás, foi deixando, deixando, deixando. Então é igual a antigamente, o serviço que a gente mais tinha, que era o garimpo cortaram a gente.

O que acontece hoje é que muitas pessoas já esqueceram certo tipo de remédio. A gente hoje em dia não ensina quase para os filhos, devido ao local onde se mora. Antigamente a gente morava na roça, aí a gente já sabia onde tinha aquele pé de árvore, onde tinha aquilo, porque às vezes era perto de onde a gente morava. Tem remédio que tem aqui em cima, que

não tem nesse cerrado aqui dentro de São Jorge. Então fica difícil para a gente ensinar outra hora os filhos, que estão estudando. Eles já começaram a inculcar na cultura do estudo, aí, ele já vai para Brasília, outros vão para Goiânia, aí fica aquela história... fica difícil para a gente explicar. Os filhos crescem e às vezes não sabem o que o pai sabe, às vezes não sabem quase nada, não é? Os filhos da gente estudam, e a gente não sabe nada numa parte, às vezes a gente é mais do que eles por causa dessa parte das plantas do cerrado, não é? Porque às vezes eu tenho um filho, ele chegou a um ponto que aqui não tem escola para ele; ele passa a estudar em Brasília ou Goiânia. Ele chega aqui não vai conhecer uma árvore dessa que eu conheço. Às vezes ele é mais do que eu no estudo, mas nessa parte assim da medicina para conhecer um mato, eu conheço mais do que ele que é mais estudado, e às vezes até formado. A gente tem um conhecimento ele tem outro (...).

2.11. ADELÍDIO⁴²

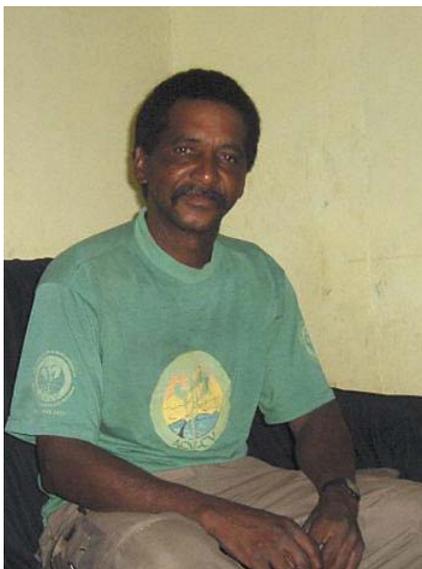


Figura 2.11 – Adelídio.

A – (...) Para baixar a pressão, você está com pressão alta, põe na água e toma e baixa a pressão... Minha mãe era descendente de índio e ela era parteira, ela tinha muita experiência com os remédios do cerrado, para fazer garrafada para mulher; ela foi passando o conhecimento. Às vezes ela ia arrancar os remédios, e ia falando, isso serve para isso, serve para aquilo; aí agora eu arranco. Eu fui aprendendo, porque eu sabia que no mato, a gente tem que saber das ervas, para dar para pessoa da família, um amigo, um colega, então a gente vai buscando as ervas para chegar no socorro. Mãe falava: “vamos meninos no mato arrancar remédio”, ela falava assim.

A - Puaia é bom para tirar febre, você está com uma febre assim, está muito forte, assim por dentro do intestino, aí a febre vem, e o intestino é que infecciona, usa a puaia e a papaconha, faz um chá, ou para fazer um purgante...

R - E aquela bonita lá Adelídio, qual é?

A - É a sucupira branca.

R - Roxinha daquele jeito lá, é branca?

A - É branca.

R - É branca por causa do caule.

A - É, por causa do caule. Essa aqui chama amarelinha... os bichinhos já comeram tudo.

R - E que planta é essa aí...

A - Chama amarelinha, ela é docinha... é bom para bÍlis, a raiz dela, arranca, faz o chá e toma; a raiz dela é amarga.

A - Aqui é uma espécie, ali já é outra espécie. Aqui tem um cerrado típico, cerrado aberto, então tem um cerrado aberto, seco, tem umas plantas aqui, e lá são outras.

A - Pimenta de macaco... é bom para botar na comida, na carne, dá um tempero gostoso, para colocar no feijão, no arroz. Bananeira do campo: é para diarréia, serve para um bicho,

⁴² Adelídio Ferreira de Almeida. É apresentado aqui o trecho de uma trilha realizada com Adelídio, em 2004, no Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, como parte do trabalho de campo do Projeto Oreádes. A representa a fala de Adelídio e o R Regina.

qualquer criação que tiver com diarreia, serve também, para gente... a tiririca, capim de tiririca... é bom para garganta inflamada.

R - Mas você já procurou e não achou alguma planta?

A - Lá fora do Parque não encontrei... está vendo... barba de bode, está desenvolvendo, ela é para queda de cabelo, pode bater no liquidificador junto com a mutamba, e lavar o cabelo para tirar a queda de cabelo. Baratinha...

R - Essa tem alguma utilidade medicinal?

A - Não tem não, só enfeite mesmo. Todas essas plantas são remédios, só que a gente ainda não descobriu, não é. Olha aqui, até o capim é remédio, porque o cachorro, quando ele está sentindo dor de barriga ele come o capim. Tinha um rapaz aí que ele era curador, era o único médico que nós tínhamos, a gente chamava ele Luiz curador. Ele tratava com erva medicinal, ele fazia o remédio, colocava o nome dos remédios nos vidros, aí a pessoa chegava lá e procurava por ele; falava os sintomas que a pessoa sentia, aquilo que pessoa estava sentindo, ele indicava o remédio, ele indicava o remédio certinho; eu mesmo fui tratado com ele. Ele já teve ter morrido, porque ele era bem velhinho. Morava em Alto Paraíso, veio na época do garimpo. Agora tem um aí em Alto Paraíso, é o Tom das Ervas, está no lugar do Luiz, tem o remédio medicinal natural também. Ele vê você e dá o remédio, tudo do cerrado. Todo mundo o conhece lá (...) Esse é aqui é o murici, é bom para fazer suco. É uma frutinha pequena, para fazer suco, bom também para botar na pinga, para fazer pinga de murici.

R - Esse camdobá aqui serve para quê?

A - Camdobá, ele formava fogo, pega fogo sozinho. Inclusive nesse tempo agora [tempo de seca] você vê que provoca um incêndio, aí a pessoa pensa que foi gente que pôs, não... foi o candombá, o reflexo desse óleo que ele tem, ele desce nas folhas, aí vai refletindo o sol, aí vai esquentando, aí vai pegando fogo... Olha aqui o chapéu de couro...

R - Para que serve chapéu de couro?

A - Esse aqui é para dor nos rins. Tira até pedra dos rins. Esse é muito vendido.

R - Adelídio, lá perto da Vila, onde é que tem que vocês podem coletar se vocês precisarem de alguma coisa...

A - Lá perto da Vila, a gente pode tirar, se a gente quiser tirar algum remédio pode tirar, fora do Parque, eles autorizam a gente a tirar...

R - Mas lá perto da Vila tem?

A - Tem... todos esses tipos de remédios têm. Inclusive a gente está querendo levar esses remédios lá para nossa Associação, para a sede da ACVCV. Nós só temos assim no cerrado, mas a gente quer fazer em amostras em vidros, nós vamos fazer ainda. Eu vou coletar e vou

fazer e vou colocar os nomes para registrar esse trabalho, vou pedir para o menino registrar para mim...

R - E como é que você faz com seus filhos, você conversa ...

A - Eu converso, mostro para eles, e mostro como é que é. Porque eu dou aula. Já dei umas duas aulas para os guias mais novos; eu tinha um disquete, eu passava no computador, eu ia falando e mostrando. Mostrando as ervas, mostrando as plantas. Aí depois nós íamos para a prática, aqui no cerrado. Aí eu ia para o cerrado, e mostrava aquelas plantas que passei no computador, ia mostrar para eles no cerrado, pra que serve, tudo ao vivo. Muitos aprenderam, muitos mesmo.

R - Para quais guias você ensinou, tanto guia daqui como de fora.

A - É...olha aqui o camdobá escorrendo.

R - Incrível...

A - Isso aqui é para bicho não assentar, para não comer a semente.

R - E esse trabalho de dar aula para os guias, você ainda está fazendo?

A - De vez em quando eu dou. Mas agora deu uma parada, porque eles estão treinando. Quando eles andam comigo, aí vou falando, repetindo para eles o nome das plantas, aí eles vão pegando de novo. Cada um tem que fazer vários estágios comigo. Aí vou informando sobre as plantas.

R - E seus filhos?

A - Eu ando com eles, ensino, falo. Tenho um menino mais novo que já é guia, eu tenho dois meninos que já são guia; falam bem, falam muito das plantas, qual o nome, para que serve, o que é manso, o que é brabo, o que é para tomar, o que é para passar; tudo eu explico para eles; não pode misturar, o que é para passar, é para passar... o que é para tomar, é para tomar. Eles vão aprendendo devagarzinho, mas vão...

R - Eles vão aprendendo a distinguir...

A - Canela-de-ema. Você passa a mão assim, olha, não tem nada, só que para cima, só para cima. Agora se você arrear aqui você se estrepa todinha.

R - É.

A - Assim você pode passar a mão nela toda. Assim estrepa... chama canela-de-ema.

R - Essa daqui é qual?

A - Essa aqui chama tatarema...

R - Ela tem alguma utilidade?

A - Esse é o sarsafraz...

R - Sarsafraz...

A - Esse aqui é bom para colocar em candeeiro, pega fogo direitinho. E a tatarema para colocar no fogo para espantar barata.

R - Este frutinho aqui, é o quê?

A - Essa é a mangaba.

R - Mangaba, certo. São muitas, não é Adelídio! É planta demais.

A - É planta demais, é planta mesmo.

R - Essa aqui é qual?

A - Erva de Santa Maria (...).

CAPÍTULO 3

TEMPO, LUGAR E SABERES DE GARIMPEIROS, LAVRADORES E FAZENDEIROS

O povo antigo para trás caprichou, hoje não. Hoje o povo não quer nada, não quer produzir nada, não quer nada que presta só coisa errada, então não serve para labutar comigo. O povo de hoje não quer aprender nada. Não querem saber de nada sobre o prestígio das plantas, a gente tem que explicar, tem que pôr num livro explicando tudo, essas coisas das plantas é coisa de prestígio. **Seu Domingos.**

Neste capítulo são apresentados, na trilha da história, momentos da ocupação da Chapada dos Veadeiros, onde se constituiu o *espaço da tradição*: lugares que foram sendo ocupados, física e culturalmente, pelos moradores nativos da Vila São Jorge e outros; e como nesses lugares estão presentificadas suas experiências *no* e *com* o cerrado. Também é o momento onde são revelados, junto com aqueles moradores, saberes e fazeres tradicionais do cerrado, como elementos identitários que marcam a história de vida daqueles homens e mulheres. Essa trilha foi percorrida na intenção de revelar tempos e lugares em que a tradição dos saberes do cerrado se desenvolveu na história de ocupação de uma região, marcada por muitas fronteiras, isto é, por processos e projetos de ocupação diferenciados.

Na condução do entendimento sobre essa ocupação, recortes da história são trazidos para fazer uma apresentação desses tempos e lugares, sem, contudo, obedecer a uma linearidade temporal. Essa opção, sustenta-se nos próprios relatos, que entrecruzavam tempos (passado e presente), “o já-sido com a trama do atual” (MATOS, 2001), em diferentes espaços e contextos sócio-históricos.

As narrativas revelam experiências que têm como referência tempo e espaço, como dimensões constitutivas das lembranças (HALBWACHS, 2004). O tempo é trazido pelas memórias, não na sua expressão cronológica, mas como “tempos sociais” que recebem significados e valores pelo próprio grupo social. “O tempo é real somente à medida que tem um conteúdo, isto é, quando oferece um conteúdo de acontecimentos ao pensamento” (HALBWACHS, op.cit., p.136). Em relação ao espaço, ele é trazido neste estudo, como o lugar que recebe a marca do grupo e vice-versa. “(...) todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos” (HALBWACHS, op.cit., p.139).

3.1. NA TRILHA DA HISTÓRIA: OCUPAÇÃO DA CHAPADA DOS VEADEIROS

“O sertão está em toda parte”. Assim, define o sertão Guimarães Rosa. Liberto de representações que fixam o sertão em amarras geográficas ou econômicas, situa o sertão como um registro de cultura. “... O sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá é o Chapadão, lá acolá é a caatinga”.

Parte da visão roseana, o Nordeste Goiano, porção das “vastas e indefinidas áreas do interior do Brasil”, já foi representado como terras do sertão. O sertão sempre foi o Brasil

interior. Construído histórica e socialmente em oposição ao litoral, o sertão assumiu desde os primórdios da colonização a idéia presente no seu sentido etimológico, *desertanum*, local desconhecido, local para onde foi o desertor, estabelecendo a oposição entre o *locus* certo e o lugar incerto, desconhecido (TELES apud SCHETTINO, 1995, p.54), espaço vazio de civilização. Desbravar, ocupar, dominar foram ações que determinaram posturas em torno dessas terras interiores, e não poderia ter sido diferente na Chapada dos Veadeiros.⁴³

Percorrer a trilha da história, entrelaçada pelas memórias daqueles que vivem nessa porção de sertão, revela como ela foi se transformando e sendo transformada. Os moradores da Vila São Jorge e da Chapada dos Veadeiros, em seus contextos históricos específicos de ocupação da região, constituíram o *espaço da tradição*: abriram caminhos, trilhas, formaram fazendas, criaram gado e outros animais, plantaram, exploraram o cristal, fizeram comércio, estabeleceram vínculos com o lugar, criaram ritos, festas, relações de vizinhança e compadrio e deram nomes a lugares (serras, rios, córregos, garimpos). As marcas da ocupação da Chapada por esses grupos estão presentes em toda parte, revelando que ela foi intensamente apropriada pela população ao longo do tempo.

(...) Alto Paraíso não existia, ainda não existia, então eles vieram diretamente para a Chapada. Conheceram o rio Preto, conheceram a Chapada, fizeram a denominação nesse terreno, se formou uma grande fazenda e permaneceram aqui. Então, não só essa como outras, ele deixando também uma fazenda lá em São Jorge, a fazenda com o nome de Fazenda Polônia. E também outras fazendas aqui no Vão do Rio Preto. Ele fez questão pelo rio Preto, na Chapada e no Vão. Então nós somos descendentes de portugueses, porque o português veio aqui para a Chapada antes do polonês, então o polonês quando veio já casou com uma goiana, filha de português, já nascida aqui na Chapada (Seu Waldomiro).

Seu Waldomiro apresenta em seu relato temporalidades que marcam a história da ocupação da região. Fala de um tempo em que portugueses ocuparam antes de poloneses. Faz referência, provavelmente, aos primórdios da ocupação da região por meio do ouro, no século XVIII, cujos bandeirantes (que eram paulistas e não portugueses, como ele relata), foram responsáveis por formar as cidades do garimpo do ouro na região, como Cavalcante (1740), núcleo colonizador da Chapada dos Veadeiros que, após o declínio de São Félix, “emerge como núcleo colonizador de todas as mesas de altitude” (LIMA, 2001).⁴⁴

⁴³ Souza (1996) e Schettino (1995) apresentam em suas obras como o pensamento social brasileiro contribuiu para formar a idéia binária e de oposição sertão/litoral; bem como contribuiu para formalizar uma geografia imaginada, em que o espaço do sertão é o espaço do bárbaro, oposto ao espaço civilizado do litoral.

⁴⁴ Os intensos conflitos com os Avá-Canoeiros, índios da região, desencadearam o declínio de São Félix de Cantalice e a emergência de Cavalcante como capital regional que comandou a ocupação em toda a Chapada dos Veadeiros até meados do século XX (LIMA, 2001).

As Minas do Tocantins, onde geograficamente situa-se a Chapada dos Veadeiros e seus arredores, foram descobertas em 1734, data de descobrimento das minas do Julgado de São Félix de Cantalice, por Carlos Marinho. Os bandeirantes ocuparam primeiro os arredores da Chapada dos Veadeiros: São Félix de Cantalice, Traíras, Arraias, Paranã e Cavalcante. Lima (1997), destaca a importância dessas minas no contexto do século XVIII:

Dentro da fama sagrada do ouro, novas bandeiras atingem o Nordeste Goiano, tangenciando os interesses e as fronteiras das províncias do Maranhão, de Pernambuco e da Bahia; surgindo das mãos suadas dos escravos, da esperteza dos mamelucos, e da fina intuição geológica dos ibero-judeus um novo eldorado, dentro do eldorado: as Minas do Tocantins; que junto com as Minas Gerais, de Cuiabá e de Goiás, vão ajudar a construir do outro lado do oceano a ‘riqueza das nações’ (op.cit, p.32).

A influência de Cavalcante na região, naquele período, era tão evidente que “o primeiro mapa da Capitania de Goiás, elaborado por Tossi Colombina, em 1750, dava o nome de Chapada de Cavalcante à região hoje denominada Chapada dos Veadeiros” (ALBUQUERQUE, 1998, p.233). A principal marca desse período são arraiais, povoados e corrutelas que surgem em função do garimpo do ouro, entre eles o de Veadeiros, atual Alto Paraíso de Goiás, que no relato de Seu Waldomiro aparece em um tempo, o de seus antepassados, que a cidade ainda não existia. A antiga Veadeiros, foi fundada, em 1750, por Francisco de Almeida, segundo a versão oficial⁴⁵. Silva (1998, p.202), observa:

Na concepção dos antigos moradores – nativos – de Alto Paraíso, a região foi colonizada por bandeirantes paulistas e seus escravos, a partir de 1622. Juntaram-se a eles escravos fugitivos das fazendas e imigrantes baianos, provavelmente descendentes de escravos (...) essas comunidades saíam de seus recintos para trabalhar em terras férteis, no município de Cavalcante, e se dedicavam à atividade garimpeira de ouro e cristais.

O núcleo colonizador de Veadeiros foi formado por uma fazenda, e em torno dela foram se agrupando lavradores para o cultivo da terra. Fazendas e outros núcleos de povoamento nos vales e vãos da Chapada estão presentes na narrativa de Seu Waldomiro, cuja experiência de vida é essencialmente marcada pela Chapada dos Veadeiros, nos muitos

⁴⁵ O pequeno aglomerado ganhou esse nome, por ser a região um habitat de grande contingente de veados campeiros, cujos caçadores suscitaram a denominação (SILVA, 1998). Outra versão sugere que o nome não se refere ao veado propriamente, e sim ao cachorro que o farejava e o perseguia nas vastidões da Chapada. Veadeiros (ORTÊNCIO apud LIMA, 2001). Veadeiros permaneceu como distrito de Cavalcante, até 1953, data em que foi transformado em município, vinculado à Comarca de Formosa. Em 1963, o município, por meio do Decreto nº 4.685, passou a denominar-se Alto Paraíso de Goiás.

lugares e fazendas em que viveu na região. O povoado do Moinho, localidade remanescente do século XVIII, é um exemplo dessa ocupação.⁴⁶

Em conjunto com a mineração, a ocupação da Chapada dos Veadeiros, no século XVIII, foi estimulada pela pecuária extensiva que se desenvolveu na região. “Dessa feita, fazendas, sítios e posses espalharam-se em volta das lavras, ao longo dos vales das redondezas, à procura de manchas de solos de boa qualidade para a atividade agrícola. Em torno dos arraiais foram sendo estabelecidos sítios e fazendas para o fornecimento de víveres para a sociedade mineradora” (ALBUQUERQUE, 1998, p.231).

Os vãos da Chapada, lugares que marcam a experiência de vida de Seu Waldomiro, Seu João de Teodora e Dona Flor, foram ocupados por fazendas caracterizadas por Albuquerque (op.cit.) como fazendas policulturais: unidades quase autônomas de produção. “Nelas, eram praticamente produzidos todos os víveres necessários a reprodução humana. Produziam basicamente cana, café, e gado, algumas com algum excedente comercializável. As mais importantes possuíam engenho para a produção de açúcar e, claro, de aguardente. Os sítios e posses mais modestos restringiam-se à produção para a subsistência” (ALBUQUERQUE, op.cit., p.231).

Famílias, como as de Seu Waldomiro, foram se agrupando e junto com elas surgiram novos caminhos, pastos, plantações e lugares, muitos deles existentes até os dias de hoje. Um traço da ocupação da Chapada, aparece com ênfase a migração polonesa, no século XIX, dando origem a um grupo de parentela (SILVA, 1998, p.203).

As fazendas eram distribuídas pelo regime de sesmarias. A disponibilidade de terras formou grandes propriedades rurais, em que o gado se auto-reproduzia e se autotransportava, exigindo pouca mão-de-obra no seu trato (ALBUQUERQUE, 1998). A Chapada oferecia condições muito favoráveis para criação *a larga* do gado, uma cobertura de gramíneas nativas, que permitiu que muitas trilhas e caminhos fossem abertos.

Pecuária extensiva e agricultura tornaram-se o principal alicerce da economia regional, especialmente após o declínio da exploração do ouro na região. As fazendas policulturais que se formaram na região da Chapada mantiveram, ao longo dos anos, o mesmo

⁴⁶ O Moinho surgiu em função da cultura do trigo que se desenvolveu na região nesse período. Em 1780, egípcios vindos da Bahia, introduziram na região as primeiras sementes do trigo. O solo e as condições climáticas da região favoreceram a formação da cultura do cereal, em torno de quatro engenhos – moinhos – movidos a água. A qualidade do trigo produzido na região foi registrada por viajantes que visitaram a região no século XIX, como Auguste Saint Hilaire. Sua adaptação secular na região gerou uma variedade de trigo chamada *trigo veadeiros* que chegou a ser exportado. Até a década de 50, do século passado, o trigo ainda era produzido na região (ALBUQUERQUE, 1998).

traço produtivo: não se inseriram a nenhum projeto econômico de maior vulto, e a criação do gado, classificado como “raça fraca”, o *curraleiro*, não se enquadrou nos moldes da comercialização da carne, característico das porções sul e sudeste de Goiás que, nas primeiras décadas do século XX, inseriram-se na atividade agropecuarista, como região fornecedora de carne para exportação (BERTRAN, 1988; CHAUL, 2001).

Nas memórias de Seu João de Teodora, revela-se a história de uma região que “parece ter ficado parada no tempo”. É parte de sua experiência um tempo na Chapada dos Veadeiros em que ainda está presente o carro de boi como meio de transporte e “não existia nada de conforto”.

Não existia carro aqui a não ser de boi. O carro que tinha aqui na fazenda era carro de boi, não existia nada de conforto aqui, nada. Era o que nos tivéssemos na roça, era o que nos tivéssemos na roça era esse. Dizer que ali tem o mercado pra nós irmos comprar, tem uma loja ali para a gente comprar uma roupa para vestir, não, não existia não. Tinha uns fazendeiros aqui da região e tudo tinha tropa, colocava cargueiro nos animal e ia para Formosa comprar as coisas: sal, arame, tecido pra vestir, tudinho era lá. Agora café tinha em muita chácara aqui não precisava não é. A gente mesmo plantava. Mas roupa tinha que buscar em Formosa e antes de mim disse que iam buscar em Barreira e Catalão. Cavalcante não tinha conforto nenhum também. Alto Paraíso não valia nada, não tinha nada. Eu lembro quando abriu a primeira loja no Alto Paraíso, aí tinha essa loja, tinha uns mascatizinhos por ali e aí que foi modificando. (Seu João de Teodora)

Ele também se refere ao tempo em que o comércio era feito com as cidades próximas, “antes de mim dizem que ia buscar em Barreiras e Catalão”, destacando, desse modo, um contexto que marcou a história da Chapada dos Veadeiros. Suas lembranças reconstróem a imagem de cidades da região que, nas primeiras décadas do século XX, “não tinham nada”. Segundo ele, esse quadro só começou a mudar com a presença do garimpo de cristal.

Segundo Silva (1998), as terras de Alto Paraíso são abundantes, mas pouco produtivas. Além disso, a produção agrícola é limitada pelas condições físicas onde se localizavam as fazendas: a maioria delas entre vãos e serras da Chapada. Albuquerque (1998) apresenta uma limitação física para as condições produtivas das fazendas localizadas na região de Alto Paraíso:

O mapeamento da expansão do *agrobusiness* na microrregião, a agricultura intensiva da soja, denota uma característica estrutural do meio ambiente da Chapada dos Veadeiros. A área de produção da soja diminui conforme se aproxima da área nuclear, onde se encontra o Parque. O solo de suporte da paisagem dominante da Chapada dos Veadeiros é o solo menos profundo e mais lixiviado do conjunto das chapadas do *core*, apresentando, assim, uma

resistência enorme à cultura intensiva que tornou antieconômica sua exploração agrícola (ALBUQUERQUE, 1998, p.250)

Tal aspecto apresenta uma justificativa possível para o fato de alguns fazendeiros e pequenos proprietários terem trabalhado nos garimpos de cristal que surgiram na região, como uma alternativa, enquanto aguardava o “tempo da roça”: “É porque tinha que plantar para comer e o garimpo para ganhar dinheiro...”.

Depois veio o garimpo da Estiva, aí já começou a melhorar para nós aqui, do garimpo da Estiva pra cá. Quando veio o garimpo da Estiva aí que começou a melhorar para nós. Vinha tudo de carro de boi, de São João da Aliança para cá, de Formosa vinha tudo de carro de boi para o garimpo, mas tinha muita coisa aqui, já comprava, já tinha onde comprar. Aí foi melhorando, quando pouco, apareceu outro garimpo que chamava Baixa, garimpo da Baixa. Aí foi melhorando, as coisas foram melhorando para nós, mas antigamente o que nós tivéssemos na roça era esse. No dia que acabasse era o tempo da colheita de novo para tornar, era vida pesada, era doída aqui. Dinheiro era difícil demais só quando vendia um gado, muitas vezes não tinha nem o gado para vender, então era no cabo da enxada trabalhando para os fazendeiros para poder viver. Depois já foi melhorando, nós não íamos mais para o cabo da enxada trabalhar, já ia para o garimpo. Já ia para os garimpos no ato de trabalhar para os outros, já ia para os garimpos que fazia mais do que no ato deles, ganhar uma diária de um dia, lá a gente ganhava quatro, cinco diárias em um dia só, aí foi melhorando a vida nossa aqui, mas era doída a vida nossa. (Seu João de Teodora)

O relato de Seu João de Teodora é um retrato das condições sociais e econômicas possíveis naquela porção do Nordeste Goiano, que “não estava parada no tempo”, mas que era um retrato de uma região “esquecida” pelas políticas nacionais e que, desse modo, criou condições para o desenvolvimento de uma cultura tradicional com marcas rurais em evidência. Relações sociais conflituosas e hierarquizadas entre fazendeiros, sitiantes e posseiros, que ocuparam a região em vários momentos, também são trazidas em seu relato.

Essa porção do Goiás, até a construção de Brasília, na década de 60, não foi concretamente incorporada a projetos nacionais e regionais de desenvolvimento, mantendo uma vida essencialmente articulada ao mundo rural, mas, mesmo assim, permeada por relações entre os núcleos urbanos que existiam na região, por meio do comércio do gado, de festas e outras tradições que mobilizavam e deslocavam as pessoas na região (BRAGA, 1998; ZATZ, 1986; MONTI, 2002).

Diferente da visão de decadência, normalmente construída em relação a esses lugares do sertão goiano, as narrativas de Seu Waldomiro e Seu João de Teodora demonstram que pulsava naquela região um modo de vida muito peculiar dos grupos que ocuparam a Chapada dos Veadeiros, com suas condições materiais possíveis e muito próximas daquilo que o ambiente do cerrado podia oferecer.

3.2. CORRUTELAS DO GARIMPO DE CRISTAL

Espaço de muitas fronteiras, a Chapada dos Veadeiros viveu, nas primeiras décadas do século XX, um novo processo de ocupação com o garimpo de cristal. Abundante na região, a exploração do cristal atraiu muitos migrantes, que povoaram locais de garimpo e deram origem a Vila São Jorge, antiga corrutela, encravada na vastidão do cerrado da Chapada.

O lugar que deu origem à Vila era conhecido como Baixa ou Baixa dos Veadeiros que “(...) só após o período que vai da Segunda Grande Guerra até o final da Guerra da Coréia, período este em que o garimpo da ‘Baixa’ volta a tomar fôlego, é que os ranchos e as casas vão se firmando no cenário, assentando novos migrantes” (IBAMA, 1998, p. 105).⁴⁷

A maioria dos migrantes que aportou na região veio da Bahia, Minas Gerais, Goiás entre outras cidades do Brasil. Seu Domingos, Dona Maria Chefe e Seu Otávio são parte desses grupos que chegaram à região, em muitas levadas. Silveira (1997) apresenta as várias fases do garimpo na região:

Os primeiros registros da Vila de São Jorge datam de 1912, passando pelo ciclo iniciado com a busca e a descoberta do minério, depois o auge da produção, seguido do declínio. Durante os anos quarenta foram exportados cristais para fabricação de sonares, componentes transmissores de rádios, telegrafia e telefonia, perdendo este sua importância e posição com o fim da II Guerra, mas principalmente com a invenção do cristal sintético. Novamente teve alta de procura e curta duração durante a Guerra da Coréia (1950/52), envolvendo cerca de 3.000 garimpeiros. Mas foi somente com o incentivo às exportações, nos anos sessenta que se deu o apogeu, com existência de rudimentares pistas de pouso e inúmeros acampamentos para, logo em seguida e sem intervalo, vir o declínio da atividade na região (op.cit., p.8).

Nos momentos de expansão da atividade garimpeira, foram abertos muitos garimpos e corrutelas na região: Baixa, Garimpão, Varginha, Pedrão, Santana, Estiva, Silêncio, Fiandeiras, Raizama, Segredo são alguns exemplos. Dona Maria Chefe rememora esse tempo: “Na época, que eu vim aqui, tinha umas duas mil pessoas, mais ou menos se não fosse mais. Aqui era garimpo para tudo quanto era lado. Aqui matava três vacas e não dava. Era todo dia, matava uma quantia de vaca e ainda não para o povo. Todo mundo garimpendo. Iche! Eu conheço garimpo até perto de Cavalcante.”

⁴⁷ A Baixa dos Veadeiros só passou a ser conhecida por Vila São Jorge, no ano de 1954, por iniciativa dos próprios garimpeiros, especialmente Severiano da Silva Pires, que construiu a igreja para São Jorge e batizou a pequena localidade em homenagem ao santo. Hoje, a Vila São Jorge é distrito do município de Alto Paraíso de Goiás, criado pela Lei Municipal nº 4.999/96, de 06 de dezembro de 1996.

A ocupação dessa porção da Chapada foi se realizando com a formação dos ranchos próximos aos garimpos. Nesses locais eram criadas roças de subsistência e construídas casas improvisadas de palha e madeira retiradas do próprio cerrado. Esses ranchos eram montados para dar apoio ao trabalho no garimpo, mas para muitos serviam como moradia. A aglomeração deles formava as corrutelas. Relata Seu Otávio: “Tinha a Estiva... lá era um lugar igual uma cidade, de tanto garimpeiro que tinha. Lá tinha uns... pra lá, tinha mais de quinhentos moradores. Muita gente! Morador mesmo assim de barraco, bem assentado, bem instalado. Hoje, não existe mais, existe o local, o terreno, está lá dentro do Parque.”

A fixação dos garimpeiros junto com suas famílias favorecia o envolvimento de todos naquela atividade: homens, mulheres e crianças. Maria Barbosa rememora seu tempo de criança, em que o trabalho no garimpo era parte desse tempo. Em seu relato, reconhece como o tempo do garimpo era difícil:

(...) Eu trabalhava, mas eu não dava conta de fazer do mesmo jeito que eles faziam. Eu era menina, mas tenho lembrança de muitas coisas de dez anos acima, muita lembrança na minha cabeça. Eu ia fazer aquela lapidação que eles faziam, usando martelozinho (...) a gente trabalhou junto com nossos pais no garimpo, a vida do garimpo é horrível (...) Bem difícil porque naquele tempo, até para o estudo era complicado para quem trabalhava no garimpo. Tinha uns que estudavam, os outros não, aí ficava só levando a vida no trabalho mesmo. Era só no trabalho mesmo, ajudando a família, não tinha colégio sabe. Naquele tempo, o pessoal de antigamente não tinha aquele negócio, falar assim: “eu vou colocar meu filho na escola.” (Maria Barbosa)

Dona Maria Chefe, Dona Chiquinha e Dona Flor trazem registros da presença das mulheres no garimpo. A narrativa de Dona Maria Chefe é marcada por muitas experiências de quem teve que sobreviver e criar os filhos sozinha com esse trabalho: “Todo mundo garimpava. Não tinha outra maneira, outro tipo de vida aqui para nós; serviço para sobreviver, era esse mesmo. Não era só eu não, era para todo mundo aqui. Tudo mulher... era Maria, era Ana, a outra dona Ana Joaquina.”

Dona Chiquinha, esposa de garimpeiro, não chegou a trabalhar no garimpo, “eu tinha muito filho, criava neto ainda. Eu ia era socar arroz, socar milho, cuidar das coisas, apanhava lenha na cabeça, eu não tinha tempo... era meu marido que ia (...)”; mas viveu com intensidade o tempo do garimpo, e narra aspectos da Vila São Jorge nos seus primeiros tempos: “Nós morávamos na Boa Vista, aí coisa do garimpo, meu marido mudou pra cá. Comprou essas casas. Aqui se você visse a pobreza que era... hum... minha filha, aqui não tinha ninguém, quando nós mudamos pra aqui podia ter uns vinte ranchos, era rancho... não era casa não, eram umas taperas velhas, tudo quebrado. Aí ele foi arrumando aos poucos (...).”

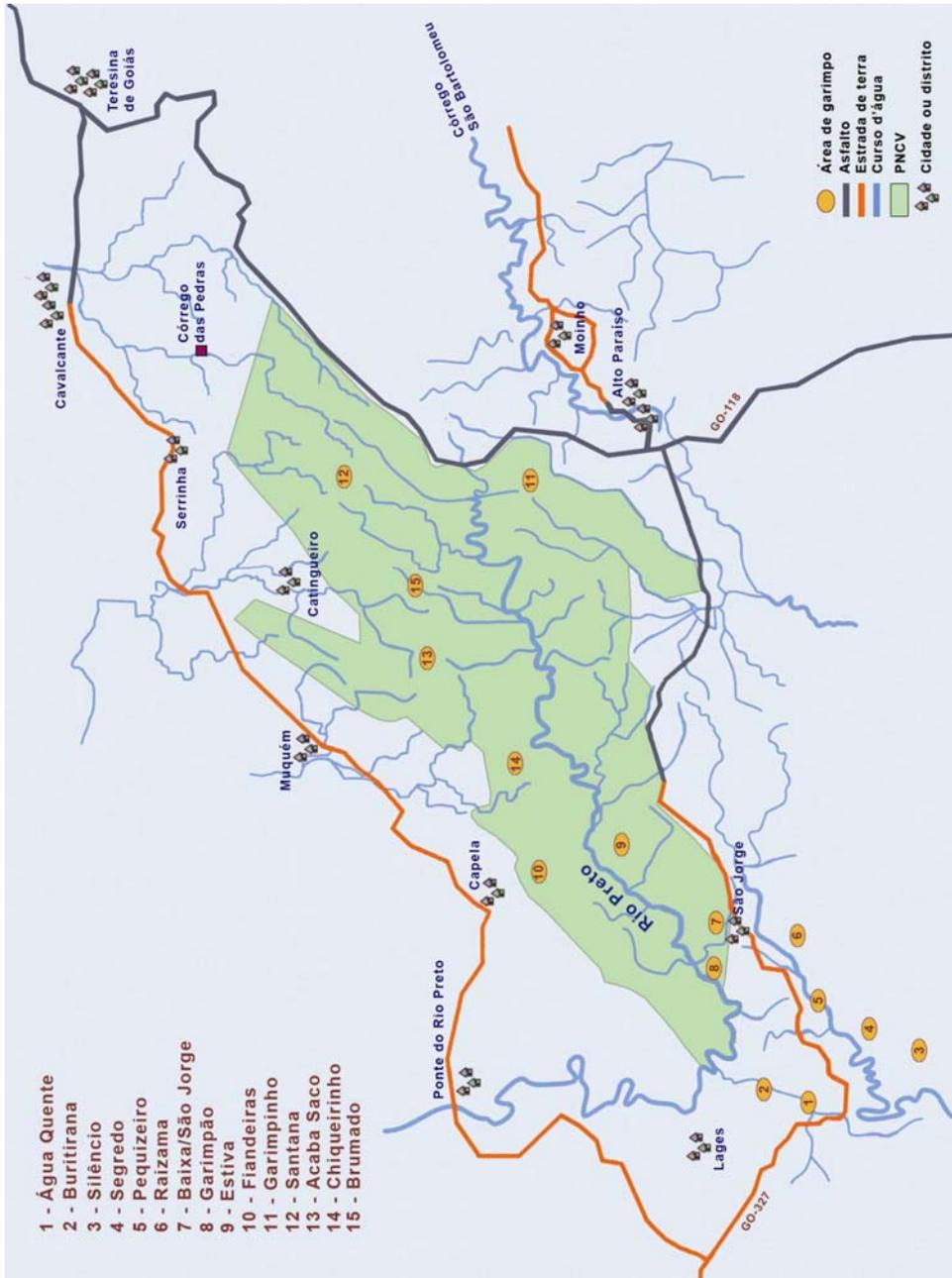


Figura 3.1 - Áreas de Garimpo

Fonte:
 - IBGE e DER-GO/IMG
 - OLIVEIRA, José Raimundo. História dos Garimpos de Cristal da Chapada dos Veadeiros. Goiânia: CeMemo-Zé, 2003.
 - SILVA, Suelma R. [Coord]. Guia das Plantas do Cerrado Utilizadas na Chapada dos Veadeiros. Brasília: WWF-Brasil, 2001.
 - MARTINS FILHO, José Elias. Plano de Manejo do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros - Relatório Temático de atividades Antropicas. Brasília: MMA/IBAMA, 1997.
 Elaborado por: M.Macedo - Agosto de 2006

Seu Domingos também traz lembranças dos primeiros anos da Vila: “Aqui não tinha nada, nós construímos uma casa, uma casinha pequena para a escola. Depois foi evoluindo... aqui não tinha nem igreja, o padre vinha de vez em quando. Depois que veio, que construiu a Igreja o padre trouxe o santo, o São Jorge, aí o padre veio, então largou o nome de Baixa e colocou São Jorge, trocou de nome.”

Seu Otávio, do mesmo modo, traduz como era o lugar e sua ocupação entre ranchos e garimpos: “Aqui eram só uns barraquinhos de palha, casinhas de rancho de garimpeiro. Umas vinte casas assim. Aí tinha a “Rodoviarinha” ali embaixo, lá era o ponto, todo mundo ia para lá. Lá era assim: todo mundo fazia um rancho, ficava mais perto do garimpo. Moramos lá muito tempo.”

Muitas corrutelas eram temporárias e, quando o esgotamento da jazida ocorria, esses lugares desapareciam: o Silêncio e a Estiva são exemplos dessa situação. Dona Chiquinha rememora as temporalidades transitórias dos garimpos: “Teve muita gente, mas foi na força do garimpo, aí teve muita gente, mas, depois o povo foi saindo, saindo, saindo. Prova tanto que ficaram aí só os ranchinhos velhos, caindo os pedaços.” Mas isso não era uma regra, muitas práticas que se desenvolviam nesses lugares, especialmente as roças, eram determinantes para a permanência de pessoas no local, como foi o caso das Fiandeiras⁴⁸.

A roça era uma das formas de criar vínculos com o lugar. Gerada a partir do garimpo, funcionava como uma atividade paralela e complementar: plantava-se arroz, mandioca, milho, banana, feijão, cana, entre outros alimentos básicos, que eram somados ao consumo da carne de gado ou de porco e a caça de animais silvestres. Seu Domingos relata que foi para a região para garimpar; ao ser questionado sobre sua profissão, ele respondeu, sem delongas: “eu trabalhava com o garimpo e roça.”

Seu João de Teodora descreve os ritmos próprios daqueles grupos, ao se referir ao “tempo do garimpo” e ao “tempo das roças”: “Lá para o fim da semana levava, vendia, comprava as coisas que precisava, trazia, tornava a voltar para o garimpo. Até chegar à hora de ir para a roça, porque era a hora que nós escapulíamos da roça que íamos para o garimpo. É porque tinha que plantar para comer e o garimpo para ganhar dinheiro...”

⁴⁸ As Fiandeiras não desapareceram em função do garimpo, mas por estarem dentro dos limites do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. A comunidade tinha vínculos com esses lugares: plantavam, criavam animais, construíam suas moradia. Muitos reclamam a posse da terra em lugares que hoje é ocupado pelo Parque Nacional.

Além daqueles que ocuparam a Chapada durante as fases da “febre do cristal”, vindos de diferentes lugares do Brasil, o trabalho nos garimpos também foi experimentado por moradores nativos que já viviam na região, como pequenos lavradores. A experiência desses lavradores é registrada por Maria Barbosa: “Meu pai era garimpeiro, minha mãe era garimpeira também, lavradora de roça, trabalhava em tudo, tudo ela pegava, ela trabalhava, meu pai também era a mesma coisa.”

Para os lavradores, cujas famílias haviam se fixado na região primeiro em torno do cultivo da terra, o garimpo foi sendo incorporado como uma alternativa econômica para subsidiar uma população absolutamente carente e marcada pela pobreza: eles mantinham suas roças, e o garimpo foi uma forma encontrada para satisfazer as necessidades materiais básicas, como comprar alimentos que as roças não proviam. Desse modo, o trabalho no garimpo também estava vinculado à própria subsistência.

O vínculo com a terra, traço típico de sociedades rurais, é tão presente na história de vida daqueles moradores que, até mesmo pessoas que se deslocaram para a região, apenas em função do garimpo, também acabaram por manter roças e criar animais. A maioria dos migrantes que se fixaram na região também vinham de uma tradição familiar de relação com a terra. De modo geral, a maioria desses homens e mulheres, que se encontraram no mesmo local, era constituída por camponeses.

O garimpo de cristal foi uma atividade que evidenciou na região articulação com os interesses capitalistas. Muitos garimpeiros eram contratados para trabalhar na exploração de jazidas dos atravessadores, reconhecidos pelos moradores de São Jorge como os que mais se beneficiavam com a exploração do garimpo na região. Têia rememora como se davam essas relações: “Aí o comprador, quando eles desconfiavam que o povo não estava aqui em São Jorge, estavam mais só mulheres, eles iam atrás com espingarda, chegavam lá e ameaçavam tomar os cristais deles, apreendiam tudo, entendeu? Era assim que eles agiam.”

As condições materiais na região eram tão precárias que, nos momentos em que o garimpo estava “em baixa” e a estação do ano favorecia, muitas famílias se dedicavam à coleta de flores do cerrado, também como fonte de subsistência. A coleta nunca chegou a se constituir numa atividade formal; ficava à mercê da demanda de flores, por comerciantes que iam à região fazer encomendas. Essa atividade também mobilizava mulheres, homens e crianças, que muitas vezes montavam ranchos em meio ao cerrado, para facilitar a coleta.

Aqui tinha muita coleta de flor. O povo coletava, eu não coletei, não. Eu fui ajudar as pessoas a transportar a pé. Aí todo mundo ia colher a palipalan, a garandinha; a cascudinha, que dá uma cabecinha assim. Isso foi em 80/85. Tinha época que a coleta de flores dava mais dinheiro do que o garimpo, aí todo mundo corria para colher as flores. Em dinheiro, rendia mais. Era uma forma de sobrevivência, só que era uma coisa assim, uma coisa rápida. Ela passava rápido, ela perde rápido, num instantinho ela mofa, fica preta, aí não presta mais. A fase boa mesmo é aquela quando ela esta clarinha, bonita. Tinha a associação dos apanhadores de flores, fazia pacotinho, tudo certinho, amarradinho. Aí levava para São Paulo, aí de lá eles tinham um projeto, mas aí não foi para frente. Começou e depois não deu certo. Porque já tinha um responsável para comprar elas direto né. Porque a época da coleta de flor era variada; a gente garimpava, não era certo, e a flor era certo, aquele negócio, rotina. Todo mês tinha que pegar cem quilos de flor nos lugares certos; aí depois ficou difícil, porque também acabou a área que tinha. A área era só para os lados do Parque. Nessa região às vezes fica branquinho assim de flor.

Todo mundo coletava, era criança, era adulto. A gente ia e carregava as flores até a estrada. Amarrava nos animais e levava as flores. Tinha que montar um rancho lá, porque ia para dormir, fazia comida e tudo. Eu fazia uns ranchinhos de palha, aí ficava lá para dormir à noite. As flores iam mais para São Paulo. É que nem o cristal, nunca ficou aqui nos arredores de Brasília, aqui em volta. Mandava para Cristalina, de Cristalina ia para o Rio, e do Rio ia para exportação.

A coleta de flor durou uns cinco anos, mais ou menos. Acabou porque aí o Parque foi delimitando, fechando. Cada fazendeiro também foi tomando o seu limite, fechando. Aí o espaço ficou reduzido. É que nem o garimpo mesmo... (Seu Otávio).

Muito antes desse negócio de Parque, colhia flor para vender os quilos. Antes, muito antes do Parque, meu marido ainda era vivo. A gente ia lá para apanhar, ficava por lá uns quinze dias, quebrando flor. Nós pegamos muitos quilos, foi tonelada de flor. Aqui, vinham as pessoas de fora para comprar, vinha de Cristalina, de muitos lugares, que eles vêm comprar porque é vendável. Mas hoje ninguém mexe com isso não.

(...) Era isso mesmo, que o povo mexia, era apanhando flor, no tempo das flores ia pegar flor, quando não era tempo de flor, ia para o garimpo, trabalhando direto nos garimpos. E agora acabou tudo isso. Não tem garimpo, não ter flor, acabou tudo, ninguém pode mexer mais. Não, eu vou falar para senhora, eu não gostei não. A gente naquele tempo a gente tinha aquela liberdade, a gente ia para o mato e apanhava lenha e tudo. Entrava aí nesse cerrado e apanhava lenha, num tinha nada a ver, mas hoje, ninguém pode mais, tem hora que eu tenho saudade de andar por esses garimpos onde a gente conhece tudo. (Dona Maria Chefe)

De modo geral, o trabalho assalariado para essas comunidades sempre foi ocasional e não se constituiu como uma relação determinante, prevalecendo o trabalho autônomo ou familiar. As pessoas que ocuparam a região viviam entre o trabalho da roça, o garimpo e a coleta ocasional das flores do cerrado.

A exploração do cristal, na década de 70, após um breve período de apogeu, "(...) fracassou, acabou, não valendo nada. Aí, agora o povo foi espiticando, espiticando, espiticando, ficou algum, trabalhava aqui na frente do São Miguel (rio), que trabalhava aí num pedacinho de roça e sempre no garimpo" (Testemunho de Jorge Rodolfo Venceslau de Almeida, apud Silveira, 1997, p.10). Os garimpeiros passaram a subsistir apenas das lascas do

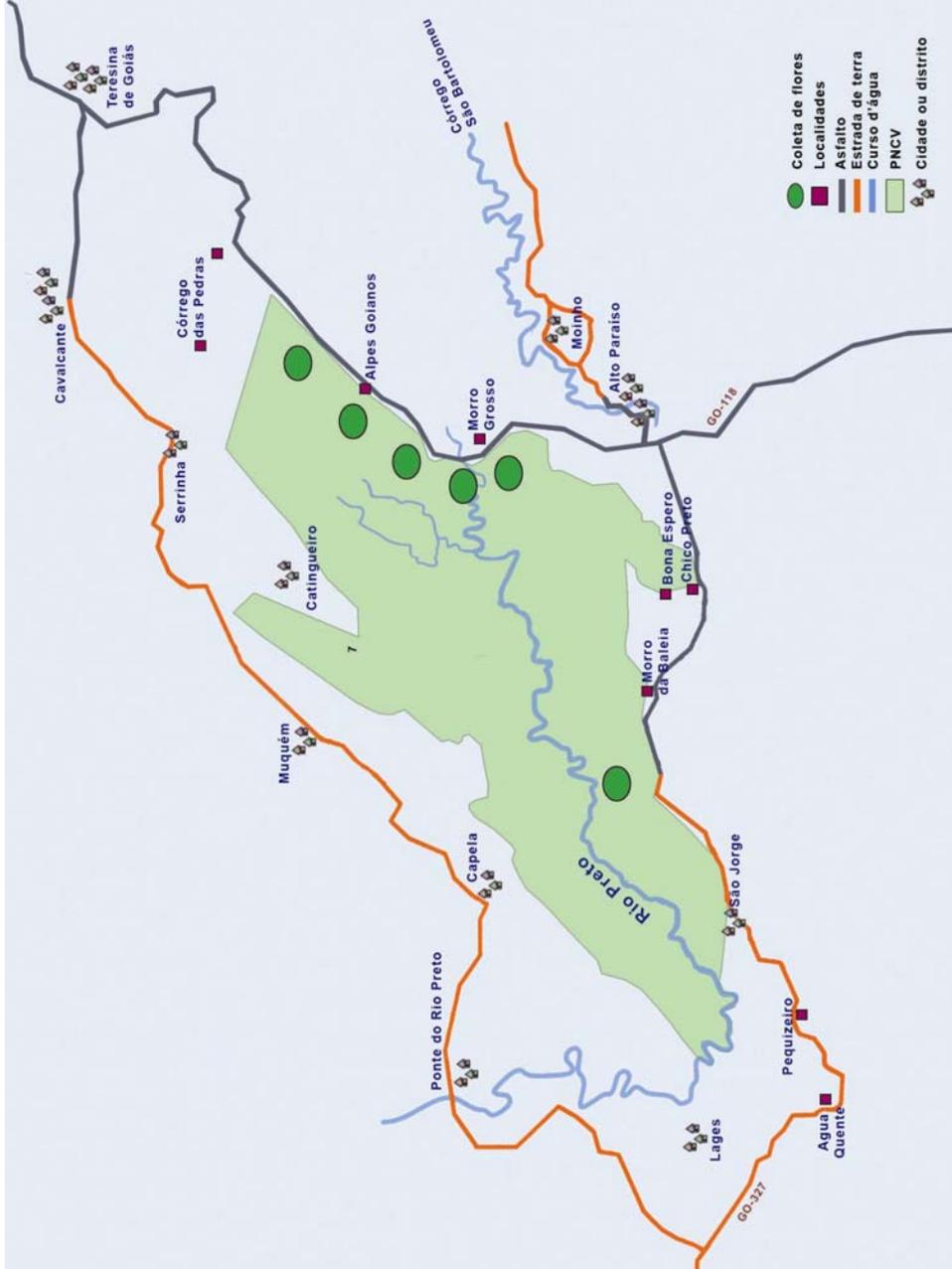


Figura 3.2 - Áreas de Coleta de Flores

Fonte:

- IBGE e DER-GO/MS

- OLIVEIRA, José Raimundo. História dos Garimpos de Cristal da Chapada dos Veadeiros. Goiânia: CeMmo-Zé, 2003.

- SILVA, Suelma R. [Coord]. Guia das Plantas do Cerrado Utilizadas na Chapada dos Veadeiros. Brasília: WWF-Brasil, 2001.

- MARTINS FILHO, José Elias. Plano de Manejo do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros - Relatório Temático

de atividades Antrópicas. Brasília: MMA/IBAMA, 1997.

Elaborado por: M. Macedo - Agosto de 2006

cristal, que tinham preços baixos. No cotidiano, a venda das lascas do garimpo, os “ributaio”, era o que gerava recursos para atender necessidades imediatas.

(...) Era uma entulheira [refere-se ao garimpo], que o povo já tinha trabalhado antigamente, então naqueles entulhos... antigamente o povo só queria aquelas pedras grandes limpinha, não é, aquelas balizas limpinhas, o que era pequena eles não queriam, e jogavam tudo nos entulhos. Entulhava tudo, jogando terra, entulhava tudo. Nós íamos cavucando naquelas entulheiras, pegando aqueles bagulhos [refere-se aos restos dos cristais]. Mas, quando era pedra limpinha, baliza limpinha, tudo bem, a gente vendia sem quebrar, mas quando tinha defeito, tinha areia, ponta, folha, a gente tinha que quebrar tudo no martelo, fazer as lascas... quebrava no martelo, para vender limpinha.

Nós vendíamos aqui mesmo! Tinha um cara aí que era comprador, mas ele era péssimo, ele comprava as pequenas; assim desse tamanho, ele tirava tudo, e ele não devolvia para gente não, ele deixava lá dentro de uma caixa, quando chegava o comprador, ele vendia tudo para ele, que só comprava as grandes. (Maria Chefe)

A fase em que o garimpo entra “em baixa” é lembrado pelos moradores da Vila. “Foi muita gente embora. Eles eram da Bahia, do Nordeste, esse pessoal nordestino foi quase tudo embora. Deu baixa no garimpo, outros ficaram, morreram, foi acabando. Era tudo garimpo: Canela-de-Ema, Cerradão, Chiqueirinho, Brumado, Vaca Preta” (Seu Otávio).

Quando eu trabalhava, dava muito dinheiro, agora não. Não trabalho mais no garimpo, o Ibama fechou, botou a gente para cá. O garimpo não tem procura, aí o Ibama veio e fechou; tirar cristal para guardar; deixa ele lá onde está. É porque o caboclo, o trabalhador do garimpo, não tirava nada, então tirar cristal para não vender. A gente tira para vender, se não vende, o que vai fazer? Depois que acabou o garimpo, melhorou mais. Melhorou porque o povo está vivendo muito melhor do que na época do garimpo. (Seu Domingos)

Em 1961, foi criado o Parque Nacional do Tocantins (hoje, Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros), inaugurando uma nova fase de sua ocupação. A delimitação da área do Parque envolvia antigas fazendas, posses e áreas de garimpo, impedindo a realização de qualquer tipo de exploração dos recursos naturais em seus limites, criando conflitos com garimpeiros, posseiros e fazendeiros.

Os conflitos se acirraram na região, especialmente no final da década de 80, quando teve início o processo de institucionalização do Parque como área de conservação ambiental. As terras de muitas fazendas, localizadas nos limites definidos do Parque, tiveram que ser desapropriadas, foram proibidas roças e criação de animais, e os garimpos foram desativados.

A fase de desativação dos garimpos foi bastante difícil para a comunidade da Vila São Jorge. Os conflitos eram tantos que se cogitou, inclusive, a transferência da comunidade para outro local. Mas a pequena Vila São Jorge resistiu. Hoje, os moradores da Vila vivem na área de principal acesso ao Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Conta com uma

população de aproximadamente 600 habitantes, distribuídos entre nativos e *chegantes*, moradores que optaram por viver no local, com o *boom* do turismo na Chapada dos Veadeiros, no final da década de 80.

Vestígios do garimpo são facilmente encontrados em muitos lugares: antigas jazidas e lascas de cristal ainda podem ser vistas dentro do Parque e em seus arredores, demonstrando a intensidade dessa atividade naquele local.

3.3. DEIXANDO MARCAS...

Rios e ribeirões aparecem nas narrativas de moradores da Vila São Jorge como referências não apenas de lugares geográficos, mas como referências importantes do processo de ocupação: “Ele fez questão pelo Rio Preto”, rememora Seu Waldomiro, a façanha da sua família na ocupação da região, ao construir imagens do Rio Preto, num misto de admiração e reconhecimento da importância desse rio para o lugar.

Albuquerque (1998) ressalta a importância das águas na ocupação dessa região, que são partes do vale do São Bartolomeu. Segundo ele, esse vale tem uma importância crucial na história da região, pois foi nele que se formaram os primeiros arraiais e fazendas.

(...) é um corredor natural da biodiversidade entre os ecossistemas quentes do vale amazônico do Paranã e os ecossistemas temperados da chapada. Essas características transformaram o vale em caminho natural para a estrada que liga os povoados do Vão aos da Chapada. O ambiente úmido e abrigado do vale, a abundância de cursos de água e sua microbacia e, sobretudo, os solos férteis de seus platôs compunham o cenário ideal para a instalação de fazendas policulturais. Duas fazendas, cujas origens remontam ao período colonial, são referências históricas na sua ocupação: Bonsucesso e Moinho. (...) A aglomeração humana constituinte dos Veadeiros reuniu-se em torno de uma fazenda estabelecida em 1752, às cabeceiras do vale do São Bartolomeu (...) (op.cit., p.234).

Córregos, ribeirões e cachoeiras, que compõem a bacia do Bartolomeu na Chapada dos Veadeiros, são trazidos à memória por moradores, como referências dos lugares de nascimento, como relata Edson; ou por desempenharem funções cotidianas importantes para os afazeres domésticos: lavar roupa, tomar banho, cozinhar, como narram Dona Chiquinha e Dona Maria Chefe. Ou ainda, são representados como espaços de lazer daquele grupo social, como relembra Téia. Essas funções, definem formas cotidianas de ocupar o lugar.

As comunidades tradicionais da Chapada dos Veadeiros deram nomes aos rios, cachoeiras, morros, serras, vãos, cidades, povoados e corrutelas. Dar nomes aos lugares geográficos também é uma prática cultural. As toponímias foram sendo atribuídas pela comunidade tradicional ao longo da ocupação da região. São designações de lugares e espaços, cujas marcas são representações daqueles grupos, fundamentadas em suas experiências.

Entre as comunidades tradicionais, é comum associar características naturais ou econômicas de cada atributo físico para nomeá-los. Tanto é assim que o Rio dos Couros, outro importante rio da região, ficou conhecido com esse nome por causa da atividade que se desenvolvia em suas águas, o enfardamento do couro de veado. Práticas de um período, séculos XVIII e XIX, em que os fardos de couro de veado valiam mais do que o feijão, e eram vendidos no porto de Belém, descendo as serras por trilhas até o rio Tocantins, ou eram comprados por fabricantes de botas de Minas Gerais, através de Formosa (IBAMA, 1998).

Esse rio é o único da Chapada dos Veadeiros, cujo nome é indicativo de atividade humana; os outros receberam nomes santos: córrego São Joaquim, São Pedro, ribeirão São Miguel, cachoeiras São Bento, São Domingos, entre outros; ou fazem referência às suas características físicas: Rio Preto, Água Quente, Água Fria, Rio Pretinho, Brumado, Montes Claros, Buriti-mirim, são algumas referências.

Naquele vasto cerrado da Chapada dos Veadeiros, são praticamente inexistentes nomes da tradição macro-jê para designar lugares. O grupo macro-jê, com suas nações, dominava toda a região dos cerrados até a ocupação bandeirante no século XVIII. Registros arqueológicos existentes na Chapada dos Veadeiros, como por exemplo a Pedra Escrita (localizado próximo a Vila São Jorge), são vestígios da ocupação indígena na região. Segundo Bernardo Élis (apud BERTRAN, 2000, p.22), foram raríssimos os nomes macro-jês sobreviventes à conquista dos mestiços paulistas bilíngües. Suas referências foram sendo substituídas, a ponto de algumas desaparecerem completamente.

Os vários momentos da ocupação na Chapada dos Veadeiros, vivenciados por aqueles grupos em seus momentos históricos, foram decisivos para a formação de uma vasta extensão de caminhos e trilhas, que interligavam comunidades e funcionavam como um meio de socialização entre os grupos. Durante muito tempo, foi a única forma de comunicação entre aqueles homens e mulheres da Chapada. Era por esses caminhos que se chegava às cidades, povoados e fazendas para visitar parentes, amigos, comadres e compadres, ou para

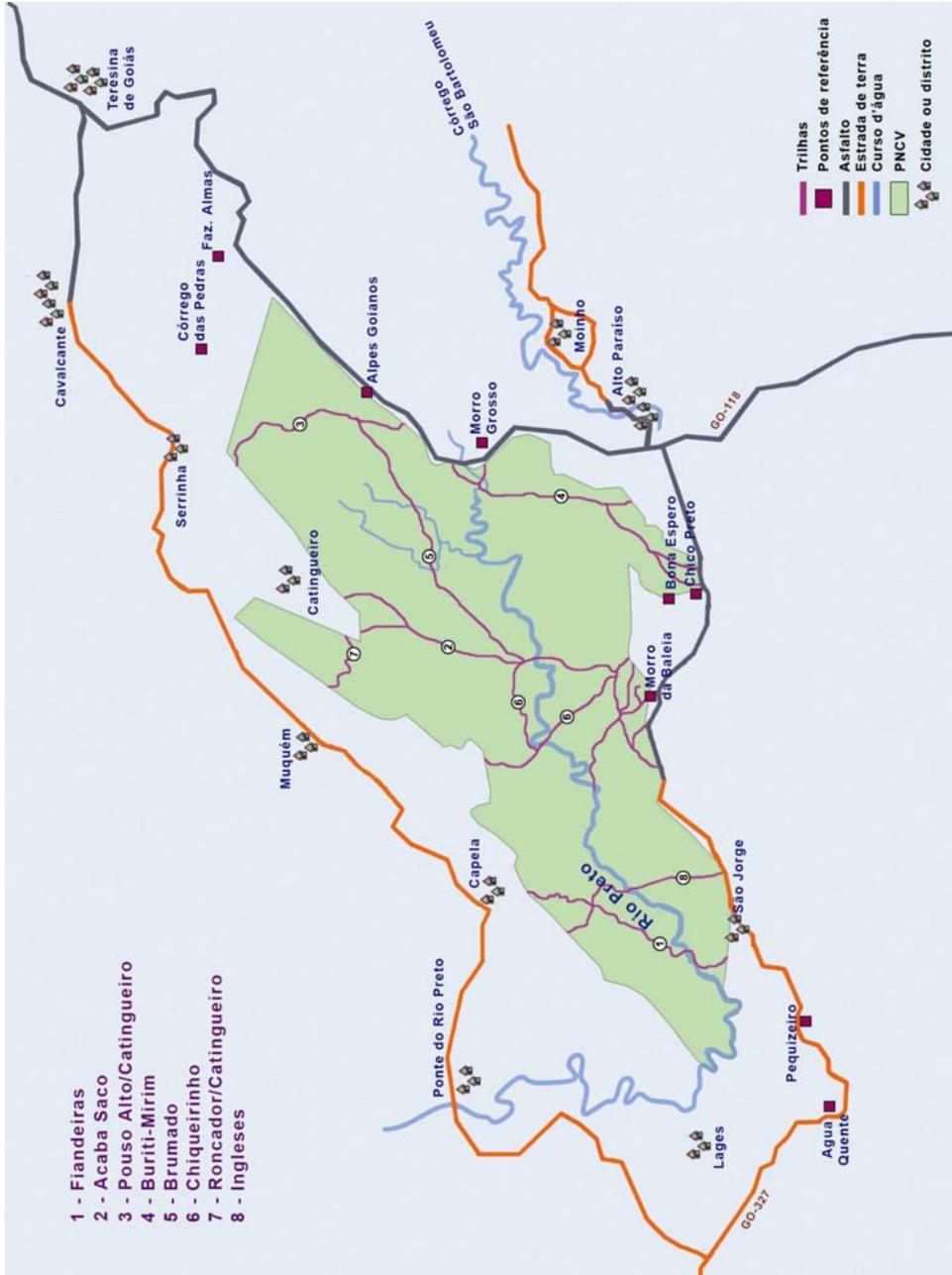


Figura 3.3 - Trilhas de Travessia

Fonte:

- IBGE e DER-GO/MG
- SILVA, Suelma R. [Coord]. Guia das Plantas do Cerrado Utilizadas na Chapada dos Veadeiros. Brasília: WWF-Brasil, 2001.
- MARTINS FILHO, José Elias. Plano de Manejo do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros - Relatório Temático de atividades Antropicas. Brasília: MMA/IBAMA, 1997.
- Elaborado por: M.Macedo - Agosto de 2006

comprar, vender, ou simplesmente trocar produtos.

Esses caminhos e trilhas tinham uma função social: eventos como festas, batizados e casamentos serviam de motivos para sua travessia. Eram caminhos normalmente realizados a pé, ou a cavalo (travessia cavaleira), em meio ao cerrado, rios, riachos e serras que formam a região. Nas lembranças de Dona Chiquinha, esses caminhos surgem nos percursos que fazia entre o Vale da Lua e a Vila São Jorge para vender suas “coisinhas”, ou quando se deslocavam para as festas no Raizama, ou ainda para ir às cachoeiras da região:

Esses lugares aí, eu ia para passear... é muito bonito... agora... nem... para nada mais [faz silêncio, suspira e fala em tom baixo]. Mas meus filhos vão em tudo assim. Eles vão para essas cachoeiras. Eu até não, mas meu marido conhece lá, ficava lá debaixo e água caindo... eu tenho muito medo d'água. Eu ia era lá no Vale da Lua e aqui na Raizama; agora para cá é muito longe. A Raizama eu fui muitas vezes, a pé, tinha festa lá, a gente ia, tinha aniversário... festa de aniversário, de São João, fogueira, essas coisas. Morava muita gente lá naquela região, depois foi morrendo tudo, acabou. (Dona Chiquinha)

Roças e trilhas são reminiscências desse período: marcas da tradição. As trilhas tinham um papel fundamental na experiência daquelas comunidades: serviam para interligar fazendas, cidades, povoados e os vãos da região. Muitas também foram abertas para a prática do garimpo do cristal, formação das roças ou para a criação do gado. Ou ainda para a coleta de flores, catar lenha ou caçar animais.

Os inúmeros garimpos abertos, na maioria das vezes percorridos à pé, dão uma idéia da intensidade de relações e práticas que existiam na região: Garimpão, Canela-de-Ema, Cerradão, Chiqueirinho, Brumado, Vaca Preta, Fiandeiras, entre tantos outros garimpos são exemplos da presença dessa atividade naquela área.

Junto com os garimpos, a ocupação também se dava por meio da criação de roças e outras práticas como o plantio de árvores ou construção de moradias que, para muitos, tinham caráter provisório mas, para outros, significavam a única moradia possível. Assim, as marcas do garimpo não são somente as da exploração do cristal, mas representam marcas de pessoas que não tinham onde morar e encontram, naquela vastidão do cerrado, oportunidades de se fixar e tecer relações com o lugar e pessoas.

As trilhas e caminhos abertos, além de fazerem a ligação entre povoados, cidades, fazendas e vãos, também era a forma de acesso a lugares fora da Chapada dos Veadeiros como Formosa, Barreiras, Catalão, e outros lugares.

Para populações tradicionais os lugares, *locus* de sua experiência cotidiana, são pontos de referência no espaço e de domínio sobre o ambiente, ao realizar trilhas e caminhos. A experiência de vida em um lugar se traduz em sentimento e identidade, que Halbwachs

(2004) chama de “adesão afetiva”. Essa “adesão afetiva” está presente nos relatos dos moradores de São Jorge. Dona Maria Chefe revela o sentimento e identidade com o lugar: “(...) tem hora que eu tenho saudade de andar por esses garimpos onde a gente conhece tudo”.

A descrição que Seu Waldomiro faz da Serra da Baleia é um exemplo e revela o sentimento que ele tem pelo lugar:

Até é muito importante essa história da minha vinda para cá. Nós, morando após São Jorge, na fazenda Chapadinha, meu pai e minha mãe, vindo fazer uma visita a mãe dela... eu estava com 6 anos de idade, quando nós viemos, eu ainda montado na garupa do cavalo do meu pai, quando eu vi a Serra da Baleia pela primeira vez... quando eu enxerguei aquela pedra da baleia, que era conhecida como Ferro de Engomar, que é o nome geográfico, aí eu disse: Pai, de quem é essa Serra? Aí ele disse: “é da sua avó, a mãe da sua mãe”. Eu fiquei olhando, olhando, olhando... até não tive mais condições de olhar. Foi rompendo... Então, eu disse para ele: Pai, eu vou crescer, vou trabalhar e vou comprar. (Seu Waldomiro)

Para Meneses (2002), toda paisagem é uma paisagem cultural. Nela estão representadas experiências, historicidades, que se revelam nos significados que são atribuídos à paisagem, nas toponímias, nas narrativas cotidianas que os grupos sociais constroem sobre ela. As toponímias são formas de deixar marcas, registros, cujos conteúdos simbólicos são representações construídas por cada grupo a partir da relação que estabelece com o lugar. No relato de Seu Waldomiro, está presente esse conteúdo simbólico com paisagens que fazem parte de sua experiência, como a Serra da Baleia, que em outros tempos era a Serra Ferro de Engomar; toponímias que registram mudanças e a incorporação nos novos valores culturais ao lugar.

Garimpeiros também deixaram marcas e registros nos lugares que ocuparam. Seu Otávio relata como os nomes dos garimpos faziam associações com particularidades relacionadas à natureza do cerrado, revelando olhares e interações daqueles grupos com o lugar: “Tinha um garimpo aqui na frente que chamava Garimpão do Cerrado, que era um cerrado mais grosso, fechado. Tinha o Canela-de-Ema, porque lá só tinha canela-de-ema no lugar”. Outros lugares recebiam nomes relacionados às práticas que se desenvolviam nele: assim, a cachoeira, hoje conhecida como Salto II, chamava-se cachoeira do Garimpão, pois ficava próximo a uma área de garimpo conhecida por Garimpão.

As “toponímias garimpeiras” também estavam presentes nos nomes de corrutelas que surgiram ao longo da ocupação com o garimpo de cristal; entre elas, a Vila São Jorge é a única remanescente. Outros exemplos são trazidos pelos moradores, como a “Rodoviarinha”, que associa o nome do local à função que tinha: ponto de transporte do cristal, e ao córrego que abastecia a pequena corrutela.

Experiências daqueles homens e mulheres, na relação com os lugares da Chapada dos Veadeiros, revelam que a ocupação além de econômica, também foi cultural. Certeau (1994) define o espaço como um lugar praticado. Para ele, o espaço é um cruzamento de móveis, e o lugar uma configuração (instantânea) de posições. Espaço e lugar, embora conceitualmente distintos, têm vinculações: são as práticas nos lugares que dão vida e sentido ao espaço. Desse modo, os lugares deixam de ser apenas lugares físicos: eles contemplam experiências que registram saberes e fazeres; marcas das representações que grupos sociais atribuem ao mundo em que vivem.

Na Chapada dos Veadeiros, rios, vales, vãos, cidades, corrutelas, morros, serras e garimpos são lugares repletos de significados atribuídos por aqueles homens e mulheres que ocuparam a região, movidos por desejos e interesses diversos. Os lugares registram as experiências e histórias de vida do grupo: são lugares de memória. Muitos desapareceram, outros permaneceram e foram se adaptando ao contexto das novas práticas culturais, hoje associadas ao turismo ecológico na região.

3.4. POPULAÇÕES TRADICIONAIS: GARIMPEIROS, LAVRADORES E FAZENDEIROS

Não existe população tradicional emoldurada e estereotipada num único conceito; o que existe são populações que, por causa de algumas características comuns, são tidas como tradicionais (RUEDA, 1999). Homens e mulheres reconhecidos, neste estudo, como populações tradicionais, são também identificados como nativos. São fazendeiros e pequenos proprietários nascidos na Chapada dos Veadeiros; garimpeiros (hoje, ex-garimpeiros), lavradores da terra, que se deslocaram e se fixaram na Vila São Jorge em função do garimpo de cristal; e seus filhos, que ainda hoje vivem no local. Essa população tradicional forma um grupo com diferenças sociais, materiais e com experiências históricas diferentes, mas que em comum desenvolveram saberes, fazeres e modos de vida muito articulados com a natureza do cerrado; produziram visões peculiares em relação a esse ambiente.

Esse grupo também apresenta relações diferentes com o território. Para populações tradicionais, essencialmente camponesas (QUEIROZ, 1973), o território é um bem de uso coletivo; já para fazendeiros, o território é definido pela propriedade privada da terra. Esse quadro está bem delineado na região de estudo, e os conflitos existentes entre esses grupos se

dão em função do acesso à terra⁴⁹. Seu Domingos representa em seu relato como essas relações se davam na região: “se o Ibama não fecha isso aqui, chegasse fazendeiro, esse povo, era pior do que o Ibama, porque com o Ibama tem o movimento do povo e o fazendeiro ninguém entra.”

Os **fazendeiros tradicionais** da região eram proprietários de grandes extensões de terras, herdadas de suas famílias. Criavam gado e faziam uma pequena exploração agrícola, que servia para o atendimento familiar. A pecuária extensiva é parte da tradição familiar adquirida. O gado autotransportável era vendido em vários lugares, dentro e fora da Chapada dos Veadeiros. Esses fazendeiros destacavam-se socialmente e representavam, na região, o poder político.

Acompanharam a história da região em todas as suas mudanças: quando as terras da Chapada ainda permitiam o encontro entre as pessoas e o comércio por meio de trilhas e caminhos, muitas vezes abertas por seus pais e avós; comercializaram o gado, viram o garimpo chegar (alguns trabalharam na exploração do garimpo); acompanharam a criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e vivenciaram conflitos, ao terem parte de suas terras desapropriadas em função do Parque Nacional. Hoje, em suas fazendas, devido à presença do Parque, o gado é mantido apenas para o atendimento doméstico, ou pequeno comércio. Também criam outros animais, como galinhas, porcos, patos, entre outros. A moradia apresenta traços da construção típica da região: ranchos, com uso da madeira local, ou adobe, e cobertura de palha. A maioria dos filhos, ainda que casados, vivem na fazenda.

Os fazendeiros tradicionais dessa porção da Chapada dos Veadeiros, ainda que grandes proprietários de terra e de terem condições sociais e materiais diferentes dos outros moradores, não se incorporaram a projetos capitalistas de exploração agropecuária como em outros lugares; por isso, desenvolveram juntos com outros moradores formas particulares de manejo dos recursos naturais, que não visam diretamente ao lucro, mas à reprodução cultural

⁴⁹ A estrutura fundiária da região ajuda a compreender conflitos entre esses grupos. Segundo Silva (1998), o regime fundiário dominante era a posse da terra. Em geral, o título de propriedade pertencia somente aos grandes fazendeiros, que ao longo da ocupação foram beneficiados pela forma paroquial de apropriação das terras, isto é, a Igreja fazia a intermediação no processo de transmissão da documentação da posse, referente à herança. Aos lavradores e sitiantes cabia a propriedade das casas que ocupavam, mas não a propriedade da terra. “Até a década de 1940, as terras eram indivisas, constituindo-se em pastos coletivos. Da mesma forma eram utilizadas as fontes de água. Posteriormente, a posse de terras foi se acentuando e os cercados aparecendo, principalmente em áreas de nascentes. Durante a década de 1970, boa parcela das terras ainda permanecia devoluta. No início da década de 80, chegaram à região imigrantes provenientes de São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul, dando prosseguimento ao processo de apropriação de parte dessas terras, ao adquirirem o direito de posse” (Silva, op.cit., p.204-5). Na região, os conflitos em torno da terra também eram provocados pela presença de grileiros, que se apropriavam de propriedades por meio de falsas escrituras, atingindo especialmente sitiantes e lavradores. Outros conflitos, em torno da terra, são registrados a partir do processo de fechamento da área do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, que atingiu lavradores, sitiantes e fazendeiros da região.

e social, além de percepções e representações em relação ao mundo natural, marcadas pela associação com a natureza e a dependência de seus ciclos. Faziam uso da queimada para o manejo das pastagens naturais e para o preparo da terra para o plantio. Os fazendeiros tradicionais consideram que sabem controlar a queimada e reconhecem os riscos de uma queimada desordenada que pode atingir áreas como veredas e nascentes. São profundos conhecedores dos lugares da Chapada dos Veadeiros e apresentam forte vínculo com o lugar. O conhecimento do cerrado é parte da tradição oral adquirida.

Os **pequenos proprietários de terras** mantêm em suas propriedades pequenas roças para a subsistência da família e a criação de gado serve, essencialmente, para o consumo doméstico. Em outros tempos, o gado, “quando tinha”, também era comercializado. Em função das condições materiais, também já foram prestadores de serviços nas fazendas da região, e trabalharam nos garimpos para suprir necessidades da família, que normalmente era numerosa. De modo geral, ainda vivem em casas simples, de barro, com chão batido e cobertura de palha. Dominam técnicas tradicionais de manejo do uso da terra, como a queimada, para o cultivo e pastagem. Alguns desses moradores também são referência em toda a região: possuem dotes como parteiros, benzedores e manipulam os “remédios do cerrado”, como revela a experiência de Seu João de Teodora.

Os **garimpeiros/lavradores** (hoje, ex-garimpeiros) ocuparam a Chapada dos Veadeiros em várias frentes. Vieram de seus locais de origem movidos pela “febre do cristal” que mobilizou muitas pessoas para aquela porção da Chapada. Normalmente, as localidades de onde vieram não ofereciam muitas oportunidades de trabalho, a não ser o trabalho na terra, que na maioria das vezes não lhes pertencia. Levados pelas famílias ainda jovens ou por iniciativa própria, aportaram nessa região de garimpo, em busca de oportunidades. Despossuídos, o garimpo, foi incorporado como alternativa de trabalho. Vivendo da extração do cristal, conheceram períodos de maior e menor dificuldades, dependendo da demanda do cristal.

Na Chapada, reproduziram parte das tradições rurais que conheciam como roças e criação de pequenos animais, para garantia da subsistência. Criaram formas particulares de lidar com o ambiente, associando roça e garimpo. As condições materiais levaram esse grupo a dispor de tudo o que o ambiente oferece. São de um tempo que as dificuldades na região eram muitas e quase tudo que necessitavam era o cerrado que oferecia: madeira para lenha e construções, palha para coberturas das casas, “remédios do mato”, frutos comestíveis, entre outros usos. A queimada, para limpeza da macega na área de roça, fazia parte das técnicas e conhecimentos que constituíam seu universo cultural. As casas eram de adobe ou ranchos de

palha, construídas em arruamentos de traçado irregular no espaço físico. Transportavam-se a pé, ou em lombos de burro e jumentos, únicos que chegavam ao local, devido à quase inexistência de estradas (SILVA, 2003).

Muitos garimpeiros acabaram se fixando na Vila São Jorge, em função dos vínculos familiares que acabaram contraindo: fortaleceram esses vínculos e foram deixando suas marcas; formaram, junto com outros moradores nativos da Chapada dos Veadeiros, o mosaico da cultura tradicional na região. Esses antigos garimpeiros e garimpeiras representam na região grande parte daqueles que detêm o conhecimento tradicional do cerrado: souberam fazer uso das espécies de cerrado para atender suas necessidades e ao mesmo tempo preservá-las. Muitos são reconhecidos na região, como benzedores, raizeiros, benzendeiras, parteiras, raizeiras. Apesar de a região ter passado por muitas mudanças, a tradição dos usos do cerrado ainda faz parte do seu cotidiano.

Os **filhos de garimpeiros/lavradores** também viveram o “tempo do garimpo”, quando essa atividade já estava “em baixa”. Muitos chegaram a ajudar os pais nessa atividade, ainda como crianças ou na juventude. Nascidos na Vila São Jorge, também viveram com seus pais todas as dificuldades do local, após o declínio da exploração do cristal. Alguns saíram para estudar em Alto Paraíso ou em cidades próximas, como Brasília e Goiânia, mas acabaram voltando para São Jorge, casaram-se e constituíram famílias. Muitos herdaram dos pais o conhecimento tradicional do cerrado, e por isso também são referências na comunidade, apesar de pertencerem a um grupo mais jovem. Hoje, esse grupo está bem articulado à prática do turismo na região: são moradores nativos que trabalham como guias no Parque Nacional ou desenvolvem atividades comerciais vinculadas ao turismo na região (donos de pousadas, *campings*, restaurantes).

As condições históricas, econômicas e materiais da região marcaram aqueles homens e mulheres⁵⁰: são fazendeiros e pequenos proprietários de terras, que também experimentaram o garimpo; camponeses que, tomados pela necessidade, também foram garimpeiros; garimpeiros que cultivaram roças e coletaram flores. De acordo com as condições possíveis, vivenciaram experiências coletivas com vínculos estreitos com o meio natural. Segundo Diegues (2001), além do modo de vida, é a identidade, o reconhecer-se como pertencente a um grupo social particular, um dos critérios mais importantes para definição de culturas ou

⁵⁰ Apesar de reconhecer as diferenças existentes no grupo pesquisado, eles experimentaram coletivamente a falta de políticas públicas voltadas para a região, gerando o “isolamento” e “esquecimento” típico de lugares que não se inserem a projetos de desenvolvimento. As políticas nacionais de desenvolvimento, efetivamente voltadas para essa região, são da década de 60.

populações tradicionais. Os moradores da Vila São Jorge, embora apresentem características diferentes enquanto grupo, compartilham a tradição dos saberes e fazeres do cerrado.

Dentre as características que são apontadas por Diegues (2001) para as culturas e sociedades tradicionais, a maior delas são reconhecidas entre a população tradicional da Vila São Jorge:

Dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um modo de vida; conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral; noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente; moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados; importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado; reduzida acumulação de capital; importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais; importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas; a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final; fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos; auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras (op.cit., p.87-8).

Reconhecer as condições históricas e experiências específicas de cada cultura favorece a percepção de que populações tradicionais não podem ser conceituadas como grupos homogêneos. Além disso, reconhecê-las como grupos que vivem situações idílicas em total harmonia, quer seja com a natureza, quer seja com outros homens, também significa construir uma visão estereotipada desse grupo. Brandão (1996, p.57) observa que “parte substantiva das tramas e teias que fazem o jogo da vida cotidiana de qualquer tipo de comunidade humana é tecida com os fios do poder. De controle de uns sobre os outros, de conflitos e de atos de força”.

3.5. SABERES E FAZERES TRADICIONAIS DO CERRADO

Para Geertz (1989), o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, e sua cultura são essas teias, repletas de construções simbólicas, que se caracterizam por meio de práticas, saberes e fazeres que revelam identidades. Brandão (1996, p.56) sintetiza a concepção geertziana de cultura como **contexto em interação**: “Toda a cultura, é portanto, a cultura de um contexto de relações sociais e simbólicas”. É nesse contexto que produzimos narrativas sobre nós mesmos na relação que estabelecemos com o mundo, com o meio em que vivemos. Assim, a cultura é entendida como registro das experiências de homens e mulheres em um contexto cultural em interação. Nas narrativas de moradores da Vila São Jorge, natureza e cultura formam juntas, numa teia de significados, a tecitura dos saberes e fazeres tradicionais do cerrado.

Segundo Diegues (2001), cada cultura tem uma maneira própria de representar, interpretar e agir sobre o meio natural. É essa forma de representar que define o próprio grupo e sua relação com a natureza. As populações tradicionais tecem suas teias de significados, suas experiências e histórias de vida, a partir da relação de simbiose que estabelecem com o mundo natural. É neste contexto que produzem seus saberes e fazeres e constroem o seu campo identitário. Nas palavras de Brandão (1996, p.31), é por meio dessa relação simbólica e de significados que os homens se dizem entre si o que são.

A cultura é uma forma de interpretar o mundo; essa interpretação é complexa, pois cada grupo define a melhor maneira de formular essa interpretação. Desse processo emergem diversidades, multiplicidades de expressões como resultado da experiência de homens e mulheres com o seu meio, com o seu grupo, com o mundo. Assim, a cultura assume as características de ser multifacetada, plural, polifônica. Moradores da Vila São Jorge, a partir de suas experiências de vida com lugares, paisagens e a natureza do cerrado, definiram modos de vida, cultura e valores específicos daquele grupo.

Para Matos (2001), a narrativa que formulamos sobre nós mesmos não é um dado inato, nem é transmitida por mecanismos biológicos; é criada por nós, cotidianamente, na nossa experiência social e histórica. É um dado tão complexo, e maravilhosamente diverso, que nos encanta. Encanta-nos a possibilidade do homem ser capaz de produzir tantas narrativas sobre si mesmo, revelando qual a diferença que temos em relação aos animais e às plantas: “o homem tem vida biográfica, tem história e imaginação” (Matos, op.cit., p.12).

“A cultura faz” afirma Brandão (1996), mas, para ele, mais importante do que enunciar a coleção daquilo de que a cultura é feita, ou mesmo o que ela faz os homens serem

e fazerem, é compreender com densidade o que a cultura diz. Melhor ainda, o que os homens se dizem entre si através de símbolos e dos significados da cultura (Brandão, op.cit., p.31).

Moradores da Vila São Jorge revelam sua identidade por meio do conhecimento tradicional do cerrado, que se traduz em saberes e fazeres. Uma identidade tecida *com e no* ambiente onde suas histórias de vida foram constituídas. Esse conhecimento traduz experiências e aprendizados repassados entre gerações que ocuparam a região, e que ainda hoje permeia o cotidiano daqueles homens e mulheres, revelados em uma tradição.

A vivência *com e no* lugar traduz valores, gestos e relações que revelam quem eles são. Dona Maria Chefe, ao relatar as espécies de cerrado que conhece e utiliza, registra sua experiência, sua presença, como benzedeira e parteira. É essa experiência que explica o fato de ser uma referência na comunidade. Para ela, a natureza não é representada como conflito, e sim como encontro, como identidade, como saber e fazer que diz quem ela é.

As experiências daqueles moradores revelam que a natureza se transforma em cultura. Os relatos de Dona Maria Chefe, Seu Waldomiro, Seu João de Teodora, Dona Flor e outros narram de modo prático como a biodiversidade do cerrado se transforma em cultura. Demonstram que o cerrado é parte de suas vidas e que tem sua expressão no cotidiano: na utilização medicinal das plantas do cerrado, ou no aproveitamento das plantas úteis que fornecem: madeira para todos os gêneros de construção, lenha, frutos alimentícios, resinas, óleos, forragem, sabão, lenha, bebidas, tinturas, entre outros. A diversidade de espécies, marca do cerrado da Chapada dos Veadeiros, foi o que possibilitou à cultura tradicional apresentar usos tão variados e expressivos.

Além da utilização das plantas, as práticas tradicionais também são identificadas em usos, como: a caça de animais típicos da região; a prática da queimada, a exploração do cristal e a coleta de flores. Essas práticas, inscritas no cotidiano, são experiências que Certeau (1994, p.13) define como “práticas ordinárias”, como operações culturais que são movimentos do dia-a-dia, e que nele são formulados.

A transmissão oral foi o mecanismo utilizado para manter a tradição dos usos do cerrado. Essa transmissão garantiu também o uso coletivo e compartilhado da tradição com práticas transmitidas intergerações, que no trabalho do garimpo se revelava intragerações, tal como narra Maria Barbosa.

O universo cultural que foi se elaborando a partir das experiências vividas *no e com* o cerrado, gerou um “campo especializado de saberes”, traduzido na experiência acumulada do pai ou da mãe (algumas espécies era mais conhecida por um ou pelo outro) que era transmitida aos filhos. Constituíam-se uma “rede de conhecimento”, cuja troca de informações

que cada um possuía era repassado para o outro: mãe, pai, amigos e vizinhos formam ainda essa “rede” que permeia desde os mais velhos da comunidade até os mais novos. A narrativa de Maria Barbosa, sobre o conhecimento que possui, assim como a de outros moradores, revela esses aspectos sobre o saber tradicional e as características que ele assume na Vila São Jorge.

A natureza era explorada por esses moradores de várias maneiras para o atendimento de suas necessidades imediatas: uso da lenha, plantas medicinais, coleta de flores, exploração do cristal. São práticas que dizem respeito ao cotidiano, ao modo de vida, à experiência, muitas vezes marcada por muitas necessidades materiais. “O povo tirava muita lasca, vivia aqui da lasca, ia para o garimpo aquela mulherzada, tirar lasca, e chegava de tarde vendia para comprar o pão de cada dia, para dar aos filhos para comer. Ia para tirar a lasca, vendia de tarde para comprar esse ô [refere-se a comida]”, relata Dona Chiquinha, e Dona Maria Chefe: Todo mundo garimpava. Não tinha outra maneira, outro tipo de vida aqui para nós; serviço para sobreviver, era esse mesmo. (...) Ah, eu vou te falar... nós já sofremos demais nos garimpos, Nossa Senhora. Era assim, tinha dia que a gente estava se sentindo ruim, doente, a cabeça doendo mais tinha que ir, porque se não fosse não tinha outro recurso para comprar as coisas de comida.”

Outras práticas, como a queimada, também assumem o significado de ser parte do universo cultural daquele grupo social. Para Seu Waldomiro, a prática da queimada é um elemento tão presente na sua experiência de vida que ao relatar o uso do fogo no cerrado, constrói uma narrativa interrogativa: “(...) o fogo se não pudesse existir, Deus não fazia essa qualidade de fogo. Deus não tinha criado o fogo. Deus criou tudo com perfeição e o homem tenta desfazer do que Deus fez.”

O conhecimento tradicional revela ainda que a observação faz parte do domínio daquelas comunidades. Tal aspecto é possível ser identificado naquilo que Anez (1999) define como conhecimento etnofitogeográfico, quando a comunidade conhece empiricamente regiões geográficas diferentes, assim como a vegetação que se apresenta em cada uma delas; ou ainda um conhecimento de etnoespécies, quando a comunidade reconhece e reúne as plantas em grupos taxonômicos afins, ou consegue diferenciá-los mesmo estando proximamente aparentados como os pertencentes aos mesmos gêneros. Esse aspecto se revela naquilo que Maria Barbosa observa: “Cada lugar tem uma espécie. É muito raro você encontrar todas espécies num lugar só... é uma bolada aqui, é outra partindo para o lado da Água Quente, outra lá para o lado do Vale da Lua, sempre no cerrado... Então é uma parte que a gente sabe que existe... Mas não tem naquele local e aí a gente procura.”

Edson, do mesmo modo, revela-se um observador astuto do lugar em que sempre viveu:

A mata é muito escura e muito fechada e as árvores são sempre bem altas, e o cerrado é baixo e ralo, aí está a diferença. E tem a diferença dos remédios, das coisas que a gente encontra na mata, e que só encontra no cerrado. Tem essa diferença: tem remédio que tem na mata, não tem no cerrado; às vezes tem remédio que tem no cerrado, não tem na mata, igual o jatobá de duas qualidades: tem ele da mata e tem ele do campo. O da mata, por exemplo, só serve para tirar o vinho dele; você fura a árvore e você tira o vinho do jatobá; e o do cerrado, a fruta dele, serve para você tirar a massa para fazer o bolo, que é uma beleza.

O cerrado para as comunidades tradicionais é representado por muitos nomes e lugares: “mato”, “campo”, “sertão”, “brejo”, “mata”, “floresta” ou mesmo “cerrado” (para diferenciar as espécies que só são encontradas nesse tipo de ambiente). Por isso é freqüente a variação de expressões: “remédio da mata”, “remédio do mato”, “remédio do cerrado”, “ervas do mato”. As distinções fazem parte dos lugares em que cada espécie é encontrada e demanda um conhecimento aprofundado sobre cada um desses ambientes. O conhecimento preciso de cada ambiente define atributos como a “qualidade” da planta para o uso que se queira dar.

A “especialização dos usos” também manifesta o domínio do saber sobre toda planta, especialmente no uso medicinal: raiz, folhas, flores, frutos, casca, semente, caule, resinas, comprovando que, para a utilização, é necessário um conhecimento profundo de cada espécie. Cada planta apresenta uma função específica e um modo particular de uso, como demonstra o relato de Seu João de Teodora ou de Dona Maria Chefê.

As plantas do cerrado para fins medicinais atendem um amplo conjunto de enfermidades: problemas intestinais, anemia, problemas de pele, dor de dente, reumatismo, inflamações, hemorróidas, resfriados, cuidados no pós-parto, dor na coluna, diabetes, etc; e podem ser usados como: depurativo, vermífugos, cicatrizantes, expectorantes, diurético, entre tantos outros usos. A tradição desses usos mostra que para cada tipo de enfermidade tem uma forma diferente de preparar o remédio: chás, banhos, aplicação de resinas, infusões, cozimentos de partes das plantas, óleos, ingestão de frutos, frutos curtidos em vinho ou pinga, ramos de plantas, folhas e frutos macerados, xaropes, são os modos mais comuns das plantas serem utilizadas. A tradição também revela que é na coleta e no modo de preparar os remédios que o efeito desejado é atingido. No relato de Dona Flor ela revela que a “força” da planta depende também do lugar onde se faz a coleta. Esse é o segredo dela, que muitas vezes tem que se deslocar para o “sertão” em busca da planta que ela considera especial.

As garrafadas, mistura de várias “ervas” e raízes do cerrado, ainda são muito utilizadas pela população tradicional da Chapada dos Veadeiros. Adultos e crianças da Vila

São Jorge fazem uso delas por diferentes motivos; não é necessário estar com nenhuma doença específica: são indicadas como depurativos do sangue, para resfriado, dor de cabeça, sífilis, anemia, e reconhecidas como “fortificantes”. Tiborna, negra-mina, tiú, batata de purga, fedegoso, batatinha cigana, batata maruleite, caroba, boldo, são algumas das raízes utilizadas nas garrafadas.

Nem todos na comunidade são considerados habilitados para a realização dessas “misturas mágicas”⁵¹, pois a “ciência popular” revela que todo cuidado deve ser tomado ao serem misturadas as plantas. As pessoas habilitadas normalmente são aquelas que possuem sobre o cerrado um conhecimento profundo e são reconhecidos como exímios erveiros, erveiras ou raizeiros e raizeiras⁵². Também são reconhecidas pelo grupo como “pessoas especiais” de “muito conhecimento” que, além do preparo das garrafadas, também são conselheiros e conselheiras, benzedores e benzedoras.

Moradores da Vila São Jorge incorporam ao conhecimento das “ervas” um componente simbólico, em que a cura do corpo está associada à do espírito: benzedores e benzedoras são indicados por todos para retirar mau-olhado, inveja, “olho-gordo”, quebranto ou apenas para proteção. Essas pessoas são sempre uma referência em casos de doenças e ainda agregam a função de parteiros e parteiras. Nessa função têm a atribuição dos cuidados do pós-parto, fazendo indicações das melhores “ervas do mato” para ajudar na recuperação.

Dona Flor é uma referência para os moradores da Chapada dos Veadeiros, sejam nativos ou *chegantes*. Sua experiência de curar com as plantas do cerrado também a fez ser reconhecida nacionalmente pelo trabalho que realiza. Para ela, a coleta dos “remédios do mato” é um momento especial, tal como ela relata:

O sertão e pra cá. Quando vou colher passo o dia inteiro fora, aí lá eu colho umbu, amburana, sucupira e outras. Eu passo o dia fora, tem que ir porque é longe. Aqui não tem. Lá pra lá, para as bandas de lá tem erva, tem muito. Aqui tem doença, aqui nós temos cultura. Tem que ir no cerrado, na caatinga, em uma terra que produza o ipê. Sabe toda erva plantada, ela não tem o vigor da erva nascida nas matas. (Dona Flor)

As garrafadas da Dona Flor revelam aspectos apontados por Câmara Cascudo (1972) na sua definição de garrafada. Esse pesquisador da cultura popular salienta os vários

⁵¹ Faço aqui uma associação com as “práticas mágicas” analisadas por Laura de Mello e Souza (1986). Em sua obra ela apresenta o universo cultural colonial repleto de curandeiros cujas práticas são resultantes do encontro das tradições africana, indígena e de mestiços. Ela salienta que em todo o processo de colonização do Brasil esses encontros continuaram como uma prática por meio de “curas mágicas” que associavam elementos da natureza como as plantas, água e animais ao denominado sobrenatural, invocando seres de “outro mundo”. Ela se refere ao hibridismo cultural existente nessas práticas e como sofriam preconceitos e constantes tentativas de serem eliminadas do universo social da época.

⁵² Dona Flor e Seu João de Teodora são os moradores da Chapada dos Veadeiros entre os entrevistados que desenvolveram essa habilidade.

elementos simbólicos que estão presentes nessas práticas e que também aparecem na cultura tradicional da Chapada dos Veadeiros:

Panacéia feita por curandeiros do interior, destinada, na maioria dos casos, a curar todas as moléstias se o doente obedecer aos seguimentos (regra dietética) do ‘doutor raiz’, como são comumente denominados esses práticos da medicina popular, no sentido confucionista. Além de fórmulas tradicionais, algumas velhíssimas e deturpadas, há novidades e especialidades do curandeiro, suas descobertas e experiências de bom proveito. Raízes, cascas, folhas, frutos maduros, depois de lenta cocção, infusão com cachaça ou vinho branco, o líquido é posto numa garrafa, enterrado certo tempo, ou posto a serenar, durante uma ou várias noites, com ou sem luar, debaixo de cerimonial cabalístico, silêncio, ausência do sexo feminino, exposição ao sol nascente ou lua nova, frio da madrugada ou sol a pino. O consulente deverá abster-se de certos alimentos, tomar banhos em dias e horas preestabelecidos, conhecer ou não mulher, tudo com recomendações sisudas e graves ministradas com voz majestosa, da suprema autoridade (CASCUDO, op.cit., p.425).

Saberes e fazeres tradicionais também estão presentes no uso alimentício das espécies de cerrado. O fruto do cerrado não é cultivado; sua utilização é restrita ao “tempo do fruto”, quando seu consumo é integrado à dieta daquelas comunidades: pequi, buriti, jatobá-do-campo, baru, bruto (ou o araticum) no preparo de doces, geléias, bolos, óleos e nos famosos licores do Seu Waldomiro. Nas mãos de Seu Waldomiro, a natureza do cerrado se transforma em cultura na sua culinária tradicional.

O conhecimento tradicional revela estratégias na identificação dos frutos que são comestíveis e os que não são. Seu Waldomiro observa que “aquele fruto que passarinho come, o homem também pode comer”. Para ele, é a tão polêmica queimada que dá ao fruto mais vigor, e sustenta sua posição a partir do conhecimento empírico que adquiriu ao manipular os frutos do cerrado.

O fogo existe no cerrado, e Deus colocou o fogo no cerrado, porque, eu tenho consciência absoluta disso, como todo mundo que mora no campo tem, os arvoredos frutíferos do campo não produzem o fruto se não receberem a caloria do fogo, na época certa. O pequi, a cagaita, o araticum, que aqui para nós se chama bruto, após dois ou três anos sem receber a caloria não produzem mais. E se produzirem já é com defeito na fruta. No crescimento dele ele racha, não é aquele bruto, aquele araticum de boa qualidade. (...) A partir de quando você vê que não foi queimado, dois anos, três anos, você vê a diferença quando eu vou fazer a colheita. Porque eu trabalho com a fruta do cerrado. Aí você vê a diferença. (Seu Waldomiro)

Alguns usos de flores (como a flor da canela-de-ema) e cactos (como a cabeça-de-frade) figuram entre os usos tradicionais. A experiência de ex-garimpeiros e ex-garimpeiras, como Maria Barbosa, revela esses usos.

(...) A gente fazia pesquisa de tudo quanto era coisa, a flor de canela d'ema a gente comia [risos]. Porque a canela d'ema, você sabia que ela tem uma vitamina danada? É a gente estava lá naqueles mundos lá, longe do acampamento... porque a gente saía seis horas, tinha dia que a gente saía seis e meia e só voltava meio dia; aí às vezes na hora que a gente estava voltando dava uma vontade de comer e o cerrado assim, cheio de flor de canela d'ema... “ah, é agora, é agora que nós vamos sobreviver até chegar no barraco, que a fome tá demais...” Arrancava um bocado de canela d'ema, aquelas flores da canela d'ema arrancava mesmo e comia. (Maria Barbosa)

As plantas do cerrado, além do uso medicinal e comestível, são utilizadas para uma infinidade de empregos práticos⁵³. Uns de uso convencional como a madeira para marcenaria, carpintaria, forros, mourões, caibros, ripas, portas, construção de móveis e casas. Outros menos convencionais, como: folhas que são usadas para limpar e arear panelas (lixeira); flores secas para enchimento de travesseiro e colchões (macela e paineira loira); painas para enchimento de almofadas (embiriçu); polpas de frutos para a fabricação de sabão (tingui, baru, pequi e buriti); óleos aromáticos (embira-branca); cascas para curtimento de couro (lixeira); tintura de tecidos e fios (pacari); gomas que servem para fazer bolas de borracha para as crianças (mangaba); folhas para a confecção de redes, chapéus e balaios; palhas que, ao mesmo tempo, servem para a cobertura de casas e fabricação de vassouras (buriti); caules que fazem tochas (camdobá), pincéis e cercas (canela-de-ema). Aos frutos, raízes e cascas do cerrado também são associados elementos simbólicos como afrodisíacos, “fortificantes” e tônicos: o pequi, a quina-amargosa e a vergatesa, entre tantas outras, são utilizados para esses fins.

O uso ornamental e artesanal de hastes, inflorescências e frutos secos também é uma prática corrente entre os moradores da Vila São Jorge. Esse tipo de uso também faz uma exploração das folhas e galhos, como pode ser identificado na utilização da carne-de-vaca, cujos frutos, folhas e até os galhos secos são usados na composição de arranjos.

Empregos práticos e múltiplos das plantas entre populações tradicionais, e seu uso popular, são apontados por Thomas (1996, p.87) quando se refere às populações da era pré-industrial na Inglaterra. Embora sejam experiências distanciadas pelo tempo, é curioso observar como práticas culturais com as plantas e seus usos aproximam os dois grupos.

De colmo construíam-se telhados, de junco, lamparinas. A lanugem do cardo era recolhida para fazer travesseiros, almofadas e colchões. As folhas de amendoeira protegiam as roupas de traças. Utilizavam-se os licoperdos para afugentar com fumaça as abelhas e para levar fogo de uma casa a outra. As donas-de-casa areavam pratos com cavalinha, fabricavam corante a partir da casca do amieiro e levavam a manteiga até o mercado embrulhada em

⁵³ Para compor estes empregos práticos e outros usos comuns das plantas do cerrado, além das entrevistas foram consultados: Almeida, Proença, Sano e Ribeiro (1998), Ioris (1999) e Silva (2001).

folhas de bardana. Os mendigos recorriam à raiz do ranúnculo ou botão-de-ouro para ulcerar a pele, e assim despertar a compaixão dos passantes. Na Northumberland do início do período Tudor, os meninos colavam suas flechas com o limo da raiz de crowtoes (*Scilla nutans*) ou campainhas-de-flores-azuis. No Lancashire do período elisabetano as mulheres usavam o asfódelo para pintar o cabelo de amarelo. Outras ervas eram empregadas, o que parece menos plausível, para estimular a concepção, impedir que os pés se cansassem em longas caminhadas ou fazer as crianças pararem de chorar.” (THOMAS, 1996, p.87)⁵⁴

Identificar, reconhecer e utilizar as plantas de diversos modos é um traço característico entre moradores da Vila São Jorge. A natureza para eles é desvendada “por dentro”. Toda sua potencialidade é explorada para o atendimento das necessidades do cotidiano, assumindo a necessidade de se conhecer com profundidade aquilo que o ambiente pode prover.

O antropólogo Claude Lévi-Strauss (1989) observa o desejo universal que têm todos os povos, “primitivos” ou não, de conhecer e classificar seu meio ambiente biológico, seja simplesmente pelo saber em si, seja pela satisfação de impor um padrão a seu meio circundante. Para moradores da Vila São Jorge a classificação da natureza parte de um dado objetivo, empírico: “a planta é boa ou não é”. Essa classificação, na maioria das vezes, está associada ao uso das plantas do cerrado para suprir necessidades, que só é possível a partir da observação e domínio do ambiente. Além disso, essa classificação só é possível a partir de dois elementos pontuais: a observação apurada e o domínio do cerrado.

As plantas do cerrado são reconhecidas entre os moradores da Vila São Jorge pelo nome popular: araticum, bico-de-papagaio, bolsa-de-pastor, cabelo-de-negro, capim reis, assa-peixe, canela-de-ema, coco-babão, carvoeiro, erva de passarinho, faveiro, Gonçalo-alves, ipê amarelo, lixeira, lixeirinha, macela, murici, pau-de-leite, pau-doce, pau-terra, amburana, apiá, assa-peixe, bananeira-do-cerrado, barbatimão, baru, buriti, cagaita, cervejinha-de-pobre, curriola, embira-branca, ipê-verde, jacarandá, jatobá-do-campo, laranjinha-do-cerrado, mama-cadela, mangaba, pacari, pau-santo, pequi, quina-amargosa, velame-branco, vergatesa, vinhático, candombá, canela-de-ema, carobinha, copaíba, ipê-roxo, juá, jurubeba, lobeira, pau-terra-da-folha-pequena, sucupira-branca, sucupira-preta, aroeira, cajuzinho-do-cerrado, embaúba, flor-do-cerrado, gritadeira, tingui, etc. Nomear as plantas faz parte do universo de significados atribuídos pela cosmologia popular (LÉVI-STRAUSS, op.cit.). Essa classificação advém de uma intensa relação de observação do ambiente. Comunidades tradicionais, como a da Vila São Jorge, recorrem a diversos aspectos para designar cada

⁵⁴ Na Inglaterra, segundo Thomas (1996), a tradição, além de oral, era escrita e os herbários tiveram papel fundamental nos registros de uso e importância de cada planta.

planta, destacando elementos que fazem referência desde o seu caráter utilitário, religioso, aparência física, tanto humana, quanto animal; até referências com tradições indígena e negra, revelando como essas culturas influenciaram o universo cultural dos grupos sociais da Chapada dos Veadeiros.

Ao classificar, nomear as plantas do cerrado, a cultura tradicional associa a cada planta elementos simbólicos, que apresentam **semelhanças com animais**: bico-de-papagaio, erva de passarinho, saco-de-boi, assa-peixe, mama-cadela, canela-de-ema, lobeira, castanha-de-macaco, quina-de-veado, tatu, pau-tucano, rabo-de-raposa, orelha-de-coelho, pau-de-largato, mosquitinho-amarelo, orelha-de-elefante, ananás-de-raposa, rabo-de-coelho. As que fazem referências à **herança católica** e portam nomes bíblicos ou nomes de santos: capim reis, pau-santo, folha-santa ou pau-de-josé, angélica, fava-de-santo-inácio, flor-de-santa-rita, são-gonçalinho, chá-de-frade, quaresminha, peroba-de-são-paulo. Outras que apontam **aspectos sociais** ao definir o nome: cervejinha-de-pobre, ciganinha, flor-de-caboclo, pimentados-negros, chá-de-bugre, coração-de-negro. Referências à utilidade das plantas como **utilitários**: carvoeiro, cinzeiro, faveiro, lixeira, lixeirinha, gomeira, aroeira, pau-d'arco, colher-de-vaqueiro, pau-de-colher-de vaqueiro, tocheiro, bolsinha; ou **comestibilidade**: pau-de-leite, pau-doce, bananeira-do-cerrado, laranjinha-do-cerrado, quina-amargosa, vinhático, farinheiro, cajuzinho-do-cerrado, pau-de-vinho, feijão-coco, pau-d'óleo, capinzinho-arroz, mandioquinha-do-campo. **Aparência da planta**: velame-branco, vergatesa, pau-terra-da-folha-pequena, sucupira-branca, sucupira-preta, embira-branca, pingo-de-ouro, arquitetônica, vermelhinha, sempre-viva-do-cerrado, estrela-do-brejo. **Nomes de pessoas**: Gonçalo-alves. **Itens do vestuário**: bolsa-de-pastor. Semelhanças imaginárias com o **corpo humano**: pé-torto, cabelo-de-negro, cabeça-de-negro, gritadeira, vergatesa, paineira-loira, coração-de-negro. **Lugares e ambientes** do cerrado que situam o local onde as plantas são encontradas: jatobá-do-campo, flor-do-cerrado, amendoim-da-mata, pau-d'água, faveiro-do-cerrado, palmeira-do-brejo, aroeira-do-sertão, cinco folhas do campo. Nomes da **tradição indígena**: araticum, ipê amarelo, amburana, apiá, baru, buriti, cagaita, embira-branca, ipê-verde, jacarandá, jatobá-do-campo, mangaba, pacari, pequi, camdobá, burerê, copaíba, carobinha, ipê-roxo, juá, jurubeba, sucupira, embaúba, murici, timbó, cuité; e da **tradição negra**: curriola, camdobá. **Referências a seres sobrenaturais**: café-do-diabo e tingui-capeta. **Cheiro das plantas**: casca-aromática.⁵⁵

⁵⁵ Para essa classificação, além das plantas que aparecem nas entrevistas, foram considerados nomes de outras espécies que são utilizadas na Chapada dos Veadeiros que aparecem em Almeida, Proença, Sano e Ribeiro (1998) e Silva (2001). Referências sobre os usos populares das plantas do cerrado demonstram que as

Essas classificações demonstram que muitos elementos são observados para que sejam elaboradas tais designações: o simbólico se articula ao visual, ao social, ao utilitário e ao religioso, entre outros elementos. Todos os atributos das plantas são investigados e servem como referência para designar o nome. Essa forma de classificar é também uma forma de atribuir significados à natureza.

O uso medicinal, sempre recorrente entre as populações tradicionais, é uma referência importante, a ponto de indicar como “milagrosa” determinadas espécies. É o caso do pau-santo, cujos atributos medicinais dotou-lhe a fama de “santo” por servir contra vários males. Esse aspecto revela que a sabedoria popular é capaz de empreender um olhar minucioso sobre o mundo que a circunda, e de atribuir valores complexos a esse mundo. O simbolismo e as representações que os povos primitivos ou pré-industriais fazem da natureza constituem, segundo Lévi-Strauss (1989), uma verdadeira “ciência do concreto”, um verdadeiro tesouro de conhecimentos da botânica, da ictiologia, da farmacologia.

Os nomes de plantas que têm como referência a tradição indígena ou a tradição negra revelam que esse tipo de classificação também é resultante do sincretismo cultural que ocorreu na região. Na Chapada dos Veadeiros, é possível encontrar plantas cujos nomes fazem referências ao mesmo tempo ao passado católico ou à tradição indígena. A peroba é um exemplo desses encontros culturais: ao mesmo tempo pode ser reconhecida por guatambu ou peroba-de-São Paulo.

O conhecimento popular cria seus próprios mecanismos para atribuir o nome a cada planta. A aparência e associações com elementos do cotidiano fazem parte desses mecanismos: é o caso do capim-arroz, que ganha esse nome devido a sua semelhança com o arroz. Embora a referência seja um alimento, ele não é comestível; é utilizado na medicina popular como relaxante: das suas folhas preparam-se chás; dos ramos, quando secos com inflorescências, são usados para fazer arranjos artesanais. O mesmo aspecto pode ser observado em relação à mama-cadela, também conhecida como passa-puxa. Ela ganha esse nome em função do seu fruto ser comestível, de tamanho pequeno e de fácil coleta, “é só passar e puxar”. Téia sintetiza de modo peculiar a forma de dar nome às plantas do cerrado: “inventa, é o povo que inventa.” Assim, nomear também é um ato cultural.

designações populares são regionalizadas. Por exemplo, a *Agonandra brasiliensis* Miers) popularmente conhecida na Chapada dos Veadeiros com esse nome, em outras regiões é chamada por: tatu, imbu-d'anta, quina-de-veado, quina-branca, sândalo, pau-do-campo, pau-marfim-verdadeiro (Minas Gerais); cerveja-de-pobre, pau-marfim (Amazonas, Pará e Piauí); pau-marfim-do-cerrado, pau-marfim-do-campo (Pará); amarelão (Piauí); amora-do-campo (Espírito Santo); marfim (Maranhão e Piauí); pau-d'alho-do-campo (Maranhão e Piauí).

A interação homem-natureza nas sociedades tradicionais é dialógica e construída no campo da experiência: o cotidiano. Essa interação é representada por meio de saberes e fazeres que formam o acervo patrimonial desses grupos, traduzindo a relação orgânica, intensa que estabelecem com o ambiente onde vivem e que constituem o seu *ethos*, sua identidade.

CAPÍTULO 4

UM PARQUE ENTRE VÃOS, FAZENDAS E GARIMPOS

O ritmo das máquinas aumentaria e intensificaria enormemente o ritmo natural da vida, mas não mudaria – apenas tornaria mais destruidora – a principal característica da vida em relação ao mundo, que é a de mirar a durabilidade.

Hannah Arendt
A Condição Humana

4.1. A CHAPADA DOS VEADEIROS SE MODERNIZOU...

A Chapada dos Veadeiros é um lugar complexo, onde tradição e modernidade se encontram. Este capítulo trata, na sua parte inicial, das mudanças que ocorreram nessa região no contexto dos projetos de desenvolvimento voltados para o Nordeste Goiano, e da criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Conservação da natureza e turismo ecológico foram as principais variáveis do projeto ambiental em torno do Parque que também foi responsável por mudanças na cultura tradicional presente na região. São trazidos, no segundo momento do capítulo, conflitos e contradições desse projeto ao instituir uma modernidade ecológica.

A ocupação moderna dos cerrados teve início, ainda que de forma descontínua, nos anos de 1940, com a criação da Fundação Brasil Central. A partir desse marco, o objetivo passou a ser a promoção do desenvolvimento e modernização da porção central do Brasil, concebida como região econômica e culturalmente atrasada, ruralizada e imersa num grande vazio.

Os projetos desenvolvimentistas voltados para a Chapada dos Veadeiros estão no contexto “racionalizador”, “modernizante” e “integrador” da sociedade nacional, que assumiram programas e políticas governamentais para a região Centro-Oeste do Brasil desde a criação da Fundação Brasil Central (BRAGA, 1998, p.94). A idéia era integrar o Centro-Oeste ao projeto de modernização do país.

O marco simbólico desse projeto foi a construção de Brasília em 1960. A Capital Federal foi construída no coração do cerrado e ladeada pela cultura sertaneja, que em meio a uma mistura de desejo e espanto, viu a cidade ser erguida: “era a coisa mais esperada aqui para nós, aquela força de vontade que viesse (...) era Brasília.”⁵⁶

A criação de Brasília foi um vetor de impulso para as políticas regionais voltadas para as regiões de cerrado. Ao propósito integrador foi somada a idéia do desenvolvimento regional, que ganhou impulso por meio de programas de desenvolvimento para a região Centro-Oeste como o Prodoeste, Polocentro e o Prodecet e pela criação da Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste – Sudeco –, em 1967.

A Sudeco teve como principais funções a realização de programas e pesquisas a fim de conhecer o potencial econômico da região, a definição das áreas apropriadas para o desenvolvimento planejado com a fixação de pólos de crescimento capazes de desenvolver

⁵⁶ Relato de Viriato de Castro (apud MONTI, 2002, p.67).

também as áreas vizinhas e a exploração ordenada das espécies e plantas nobres nativas com incentivo à silvicultura e à economia extrativista (BRAGA, 1998). O Polocentro – Programa de Desenvolvimento dos Cerrados –, criado em 1975, tinha como objetivo promover o desenvolvimento e a modernização das atividades agropecuárias da Região Centro-Oeste e do Oeste de Minas Gerais, mediante a ocupação racional das áreas de cerrados e seu aproveitamento em escala empresarial. Nos mesmos moldes foi criado, em 1976, o Prodecer – Programa Cooperativo Nipo-brasileiro para o Desenvolvimento do Cerrado. Esses programas representaram a concretização da estratégia do Governo Federal para essa região, como medidas que atendiam as previsões definidas pelos I Plano Nacional de Desenvolvimento (1972-1974) – I PND – e II PND (1975-1979).⁵⁷

A região Centro-Oeste assume, nessa nova orientação desenvolvimentista, uma importância que não tinha nas décadas anteriores, possibilitada pelo esgotamento do modelo econômico-desenvolvimentista de substituição de importações. Houve uma rearticulação, no sentido, agora, da continuidade da dependência mediante um modelo de desenvolvimento baseado na internacionalização da economia brasileira (BRAGA, op.cit., p.95-6).

A consolidação da Capital no centro do país, levou o Estado a promover medidas que atendiam tanto sua região geoeconômica como áreas próximas a Brasília, inclusive a Chapada dos Veadeiros, que se integrou ao projeto modernizador como zona tampão do fluxo migratório em direção à capital, especialmente a partir da década de 70. A integração dessas áreas foi prevista no III PND (1980-1985), e visava proteger e preservar as características da nova Capital.

Albuquerque (1998, p.242) registra aspectos das transformações sociais ocorridas naquela região com a fundação de Brasília: o massacre de índios Avá-Canoeiro, em 1960, que praticamente dizimou os habitantes primordiais da Chapada dos Veadeiros; a mudança do nome do município de Veadeiros para Alto Paraíso de Goiás, em 1963, “ao que parece causado por algum constrangimento”; a perda do patrimônio colonial barroco em cidades como Cavalcante; a sobrevalorização das terras nas imediações do Distrito Federal.

No contexto das políticas desenvolvimentistas, foi criado, em 1961, por Juscelino Kubitschek na Chapada dos Veadeiros, o Parque Nacional do Tocantins – PNT, por meio do Decreto nº 49.875, de 11 de janeiro, com uma área aproximada de 625.000 hectares. A região coberta pelo Parque era compreendida por uma estrutura sócio-cultural rural, caracterizada pela presença de fazendas policulturais tradicionais, por pequenos povoados, também com

⁵⁷ Para aprofundamento sobre programas e projetos governamentais voltadas para a região Centro-Oeste após a década de 1940 sugiro as leituras de Bertran (1988), Braga (1998) e Ribeiro (2005).

características rurais e por muitas corrutelas próximas às áreas de garimpo de cristal, existentes na região. Albuquerque (1998, p.243) observa que a criação do Parque causou “desconforto econômico e social para a população local – por conta da natureza autocrática do ato, principalmente porque furtava o suporte de sua atividade produtiva, a posse da terra e a exploração dos recursos naturais”; e muitos conflitos que se acirraram ao longo do processo de implantação do Parque.

As justificativas para a criação do Parque são vagas e não chegam a declarar o interesse ecológico da sua fundação. O próprio texto do Decreto não é explícito nesse sentido. Para sua criação foi considerada como fundamental a sugestão feita pela Fundação Coimbra Bueno ao presidente JK de criação de uma unidade de conservação com o nome de Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, com a finalidade de preservar as belezas do cerrado na região. Essa entidade, engajada na construção de Goiânia e Brasília, havia proposto à Organização das Nações Unidas – ONU –, que se edificasse uma cidade na Chapada dos Veadeiros para abrigar a sede desse organismo internacional, em função da polêmica sobre a transferência de sua sede. O aceno positivo da entidade em relação a essa possibilidade foi incorporado à sugestão de criação do Parque, que se efetivou em 1961. As justificativas encontradas também apontam para o potencial hídrico que a região oferecia para um possível abastecimento da nova Capital (IBAMA, 1991, 1995; SILVEIRA, 1997; LIMA, 1998; MELO, 1999).

Entre 1959 e 1961, foram criados treze Parques Nacionais, cinco deles por JK. As regiões de cerrado foram nesse momento bastante privilegiadas, cobrindo cinco desses Parques: do Araguaia, das Emas, do Tocantins, de Brasília e do Xingu. Barreto (1997 apud MELO, 1999, p.28) destaca esse período como sendo o “primeiro *boom* de criação de unidades de conservação” no Brasil, mesmo sem o País possuir uma política ambiental concreta. Além desses parques, no mesmo período, foram criadas nove reservas florestais na Amazônia.

Na década de 60, o Parque Nacional do Tocantins não chegou a causar mudanças concretas na região, no que diz respeito à conservação da flora, fauna e belezas naturais da área. Questões administrativas como a falta de pessoal técnico, recursos financeiros e conflitos políticos em torno da desapropriação de terras foram apontados como os principais impedimentos para a efetivação do Parque.

O Parque Nacional do Tocantins foi criado sem a aquisição prévia das terras. O Decreto que o criou acentua em seu artigo 3º que, para esse procedimento ficava autorizado o Ministério da Agricultura, por intermédio do Serviço Florestal, a entrar em entendimentos

com o Governo do Estado de Goiás, demais entidades e pessoas, para receber doações ou promover desapropriações das áreas necessárias para a instalação do Parque. A União recebeu, por meio de doação de proprietários da região, 442 alqueires de terras (aproximadamente 2.140 ha) ao longo do Rio Preto, uma área de grande beleza cênica que concentra, ainda hoje, os principais atrativos do Parque Nacional.

Fora a área doada, o processo de implantação daquela unidade de conservação foi marcado por muitos conflitos em torno da desapropriação das terras. Fato que motivou, em diferentes momentos, argumentos em torno da redução da área inicialmente prevista para o Parque. A situação das terras na região era considerada “confusa e duvidosa”, aspecto que gerou muitas tensões entre proprietários e órgão responsável pela administração do Parque. Os conflitos também envolviam garimpeiros e lavradores que exploravam o cristal na região.

Entre 1966 e 1969, várias comissões e grupos de trabalho foram instituídos para fazer avaliações das condições de implantação do Parque. Todos apontavam para os conflitos em torno da desapropriação de terras localizadas em seu limite. Em 1969, foi cogitada, pela primeira vez, pelo Departamento de Pesquisa e Conservação da Natureza, do IBDF, a possibilidade de redução do PNT para 176.000 ha.

Em 1970, foi instituída uma Comissão de Estudo para fazer um levantamento e avaliação das propriedades existentes dentro do novo limite proposto pelo IBDF, a fim de realizar a implantação definitiva do Parque. Os estudos realizaram o cadastramento das propriedades, levantaram cálculos dos valores das benfeitorias, das culturas permanentes e semipermanentes; fizeram também o mapeamento fundiário e o levantamento dos títulos de propriedades situadas nos municípios de Alto Paraíso e Cavalcante.

Os resultados do trabalho dessa Comissão apontaram, por razões técnicas, para a redução do limite proposto em 1969. Os argumentos foram reforçados pela existência de áreas de garimpo, dentro do Parque, entre elas o povoado de São Jorge. A proposta de redução previa o aproveitamento dos limites naturais da região, evitando secção de propriedades, para proporcionar facilidades aos trabalhos de proteção da flora e fauna. Previa ainda a manutenção das áreas de altitude da Chapada dos Veadeiros e a do vão do Rio Preto, apontadas como propícias para o turismo e a preservação das belezas cênicas. A Chapada dos Veadeiros foi considerada, pela sua altitude, clima e belezas naturais, como uma “região ideal aos turistas, que preferem o clima das montanhas e gostam de praticar alpinismo”; e o vão do

Rio Preto, pelos seus rios e abundância de sua fauna terrestre, também considerado ideal à prática do turismo.⁵⁸

A recomendação final da Comissão foi a redução do Parque e a mudança do nome da unidade de conservação para Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros – PNCV –, uma vez que os novos limites não chegavam ao rio Tocantins; sugestões efetivadas pelo Decreto n° 70.492, de 11 de maio de 1972, que reduziu a área para 171.924,54 ha. De modo geral, as causas que geraram essa redelimitação foram: as pressões de proprietários de terra e de dirigentes políticos das Prefeituras Municipais de Alto Paraíso de Goiás e de Cavalcante, bem como a demora do IBDF para iniciar a regularização fundiária e procedimentos indenizatórios (IBAMA, 1991, 1995).

Mas os conflitos não cessaram com a nova definição da área. Os proprietários de terras continuavam se sentindo prejudicados e questionando os limites do Parque. O fato de serem impedidos de usufruir dos programas desenvolvimentistas do governo e a regularização fundiária das terras desapropriadas eram os argumentos utilizados por esses grupos.

Até 1979, mesmo com a redução da área, o Parque Nacional ainda não dispunha de infra-estrutura nem para receber visitantes, nem para os funcionários responsáveis pela administração da Unidade. A fiscalização era incipiente e os processos de regularização das terras não ocorreram, contribuindo para que tensões se mantivessem entre o órgão responsável pela implantação da Unidade, os fazendeiros, os garimpeiros e os lavradores que também ocupavam a área. A prática do garimpo, a caça de animais, as queimadas e outras práticas tradicionais dos fazendeiros e outros moradores da região eram atividades comuns nas terras destinadas ao Parque e também eram foco de tensão.

Em 1980, o IBDF realizou novos estudos a fim de adquirir, por meio de compra, as terras discriminadas pelo Decreto n° 70.492/72. Os estudos indicaram degradação excessiva em muitos locais, apontando inclusive, dentro dos limites do Parque, a existência de uma estrada que ligava Alto Paraíso a Colinas (atual GO-327).

Na década 80, o órgão responsável pelo Parque Nacional teve que dialogar com o Governo do Estado de Goiás, que naquele momento revelava interesses explícitos em promover projetos desenvolvimentistas na região e que atingiriam os limites do Parque. Na gestão do Governador Ary Valadão, a Chapada dos Veadeiros passou a integrar a rede oficial de frentes desenvolvimentistas. Com essa intenção foi criado o Programa de Desenvolvimento Integrado Alto Paraíso – Prodiap –, desenvolvido pelo Instituto de Desenvolvimento Urbano e

⁵⁸ Informação IBDF, de 03 de setembro de 1972.

Regional – Indur –, da Secretaria de Planejamento do Estado de Goiás. Esse programa adotou a orientação do III PND (1980-1985), ao priorizar ações voltadas para a agricultura, para a criação de infra-estrutura básica e para o turismo. Os municípios englobados pelo programa foram Alto Paraíso, Campos Belos, Cavalcante, Monte Alegre, Niquelândia, São João d'Aliança e Uruaçu (BRAGA, 1998, p.112). Somado a isso, o Prodiap ainda pretendia que o fortalecimento econômico da microrregião cumprisse a função de região-tampão da migração interestadual e local em direção a Brasília. O programa previa a implantação de uma cidade de trinta mil habitantes no prazo de cinco anos. Para promover o seu desenvolvimento foi proposto o incentivo à produção de hortifrutigranjeiros, para abastecer os mercados do Distrito Federal e de Goiás.

Embora o projeto não tenha cumprido concretamente suas metas, ele possibilitou a implantação de uma relativa infra-estrutura na cidade de Alto Paraíso, como hotel, hospital, aeroporto, armazém-silo, centro administrativo (prefeitura e fórum), agência bancária, sistema de abastecimento de água, abertura de ruas e pavimentação asfáltica. Sob a influência desse projeto, o município de Alto Paraíso teve sua população urbana quase quadruplicada entre 1980 a 1991 (BEHR apud MELO, 1999). As negociações em torno desse projeto acabaram excluindo um trecho do Parque Nacional para a passagem da GO-327, destinada ao escoamento da futura produção da região.

Esse contexto levou a equipe técnica do IBDF a elaborar nova proposta de redução dos limites do Parque, que passaria a ter uma área de 60.000 ha. A justificativa para tal proposta tomou como base a proibição legal de construção de rodovias ou obras similares em áreas de parques nacionais. Naquele momento, ainda que o IBDF tenha registrado sua posição contrária à implantação da rodovia, teve que ceder às pressões do governo local e, em 2 de julho de 1981, por meio do Decreto n° 86.173, retificado pelo Decreto n° 86.596, de 17 de novembro de 1981, o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, foi reduzido, pela segunda vez, para uma área 60.000 ha. O ato deixou explícito que imperou na decisão de redução as políticas desenvolvimentistas na região. Na exposição de motivos que justifica o ato aparece a seguinte observação: “(...) evitar tensões sociais, e permitir que o governo do Estado de Goiás promova maior desenvolvimento da região, com a implantação de projetos agropecuários e industriais na região de Alto Paraíso”.⁵⁹

Após a fixação do novo limite, visando à efetivação do Parque, foram compradas pelo IBDF algumas propriedades, totalizando 10.000 ha. Ainda assim, a falta de recursos para

⁵⁹ Exposição de Motivos n° 46, de 13 de maio de 1981, do IBDF.

manter a infra-estrutura mínima da unidade permitia que invasões, incêndios e a pressão do aumento de pessoas na região, estimulada pelos projetos desenvolvimentistas, atingissem diretamente a área destinada ao Parque. Em 1982, a situação fundiária não estava resolvida, fato que impedia o cercamento das terras destinadas à conservação. O processo de aquisição de propriedades pelo IBDF desacelerou-se devido a situação dominial das terras na região: títulos superpostos, espólios com sucessão indefinida, muitas ações contenciosas resultantes de transações imobiliárias de comprovada má fé. Essas situações impediram o órgão do propósito de solucionar a situação fundiária da área destinada ao Parque Nacional.

Em 1990, por meio do Decreto nº 99.279, de 06 de junho de 1990, foi reafirmado o caráter de utilidade pública das terras destinadas ao Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Esse Decreto redefiniu a área do Parque para 65.514,7259 ha. Ainda que permeado por muitos conflitos, esse procedimento visava solucionar a situação que se arrastava desde a criação daquela Unidade de Conservação⁶⁰. A partir dessa data, tornaram-se mais efetivas as medidas no sentido de promover a proteção da área, inclusive o seu cercamento.

No final da década de 80, a Chapada dos Veadeiros foi assumindo diferentes configurações, especialmente para os municípios de Alto Paraíso e São João d'Aliança: o primeiro, passou a fomentar como alternativa econômica a prática do turismo ecológico voltado para o desenvolvimento não-predatório na região, tendo como elemento propulsor o Parque Nacional. O segundo, de modo diferente, revelou-se como o retrato da fronteira agrícola na região, e o *agrobusiness* a sua marca. O modelo de desenvolvimento adotado nesse município é o mesmo implantado nas regiões Sul e Sudeste do País. A lógica preponderante é a produção, principalmente de soja, voltada para o mercado externo, sem muita preocupação com os danos ambientais (SILVA, 1998). A diferença que assumem os dois municípios é justificada pelas condições físicas da região.

O mapeamento da expansão do *agrobusiness* na microrregião, a agricultura intensiva da soja, denota uma característica estrutural do meio ambiente da Chapada dos Veadeiros. A área de produção da soja diminui conforme se aproxima da área nuclear, onde se encontra o Parque. O solo de suporte da paisagem dominante da Chapada dos Veadeiros é o solo menos profundo e mais lixiviado do conjunto das chapadas do 'core', apresentando, assim, uma resistência enorme à cultura intensiva que tornou antieconômica sua exploração agrícola (SILVA, op.cit., p.250).

⁶⁰ A situação em torno das terras que constituem o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros não está plenamente resolvida. Segundo informações do Ibama, existem processos e ações indenizatórios em andamento, até hoje.

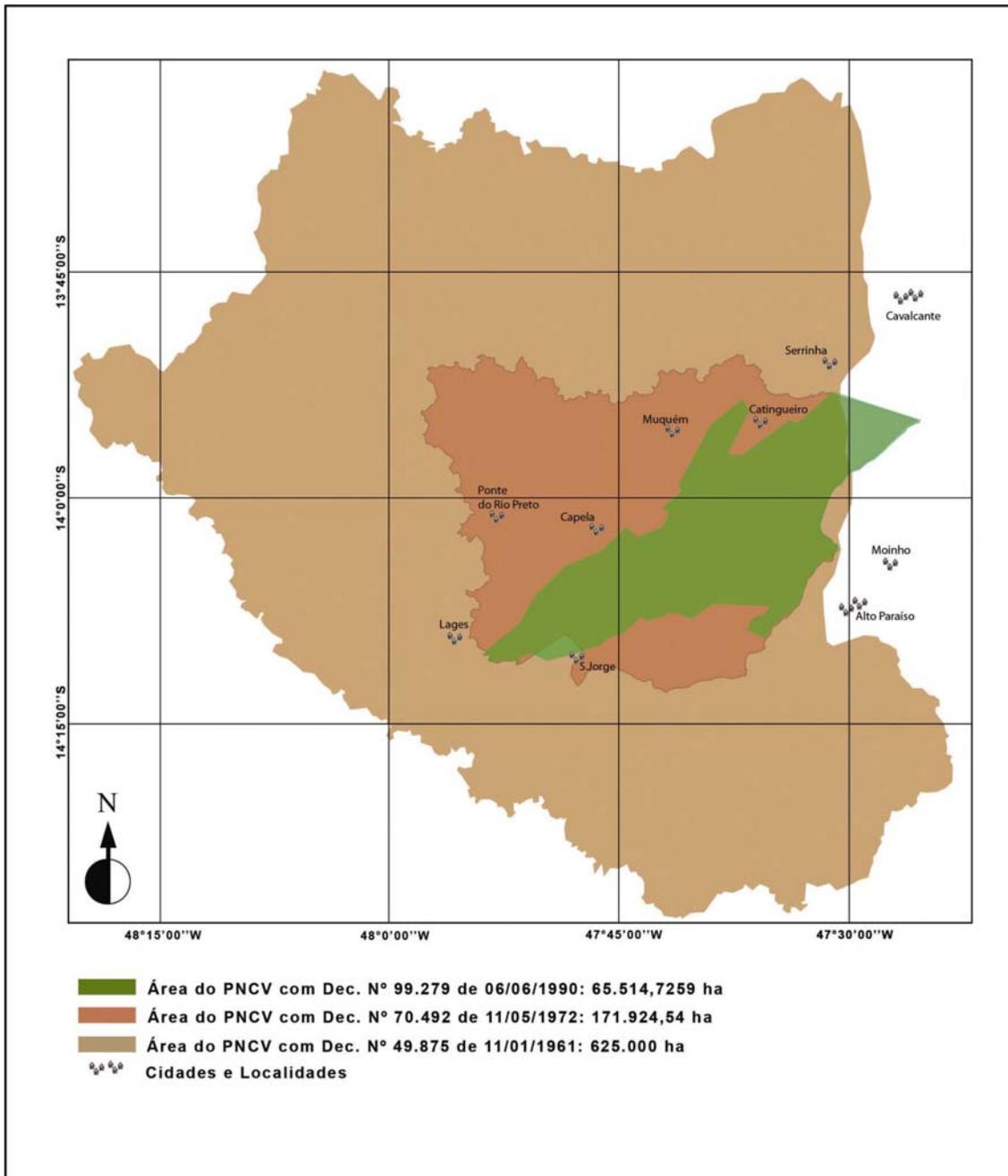


Figura 4.1 - Limites do Parque Nacional Chapada dos Veadeiros - PNCV

Fonte:

- IBAMA - Centro de Sensoriamento Remoto - CSR
 - ALVES, Maria Salete. Conflitos Entre os Atores Sociais em Zona de Influência de Parques Nacionais: O caso do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, Depto de Geografia, UnB. Brasília, 2001.

Elaborado por: M.Macedo - Agosto de 2006

Albuquerque (1998), considera o asfaltamento da GO 118, em 1986, outro vetor do projeto integrador da região ao desenvolvimentismo: aplainou as barreiras físicas, encurtou o tempo de deslocamento e redefiniu os vetores da ocupação regional. É desse período o movimento de especialização funcional do município de Alto Paraíso e, por extensão da Vila São Jorge, como estância turística, particularmente de Brasília, que se estendeu e se ampliou nos anos 1990. O Parque Nacional foi plenamente incorporado a esse projeto, ainda que não tivesse as condições adequadas para receber visitantes.

Com o fomento do turismo na região, o Parque passou a ser intensamente visitado. A proximidade de Goiânia e Brasília transformou a área em atrativo turístico para o atendimento da demanda da população das duas capitais. O Parque, nessa época, não tinha nem mesmo um plano de manejo para auxiliar a condução desse processo. Os visitantes acampavam próximo às cachoeiras e eram comuns fogueiras e muito lixo. Essa situação levou ao fechamento do Parque, em março de 1991. O Ibama, órgão ambiental que passou a administrar os parques brasileiros, a partir de 1989, com a extinção do IBDF, acreditava ser essa medida a mais plausível, diante das precárias condições de recepção dos visitantes e dificuldades administrativas que área enfrentava.

O Parque foi reaberto à visitação pública no carnaval de 1992, após a tomada de uma série de medidas para tentar mitigar as práticas do turismo predatório: foram elaboradas diretrizes para orientar a gestão da área, com a criação de normas para o gerenciamento e manejo da Unidade e um programa de ação integrado com as comunidades do entorno e os visitantes; foi nomeado um novo administrador para o Parque; e realizado o primeiro treinamento para os condutores de visitantes, tornando obrigatória a presença de um condutor/guia para visitar o Parque.

A reabertura e as novas diretrizes representaram o início do processo de institucionalização do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros em torno de medidas voltadas para a conservação do cerrado. Esse processo foi fortalecido pelo crescimento dos debates sobre meio ambiente no Brasil, que ganharam maior efetividade a partir da criação do Ibama, da realização da ECO-92 e das discussões públicas em torno do SNUC.

No contexto local, esse processo foi reforçado por grupos alternativos e espiritualistas que, atraídos pela beleza natural ou por aspectos místicos associados aos “poderes energéticos” do lugar, viviam na região desde a década de 80. Segundo Albuquerque (1998, p.253), “os primeiros a chegar foram os *hippies*, depois os esotéricos, e, lentamente, a questão ecológica começou a tomar uma forma dialógica, comunicando-se com a população local e passando a fazer parte do imaginário e do cenário político local”.

Esses grupos, sintonizados com os debates nacionais e internacionais sobre o meio ambiente, foram fundamentais no processo de interlocução com a comunidade local e contribuíram para a formação de diversas organizações não-governamentais que emergiram na região em torno de discussões que tinham a conservação da natureza e o Parque Nacional como focos centrais: Associação Comunitária da Vila de São Jorge –ASJOR–, 1988; Grupo de Defesa da Ecologia da Chapada – GRUDE –, 1990; Associação dos Condutores de Visitantes da Chapada dos Veadeiros – ACVCV –, 1992; Associação dos Pequenos Extrativistas de Flores do Cerrado da Chapada dos Veadeiros – ASFLO –, 1993; e o Grupo de Apoio ao Meio Ambiente – GAMA –, 1993.

O processo de institucionalização do Parque contou com outra importante variável: o turismo ecológico. A reabertura da área aos visitantes, associada ao amadurecimento das questões ambientais no País, desenvolveu especialmente em Alto Paraíso e na Vila São Jorge, essa modalidade de turismo que se definiu como uma marca da região.

Essa marca revela toda sua complexidade como parte do processo de conservação da natureza que envolveu toda a Chapada dos Veadeiros: proprietários de terras que fazem limite com o Parque, ou os que se encontram em sua área de influência, foram se adaptando de alguma forma ao turismo, devido à demanda que a região apresenta neste sentido. Para antigos fazendeiros, como Seu Waldomiro, essa adaptação acabou se tornando quase obrigatória, pois foi a forma encontrada para manter a subsistência da família, tendo em vista que práticas tradicionais, como a criação do gado, tiveram que ser reduzidas, quando não extintas, em função das novas condições impostas pela conservação do cerrado.

Populações locais, como a da Vila São Jorge, também viveram a mesma experiência. Desde o final dos anos 80, aquela comunidade tradicional já se via envolvida com essa prática, ainda que informalmente. Com a proibição de garimpar na área, o turismo acabou sendo a única alternativa econômica para ela. É dessa época a formação *campings*, pequenas pousadas e comércios que mantêm a população nativa até os dias de hoje.

A idéia de conservação da natureza inaugurou na região uma modernidade ecológica instituindo novas práticas culturais. Ela é tão determinante que fazendas de antigos ou novos proprietários, ou se adaptaram ao ecoturismo, ou estão se transformando em Reservas Particulares do Patrimônio Natural - RPPNs. Assim, toda a Chapada dos Veadeiros foi tocada por essa modernidade que se fortaleceu como uma marca daquela região, a partir dos anos 90. A presença do Parque Nacional foi imprescindível neste sentido.

A modernidade ecológica ao fomentar práticas em torno da conservação da natureza e do turismo ecológico contribuiu para a desagregação da cultura tradicional ao sustentar a necessidade de separação entre homem e natureza. Téia, ainda que reconheça a importância da consciência ambiental que adquiriu com todas as mudanças, salienta como as novas relações foram capazes de interferir nas relações de vizinhança, na família, nos rituais e em outros valores daquela população tradicional.

A gente vivia de verdade! Tinha as coisas assim de fato, porque tudo isso é o capitalismo mesmo. E a gente vai, vai, vai, pra quê? Só para enriquecer os outros, porque a gente mesmo só empobrece, e cansa, e fica doente [Risos]. Aí, vira uma bola de neve. Você vai adquirindo dívidas e tem que trabalhar, vai, vai, vai. Quando você vê e pára e vai pensar: meu Deus, não era nada disso que eu queria. Só que você não pode parar mais, você entrou no sistema. Ah! Esse povo vive é feliz! Esse povo que está parado no tempo... Eu vou falar a verdade. Quero trabalhar, estudar até educar meus filhos. Quando terminar com isso, eu quero providenciar um sítio, porque eu quero é morar na roça. E pronto, viver de trocas. (Téia)

Para ela, o turismo ainda que ecológico, vai além da idéia de solução econômica para a comunidade: argumento utilizado para justificar benefícios que a presença do Parque Nacional traria para os moradores da Vila São Jorge, diante do fato de terem que “abrir mão” do lugar que tradicionalmente ocupavam.

4.2. CONFLITOS E CONTRADIÇÕES DE UMA MODERNIDADE ECOLÓGICA

A criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros entre vãos, fazendas e garimpos foi marcada por conflitos e contradições. Ele foi criado em meio ao projeto modernizador voltado para a região da Chapada dos Veadeiros, sendo incorporado a esse projeto ao ser estimulada a exploração turística da sua natureza, transformada em atrativo. Ao mesmo tempo, assumiu a função de conservar o cerrado pelas peculiaridades ecológicas que a região apresenta.

São poucas as unidades de conservação com áreas significativas onde o cerrado é dominante⁶¹. O Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros conserva uma parte representativa do cerrado brasileiro nos seus 65.514 ha. São diversas formações vegetais típicas de cerrado

⁶¹ São seis os parques nacionais que protegem áreas de cerrado: Parque Nacional das Emas (131.832 ha), Parque Nacional Grande Sertão Veredas (84.000 ha), Parque Nacional da Serra da Canastra (71.525 ha), Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros (65.514 ha), Parque Nacional da Chapada dos Guimarães (33.000 ha) e Parque Nacional de Brasília (28.000 ha).

de altitude, inclusive com a presença de espécies endêmicas. Estima-se em 50 o número de espécies raras ou sob o risco de extinção na área. São abundantes as canelas-de-ema, a arnica, o mandiocão, o veludo, o ipê-amarelo, a mangabeira, o buriti, além de uma infinidade de plantas medicinais, flores raras que compõem o cenário dividido nas várias fitofisionomias do cerrado: campo limpo, campo sujo, campo rupestre, cerradão e veredas acompanhadas de mata ciliares. São conservadas também na área do Parque várias nascentes e cursos d'água e paisagens exuberantes, além de espécies raras da fauna como o lobo-guará, o veado campeiro e espécies de aves endêmicas do cerrado. Por essas peculiaridades o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros foi reconhecido, em 2001, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco –, como Patrimônio Mundial Natural.

A perda significativa do cerrado, na porção central do País, foi o aspecto que reforçou o processo de estruturação e fortalecimento dessa Unidade de Conservação, especialmente a partir dos anos 90. O cerrado brasileiro é reconhecido como a savana mais rica do mundo em biodiversidade. É a segunda maior formação vegetal brasileira, superada apenas pela Floresta Amazônica. Estende-se pelo Brasil Central atingindo 200 milhões de hectares. Além desta vasta extensão, sua posição central faz limite com as Florestas Atlântica e Amazônica, com a Caatinga e o Pantanal, possibilitando a troca de influências com estas formações. É reconhecido como o “berço das águas”. Nele brotam as nascentes que vão compor trechos das três maiores bacias hidrográficas brasileiras e sul americanas: Amazônica, Platina e São Francisco.

Até a década de 50, o cerrado manteve-se quase inalterado. A partir da década de 60, com a interiorização da Capital somado aos outros projetos de modernização voltados para a região central, especialmente a expansão da fronteira agrícola, 67% das áreas de cerrado foram altamente modificadas. Verdésio (1993) observa que a geração de tecnologia para ocupar os solos ácidos do cerrado, a proximidade dos grandes centros de consumo, o preço mais baixo das terras do que nas regiões do Sul e Sudeste do País, a boa aptidão física e topográfica das terras e um clima monçônico com excelentes condições de pluviosidade e luminosidade fizeram com que a área de agricultura se expandisse a ritmos extremamente elevados.

O cerrado foi sendo ocupado por diferentes paisagens antrópicas como: pastagem plantada, culturas temporárias (soja, milho e arroz), culturas perenes (eucalipto, pinheiro, café), represamentos, áreas urbanas, garimpo, pastos e roças. A intensificação do processo de urbanização, principalmente na sua porção central, foi responsável pelos desmatamentos para a implantação de assentamentos humanos desordenados. Nesses assentamentos a ação

antrópica tem peso significativo no que se refere à degradação do meio ambiente, alterando especialmente a paisagem natural. Espécies da fauna e flora nativas ainda sobrevivem nas áreas de paisagem antrópica, mas tendem a desaparecer por falta de preocupação com sua preservação (DIAS, 1993).

Com esse processo, Aragão (1993) observa que o todo o sistema social e produtivo dessa região foi se tornando aos poucos relíquia cultural. Práticas tradicionais e rudimentares da região, como a coivara ou a economia caracterizada pela pequena produção, foram subitamente transformadas pelo processo de urbanização e modernização da agricultura.

Máquinas, estradas, luz elétrica, televisão, telefone, dinheiro novo, diferente do antigo, no ganhar e nos gastar, tudo isso já havia chegado com Brasília, mas agora, nos anos setenta, gangrenava-se o sistema antigo em seus redutos tradicionais do cerradão e do cerrado ralo, esse da arnica e da canela-de-ema, de repente, tudo tomou valor distinto, mudou de jeito. ‘Valha-me Deus, que o mundo vai se acabar’, teriam mesmo dito os mais antigos’ (ARAGÃO, op.cit., p.173).

O trecho acima retrata a visão do homem tradicional do cerrado diante das modificações que a região começava a enfrentar na década de 70. O projeto de modernização assustava o homem tradicional do cerrado que vê seu ambiente sendo radicalmente modificado por meio do avanço da fronteira agrícola. Os impactos dessas modificações no processo de ocupação da região são de ordem ambiental e cultural. O projeto de modernização dos cerrados buscou romper com as formas tradicionais de produção, alterando antigas relações sociais de produção, tanto no setor urbano, como no rural.

Nas décadas de 60 e 70, foi incrementado o fluxo migratório para as regiões de cerrado. Esse fluxo foi, de algum modo, administrado pelo poder central e em nenhum dos casos foi demonstrada preocupação seja com a flora e fauna, seja com os costumes locais. O movimento expansionista comportou-se como se os recursos não fossem escassos e, para o capital em expansão, o saber-fazer local não poderia concorrer com o aumento de ganhos, nem para a geração de riquezas (FARIA, 1998).

As alterações no meio ambiente foram responsáveis pela perda do saber popular, usos e costumes adquiridos pela experiência e vivência no cerrado; o conhecimento adquirido foi sendo subjugado à dimensão do antiquado e não-moderno. Introduziu-se um novo referencial cujo monopólio é de uma memória unidimensional, reduzindo-se a uma única identidade agora fundamentada no “emblema da modernidade”, que nas regiões de cerrado é simbolizada pelo atributo de “celeiro do país”.

A oposição entre tradição e modernidade contribuiu fundamentalmente para essas perdas. Às tradições foi associada a idéia de velho e atrasado; o moderno foi construído como símbolo de desenvolvimento e crescimento.

A modernidade se instaura sempre que são colocados em questão os valores antes cultuados; ela vai estar sempre numa relação de tensão e polaridade com a tradição. Ao assumir uma postura unilateral, não considera a possibilidade de existência de outros valores, tendendo para a negação contínua dos valores que não condizem com a nova proposta. Não reconhece diferenças, não existe alteridade.

A modernidade está sempre em tensa relação com outro tipo de atitude, que se pode chamar, numa designação genérica, de tradicional. (...) A modernidade vai estar sempre numa relação de tensão e polaridade com a tradição. A dicotomia tradição-modernidade apóia-se sobre uma determinada idéia de tempo. Modernidade é algo que diz respeito ao tempo presente. Ser moderno é afirmar uma primazia do tempo presente, numa imensa e radical ousadia de fazer do tempo presente a moradia do juízo crítico (BARTHOLLO, 1984, p.89)

No processo de ocupação e desenvolvimento das regiões de cerrado, essa foi a opção de modernidade. O modelo de desenvolvimento escolhido deixou claro que referências de tradição não eram possíveis de serem incorporadas, mesmo que isso significasse negar a valores e referenciais históricos daqueles que ocuparam essas regiões.

Na Chapada dos Veadeiros, o Parque Nacional foi responsável por conter os avanços dessa modernização na região. Esse aspecto dá àquela Unidade um valor inestimável. Por outro lado, para afirmar essa postura, que se acentua especialmente a partir dos anos 90, trouxe à tona outros conflitos e contradições, ao instituir a modernidade ecológica. Num paradoxo, a postura afirmativa de conservação da natureza, acabou atingindo valores tradicionais na região também de valor incalculável. Considerando as especificidades de cada projeto, o desenvolvimentista e o ambiental, é possível reconhecer o caráter diametralmente oposto, contudo, no que diz respeito à relação com a cultura e valores tradicionais, os dois projetos acabaram adotando posturas muito parecidas.

A presença do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros acentuou conflitos, entre eles os que dizem respeito ao território tradicionalmente ocupado pela população nativa da Vila São Jorge e a relação com os saberes e fazeres daqueles moradores. Em se tratando das questões relativas ao território, a desapropriação das terras destinadas ao Parque Nacional atingiu, indistintamente, fazendeiros, lavradores e garimpeiros. Cada um desses grupos experimentou de forma diferente a experiência de ver suas terras, roças e lugares, ocupados por várias gerações, terem que ser desocupadas em nome da conservação da natureza.



Figura 4.2 – Área cercada do Parque Nacional.



Figura 4.3 – Área do Parque Nacional, ao fundo a Serra da Baleia.



Figura 4.4 – Área do Parque Nacional, Jardim de Maytréia.

Fazendeiros da região, ainda que tenham feito pressão, tiveram que abrir mão de parte de suas terras. Para alguns deles, como Seu Waldomiro, a desapropriação não significou apenas a perda da terra, mas também a perda de um modo de vida, além da necessidade de se adequar às novas condições. A propriedade de Seu Waldomiro, assim como muitas outras da região, tiveram que se adaptar ao turismo, trazido junto com o processo de estruturação do Parque. Sua experiência como comerciante, uma prática relacionada à sua história de vida de fazendeiro, facilitou sua adaptação ao novo contexto, diante da impossibilidade de manter a criação do gado. Seu rancho é uma referência na região, e ele associa isso ao fato de sua mercadoria ser bem aceita por todos⁶². Ele faz do conhecimento tradicional seu maior atrativo:

Sempre vivi na região. Os meus pais faziam também alguma coisa. Eu aproveitei segundo era a prática que eles tinham e fui vindo assim, trabalhando com o cerrado, fazendo de tudo. (...) Então eu trabalho hoje com qualquer tipo de fruta fazendo doces, licores, geléia, de tudo quanto é tipo de fruta do pomar e do cerrado. Deus aceitou que eu fosse uma pessoa com criatividade. Então eu venho fazendo criatividade de tudo enfim, como a matula. A matula é um nome nacional. (Seu Waldomiro)

Ainda que para esse grupo as desapropriações das terras tenham sido um processo difícil, não deixaram de revelar o “caráter de negociação” que foi assumido pelo poder público com esse grupo desde a criação do Parque Nacional. As reduções da área do Parque atestam essa postura em relação aos fazendeiros da região.

O mesmo aspecto, contudo, não pode ser observado em relação aos garimpeiros e lavradores que também ocupavam a mesma região. Despossuídos, esses grupos sofriam pressões tanto de fazendeiros, como dos especuladores de terras, cuja presença era freqüente na Chapada dos Veadeiros. A postura do IBDF em relação a esses grupos não foi diferente. O caráter autoritário e repressor do órgão responsável pela administração do Parque é lembrado por moradores da Vila São Jorge, especialmente no momento em que a área começou a ser cercada. O fato de não terem a titularidade das terras facilitava medidas arbitrárias tomados em relação a esses grupos.

(...) eu acho assim, pra mim, esse comportamento que Dona Maria Chefe tem e outras pessoas mais antigas, da sensação de perda, é porque nós, quando começou o Parque, nós éramos muito maltratados; é assim, o povo era armado, o pessoal do IBDF, muita repressão, sabe? Muita repressão, tudo proibido, não pode nada. Então fica aquela coisa assim, aquele resquício de magoa, entendeu? Porque isso aqui era nosso, depois ele se ampliou, por

⁶² Seu Waldomiro faz licores e doces com frutas do cerrado e outras. Também serve em seu rancho a “matula”, prato típico goiano, bastante apreciada entre os visitantes da Chapada dos Veadeiros.

exemplo, a Rodoviarinha mesmo era um lugar que a gente ia todo dia, a gente ia tomar banho. Nossos pique-niques eram feitos ali dentro, onde os melhores poços estão, sem ser o do Preguiça, está lá dentro do parque. Colocou uma cerca e disse: “agora vocês não entram mais”, se pegar alguém lá dentro, isso até o pessoal da Vila mesmo que for lá dentro, uma coisa que a gente passou a infância toda tendo esse contato (...). (Téia)

A visão construída do garimpeiro como “destruidor da natureza” serviu para justificar o fato de ter que retirá-los da área destinada ao Parque, sem considerar as condições sociais e materiais daquele grupo. Nas experiências dos filhos dos nativos, como Téia, há elementos comuns com o que foi vivenciado pelos mais velhos, antigos garimpeiros e garimpeiras. Eles enfrentaram junto com seus pais as dificuldades do período de transição da vida do garimpo para a nova realidade em torno do Parque Nacional: a repressão sofrida pelos garimpeiros é trazida por Téia e outros moradores como uma experiência que marcou a história de vida daquele grupo.

Foi em torno do *mito da natureza intocada* que foram se configurando atos para ver a área livre das populações tradicionais, cuja presença era considerada incompatível com o Parque Nacional. Esse fundamento está presente em toda a trajetória de implantação do Parque, mas no final da década de 80 o *mito* se renovou em torno das discussões ambientais que tomaram vulto no País. A partir daí, acirrou-se o confronto principalmente com garimpeiros que ainda resistiam em permanecer trabalhando na área e cultivando suas roças. Os garimpos foram desativados, e a população obrigada a abandonar antigas roças e ranchos que, para muitos, significava a única forma de subsistência e moradia.

Questionamentos sobre a *natureza intocada* aparecem nos relatos de moradores da Vila São Jorge. A *natureza intocada*, princípio fundante das áreas destinadas aos parques nacionais, encontrou entre antigos fazendeiros da Chapada dos Veadeiros resistência ao terem que ver suas terras desapropriadas em nome da conservação da natureza. Seu Waldomiro ainda se ressentido do fato de não dispor de suas terras da maneira que considera correta. Ele, como outros nativos, teve o seu modo de vida bastante modificado com a presença do Parque e com a modernidade ecológica introduzida.

Os conflitos com a população nativa estão em torno da necessidade de desocupar a área para obedecer ao objetivo de destinação da criação dos parques. No caso do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros era preciso salvaguardar o cerrado ainda não atingido pelos projetos econômicos que desconsideravam o valor ambiental do cerrado; e manter a área livre das práticas tradicionais, consideradas “impactantes”.

As tramas desse conflito atingiram os saberes e fazeres tradicionais daquele grupo. Seu Waldomiro, ao se referir à queimada, uma experiência tão presente em sua vida, e que no

novo contexto é vista como “impactante”, busca significados para a nova concepção de conservação do cerrado. Segundo ele, que sempre trabalhou com os frutos do cerrado, a queimada dá ao fruto um vigor que não se vê mais ao fazer a coleta. Essa observação tem fundamento na experiência de Seu Waldomiro com o lugar, com a natureza e com práticas que domina. A restrição desse manejo, segundo ele, compromete a própria natureza do cerrado: “O fogo existe no cerrado, e Deus colocou o fogo no cerrado, porque, eu tenho consciência absoluta disso, como todo mundo que mora no campo tem, os arvoredos frutíferos do campo não produzem o fruto se não receberem a caloria do fogo, na época certa.”

O mesmo aspecto também é salientado por outra moradora nativa em relação às espécies do cerrado que utiliza para fazer seus preparos: “Tem alguns remédios que às vezes você precisa arrancar que caem todas as folhas, no mês de julho para agosto. Hoje, se você precisar arrancar, não pode, porque não encontra. Agora se passar o fogo... se o fogo vem na hora certa, ela se renova todinha, fica fácil da gente ver as plantas.”

Dona Maria Chefe também se indigna ao ver seu cotidiano, sua experiência como raizeira e dona de casa ser coibida por ações em nome da *natureza intocada*. A presença do Parque interferiu no seu dia-a-dia, nos seus saberes e fazeres, pois hoje é impedida de ter acesso a lugares que são parte de sua história de vida. Para ela, essa relação é representada como “ganância”: “O povo é uma ganância tão péssima... eu ia falar pra eles assim: o que adianta essa ganância de vocês, porque ninguém não pode entrar no Parque, arrancar um pé de remédio, não pode apanhar um pau de lenha, que vocês estão brigando, não pode apanhar nada, nem para entrar dentro da área do Parque, não pode entrar.”

A importância do manejo tradicional também é associada por aqueles moradores à presença dos animais do cerrado que, segundo observam Seu Domingos e Seu Waldomiro, estão desaparecendo. Para eles, esse aspecto revela a deficiência do modelo de conservação, que ao não incorporar determinadas práticas tradicionais, como a queimada, no tempo e lugares certos, faz com que os animais desapareçam da Chapada dos Veadeiros.

A visão de que conservação da natureza não é algo distanciado ou abstrato, também está presente no relato de Seu Waldomiro: na visão dele a verdadeira preservação é aquela que garante o bom fruto e a presença do animal da Chapada. Se não for assim, está “fracassada” como ele mesmo observa:

Então o parque trouxe para aqui o regresso e não o progresso. O regresso. Hoje não existe mais nada dentro do Parque a não ser onça e capivara. Tinha tudo, o veado campineiro, o veado mateiro, a paca, a cutia, tudo enfim. (...) Porque na época dos meus avós, antes do Parque, não acontecia isso. Hoje a preservação está sendo fracassada, fracassada. Nós não temos mais bichos aqui. Por causa você vê algum (...).

Os moradores não deixam de enfatizar que o projeto de preservação do Parque está repleto de inconsistências e contradições. Seu Domingos, além de salientar o desaparecimento dos animais, também apresenta em sua narrativa como concebe a conservação e importância da natureza, demonstrando claramente que esse conhecimento pertence a quem conhece o cerrado. Sua concepção de conservação das matas está presente naquilo que Claude Lévi-Strauss (1989) chama de “ciência do concreto”, cujo referencial é o modo de vida. Esses aspectos levantados por aqueles moradores reforçam a idéia de que a biodiversidade não é apenas um produto natural, mas cultural.

Agora tem parte que o Ibama é muito errado, esse negócio de não queimar a campina, para mim é o maior erro; o governo devia ver isso, porque no tempo que queimava, a bicharada juntava, era tanto bicho... tem que ter controle... mas naquele outro tempo, de queimada, você ia daqui até Alto Paraíso, não tinha condução, era a pé, a cavalo, naquele tempo, era veado, era tudo quanto é bicho, hoje não vê nenhum, tem bem pouquinho. Agora detesto o fogo nas matas. Na minha idéia, a mata não pode ser queimada, mata perto de vereda, mata perto de brejo, não pode ser queimada, porque a raiz daqueles paus velhos é que segura a água. (Seu Domingos)

Esses questionamentos também deixam claro que se manifestam representações distintas de natureza. Duas visões de natureza formam o cenário do conflito entre populações tradicionais e o preservacionismo que é sustentado por ambientalistas que administram o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Lima (1998) observa que existem disputas nas maneiras e formas de representar o mundo natural; não existe um consenso estabelecido, e muitas representações são resultantes de práticas hierarquizadas e permeadas por relações de poder.

Para as populações tradicionais a natureza é parte de suas experiências de vida: é para ser tocada, manipulada, de modo que homem e natureza possam ser beneficiados com essa relação. Para o preservacionismo, impera a idéia contrária, e esse fundamento é o que justifica a necessidade de manter os moradores da Vila São Jorge distanciados, exilados, da área destinada ao Parque Nacional, ainda que eles revelem por meio de suas experiências conhecimento e sabedoria sobre o ambiente e suas particularidades.

Na narrativa de Seu Domingos e de outros moradores, está presente a visão de natureza que é compartilhada pelas populações tradicionais: uma natureza rica, diversa, em que o homem é parte dela. Para eles, o conhecimento é resultante da intensa interação com o ambiente natural.

Seu Waldomiro, em seus questionamentos sobre a *natureza intocada*, observa que no seu modo de vida também está presente a conservação da natureza, só que distanciada dos conflitos que ele identifica no preservacionismo. Para ele, o “verdadeiro” Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros está na conservação que faz nas suas terras: uma conservação sem conflitos. Sua indignação também se justifica pelo fato de que as experiências dos nativos não são levadas em consideração. Tal aspecto lhe parece incompreensível: “(...) Nada resolvido, porque as vozes dos nativos, como eu na idade de 63 anos, já foram ouvidas, mas não valorizando as minhas palavras. Então, inclusive, muitas vezes eles executam a lei sem participar dos nativos, eles não têm um diálogo de comum acordo, de fazer uma pergunta, o que deve fazer, o que não. Para nenhum nativo, não é só para mim, nenhum.”

A presença do Parque Nacional e o projeto que inaugura na região significam conflito, ao terem atingido diretamente as práticas tradicionais e por imprimir ritmos de vida que transformam a experiência coletiva: “O povo não tem mais tempo (...). Então eu acho assim, a gente pode ter esse modo, esse tipo de vida hoje, mas com os mesmos valores que a gente tinha antes, entendeu? Com a história que se perdeu... é... a coisa da vizinhança, do vizinho que está ali (...) acabou-se, acabou-se o que era doce. Aqui, só não tem trânsito.”

Para Edson, as mudanças na região justificam o fato de os mais jovens não se interessarem mais pelo conhecimento tradicional sobre as plantas. Ele associa isso com a presença do turismo:

Os filhos crescem e às vezes não sabem o que o pai sabe, às vezes não sabem quase nada, não é? Os filhos da gente estudam, e a gente não sabe nada numa parte, às vezes a gente é mais do que eles por causa dessa parte das plantas do cerrado, não é? Porque às vezes eu tenho um filho, ele chegou a um ponto que aqui não tem escola para ele; ele passa a estudar em Brasília ou Goiânia. Ele chega aqui não vai conhecer uma árvore dessa que eu conheço. Às vezes ele é mais do que eu no estudo, mas nessa parte assim da medicina para conhecer um mato, eu conheço mais do que ele que é mais estudado, e às vezes até formado. (Edson)

Outra moradora também chama a atenção para as conseqüências de tanta mudança na Vila São Jorge e em toda a região: os mais jovens não se interessam pelo conhecimento que os mais velhos detêm: “Pergunta para ela... [aponta para a neta] quando ela tiver a minha idade, não vai saber definir nada! Ela vai dizer: ‘isso eu ouvi minha avó falar’, só isso.”

Para moradores nativos, as modificações que ocorrem na região com a modernidade ecológica atingem modos de vida, perda de valores e experiências associadas com o lugar, a paisagem, com o espaço. Moradoras mais velhas, como Dona Maria Chefe, refletindo sobre essas perdas, observa a impossibilidade de ter acesso às plantas, ou mesmo à lenha: elementos do seu cotidiano que expressam sua relação com o lugar. Ela revela sua insatisfação diante do

novo contexto: “Não, eu vou te falar, eu não gostei desse negócio de Parque não. Eu não gosto nem de ver os carros... para dizer a verdade, nem dos carros do Parque eu não gosto de ver.” O mesmo aspecto também é manifestado por Dona Chiquinha ao lembrar dos lugares que fazem parte de sua história também observa: “Esses lugares aí, eu ia para passear... é muito bonito... agora... nem... para nada mais.”

Téia, ainda que pertença a outra geração, também revela seu sentimento de identidade com o lugar e traz à memória uma Chapada dos Veadeiros sem o Parque, e como ele era experimentado por todos como espaço de convivência e lazer. O preservacionismo não leva em consideração essas experiências e seus significados. Como seu enfoque é uma natureza sem homens, esses aspectos são simplesmente anulados do seu projeto, num movimento que nega duplamente a presença humana: na sua dimensão física e cultural. É o cerrado sem gente. O *mito* não comporta pessoas, seus valores, suas experiências. É construída uma visão de cerrado ambientalmente protegido com cenários e paisagens naturais de rara beleza cênica, mas um lugar sem memória, sem passado e tradição.

O conflito nasce do sentimento de perda dos valores e da identidade, que também é representado pela perda do lugar. Para Halbwachs (2004, p.139), “o lugar ocupado por um grupo não é como um quadro negro sobre o qual escrevemos e depois apagamos os números e figuras. (...) O lugar recebe a marca do grupo, e vice-versa. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo (...)”. Os lugares, pontos de referência (paisagens, tradições e costumes, patrimônio arquitetônico, etc) exercem sobre nossas vidas a função positiva de reforçar a coesão social, de fomentar identidades coletivas.

Segundo Halbwachs, um acontecimento sempre causa uma mudança nas relações do grupo com o lugar, seja porque modifique o grupo em sua extensão, seja porque modifique o lugar. A partir desse momento, não será mais o mesmo grupo, nem a mesma memória coletiva. Téia, em seu relato, traz essa reflexão ao se referir a lugares que antes faziam parte de sua história de vida e, hoje, não fazem mais. Traz recordações do lugar como um espaço de convívio para os nativos e que serve para sustentar a sua crítica de ver um Parque “sem gente”, especialmente sem a presença das pessoas que fazem parte da história, da memória do lugar.

Num movimento de reflexão do tempo presente em que convivem com o Parque, o turismo e outras modernidades, muitos moradores traduzem esse tempo com desencanto, porque foi responsável pelo rompimento de vínculos com lugares e pessoas. Em função disso, em suas lembranças, outros tempos, como o do garimpo, ainda que tenha sido marcado por

muito sofrimento e dificuldades para aqueles homens e mulheres, é representado com um acento “saudoso”, porque também era o tempo das festas, das folias, dos encontros coletivos, que são cada vez mais raros.

Aqui era bom viu, o garimpo... o pessoal aqui vivia do garimpo. (...) Eu ia era lá no Vale da Lua e aqui na Raizama; agora para cá é muito longe. A Raizama eu fui foi muitas vezes, a pé, tinha festa lá, a gente ia, tinha aniversário... festa de aniversário, de São João, fogueira, essas coisas. Morava muita gente lá naquela região, depois foi morrendo tudo, acabou. (Dona Chiquinha)

O povo não tem mais tempo, tinha as Folia de Reis, as festas de São Jorge, todas essas coisas. Tem, mas não é a mesma coisa. O povo não vai mais nem na procissão, têm vergonha... [risos]. O foguetório durante a festa. O povo vai, mas é a minoria. Esse ano mesmo eu estava observando, no dia da procissão, dia 23, que eles carregam o andor, só tinha três, quatro pessoas carregando... [risos]. Então, porque eles acham que é bobagem isso, por causa dos outro que chega assim, sabe... (Téia).

Junto com essa visão, o “tempo do garimpo” também é trazido como o tempo de muito trabalho na busca do sustento de cada dia, junto com o cultivo das roças. Seu Otávio relembra esse tempo como aquele em que os garimpeiros moravam e tinham acesso lugares que hoje não têm mais. Seu João de Teodora também traz visões sobre esse tempo, fazendo associações com o “desenvolvimento” e “conforto” que o garimpo trouxe para aquelas populações tão desprovidas e marcadas por dificuldades. Para ele, o garimpo significou a possibilidade de ter acesso a alguns benefícios, como comércio e dinheiro; além do fato de não ter que estar submetido ao “ato de trabalhar para os outros”.

O “tempo do garimpo” ganha muitos significados, e sobressaem nas narrativas daqueles moradores os desejos de que valores antes compartilhados pudessem ser retomados. Esses desejos são cortejados, ainda que não queiram perder alguns benefícios que foram trazidos com a modernidade. Téia justifica da seguinte maneira esse posicionamento: “(...) não acredito que tenha cidadania com o povo passando fome. (...) antigamente a gente passava muita fome; tinha dia que só tinha arroz para comer, ou só feijão [risos]. Ave Maria! Eu tenho medo de passar fome. A gente não tinha colchão para dormir, a gente dormia em cama sem colchão, de vara, sem colchão.”

O Parque Nacional conseguiu conter o progresso desenvolvimentista na região, somado ao crescimento das questões de proteção do meio ambiente, mas não conteve contradições com as populações tradicionais, seus saberes e fazeres. Sua trajetória revelou uma visão de meio ambiente focada apenas no mundo natural como um cenário, em que a biodiversidade só tem valor ao ser emoldurada. Espécies como a arnica, a canela-de-ema, o

buriti, o barbatimão, a agoniada, o barú, a caroba, todos “remédios do mato” perdem o seu valor cultural e ganham em torno do projeto da modernidade ecológica uma função puramente estética, em que salvar e preservar assume o significado de “livrar do perigo” contra tudo e contra todos, inclusive daqueles cujas experiências de vida é parte do cerrado.

4.3. VONTADE DE DEIXAR MARCAS⁶³

Nas narrativas dos moradores da Vila São Jorge estão presentes uma profusão de sentidos, entre eles a vontade de deixar marcas, de deixar rastros, diante do esfacelamento social, da perda de identidades. Num misto de preocupação e diagnóstico, Seu Otávio reconhece a presença da tradição, mas também sua fragilidade diante do novo contexto:

“Daqui a pouco, quando acabar esta geraçãozinha da nossa época, você vai chegar, qualquer um que chegar para fazer uma entrevista dessa ninguém sabe mais nada. Ninguém se lembra mais de nada.”

A busca de significados para aqueles saberes tradicionais que ainda vivem, pulsam, manifestam-se em experiências como a de Dona Maria Chefe, Seu Valdomiro, ou Dona Flor parece dizer: “olha nós estamos aqui, vivos! Como legar para outras gerações nossos saberes? Nosso destino é o esfacelamento total dos saberes?”

Naquele contexto, essa vontade revela projetos, estratégias e propostas daquela população tradicional que questiona oposições binárias/contradições criadas pelo modelo de gestão do Parque Nacional fundamentado no preservacionismo. As reflexões daqueles homens e mulheres apontam para outras possibilidades, para outra modernidade possível que não nega a presença do Parque e seus benefícios; chamam a atenção para o conhecimento tradicional e para a contribuição que ele pode dar ao projeto de conservação da natureza, pois reconhecem que seus saberes são complementares e não oposição como afirma o modelo imposto.

Nos relatos daqueles moradores a vontade de deixar marcas é representada pelo desejo de que a tradição dos saberes e fazeres do cerrado se mantenham vivos, no reconhecimento de que o saber popular pode estar inserido à modernidade ecológica, considerando o fato de que ele explora uma dimensão do conhecimento do cerrado que o conhecimento científico não contempla. Nesse sentido, o manejo tradicional das espécies de

⁶³ Esse título foi inspirado no trabalho de Magalhães (1996). Nas entrevistas realizadas com moradores da Vila São Jorge a vontade de deixar marcas dos seus saberes e fazeres revelou-se muito presente e serviu para fundamentar parte das interpretações desse capítulo.

cerrado é trazido como possibilidade de atuação desses grupos, numa gestão do Parque Nacional que seja mais afinada com as identidades locais.

Ah, eu vejo assim que eu queria passar para as pessoas jovens, mais novos do que eu, para que seja um trabalho reconhecido e usado, porque não adianta nada eu fazer um monte de remédio aqui e ficar aí. E não adianta nada só eu saber sozinha. Eu queria que várias pessoas aprendessem e tivesse uma farmácia, uma, duas farmácias para distribuir, não é? As pessoas saberem onde tem, comprar, usar, eu penso assim. (Dona Flor)

Esses desejos, que se traduzem também em questionamentos daquela população tradicional, partem das experiências vividas por aquele grupo com a modernidade ecológica, que os impulsionou a refletir sobre o significado e importância daqueles saberes e fazeres no novo contexto social. A vontade que os saberes do cerrado sejam aprendidos, como demonstra Dona Flor, significa o reconhecimento por parte daquela comunidade tradicional de que possuem um legado e que ele tem que ser transmitido para outras pessoas, para outras gerações.

Nas narrativas dos moradores também estão presentes propostas de como realizar esse projeto de valorização das tradições. No relato de Téia essas questões são trazidas como direito à memória, direito ao passado. Ela recorre à história e fala de um “resgate cultural” que também é o de ser garimpeiro: “Nós vamos resgatar. Resgate sim, lá no parque municipal vamos fazer o museu do garimpo”⁶⁴. Ainda que o “tempo do garimpo” seja visto por muitos deles como um tempo de sofrimento e de muitas dificuldades, é construída uma “identidade garimpeira”. “Eu acho que tem que ser valorizado. Porque senão houver esse valor, trabalhado neles, como uma coisa importante, porque é um modo de vida, é o modo como as pessoas viviam. Até mesmo a profissão deles, aquilo que a gente era, a gente não pode perder essa identidade. Porque um povo que não tem identidade para mim não existe. Porque você não pode ter vergonha do seu passado”, observa Téia.

Para muitos moradores da Vila São Jorge, a valorização do legado, da tradição do conhecimento popular do cerrado também está articulada à história de ter sido garimpeiro e garimpeira. Esse legado cruza-se com outros legados: experiências cotidianas que representavam a possibilidade de manifestações daqueles saberes e fazeres. A presença do garimpo é tão forte entre eles, que quando essas marcas são “extintas” não deixa de causar indignação, como relata Téia diante do fato dos vestígios do garimpo dentro do Parque Nacional terem sido cercados por correntes.

⁶⁴ Téia refere-se ao Parque Municipal do Preguiça criado pela comunidade na Vila São Jorge.

Contudo, para aqueles moradores, ainda que recuperem como estratégia uma “identidade garimpeira”, e de muitas vezes aquele tempo ser trazido com nostalgia, esse desejo de deixar marcas não significa a retomada daquele modo de vida; não significa voltar a um tempo que já passou, numa visão romântica, idílica do tempo do garimpo. Maria Barbosa em seu relato não deixa de acentuar: “a vida do garimpo é horrível”.

“Então eu acho assim, a gente pode ter esse modo, esse tipo de vida hoje, mas com os mesmos valores que a gente tinha antes, entendeu?”, observa Téia. Esse aspecto revela que há entre eles a compreensão de que a presença, a participação daqueles homens e mulheres tem que estar muito articulada ao novo contexto, sem negar benefícios trazidos com a presença da modernidade ecológica: o trabalho de guia, “mais cidadania em relação a dinheiro”, oportunidades com o turismo, consciência da conservação da natureza, entre outros aspectos.

Na suas reflexões, moradores da Vila São Jorge não deixam de reconhecer que são as experiências *com* e *no* lugar o maior atributo a ser considerado, num posicionamento de que também são sujeitos daquela história. Com essa postura, bastante recorrente em relatos como de Seu Waldomiro e Téia, é o *mito da natureza intocada* que está sendo questionado. Aqueles moradores ao adotar tal postura assumem uma posição que se aproxima do pensamento benjaminiano ao criticar a modernidade. Para Benjamin (1987), a modernidade que se afirma excluindo valores e memórias é aquela comprometida com o historicismo, com a ciência e técnica a favor da “barbárie”, que destrói e funda dicotomias: antigo/moderno, razão/mito, passado/presente. Benjamin criticou a pretensão hegemônica que assume a modernidade com essas características, pois tomada como ideologia funda o “tempo vazio e homogêneo”.

Esse filósofo era contra o fim utópico da tradição e do sonho, diante daquilo que se pretende “eternamente idêntico”. Para ele, “não se trata de recusar o sonho em nome da realidade e sim, num certo sentido, o de recusar uma realidade dominada pelo mito em nome de realidade capaz de incorporar o vetor utópico do sonho” (ROUANET, 1992, p.114).

Para Rouanet (op.cit., p.115), no pensamento benjaminiano

não há contradição, porque ele está falando de duas modernidades, a que é hostil ao homem e a que aponta um caminho para sua emancipação. A modernidade é um *telos* e nesse sentido Benjamin é modernista; é uma perversão, e nesse sentido ele é um crítico da modernidade; e é uma tarefa, e nesse sentido ele é um modernizador, movido pela vontade política de transformar a modernidade real à luz da modernidade teleológica, não por um processo gradativo de racionalização, mas por uma explosão brusca, apocalíptica, que introduza o reino da verdadeira modernidade – a messiânica.

Benjamin, em sua dialética, foi ao mesmo tempo “moderno e antimoderno”. Com seu pensamento faz uma crítica às visões dicotômicas, dualistas que se reforçam em torno de projetos de exclusão. Em sua construção teórica, chama a atenção para o lugar da memória, das tradições. Para ele, negá-las, é negar a própria experiência humana.

Moradores de São Jorge não deixam de reconhecer conflitos e contradições do novo contexto. O desejo de fazer parte do projeto de modernidade não significa diluir conflitos, mas o posicionamento de que o conhecimento que dominam não deve ser visto como exótico ou “coisa para turista ver”. O fato de conhecerem com profundidade o lugar e o ambiente onde tradicionalmente viveram leva aquele grupo a questionar a condição de exclusão dos seus saberes e fazeres especialmente no que diz respeito à conservação do cerrado. Essa questão traz à tona a gestão participativa como um mecanismo de atuação da comunidade, como algo concreto e possível de ser realizado.

O conhecimento popular não é quem tem mais valor do que um técnico, eu acho que os dois conhecimentos o científico e o popular eles têm que andar lado a lado. Eu acho que poderiam ser aproveitados os dois. É porque é tão importante o lado científico como o conhecimento popular, eles têm que caminhar juntos. Acho assim, a associação de guias vai contratar alguém para dar um curso, junto poderia estar convidando a Dona Maria Chefe para estar também identificando, contando a história, como é que ela usava, tudo nesse aspecto. Eu acho que teria que ser os dois, não assim querendo menosprezar o conhecimento científico e valorizar mais o popular, eu acho que os dois têm que caminhar juntos. (Téia)

A concretização de propostas do manejo tradicional das espécies de cerrado somado ao conhecimento científico, para moradores da Vila São Jorge, minimizaria problemas com algumas espécies como a arnica e o pequi que, por não serem manejados adequadamente, no tempo certo, apresentam doenças, ou estão desaparecendo. Para aqueles moradores, o que sintetiza essa situação é a “falta de gente” para manipular as espécies. Segundo Seu Waldomiro, são as restrições impostas ao manejo tradicional que acabam por comprometer a vitalidade do próprio cerrado.

Para ele, que sempre trabalhou com os frutos do cerrado, constatar tal situação é parte da “observação que faz das coisas” no uso diário dos frutos e plantas ao produzir seus doces e licores. Sua narrativa, assim como a de outros moradores, recupera o manejo tradicional, acentua o papel da queimada e reconhece que a natureza do cerrado não é apenas para ser admirada, mas tocada, manipulada.

Intercambiar experiências, no modo de ver daquela população tradicional, representaria soluções para inconsistências e contradições do modelo de conservação instituído. Ao apontarem para a necessidade de associar o científico e o popular traduzem a

percepção de que a gestão do Parque não pode ser isolada, tendo em vista que isso pode comprometer até mesmo algumas espécies de cerrado. Aqueles moradores revelam com clareza que os saberes tradicionais são complementares e que um conhecimento não deve ser substituído pelo outro. Desse modo, desconstruem a visão dicotômica entre o conhecimento científico e o popular.

Nas narrativas daqueles moradores sobressaem sentidos de que os saberes e os fazeres tradicionais formam um patrimônio coletivo resultante de experiências com a biodiversidade do cerrado que além de ser natural também é cultural. O maior legado daquele grupo está naquilo que conhecem do cerrado. O fato de terem essa experiência justifica, para muitos deles, a contribuição que podem dar ao projeto de conservação do cerrado, desde que a presença das populações tradicionais não seja reconhecida como “destruidora da natureza”.

Tais observações não quer dizer que aquela população vivia num mundo intocado, ideal, pleno de paz e harmonia entre homem e natureza: o cerrado foi conservado em meio a práticas culturais como a caça, a criação do gado, ao garimpo e a coleta de flores tão presentes nas histórias de vida daquele grupo. A natureza para as populações tradicionais é representada como um bem a ser explorado para atender suas necessidades vitais, mas também como um bem a ser protegido. Maria Barbosa, nos ensinamentos que recebeu de sua mãe, traduz essa postura entre aqueles moradores:

Tudo que a gente precisava, a gente coletava no cerrado, para vender não, isso nós nunca fizemos, porque se a gente for fazer isso acaba com as plantas do cerrado, não é? Então até isso ela falava para gente, ela falava: “olha, isso daqui está para o uso de vocês; vocês conhecem, tem conhecimento; no dia que vocês tiver que depender de tal planta assim, você vem recolher essa planta e fazer o chá para você tomar”. (Maria Barbosa)

Para Maria, conservar o cerrado é parte de sua experiência de vida e não algo distanciado. Ao recordar deixa claro como essa prática estava articulada ao seu cotidiano, na relação com seu pai e sua mãe, e hoje incorpora-se ao trabalho de guia que faz no Parque Nacional.

Entre aqueles moradores a visão de conservação também é um legado, além de revelar o ensinamento de que proteger a natureza não significa ter que mantê-la intocada. A visão que esses grupos compartilha associa homem, natureza e cultura como parte de um único processo, tal como observa Moscovici (apud DIEGUES, 2000, p.23): “O homem é natureza e a natureza seu mundo: o fundamental não é a natureza em si, mas a relação entre o homem e a natureza.”

Ainda que moradores da Vila São Jorge, como Téia, demonstrem que tenham incorporado uma “consciência ambiental” que antes não tinham, não significa que abandonaram visões tradicionais de conservação. Num processo de incorporação desses saberes ao projeto de proteção do cerrado, é com essa visão de conservação que o diálogo entre gestores do Parque e comunidade tem que ser estabelecido. De outro modo, a visão “vazia e homogênea” da *natureza intocada* vai continuar determinando relações, impondo exclusões e coibindo possibilidades, não apenas de uma gestão mais democrática do Parque, mas daqueles moradores deixarem marcas dos saberes e fazeres tradicionais.

A contribuição do conhecimento popular para a proteção da natureza em projetos como o do Parque Nacional cria condições para a conservação daqueles saberes e fazeres, entendidos como patrimônio cultural. Ao mesmo tempo, garante a possibilidade de legar para as futuras gerações esse conhecimento que traduz um cerrado também cultural.

A percepção de outro modelo de gestão mais afinado com as identidades locais é trazida por Téia de modo enfático. Para ela, tem que ter história: o passado revitalizado. Essa percepção, também compartilhada por outros moradores, contribui para que o Parque Nacional, segundo eles, tenha a sua própria identidade, que também é a de ser um lugar de garimpeiros, lavradores e fazendeiros. Desse modo, à *natureza intocada* são agregados elementos que consideram historicidades, experiências daqueles homens e mulheres. O Parque deixa de ser o *não lugar*, vazio de gente, para se transformar em um lugar com cultura, localizada no tempo e no espaço.

Moradores da Vila São Jorge não negam a importância da conservação da natureza, o que questionam é a conservação fundamentada no *mito da natureza intocada* como único caminho para tornar possível a presença do cerrado. Em síntese, o que negam não é o objeto, mas o método, que suporta um modelo de gestão excludente, que necessariamente nega pessoas, memórias e saberes. Para isso, é essencial um território sem gente, sem tradição por que o *mito* funda uma nova racionalidade a partir desses referenciais.

Ainda que a modernidade ecológica tenha como pressuposto a proteção do mundo natural e nesse sentido isso signifique uma postura de conter pretensões de desenvolvimento a qualquer custo, não deixa de revelar paradoxos e posturas que se assemelham à modernidade capitalista: transformação da natureza em mercadoria para ser consumida apenas por algumas pessoas; a fundação de mitos em torno do conhecimento científico como o único capaz de gerar informações sobre o cerrado e promover sua conservação; concepção de modelos que não integram grupos sociais do mesmo modo, admitindo que são seletivos e hierarquizados.

Com essas posturas, a modernidade ecológica na Chapada dos Veadeiros tem contribuído muito pouco para a emancipação das populações tradicionais. Nessa conduta, condiciona essas populações a situação de serem apenas espectadores e não protagonistas, revelando que compactua com posições preconceituosas historicamente construídas em relação a esses grupos. Essas contradições aparecem nas linhas e entrelinhas das narrativas de moradores da Vila São Jorge.

A vontade de deixar marcas presente nas narrativas daqueles moradores coloca em questão as condições de reprodução dos saberes e fazeres tradicionais. Aqueles moradores salientam em seus relatos a necessidade de acesso ao território e à natureza para que o conhecimento tradicional continue se manifestando. O relato de uma moradora representa esses aspectos e deixa claro como essa questão é o ponto nodal das relações que envolvem populações tradicionais e áreas naturais protegidas.

O mais difícil que eu acho é porque hoje é assim: ainda que a gente conheça alguns remédios do mato que são bons, ninguém pode ir no mato para arrancar, porque se o pessoal do Ibama souber... não tão deixando, não querem que arranque. Eles nunca falaram que não deixavam, mas a gente sabe que eles não querem que destroe. Então ninguém pode, por exemplo, sair com um cavador nas costas para procurar um remédio; se sair com um facão na mão para tirar uma casca de uma árvore para fazer um remédio, não pode. Está difícil! A gente não pode arrancar, não pode tirar uma casca. Mas o fogo pode vir de fora para dentro e queimar tudo. Que nem acontece, têm alguns remédios num canto que você às vezes precisa arrancar ele, no mês de julho para agosto, porque ele cai a folha todinha; se você precisar arrancar depois, não pode, não pode arrancar porque não acha a planta. Agora se passar o fogo e se o fogo vem na hora certa, ela brota todinha, fica fácil da gente ver ela assim.

Está tudo fechando... O caque, que é a “cabeça de frade”, ninguém pode ir lá para pegar. Está fechado lá! Fizeram RPPN. O dono novo, que comprou isso lá, até colocou uma cerca, e ninguém pode entrar. Até para isso está difícil. Tem que ir longe, ou então tem que ir para ali... escolher a hora para poder pegar. Pois então, não pode fazer isso não... E acontece que eles mesmos uma hora dessa pode precisar!

Agora tem uma coisa. O que eles tão querendo fazer, isso eu não concordo, essa área que eles estão querendo fazer esse parque municipal, eu não concordo, sabe porquê? ⁶⁵ Porque isso está tirando o direito aqui do nativo do lugar. Direito assim, porque vamos supor, aculá ninguém pode entrar mais na cerca do Ibama. Na hora que fizer esse parque aí, nem eu, nem Maria Chefe e outras se quisermos entrar lá vai ter que pagar? Se nós quisermos entrar em algum lugar que nós vimos criar, crescer, nós vamos ter que pagar? E o que vai chegar para nós? Eu sou contra por isso: vai chegar num ponto que a gente daqui, do lugar, nem os daqui, nem “os de fora” vão ter direito de entrar. “Os de fora” entram porque vai ser cobrado. Um dia, depois, se você quiser entrar lá, você vai ter que pagar para entrar?

⁶⁵ A moradora se refere ao Parque Municipal do Preguiça. Há muitos prós e contras na Vila São Jorge em relação a esse Parque. Para uns significa a reprodução do modelo do Parque Nacional, inviabilizando o acesso ao território, como traz a moradora no seu relato. Para outros, demonstra a consciência ambiental da comunidade e a possibilidade de desenvolver nele projetos de educação ambiental e trabalhar necessidades urgentes da comunidade como a questão do lixo. Uma iniciativa, neste sentido, já envolveu a comunidade quando foi promovida a limpeza do Parque Municipal. A área era antes utilizada pela população nativa para apanhar água, lavar roupa, tomar banho, fazer as lascas do cristal, entre outros usos.

Regina: E no Parque a senhora vai?

Eu nunca fui. Eu fui lá quando eu ia para o garimpo... quando eu ia trabalhar de garimpo, quando eu ia pegar lenha. Porque lá onde é o centro de visitantes, aquilo ali era o ponto de eu pegar lenha, era onde eu passava para ir para o garimpo. Então dali pra lá, assim bem lá em cima se chamava garimpo do Escorrido. De lá a gente avista isso aqui tudinho. Bonito!! Nunca mais eu fui. Acho que tem bem uns 15 anos. Eu vou ficando sem graça com as coisas (...).

Sem as condições de acesso ao território e à natureza, elementos essenciais para a reprodução do conhecimento popular do cerrado, os saberes e os fazeres tradicionais assumem uma condição cada vez mais frágil naquele contexto. A modernidade ecológica, nesse sentido, contraditoriamente, impulsiona essa fragilidade. O “cercamento de tudo”, em nome da *natureza intocada*, e a condição de silenciamento imposta ao conhecimento tradicional revelam como a gestão de áreas naturais protegidas precisa ser repensada e aprimorada.

Diante dessa realidade, para moradores nativos fica claro que não adianta ter o legado se ele não tiver condições materiais para se reproduzir. Assim é que surgem relatos desvelando desejos de deixar marcas, de criar condições para que a tradição do conhecimento popular do cerrado não desapareça.

Mas, você sabe o que eu quero primeiro: isso aí eu vou puxar no ouvido do prefeito, é um terreno para fazer uma horta, para plantar as ervas, porque eu vou ensinar esses meninos a fazer o quê, eu não tenho onde pegar, e aí? Primeiro a gente tem que plantar para depois manipular. Agora manipular como? Nós vamos fazer o xarope, fazer o vermífugo, eu ponho esses meninos juntos para fazer; cada um pega um vidro e leva para casa. Eles vão usar, eles vão dizer: “não o negócio é bom, agora vamos fazer”. (Dona Flor).

Esse projeto do cerrado, do resgate cultural. Nós estamos pensando assim, ali no parquezinho nós vamos fazer; o menino falou que não é herbário não, é outra coisa, mas eu chamo de herbário, um lugar só com plantas da horta, chá, essas coisas. Para mostrar quando o povo vier: olha é aqui, entendeu isso? É do cerrado, das coisas do cerrado, eu quero fazer com Seu João de Teodora, que ele é um dos que conhece mais o cerrado por aqui; tira a fotografia da planta, coloca o nome e escrever para que serve, como utilizar. Entendeu? (Téia).

Esses relatos trazem as intenções daquele grupo e demonstram a necessidade do acesso ao território para a transmissão e valorização do conhecimento. Para Téia, a importância e a valorização do conhecimento tradicional do cerrado estão no projeto de “resgate cultural” que também é um resgate das identidades dos moradores da Vila. Para Dona Flor, está no uso a garantia de que o conhecimento permaneça vivo. Ela não descarta a possibilidade do saber estar sendo aproveitado também para outros fins, mais afinado com as mudanças. Nos dois relatos a preocupação com a presença da tradição no espaço da

modernidade a aproxima de práticas como o turismo e a venda dos “remédios do mato” e outros produtos para estimular o uso e se adequar ao novo contexto.

Esses desejos, traduzidos na fala de Dona Flor, Téia e outros moradores desvelam ainda o paradoxo em torno das idéias de criação de herbários em um lugar onde o cerrado apresenta uma biodiversidade inigualável. Esse aspecto também deixa explícita a fragilidade daquelas populações naquele contexto. Dona Flor se questiona: como ensinar o que sabe se não pode colher as espécies que necessita para manipular os remédios.

A questão em torno do território e o acesso aos recursos traz à tona a sustentabilidade do próprio conhecimento tradicional. Naquele contexto, o que está em jogo não é somente a garantia da natureza para as futuras gerações, mas de como garantir que expressões culturais articuladas àquela natureza do cerrado também possam ser transmitidas como legados. Uma gestão participativa e o intercâmbio de saberes para garantir a proteção da natureza são condições que podem contribuir com a sustentabilidade da tradição dos saberes e fazeres do cerrado. São medidas que impõem a necessidade de pensar o cerrado não apenas como *natureza intocada*, mas como natureza que se traduz em cultura e que nela estão presentes significados que não podem ser desprezados. Para isso, o território como espaço de reprodução dos saberes e fazeres é imprescindível.

Além disso, incorpora-se à questão do acesso ao território o direito ao lugar e à memória como dimensões de cidadania, que também se fundamenta no reconhecimento da tradição e das histórias de vida que marcam aqueles homens e mulheres. Reconhecer o direito ao lugar e os valores tradicionais são recorrentes na narrativa daqueles moradores que revelam a clareza de que essas questões não se resolvem apenas na comunidade dentro do Parque.

Um pacto está presente nas entrelinhas daquelas narrativas: assim como a Chapada dos Veadeiros modernizou-se, e seus moradores foram capazes de recepcionar as mudanças (também porque as desejavam), agora, o novo pacto que desejam é, numa metáfora, o Parque “sertanejar-se”⁶⁶. Isto é, um Parque dentro da comunidade, mais afinado com suas necessidades, interesses e identidades. Esse pacto chama para outra modernidade ecológica possível: que considera valores culturais como parte da natureza a ser protegida. Desse modo, a conservação deixa de ser vista apenas como ato e passa a ser vista como processo a ser aprendido e apreendido tanto pelos gestores públicos como pela comunidade envolvida.

⁶⁶ Utilizo como referência para esse “sertanejar-se” o trabalho de Monti (2002), que analisa as interações entre Brasília e o sertão do *Grande Sertão: Veredas*. Ele observa que “ao ser construída no sertão, Brasília sertanejou-se e o sertão modernizou-se”.

Essa mudança de perspectiva desafia a gestão dos parques nacionais a estar mais próxima dos grupos sociais e evitar posturas históricas que marginalizam as populações tradicionais e justificam a necessidade de retirá-las de lugares em que construíram todo o seu modo de vida. Aqueles moradores revelam que os processos de gestão têm que se pensados coletivamente; têm que ser reconhecido que nos valores culturais daquele grupo estão presentes contribuições ecológicas que além de romper oposições binárias como popular/científico, podem contribuir com a conservação do cerrado.

CAPÍTULO 5

REINVENÇÃO DA TRADIÇÃO E EXPERIÊNCIA COLETIVA

No momento em que *desejo*, estou pedindo para ser levado em consideração. Não estou meramente aqui-e-agora, selado na coisitude. Sou a favor de outro lugar e de outra coisa. Exijo que se leve em conta minha atividade negadora na medida em que persigo algo mais do que a vida, na medida em que de fato batalho pela criação de um mundo humano – que é um mundo de reconhecimentos recíprocos. **Frantz Fanon**

As entrevistas com moradores da Vila São Jorge são registros de memórias. São memórias de uma tradição e de como essa tradição vai assumindo no atual contexto novos papéis, (re)significando-se. (Re)construir experiências, por meio do registro dessas memórias, significa reconhecer a importância e validade desse conhecimento para a compreensão do mundo social.

O historiador materialista, para Benjamin, não pretende dar uma descrição do passado “tal qual ele ocorreu de fato”; pretende fazer emergir as esperanças não realizadas desse passado, inscrever em nosso presente seu apelo por um futuro diferente. Para fazer isso é necessária a obtenção de uma experiência histórica capaz de estabelecer uma ligação entre o passado submerso e o presente.

Nesse sentido, a memória coloca-se como meio e processo, num movimento entre passado e presente que cria as condições para a reconstrução das experiências. Essa perspectiva tem um sentido libertador, pois “não só o que foi dito e feito é reconstruído, mas também o que foi sonhado, o que foi desejado e ficou reprimido” (MAGALHÃES, 1998, p.22).

O desafio de “escovar a história a contrapelo” não significa apenas um resgate do passado, para que possa fazer parte de um museu e, emoldurado, possa ser apreciado. Na perspectiva benjaminiana significa reconstruir experiências para recuperar significados, reconhecer outras marcas possíveis que orientam as ações da vida cotidiana e que relações de poder tentam ocultar.

A tradição dos saberes e fazeres do cerrado compartilhada por moradores da Vila São Jorge não é folclore como, costumeiramente, são consideradas as manifestações culturais de grupos populares. É a expressão significativa do cotidiano daquele grupo, parte de sua trama e de sua dinâmica social visivelmente em transformação. Portanto, não pode ser tratada como um dado abstrato, como se não existisse, pois é a narrativa singular de moradores da Vila São Jorge, repleta de experiências de vida. São saberes e fazeres de pessoas concretas, com interesses, sentimentos e desejos marcados por conflitos e relações de poder.

Geertz (1989) sugere que nos coloquemos no lugar do sujeito, como forma de estar o mais próximo possível do objeto, de entender histórias, acontecimentos por dentro do olhar da experiência vivida de quem está sendo pesquisado. “Lê’ o conteúdo simbólico da ação, interpretando-a como signo.” Assim, ao desvendar silêncios foi trazido o desejo de deixar marcas, de intercambiar experiências, de reinventar a tradição do conhecimento popular do cerrado naquela relação complexa entre tradição e modernidade.

O Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros instituiu na Vila São Jorge e em toda a Chapada uma modernidade ecológica. Introduziu valores de conservação que se fundamentam na separação entre homem e natureza, negando outros valores, saberes e tradições compartilhados por aquelas populações tradicionais. A lógica ambientalista adotou um discurso em torno da proteção da natureza e em nome dela tudo é válido. Fundou no lugar, como parte do seu projeto, o turismo, cuja principal “mercadoria” é a *natureza intocada*.

Os saberes tradicionais do cerrado são um legado. Heranças da relação que homens e mulheres da Vila São Jorge construíram com a natureza, e que está presente por inteiro em suas histórias de vida. O estudo desses saberes é também um estudo das experiências passadas e presentes dessas pessoas e grupos comuns que vivenciaram modificações no modo de vida tradicional e passaram a ter que conviver com a presença de um Parque Nacional. Essas experiências/histórias de vida permitem reconstruir visões sobre o papel de populações tradicionais que vivem próximo a áreas naturais protegidas e o lugar que ocupa a tradição neste contexto.

Benjamin (1987) nos lembra que o depauperamento da arte de contar significa o declínio da tradição e de uma memória comum. O perecimento da tradição é a marca da modernidade, que traz em si o “tempo vazio e homogêneo”. Benjamin, diante da perda das experiências perguntava-se: “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” Esse questionamento também está presente nas narrativas dos moradores da Vila São Jorge.

Moradores da Vila São Jorge, com a presença do Parque Nacional e as mudanças trazidas junto com ele, revelam em suas narrativas dicotomias criadas pelo modelo de conservação e a necessidade de repensar esse modelo, especialmente sua postura autoritária representada em ações como a desapropriação do território tradicionalmente ocupado; a desvalorização dos saberes e fazeres tradicionais, alterando identidades culturais; e a exclusão das populações tradicionais de processos de gestão da área protegida. Posturas adotadas revelam como essa idéia de conservação é fechada em si mesma. A razão discursiva que a lógica ambientalista impôs atingiu principalmente o território, espaço do aprendizado daquelas populações.

Paradoxalmente, a realidade daqueles homens e mulheres caminha na contramão do pensamento que pressupõe a emergência de uma ética ambiental. Para Leff (2001), a emergência do saber ambiental como forma de transformação só pode ocorrer com o fortalecimento das instâncias locais de poder. A gestão ambiental local parte do saber ambiental das comunidades, suas práticas culturais, suas técnicas tradicionais, e da

possibilidade de hibridação com conhecimentos e técnicas modernas para incrementar o potencial ambiental e a capacidade de gestão das comunidades. Seu pensamento, imbuído de uma ética ambiental, reconhece a participação dos grupos sociais com suas culturas locais e tradicionais como importantes atores na construção do saber ambiental, recuperando-os do “lugar de exclusão”.

(...) O saber ambiental faz falar as verdades silenciadas, os saberes subjugados, as vozes caladas e o real submetidos ao poder da objetivação cientificista do mundo. (...) O saber ambiental inscreve-se na busca de novas matrizes de racionalidade que dêem espaço aos sentidos não-formalizáveis; ao incomensurável, ao diverso e ao heterogêneo; a categorias (racionalidade ambiental) que abram o campo a uma multiplicação de experiências (LEFF, 2001, p.150).

Leff (op.cit.,) aponta para a conquista da alteridade, o respeito às diferenças e o fortalecimento das identidades culturais como elementos essenciais para a construção do saber ambiental que “reorienta o processo civilizatório da humanidade.” Sua crítica se dirige aos modelos homogêneos como a globalização, e outros que se sustentam em processos excludentes e contraditórios.

O ambiente emerge como um saber reintegrador da diversidade, de novos valores éticos e estéticos e dos potenciais sinérgicos gerados pela articulação de processos ecológicos, tecnológicos e culturais. O saber ambiental ocupa seu lugar no vazio deixado pelo progresso da racionalidade científica, como sintoma de sua falta de conhecimento e como sinal de um processo interminável de produção teórica e de ações práticas orientadas por uma utopia: a construção de um mundo sustentável, democrático, igualitário e diverso” (LEFF, op.cit., p. 17).

Campos de conhecimento ligados à etnociência têm repensado modelos de conservação e incluído populações locais como parte imprescindível desses projetos. Essas discussões incorporam a idéia de que as manifestações culturais dessas populações, além de se constituírem num patrimônio cultural ímpar, são determinantes para a garantia da biodiversidade, entendida como produto natural e cultural. Ao invés de destinar saberes e fazeres tradicionais a um campo de exclusão e esquecimento, reconhecem os grupos que dominam conhecimentos da natureza como atores fundamentais em qualquer processo de gestão.

(...) a etnoconservação é resultado da constatação das ambigüidades e incongruências das teorias conservacionistas elaboradas nos países do Norte e transplantadas ao Sul, com o apoio, muitas vezes disfarçado, de grandes organizações conservacionistas internacionais. Aliás, os conservacionistas do Sul não têm outra escolha a não ser construir uma ciência e prática da conservação que surja das necessidades culturais e ambientais de seus países. Se

um novo enfoque para a conservação da natureza não for construído e implementado, podemos assistir à destruição impiedosa de nossos ecossistemas tropicais e também da grande diversidade cultural dos povos e comunidades que nelas habitam” (DIEGUES, 2000, p.40-1).

A cultura elaborada pelas populações tradicionais a partir do saber e do saber-fazer a respeito do mundo natural, e transmitida de geração em geração, sustenta o campo teórico da etnoconservação. Esse novo conservacionismo considera que saberes e fazeres devem ser preservados e mantidos em sua tradição, pois representam parte fundamental do conhecimento sobre a biodiversidade. Além disso, pressupõe criar uma aliança entre os cientistas e os construtores e portadores do conhecimento local, considerando que os dois conhecimentos – o científico e o local – são igualmente importantes (DIEGUES, 2000). Nessa perspectiva, populações tradicionais deixam de ser consideradas como inimigas da conservação e passam a ser encaradas como parceiras.⁶⁷

A tradição é trazida como parte essencial dessa discussão. Debates em torno da participação das populações tradicionais em processos de gestão partem do pressuposto que elas devem se manter tradicionais, com padrões culturais imutáveis, sobretudo os que se referem ao uso dos recursos naturais (BAILEY apud DIEGUES, 2001). Para Diegues (2001, p.96), essa questão significa “outra vez o mito da ‘floresta intocada’ se reproduzindo na necessidade de intocabilidade cultural”.

Conceber a tradição como “passado que persiste no presente” (POILLON apud WARNIER, 2000, p.12) serve apenas para justificar a visão romântica em relação às populações tradicionais pensadas em seus territórios como se vivessem num mundo isolado, ou serve ainda para justificar a expulsão desses grupos dos locais que habitam, considerando seus valores culturais como ultrapassados, ou folclorizar seus saberes. Essa visão, sustentada pelo atual modelo de conservação, retira da tradição seu caráter dinâmico e cristaliza a idéia de que ela pertence ao tempo do passado; não reconhece que indivíduos refletem sobre suas experiências coletivas e as resignificam. Essa idéia de persistência retira o caráter vigoroso das tradições, que é sua capacidade de reinventar-se.

Populações tradicionais, no Brasil, não são mais aqueles grupos rurais, isolados e distanciados de outras experiências. As questões ambientais acabaram inserindo esses grupos

⁶⁷ Comunidade científica, organizações não-governamentais e a mobilização das populações tradicionais em torno de movimentos sociais contribuíram para questionar posturas em torno do conservacionismo. São apontados como resultados desses processos a criação, em 1992, do CNPT – Centro Nacional de Populações Tradicionais, pelo IBAMA; a criação das Reservas Extrativistas – RESEX, a partir da luta das populações de seringueiros da Amazônia, e as Reservas de Desenvolvimento Sustentável - RDS, também a partir da pressão dos movimentos sociais. As RESEX e RDS integram o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC.

dentro de outra realidade ao serem criadas reservas de natureza em locais habitados por essas populações. Muitas delas vivenciam a presença do turismo nos locais em que moram, e estabelecem uma interação constante com outros grupos, com outras culturas, como demonstra a experiência da Vila São Jorge. Segundo Diegues (2001), deve-se afastar a imagem do “bom selvagem”, e considerar as mudanças e as novas situações emergentes, que tanto podem alterar valores ou dar à cultura tradicional uma nova perspectiva.

A possibilidade de alterar valores ronda a relação que envolve populações tradicionais e áreas protegidas, aspecto que ao longo desse trabalho vem sendo salientado. É no sentido de pensar perspectivas para a cultura tradicional que são trazidas preocupações em relação aos saberes e fazeres compartilhados por moradores da Vila São Jorge. Um primeiro aspecto a considerar é a idéia de que as tradições sofrem influências, rupturas, caem no esquecimento, modificam-se e reinventam-se. Ao ser reinventada a cada nova geração, conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes, a tradição revela que não é inteiramente estática: “a tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa” (GIDDENS, 1991, p.44).

Para Burke (2000), é preciso abandonar o que se pode chamar de noção tradicional de tradição: a idéia de que ela é um dado pronto e acabado. A tradição acompanha o caráter inerente da cultura, o de ser dinâmica. Para ele, a tradição está em permanente processo de reelaboração; está sujeita a um conflito interno entre os princípios transmitidos de uma geração a outra e as situações modificadas às quais devem ser aplicadas. Colocar a questão de outra maneira, seguir a tradição ao pé da letra, provavelmente significa divergir de seu espírito. A fachada de “tradição” mascara a inovação.

Ortiz (2000), em relação ao conceito de tradição, observa que é freqüente encontrar este termo associado a fatos passados, preservados na memória dos grupos como marcos de um tempo antigo que se estende até o presente, excluindo o novo. Para ele, raramente o tradicional é concebido como um “conjunto de instituições e de valores que, mesmo sendo produtos de uma história recente, impõem-se a nós como uma moderna tradição, um modo de ser (...) temperado pela imagem de movimento e rapidez” (op.cit, p.94).

(...) por não se inscreverem no ritmo veloz dos tempos modernos que incessantemente parece anunciar a emergência de ‘novos tempos’ (...), os ‘povos da tradição’ aparecem desprovidos de um sentido de tempo – ou mais especificamente, de um tempo em movimento -, estando assim, condenados a serem eternamente os mesmos, eternamente passado. Em tais termos é que a idéia de tradição aparece marcada pela continuidade ininterrupta, pela repetição e estabilidade, não abrindo margem para a variação, enquanto a

modernidade se movimenta pelo ritmo contínuo das mudanças, da novidade (...). Desconsidera-se que, imersas em outros ritmos temporais, essas sociedades se movem em distintas direções, o que requer considerar a dinâmica das tradições em seus próprios termos (...) (CUNHA apud ROSSETO, 2004, p.57-8).

Para Carvalho (1989), não é possível compreender tradição sem compreender inovação. A inovação/reelaboração é um elemento inerente de toda tradição que o pensamento dicotômico (tradição/modernidade) insiste em negar: nenhuma tradição é recepcionada e transmitida sempre do mesmo modo. Ela não persiste automaticamente, por inércia: é dinâmica e criativa.

Pensar relações que envolvem populações tradicionais e áreas naturais protegidas numa perspectiva do novo conservacionismo, só é possível quando essas populações encontram possibilidades de resignificar suas experiências coletivas: reinventar suas tradições dentro do seu próprio dinamismo; caso contrário essa discussão é inócua. A questão essencial que sobressai dessa relação é: avaliar as condições que o conhecimento tradicional encontra para reproduzir-se; as condições que populações tradicionais encontram para resignificarem suas experiências coletivas, para reinventarem sua tradição.

Considerando as experiências de moradores da Vila São Jorge, essa questão se apresenta, porque nas vozes daqueles moradores, num movimento de que identidade só tem quem reivindica (SILVA, 2000), afirmam que seus saberes e fazeres, ainda que fragilizados, estão lá, vivos. Nesse movimento que também é de resistência em torno da afirmação de suas identidades, parece que aqueles moradores se perguntam: “o que fazer com tanto conhecimento?” Diante daquele contexto de mudanças e de uma modernidade ecológica, o que resta é esperar a extinção dos saberes e fazeres? Esperar que a “comunidade da experiência” desapareça e junto com ela o seu conhecimento? Esses questionamentos e outros aparecem nas narrativas daqueles moradores e direcionam as interpretações deste capítulo.

A reinvenção da tradição é trazida aqui numa perspectiva benjaminiana. Para Benjamin (1987), a tradição está na consolidação da experiência coletiva. Matos (1989, p.31) observa: “A tradição é a dimensão na qual se aloja a ‘aura’ do tempo. É a consolidação da experiência coletiva, a sanção, a autoridade que garante o acesso do indivíduo à dimensão de sua ancestralidade, tradição que pulsa em cada instante do ‘agora’”. Como um fato de tradição, a experiência está presente tanto na vida coletiva, como na particular, e que consiste tanto em acontecimentos isolados, quanto em dados acumulados, não raro inconscientes, que confluem na memória: a memória é o órgão da experiência. A perda da memória ou seu esquecimento significa desenraizamento, significa extinção da tradição. Por isso, para

Benjamin, é tão importante a memória, a recordação, porque ela traz a possibilidade de reconstruir experiências coletivas.

Nas narrativas de moradores da Vila São Jorge é possível reconhecer a riqueza do conhecimento tradicional traduzida nas experiências daqueles moradores, mas também o perigo da folclorização e mercantilização que ronda aqueles saberes e fazeres. Naquele contexto em que a modernidade ecológica ganha cada vez mais espaço tendo como suporte a *natureza autêntica* e o turismo ecológico, esse perigo se revela na articulação/dependência maior ou menor com o modo de vida urbano e a produção capitalista, que tende a transformar saberes e fazeres em mercadorias (DIEGUES, 2001). Essa possibilidade está presente nos significados que são dados por Seu Waldomiro e Dona Flor àquilo que melhor sabem fazer: licores, garrafadas e outros “remédios do mato” se transformam em “fetiches” daquela modernidade. Aos olhos do novo, tais práticas, consideradas “exóticas”, surgem como atrativos.

Guardiões da tradição, eles vivem o momento de transformação do sistema cultural que, segundo Canclini (1997), é um período marcado por intensos movimentos de substituição ou interação de aspectos antigos com novos. Esta coexistência resulta em conflitos entre elementos que resistem às inovações e aqueles que se transformam ou são substituídos. Para Hall (2001, p.75), “(...) quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens (...) pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas, desalojadas de tempos lugares, histórias e tradições específicos...”.

Fragilizados, mas resistindo, Seu Waldomiro e Dona Flor assumem novos papéis, sem contudo abrirem mão dos seus referenciais identitários. Num movimento entre o antigo e o novo, manifestam a tradição do conhecimento popular do cerrado no desejo de deixar marcas. Reconhecem que se os saberes forem extintos, revela-se a “experiência e pobreza” da qual nos fala Benjamin (1987); se potencializados em sua prática, em sua transmissão, garante-se a riqueza das experiências. É nesse sentido que Dona Flor traz a vontade de que aquilo que sabe e domina esteja presente, por isso, ainda que tenha que coletar plantas, raízes e cascas cada vez mais longe, como ela mesmo relata, ainda continua fazendo seus produtos. Ela, na sabedoria de quem detém a experiência, reconhece: “não adianta nada eu saber sozinha”. Mas, também sabe que, diante de tantas mudanças, está cada vez mais só nesse conhecimento.

A riqueza do conhecimento sobre o cerrado se revela nas vozes de Maria Barbosa, Adelídio e outros nativos que exploram esse conhecimento nas trilhas do Parque Nacional.

Trechos editados da gravação de uma trilha com guias nativos demonstram a manifestação dessa riqueza⁶⁸:

- R - Maria fala para nós um pouquinho da bolsa de pastor; o que você conhece dessa planta?
- M - O que eu conheço dessa aqui... a gente usava para fazer acabamento de foice, de machado, essas coisas. Para remédio nunca foi descoberto não. Aquele ali a gente usava só para fazer artesanato: o abacaxizinho do cerrado... ele dá um cachinho que é uma bromélia; dá um cacho que a gente come a fruta e faz remédio também. É remédio para tudo. Ela é boa para infecção, para inflamação, bom para tudo. Ele dá um cachinho igual ao abacaxi mesmo. Só que é menorzinho, os frutinhas são pequeninhos, só que é bem docinho. Agora o pessoal usa isso aqui muito para artesanato também.
- R - É esse que tem aquelas coisinhas bem fininhas...
- M - O pessoal usa para fazer artesanato, eles usam a casca também.
- R - Você sabe por que chama bolsa de pastor?
- M - Isso aí eu não tenho muito entendimento. Agora, o pau-pereira...
- R - Você conhece como pau-pereira do campo, tem esse do campo e tem outro que é da mata...
- M - A bolsa de pastor que você fala, a gente conhece por pau-pereira. Esse aqui... eles fazem artesanato, e ele faz com essa capinha, ela abre...
- R - Mas ela tem é utilizada para fazer o cabo da enxada?
- M - Cabo de enxada...
- AD - E também a entrecasca dela serve para fazer cura no sangue, congestão no sangue.
- M - Esse é o jatobá. Aquela lá é a sucupira branca... uma planta está dominando essa aqui, a outra está bem murchinha você está vendo? Do jatobá a gente tira o vinho, sabia? O vinho do jatobá é bom para os pulmões, para abrir o pulmão. Você tira daquele jatobá bem grosso... esse aqui está novinho, aí você pode furar ele; vem o vinho bem vermelhinho e é bom para o sangue também, para o pulmão e para o sangue (...). Esse aqui é o mata-cachorro. A gente usava para os animais sabe. Quando o animal está com aquela peladeira, caindo o pêlo, com aquela sarna. Alcaçus é aquela ali, você está vendo, bem verdinha... esse é bom até para engordar; isso agora que eu vim descobrir; diz que a pessoa usa e engorda. Ah, então é bom demais, porque a raiz dele é bem docinha, até faz aquela balinha...
- R - Aquela que a gente usa, eu não sabia.
- M - É feita desse alcaçus... Quininha, olha...
- R - Quininha é boa para quê?
- M - É boa para o sangue; é boa para anemia também. É fortificante, sabia? Você pode está sem comer, que passa a comer de tudo. Você usa ela assim: arrancou a raiz, coloca na água ou no biotônico, aí você vai usando. Você já sabe do que se faz a água tônica? É feita com isso aqui, contra a febre amarela também. A água tônica é feita com essa quina. Porque tem aquela quininha que é a rasteira; que é boa de fazer aquele quinino; para a febre amarela é usada essa planta.
- R - E onde é que colhe?
- M - Tem muito em todo lugar. Essa é muito típica do cerrado, fora daqui dessa região do Parque, fora dessa região encontra ela em qualquer lugar... porque o que a gente vê aqui, às vezes você vê muito em outros lugares; já em outros lugares você não vê. Mas acontece isso, no cerrado não é toda região que tem as plantas medicinais (...)

⁶⁸ Trilha realizada no Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros durante a realização do trabalho de campo do Projeto Oréades, em 2004. Nesta trilha estavam presentes três guias nativos: Maria Barbosa Ferreira (M), Antenário Soares de Farias (A) e Adelídio Ferreira de Almeida (AD). Meu diálogo com eles também aparece nos trechos editados (R).

A – (...) Para quem não conhece, essa planta aqui é o cajuzinho do cerrado. A gente quando está com fome no cerrado, no mato por ai, a gente pode pegar um galho, quebrar um galho desse ai e vai roendo...

R - Antenário, por que essa se chama unha de gato?

A – Ah, é por causa dos espinhinhos dela que agarram; você vai passando a mão assim, se você passar a mão assim ou a roupa assim no sentido contrário ela agarra...

R - Ela também é planta medicinal?

A – Olha, ela é afrodisíaca. Agora esse aqui olha como é que está descascado: esse aí é o barbatimão... é para curar úlcera, gastrite; se você estiver com algum machucado, um corte, se você pegar a casca e colocar na água e lavar com essa água, cicatriza rapidão. Cicatriza até antes da hora, é uma maravilha! Ele é a mesma coisa dessa aroeirinha aqui, que eu já mostrei para vocês antes.

R - Com quem você aprendeu essas coisas?

A - Eu nasci e me criei aqui né; eu conheço tudo; eu aprendi com meus pais. Agora esse aqui é o óleo de copaíba, esse é o do cerrado, é rasteirinho do cerrado...

R - A copaíba é desse tamanho?

A - Não ai é porque ainda está rasteiro, tem uns que crescem... daquela altura que vocês vão ver mais na frente. Eu aprendi com meu pai, com minha mãe. Tudo quanto é coisa que a gente precisa, assim de remédio medicinal a gente vem na flora; a gente conhece a aroeirinha, conhece o chapéu de couro, conhece o lobeiro, que é para curar diabete, né.

R - Você ainda usa.

A – Todo mundo aqui usa; o pessoal inteiro de São Jorge é mais para o uso da flora, do que da farmácia.

R - É muito comum ainda?

A - É muito comum. Está com algum problema: a pessoa vai ali; está com dor nos rins, vai pegar um chapéu de couro, está com problema de gastrite vai ali e pega um barbatimão, o pacari que também é uma maravilha... vou mostrar para vocês, ali tem. O burerê, mamacadela... você arranca a raiz dele, põe junto com o velame branco, para tomar como depurativo do sangue. Qualquer coisa que você tiver de problema por dentro, no sangue, ai expulsa logo tudo para fora; você vê caroço sair para todo canto do corpo. Agora aquele ali é o bacupari, ele está começando a sair uns frutos, ele fica do tamanho de uma goiaba.

R - Bacupari?

A - É... esse aqui olha, ele fica do tamanho de uma goiaba, quando ele está maduro assim, ele parece uma goiaba. É uma maravilha. A folha dele serve para dor de barriga e desinteria também.

R - E essa aqui, qual é?

A - O pessoal conhece aqui como erva de Santa Maria. Tem uma erva de Santa Maria que dá na roça, uma bem rasteirinha que a gente come os frutinhas dela também. Os passarinhos também gostam muito dela. Esse aqui é o jatobá... essa aqui é a pimenta de macaco, que você pode temperar qualquer carne, pode temperar qualquer coisa com ela.

R - Fica bom?

A – ‘Virge’ é uma maravilha, é uma delícia. Dá uma carne que é uma beleza, é uma maravilha...

R - Por quê? Amacia a carne?

A - Amacia a carne, você vai vê que ela já tem um cachinho. Dá para perceber que tem um cachinho lá, você está vendo?

R - É aquele cachinho que põe na carne?

A - É... ele fica vermelhinho assim, quando está madurinho (...)

Guias nativos e *chegantes* fazem nas trilhas a identificação das espécies de cerrado, articulando conhecimento popular e científico. Os que são nativos exploram o cerrado chamando a atenção do visitante para o uso popular das plantas, para o conhecimento que

dominam. Junto com histórias do garimpo, recordam suas experiências no lugar, articuladas às outras informações que demandam o trabalho do guia. Abordar o conhecimento popular surgiu como alternativa entre moradores nativos ao serem incorporados como guias no Parque Nacional, a partir de sua reabertura, em 1992. Hoje, é conteúdo obrigatório da formação específica para os guias.

Nas vozes dos nativos está presente a tradição ganhando novos sentidos. Adelídio e outros nativos, diante dos “perigos do aniquilamento” da tradição, manifestam a importância do conhecimento popular e a necessidade de seu registro; revelam o desejo de que aquele conhecimento esteja ali, presente. Desse modo, a tradição apresenta-se como estratégia, dentro daquilo que Certeau (1994) chama de criações que irrompem com vivacidade e não se capitalizam. Os grupos metaforizam a ordem dominante fazendo funcionar as suas leis e suas representações num outro registro, no quadro de sua própria tradição. Aqueles moradores estão buscando caminhos, definindo suas próprias estratégias para afirmarem identidades.

Essa atividade representa, naquele contexto, a única forma de participação dos moradores de São Jorge no processo de gestão do Parque. O conhecimento tradicional ao ser somado ao trabalho de conservação do cerrado desmistifica visões sobre a presença de populações tradicionais em áreas naturais protegidas. Aqueles moradores trazem suas experiências, revelam de modo prático que a natureza do cerrado possui significados que permeiam o universo cultural daqueles grupos e que está muito além de ser uma *natureza intocada*. Demonstram que as trilhas não são ricas apenas na sua biodiversidade natural, e que podem ser traduzidas na sua riqueza cultural, resultado da interação homem e natureza. Esse aspecto ao ser trazido por eles demonstra que a atuação das populações tradicionais pode potencializar conhecimentos e informações sobre as próprias unidades de conservação.

O trabalho dos guias nativos demonstra a capacidade daqueles grupos de se articularem com a presença do novo; de atualizarem seu conhecimento ao mesmo tempo que garantem o valor patrimonial e identitário daqueles saberes, superando visões de que a tradição pertence ao tempo do passado e não tem lugar no presente. Além disso, desconstrói a idéia de que populações tradicionais não apresentam condições de se incorporarem a projetos de conservação, pelo fato de seus saberes não terem caráter científico. Para Diegues (2001, p.97), “as unidades de conservação podem oferecer condições para que os enfoques tradicionais de manejo do mundo natural sejam valorizados, renovados e até reinterpretados.”

Ao ser trazido nas trilhas ecológicas do Parque Nacional o conhecimento popular dá outra dimensão ao cerrado protegido: a natureza é traduzida pela visão de conservação compartilhada pelas populações tradicionais em que homem e natureza formam um conjunto

único, revelando que a “harmonia” com a natureza não significa o fato dela ter que estar intocada. No modo simples daquelas pessoas, nos usos tradicionais que são recuperados nas trilhas, o Parque Nacional é reinventado. Reinventado no sentido de que é dado a ele outra identidade: um cerrado permeado por experiências concretas de homens e mulheres. Tais observações permitem concluir que traduzir o cerrado apenas por meio do olhar científico significa dar-lhe uma homogeneidade que aquela natureza não tem. Ao trazer essa presença, moradores potencializam a participação da comunidade em processos de gestão, desde que sejam valorizadas as experiências locais com aquela natureza, que se traduz na cultura popular do cerrado.

A valorização dessa cultura significa a possibilidade de (re)construir saberes e fazeres tradicionais dentro da nova dinâmica social que envolve os lugares da Chapada dos Veadeiros, como a Vila São Jorge. Na relação com o Parque Nacional, isso significa ir muito além do trabalho com as trilhas.

O convívio dos moradores com o Parque Nacional ainda é muito recente e esse aprendizado está em construção. Ao manifestarem a importância do conhecimento tradicional em suas narrativas, o que estão trazendo é a necessidade da presença daqueles saberes e fazeres. Por isso, eles são trazidos com tanto sentimento e paixão nas vozes daqueles moradores. Disso também resulta a postura de incompreensão diante do fato do lugar em que sempre viveram ser transformado apenas em um lugar a ser visitado; na lógica dos moradores nativos o lugar é para ser vivido, usado e não apenas contemplado com distanciamento.

Naquele contexto em que tradição e modernidade convivem, muitos *chegantes*, embora vivam uma relação complexa e repleta de contradições com moradores nativos, não deixam de reconhecer a importância dos saberes populares do cerrado. Para muitos deles, explorar o conhecimento tradicional revela um outro cerrado: com história, com tradição, com gente. Comprometidos com o lugar e a comunidade, *chegantes* como Mauro⁶⁹ e Flávio⁷⁰, moradores da Vila São Jorge desde 1999 e 2001, respectivamente, reconhecem a riqueza da experiência de vida de moradores nativos do Povoado. Segundo eles, a inserção na comunidade contou com um movimento de troca de saberes: “Eu pegava uma planta que não conhecia, pegava uma flor: ‘Seu Cecílio e essa aqui e tal’. Ele me falou muita coisa. Dona Maria Chefe... a maioria do povo mais velho, nós sempre fazíamos uma troca, como eu também conheço outras plantas, nós trocamos muitas informações”, observa Mauro. Para Flávio, “quem dá mais conhecimento mesmo é o pessoal local, os mais antigos, porque eles

⁶⁹ A parte inicial da entrevista onde consta o nome completo de Mauro ficou inaudível.

⁷⁰ Flávio de Moura Teixeira

sabem mesmo: da época das plantas, das flores, para que serve; nós sempre recorreremos a eles. O científico é mais uma identificação de uma planta ou outra, mas o estudo mesmo é o popular, porque não dá para fazer um estudo químico de todas as plantas, você sabe por conta da cultura popular.”

Mauro com um olhar crítico daquela realidade revela equívocos que percebe, ainda que seja um morador recente do lugar.

Hoje a gente tem uma visão muito primitivista da ecologia, porque dentro do contexto é uma coisa muito complexa. Dizer: ‘ah vamos só preservar, não vamos matar o bichinho, não vamos arrancar a plantinha’, isso é muito primitivo, porque a gente está inserido no contexto. Porque quando a pessoa vê a Chapada dos Veadeiros: o que tem a Chapada dos Veadeiros? Tem as cachoeiras, tem as plantas, tem os animais; tem um monte de coisa bonita e tem gente, o principal disso. (Mauro)

Por outro lado, é preciso observar que o uso do conhecimento tradicional no Parque Nacional não deixa de revelar o caráter frágil da tradição naquele contexto. A forma como é explorado revela a possibilidade de folclorização dos saberes tradicionais, dando-lhes um sentido vazio e repetitivo, sem “aura”, sem o conteúdo essencial da tradição que é a experiência. Nesse sentido, a tradição é trazida como apontam Hobsbawn e Ranger (1997). Para esses historiadores, o “passado tradicional” é produzido, inventado para justificar uma nova situação. Numa distinção entre tradição e costume, eles observam: a tradição é cultuada e idealizada apenas para justificar algo, sem estabelecer um caráter dialógico com o tempo presente e nem com o futuro: fixa no tempo, ela ocupa o seu lugar no passado, invariável. As tradições caracterizam-se pela imutabilidade, já o costume nas sociedades tradicionais não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora tenha que parecer compatível ou igual ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada a sanção do precedente. A tradição nesse sentido:

(...) se manifesta em épocas de processos de mudança social, tais como a transição de um tipo para outro de sociedade, crises, perda do poder econômico e/ou político etc. Um dos fenômenos que despontam quando se trata dessa problemática é a presença marcante das tradições em sociedades que se querem modernas. Países e regiões engajados em transformações modernizadoras podem enfatizar o valor do passado e a necessidade de cultuá-lo (OLIVEN, 1992, p.21-2).

Benjamin (1987) repudia a tradição inventada, aquela que o historicismo se apropria e forma a memória histórica: ela cria a dicotomia tradição-modernidade e traz de forma emblemática a idéia de oposição entre passado, presente e futuro, como tempos distintos que se excluem. A memória histórica constrói, ao mesmo tempo, a visão do passado como triunfo

e tudo que não se constitui desse modo, é enquadrado como atrasado, antiquado. Funda o presente no “espaço da modernidade”, da inovação, e aponta para o futuro como destino selado pela mesma direção: espaço da pura inovação, onde não cabem as tradições e seus simbolismos (o mítico, o mágico). Essa memória é aquela que constrói o espaço da “pura modernidade”, aquela que aniquila as experiências múltiplas do passado. Neste sentido, a tradição é a invenção do próprio passado, manipulada por projetos que se pretendem hegemônicos, e para tanto, nega a experiência coletiva e menospreza saberes. A experiência coletiva é folclorizada, romanceada ou associada a um plano de “fetiches animistas” ou “magia natural renascentista” (MATOS, 2001, p.10). Assim, a modernidade, com seu projeto hegemônico, funda e refunda a tradição sempre que necessário. As experiências coletivas e os saberes (especialmente os populares) passam a ser vistos como “aglomerados indigestos de fragmentos” (GRAMSCI apud ARANTES, 2004, p.22). Essa visão de tradição serve para justificar visões que pretendem dominar, e Benjamin, na sua teoria crítica, foi fervorosamente contra ela.

Ao trazer o trabalho dos guias e identificar nele significados que assumem o conhecimento tradicional, não significa reconhecê-lo como salvaguarda da tradição. Numa tentativa de diálogo com o novo, mas também num movimento de resistência em torno da afirmação de suas identidades, aqueles moradores fazem “adaptações criativas” dos saberes e fazeres do cerrado. A idéia de “adaptação criativa” desenvolvida por Certeau (1994) assume, naquele contexto, a capacidade daqueles homens e mulheres se posicionarem, reinventarem a tradição do conhecimento popular do cerrado como estratégia/tática diante do projeto de modernidade que pretende se fixar como único. Ou ainda para afirmarem que não são “expressões folclorizadas” de um conhecimento “exótico”, como normalmente são consideradas as manifestações populares (ARANTES, 2004). A tradição reinventada também assume a característica essencial da transmissão cultural de que tudo o que se transmite muda. Não existem sentidos fixos, eles são sempre móveis: “(...) o que é recebido é sempre diferente do que foi originalmente transmitido, porque os receptores, de maneira consciente ou inconsciente interpretam e adaptam as idéias, costumes, imagens e tudo o que lhes é oferecido.” (BURKE, 2000, p.249).

O trabalho dos guias no Parque Nacional se bem conduzido pode contribuir para que experiência e riqueza presente nos saberes tradicionais continuem se manifestando; tal postura sinaliza para o reconhecimento e importância cultural e ecológica que os saberes populares representam. No sentido contrário, esse trabalho se aproxima do perigo eminente da folclorização do saber. Tais observações se revelam em narrativas contundentes como a de

Téia. Para ela, o trabalho dos guias pode sim contribuir com os rumos para uma relação entre comunidade e Parque Nacional, mas dentro de um contexto em que a comunidade seja valorizada por aquilo que é. Para muitos moradores, assim como Téia, essa valorização ainda não se realizou, revelando as profundas contradições daquela modernidade ecológica.

Os saberes e os fazeres tradicionais do cerrado não podem sobreviver sem ter acesso à natureza. A interação homem-natureza existente nas experiências de vida dos moradores da Vila São Jorge foi rompida devido à impossibilidade de acesso ao território, aspecto que torna crítica tanto a existência do conhecimento como a do próprio grupo social. A lógica ambientalista ao separar moradores dos territórios antes ocupados por eles demonstra que a política adotada em relação a esses grupos é condizente com outras práticas sociais de exclusão, além de contrair para si a responsabilidade social de contribuir com o desaparecimento de patrimônios culturais, e comprometer reservas de conhecimento sobre a biodiversidade do cerrado.

A questão do território envolvendo populações tradicionais é complexa. Em se tratando de grupos como os moradores da Vila São Jorge, o fato deles terem suas experiências de vida vinculadas ao lugar, e de muitos terem permanecido ali e não terem abandonado as experiências dos saberes e fazeres, demonstra que essa questão não pode ser tratada como caso fortuito. Naquele contexto, ainda que se trate de uma área destinada a Parque Nacional, o que está em jogo não é apenas a conservação da natureza, mas a sustentabilidade do conhecimento tradicional, a garantia da experiência coletiva, que também é a expressão do próprio cerrado. Essa questão traz a necessidade de rever posturas em relação ao acesso dessas populações ao território que antes lhes pertencia. O acesso, naquela situação em que envolve saberes e fazeres, traduz-se na possibilidade dessas populações terem devolvidos lugares de uso comum, bem como a possibilidade de uso dos recursos naturais.

O acesso ao território e à natureza torna possível o conhecimento tradicional manifestar-se em suas possibilidades e àqueles grupos definir caminhos para a expressão desse conhecimento. O desejo de ensinar, tão evidenciado por Dona Flor, encontra nessa condição a possibilidade de ser transmitido para as novas gerações. Naquele contexto de tantas mudanças, os mais velhos evidenciam a importância da transmissão, principalmente ao constatar que filhos e netos conhecem cada vez menos o cerrado. Apesar de viverem num contexto em que predomina o discurso ecológico, as novas gerações vivem uma relação cada vez mais distanciada da natureza, já que o acesso ao território comum é cada vez mais restrito. O cercamento das terras para a garantia da *natureza intocada* inviabiliza o uso da natureza para outros fins.

A possibilidade de transmissão do conhecimento não significa que sejam retomados usos e práticas tradicionais tal qual são feitos por Dona Flor, Dona Maria Chefe, ou Seu João de Teodora. Decidir o que fazer com tanto conhecimento cabe ao próprio grupo, desde que ele tenha condições para isso. Essa possibilidade nunca foi cogitada e a população sempre teve que se submeter às condições impostas por aquela modernidade ecológica.

Naquele contexto, num movimento de definição de estratégias, de afirmação de identidades em torno dos saberes e fazeres do cerrado, os filhos dos nativos assumem a responsabilidade de manter a “efervescência vital” daquele conhecimento. Eles simbolizam o elo entre passado e futuro, e a preservação da tradição depende muito dos significados que esse grupo deseja dar a esse conhecimento que também compartilha. Talvez seja nesse sentido, que muitos deles, como Maria Barbosa e Adelídio persistam no caminho de que esse conhecimento tem mesmo que ser trazido no trabalho que realizam no Parque Nacional. Diante dos “perigos do aniquilamento” que a modernidade, ainda que ecológica, impõe ao legado, eles recordam suas experiências no sentido que Benjamin atribui à recordação como a “anemese da experiência coletiva na sua forma social (...) as coisas lembradas subitamente se tornam ‘atuais’, retomam à existência ‘nos momentos de recordação’” (MATOS, 1989, p.31-2).

O acesso comum ao território e aos recursos como condição imprescindível para a reinvenção da tradição envolve questionamentos como: qual natureza pertence às populações tradicionais da Vila São Jorge? Elas foram expulsas dos lugares onde viviam; as terras foram cercadas e os moradores cerceados em suas práticas; o cerrado deixou de lhes pertencer; a *natureza intocada* foi concebida para o deleite do homem urbano e, segundo aqueles moradores, essa natureza também não lhes pertence. Diante disso, cabe o seguinte questionamento: qual natureza pertence àqueles homens e mulheres? Qual deleite resta aos moradores da Vila São Jorge se cachoeiras, rios, matas e outros lugares foram cercados? Elas também vão ter que pagar para ter o direito à natureza; para entrar em lugares que lhes pertenciam? Desse modo, aquelas populações acabam sendo aprisionadas pelo próprio discurso ambiental que cria uma idéia de natureza e destrói outras.

As mudanças que a modernidade ecológica trouxe revelou aos moradores de São Jorge os significados da alteração do modo de vida tradicional, desafiando aqueles homens e mulheres a se posicionarem em relação ao valor da cultura, da sabedoria, dos modos de saber e fazer. Passados mais de 40 anos da criação do Parque Nacional aqueles moradores questionam o modelo, posicionam-se diante do fato de terem sido excluídos. Essa postura revela o amadurecimento daquela população diante da modernidade ecológica, desvelando

contradições. A lógica unilateral e linear do ambientalismo naquele contexto não apresentou alternativas para a incorporação do conhecimento tradicional, ainda que ele contemple visões de conservação. A idéia de exclusão está muito presente na realidade daqueles moradores, e é trazida por eles em relatos que assumem um conteúdo político da relação população tradicional e Parque Nacional. Seu Waldomiro adverte: não basta ouvir, tem que valorizar as vozes dos nativos.

O manejo tradicional pode ser entendido como contribuição que a população local pode dar ao projeto de conservação do cerrado, por meio da utilização de técnicas de domínio dos moradores nativos. Esses manejos exploram a dimensão cultural da conservação, que muitas vezes é depreciada pelo discurso ecológico. Essa postura pode ser identificada em relação à utilização tradicional do fogo: condenado por ambientalistas, por ser considerado destrutivo, ou porque um “cerrado queimado” não atende ao objetivo estético/cênico da *natureza intocada*. Numa outra perspectiva, numa visão que se opõe a essa idéia de conservação, moradores nativos reconhecem nessa prática a capacidade do cerrado renovar-se e a contribuição para a riqueza da biodiversidade.

A valorização e a incorporação desse tipo de manejo pode estimular a capacidade daqueles moradores de atualizarem suas experiências ao serem somados conhecimentos científico e popular. Além disso, associado à conservação do Parque, o manejo tradicional pode contribuir para que se renovem entre aqueles moradores seus valores patrimoniais e identitários. Isso não significa restringir a presença da população tradicional e seu conhecimento à área destinada ao Parque: submeter aqueles grupos de modo a atuarem somente no projeto de conservação limita o campo de possibilidades do seu conhecimento.

Naquele contexto, não basta somente apontar as contradições e negar a presença da modernidade, moradores reconhecem que é preciso repensar a relação população tradicional/Parque Nacional, porque o que está em questão é o conhecimento tradicional, a sustentabilidade do saber popular do cerrado, a resignificação da experiência coletiva na tentativa de definir qual o papel das populações tradicionais naquela modernidade. Diante da *natureza intocada*, aqueles moradores trazem em suas narrativas o seguinte questionamento: a sustentabilidade tão preconizada pelo ambientalismo é para quem? Se não for pensada para homens e mulheres que vivem na região, ela perde o seu sentido objetivo e concreto. Por isso ao criticarem a *natureza intocada* lembram que o conhecimento popular também é permeado pela natureza do cerrado e que excluí-lo significa também negar a própria natureza. A sustentabilidade, nas vozes daqueles moradores, é trazida como um conjunto, em que a natureza em seu aspecto físico, biológico ou estético é apenas uma parte. O conteúdo

simbólico e o uso prático que o saber tradicional dá à natureza compõem a outra parte desse conjunto.

Aqueles moradores não contestam a importância da conservação. O que eles contestam é o seu caráter impositivo: a forma de dar à natureza um caráter eterno e a necessidade dos homens serem excluídos desse processo. O sentido de “natureza eterna” é dado pelas populações tradicionais por meio dos usos e práticas, em que a natureza manifesta toda sua riqueza, dando bons frutos, boas raízes. Esse é o caráter sustentável do cerrado: um sentido concreto, elemento do cotidiano e da experiência daqueles moradores.

Parte das dimensões da sustentabilidade⁷¹, a tradição vive o embate com o moderno. Sachs (2000) observa que o maior desafio das tradições é viabilizar a modernização e manter, ao mesmo tempo, a diversidade cultural, valores e práticas, isto é, modernizar-se sem romper identidades culturais. Na relação dos moradores da Vila São Jorge com a modernidade ecológica, a questão trazida por Sachs (op.cit.) simboliza o desafio daqueles moradores em garantir saberes e fazeres tradicionais diante do contexto de tantas mudanças, ou ainda criar condições para a reinvenção da tradição diante da lógica ambientalista que privilegia a idéia de uma natureza sem gente.

Nessa relação com o Parque a questão crucial é o território: como garantir o acesso ao território a grupos despossuídos. A relação população tradicional e área protegida só pode ganhar um caráter concreto quando questões como o acesso ao território e aos recursos naturais se tornarem efetivos. Em outras palavras, quando a população tradicional da Vila São Jorge encontrar a possibilidade de resignificar suas experiências coletivas. Esses aspectos, recorrentes nos relatos daqueles moradores, são traduzidos nos desejos e vontade de deixar marcas dos seus saberes e fazeres.

Tornar o território e a natureza acessíveis leva em consideração o fato de ser possível práticas tradicionais sem o perigo da folclorização como foi apontado anteriormente. Ver a relação sob essa perspectiva, revela uma mudança de enfoque não apenas da conservação; demonstra uma atitude mais democrática do ambientalismo em relação a esses grupos. Essa possibilidade pode ser considerada absurda, tendo como referência aspectos ecológicos e legais que envolvem as áreas de parques nacionais, mas ainda assim essa não é a questão mais difícil de ser resolvida. Nessa perspectiva, Sachs (1993) salienta que para a concretização da sustentabilidade é preciso considerar a pluralidade de soluções particulares que respeitem as especificidades de cada ecossistema, de cada cultura e de cada local. É notório que o cerrado

⁷¹ Sachs (2000, p.16-20) apresenta as seguintes dimensões de sustentabilidade: ecológica, ambiental, social, política, econômica, demográfica, cultural, institucional e espacial.

protegido pelo Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros é excepcional, mas também não é possível deixar de reconhecer a singularidade dos saberes e fazeres tradicionais compartilhados por moradores da Vila São Jorge. Assim, são as particularidades de cada contexto que têm que ser consideradas.

Naquele contexto, e em realidades muito parecidas como a da Vila São Jorge e o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, além da questão ecológica estão presentes elementos da cultura, da tradição popular que não podem ser simplesmente descartados. Por isso, nas narrativas daqueles moradores o conteúdo político, de reivindicação, de denúncia, de descontentamento é tão forte. Naquelas vozes está presente a idéia de que a sustentabilidade não pode ser pensada como um elemento abstrato, descontextualizado da história, das tradições e experiências de homens e mulheres.

Em seus relatos, aqueles moradores deixam explícito que posturas autoritárias incorporadas aos processos de criação das áreas de proteção ambiental têm que ser repensadas: a realidade de muitas dessas áreas revelam que não é mais possível tratar populações tradicionais como se não existissem e negar-lhes a oportunidade de participação. Questionamentos trazidos por moradores da Vila São Jorge a partir da relação com o Parque Nacional revelam a necessidade de que sejam revistos princípios que fundamentam o projeto de conservação: ainda não houve procedimentos objetivos no sentido de ouvir e valorizar os saberes e os fazeres daqueles moradores. Esse aspecto é crítico, ainda mais quando as contribuições que podem dar revelam outras dimensões da conservação como as que são trazidas por Adelídio e Maria Barbosa, por exemplo. Em síntese, trata-se de buscar soluções tais como chama a atenção Sachs (1993): soluções para cada caso, ao invés de impor modelos em que todos têm que se encaixar.

No caso específico dos moradores da Vila São Jorge, é a garantia da experiência coletiva que tem que ser pensada como parte dessa nova perspectiva. Diante disso, é preciso pensar na possibilidade de garantir o acesso ao território comum, criar condições materiais para garantir que aquele grupo defina que caminhos dar ao conhecimento tradicional. Para aqueles moradores, essa possibilidade não significa somente mudanças na perspectiva do projeto de conservação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, mas o resgate de uma dívida social com um grupo historicamente excluído. A maior parte daqueles moradores representa a imagem que é trazida por Ribeiro (1995, p.362) no Brasil Sertanejo:

Por mais anos ou gerações que permaneça numa terra, o sertanejo é sempre um agregado transitório, sujeito a ser deslocado a qualquer hora, sem explicações ou direitos. Por isso, sua casa é o rancho em que está apenas arranchado; sua lavoura é uma roça precária, só capaz de assegurar-lhe um mínimo vital para não morrer de fome; e sua atitude é de reserva e desconfiança, que corresponde a quem vive num mundo alheio, pedindo desculpas por existir.

Na Vila São Jorge, a política ambiental ao ser inserida de cima para baixo acabou, contraditoriamente, reafirmando a imagem descrita acima. Os benefícios que foram introduzidos na região, e que tem o turismo como mecanismo de inserção daqueles grupos, foram incorporados como se fosse a salvação para uma população desprovida e sem muita saída diante do fato de ter que “aceitar” a presença do Parque Nacional. Dona Chiquinha traduz essa relação com o turismo, ao mesmo tempo em que revela como foi difícil a fase de ter que se desvincular daquilo que para muitos eram suas referências: roças, ranchos, garimpos, criação de animais. “Deus que abençoa todos eles que vem aqui, porque se não é o turista, pelo garimpo nós íamos morrer tudo de fome, porque eles não deixam ninguém tirar nadinha mais dali. (...) Nem se fala [faz silêncio], só Deus mesmo, mas Deus tem poder... a gente sofreu demais...”.

Conflitos e contradições que se traduzem nas vozes daqueles moradores, também revelam o sentimento de perda e a fragilidade daquele grupo; trazem à tona a necessidade de pensar que o processo de criação de reservas de natureza em locais onde existe a presença de populações tradicionais tem que ser diferenciado. Em lugares em que esses grupos não estão presentes a situação é absolutamente diferente dos locais onde suas marcas e tradições existem, tal como ocorreu na Vila São Jorge. Desconsiderar a presença desses grupos significa a possibilidade de repetir erros históricos em relação a esses grupos. Além disso, em nada contribui para minimizar situações de conflitos tão frequentes nessa relação. Pelo contrário, só serve para fortalecer visões de um ambientalismo que considera esses grupos “como apenas algumas famílias” e que não há problema em que experiências coletivas sejam perdidas, desapareçam.

Nas experiências trazidas em cada narrativa, aqueles moradores além de demonstrarem a importância de seus saberes e fazeres, como dimensão do conhecimento sobre o cerrado, também reclamam o direito ao território, à natureza que lhes foi retirada como se não tivesse nenhuma importância, nenhum significado, a relação que estabeleciam com ela. Por isso insistem com ênfase na questão da natureza manipulada, tocada,

transformada, mas que também é reverenciada por sua importância, ou simplesmente por sua beleza exuberante.

Assim, o conhecimento tradicional do cerrado é recuperado como dimensão de cidadania de um grupo que foi se fortalecendo; não porque aquela população tradicional tenha sido estimulada a isso, mas porque percebeu que, frente às mudanças e transformações na região, era esse o caminho, a possibilidade de enfrentamento do esfacelamento total dos saberes e fazeres que simbolizam suas experiências de vida.

É a partir das reflexões e questionamentos daqueles moradores que a idéia de sustentabilidade é trazida como uma ação concreta para homens, mulheres e natureza; sem exclusões. Por isso a necessidade de reinvenção da tradição é reconhecida por muitos deles, com adaptações e releituras necessárias para que a experiência coletiva não seja apenas uma lembrança vaga de um grupo que um dia ocupou a Chapada dos Veadeiros. Essa questão se soma à idéia de que não há incompatibilidades entre os saberes e fazeres que aqueles grupos compartilham e a conservação do cerrado; desse modo, a contribuição daquelas populações pode ser potencializada.

Essas questões são trazidas por aqueles moradores em formas de desejo, de vontade de que suas marcas não desapareçam. As vozes de pessoas como Dona Maria Chefe, Seu Waldomiro, Dona Flor, Téia e tantos outros vêm repletas de denúncias, de questionamentos, de insatisfação, mas também repletas de sentimentos por lugares e paisagens daquele cerrado, e esse fato não pode ser desconsiderado. Aqueles moradores trazem lições que revelam como a falta de visão da conservação da natureza, enquanto processo, acabou dificultando a inclusão daquele grupo. Silenciar as vozes daqueles moradores acabou gerando, além dos conflitos, a impossibilidade de perceber a presença de um cerrado rico, diverso, que se traduz em experiências de homens e mulheres que o conhecem “por dentro”.

Questões críticas surgem ao se pensar aquela realidade em meio a uma modernidade ecológica: a tradição só se reinventa quando são garantidas e valorizadas identidades; quando experiências coletivas encontram condições de se reinventar. Naquele contexto, esse é o desafio que se antepõe àquela comunidade para não se debruçar sobre a “barbárie”, que pode resultar em pobreza de experiências.

Para minimizar essa possibilidade, a comunidade pode fomentar, por meio de projetos educativos, o sentido de que os saberes tradicionais do cerrado são patrimônios, especialmente entre as novas gerações cada vez mais distanciadas dos saberes e fazeres tradicionais, e do próprio cerrado que envolve a Chapada dos Veadeiros. Como legar às próximas gerações tais saberes e fazeres é um questionamento presente nas narrativas dos

moradores mais velhos da Vila São Jorge, e deve ser seriamente avaliado pela comunidade. Reconhecer aqueles saberes como patrimônios também deve ser fomentado entre moradores e *chegantes* que optaram por viver na Vila São Jorge. É importante que esse conhecimento seja reconhecido como parte da história, da memória do lugar e que não seja incorporado como “coisa para turista ver”.

A garantia da experiência coletiva está vinculada ao território e à natureza e isso precisa ser discutido pela comunidade. Como garantir o conhecimento popular do cerrado? Que pactos devem ser estabelecidos para que a experiência coletiva não se perca? Qual modernidade desejam aqueles moradores? Que Parque Nacional desejam ver construído para eles e para as futuras gerações? São questões a serem pensadas tanto pela comunidade, quanto pelos gestores públicos responsáveis pelo Parque Nacional, no sentido de que seja valorizado e não se perca o conhecimento popular do cerrado.

Entre tantos aspectos ressaltados por moradores da Vila São Jorge, e outros possíveis de serem revelados, fica a idéia de que evocar a experiência de pessoas, e refletir sobre essa experiência por meio de suas narrativas e memórias, significa desvendar silenciamentos; significa, ao mesmo tempo, valorizar essas memórias como legados para outras gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese trouxe o olhar da população tradicional da Vila São Jorge, registrado em suas memórias e narrativas. Esse olhar percorreu as experiências de vida daquele grupo no lugar onde viveu e como essas experiências foram traduzidas nos saberes e fazeres tradicionais. Muitos caminhos na Chapada dos Veadeiros foram percorridos. A intenção foi responder quais significados assumiram a tradição dos saberes do cerrado, diante da presença da modernidade ecológica que se instaurou na região, e que teve o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros como principal propulsor.

Para atingir os objetivos propostos, este estudo percorreu os caminhos da história da região, para compreender como no seu processo de ocupação surgiu a presença daquela população tradicional. Também foram (re)construídos saberes e fazeres, identificando como neles está presente a relação intensa daqueles moradores com a natureza do cerrado. Significados “concretos” e simbólicos que assumem esse conhecimento foram apontados, para desmistificar a idéia de que são “fragmentos” do conhecimento popular e que por isso “não têm muita importância”.

Nas múltiplas ocupações que ocorreram na região, foi (re)construída também a ocupação moderna com a presença do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. A pesquisa revelou que essa presença acabou gerando muitos conflitos, atingindo indistintamente garimpeiros, lavradores e fazendeiros, considerados nesta tese como a população tradicional que ocupou a região em diferentes momentos. Esses conflitos atingiram saberes e fazeres tradicionais, interferindo diretamente nos valores e identidade dos moradores nativos.

Essa relação conflituosa, vivida por moradores da Vila São Jorge com a presença do Parque Nacional, revelou também como ela se sustenta em torno de contradições, especialmente ao desconsiderar a presença daqueles homens e mulheres, como se seus referenciais não tivessem nenhum significado. A lógica conservacionista, ao instituir a modernidade ecológica na região, fortaleceu a visão da *natureza intocada* celebrada como modelo ideal de conservação.

Ao longo da pesquisa essa relação conflituosa se destaca continuamente. Mas, diante dela e sem poder negar a presença do Parque Nacional, a população tradicional da Vila São Jorge revelou a importância do conhecimento popular do cerrado, presente em suas narrativas

e interpretado aqui na vontade de deixar marcas daqueles saberes e fazeres. A tese foi desenvolvida a partir da perspectiva daqueles moradores que desejam a preservação do conhecimento popular, considerando esse saber como patrimônio que traduz a natureza do cerrado. Por ser “repleto de natureza” é que aqueles moradores reconhecem que não existe incompatibilidade entre seus saberes e o projeto de conservação, diferente da visão conservacionista, que simplesmente excluiu a participação dos moradores, contribuindo para o acirramento dos conflitos.

Durante a pesquisa foi possível perceber que os conflitos também estão presentes na comunidade, mas a opção foi trazer vozes que permitissem construir idéias que fortalecessem a tese de que não há incompatibilidade entre populações tradicionais e a conservação da natureza. A idéia de incompatibilidade é parte do discurso construído pelo conservacionismo, e o que se pretendeu demonstrar com esse trabalho é que essas construções devem ser questionadas e repensadas, considerando-se que as populações tradicionais, sejam as da Vila São Jorge ou outras, vivem realidades muito diferentes hoje. Esses grupos têm se posicionado diante daquilo que consideram importante para si, e por isso saberes e fazeres ganham importância nas vozes da população estudada.

Além da fragilidade que ronda o conhecimento popular do cerrado, um dos elementos que sustenta a necessidade de rever posturas e modelos, é a possibilidade de reinventar a tradição, apontada por moradores de São Jorge, como garantia para que o compartilhamento da experiência não se perca. Naquelas narrativas estão presentes muitas histórias, sentimentos, conflitos, alegrias e desejos: significados em profusão, mas entre tantos, o desejo de deixar marcas é o que se revelou com mais intensidade. Como pôde ser visto no Capítulo 5, foram trazidas visões que desconstroem a idéia de tradição como um dado do passado, e como essa idéia serve para sustentar as dicotomias instituídas entre tradição e modernidade. A partir da perspectiva benjaminiana de que a perda da memória ou seu esquecimento significa desenraizamento, foi desenvolvido o argumento de que a tradição só se reinventa quando a experiência coletiva é garantida, e é em torno disso que pessoas como Dona Flor e Seu Waldomiro reforçam em seus relatos a necessidade de valorizar suas experiências *com* e *no* lugar. Fragilizados, mas resistindo, moradores nativos reclamam a participação dos seus saberes e fazeres no contexto da modernidade ecológica.

Dentre tantos significados que são trazidos por aqueles moradores, revelou-se o sentimento de identidade em relação àqueles saberes e fazeres. Desse modo, é afirmada a importância de suas experiências. O trabalho com memórias permitiu que questões como

essas fossem salientadas, pois foram dadas condições para a (re)construção do conhecimento tradicional, tendo moradores nativos como principais interlocutores.

Nesse sentido foi desafiador mostrar que o lugar que as tradições ocupam naquele contexto não é o campo do esquecimento. O silenciamento foi rompido quando as vozes daqueles moradores vêm salientar um outro olhar possível da relação entre população tradicional, Parque Nacional e modernidade ecológica. Ressaltar que a biodiversidade é um elemento natural e cultural (DIEGUES, 2001), no Capítulo 3 desta tese, teve como intenção acentuar as vozes daqueles moradores, demonstrando que o conhecimento popular está repleto de cerrado e que a relação homem/natureza/cultura é parte de um conjunto indissociável.

Ao percorrer os caminhos desta pesquisa, muitas questões foram sendo descortinadas e serviram para agregar uma apreensão em relação àquele conhecimento tradicional que pessoas como Seu João de Teodora, Dona Maria Chefe, Dona Flor, Seu Waldomiro e outros dominam. Além disso, serviu para reconhecer o valor patrimonial daqueles saberes e fazeres e a necessidade de preservá-los. Como garantir a sustentabilidade desse conhecimento, considerando seu valor não apenas cultural, mas também ecológico, representado por meio dos manejos tradicionais?

A Chapada dos Veadeiros é um lugar onde as mudanças não param de chegar. Percorrer a trilha da história dessa região revelou esse aspecto. A criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros é a marca de um momento que trouxe muitas modificações, e certamente muitas ainda virão. Penso no legado daquelas pessoas diante do novo, que sempre se inaugura trazendo conflitos, dicotomias. As experiências daqueles moradores permeadas, por questionamentos, são o retrato desse encontro conflituoso entre tradição e modernidade. Trago à memória, a minha experiência profissional no Departamento de Patrimônio Histórico do Distrito Federal – DePHA, onde passei por muitas experiências de ver patrimônios destruídos com uma velocidade impressionante, tudo em nome da modernidade, que assume, muitas vezes, a visão que nos traz Benjamin: “barbárie”. As medidas técnicas tomadas sempre incorporavam a corrida angustiante de fazer registros, inventários e documentar. Esse era o caminho que encontrávamos para minimizar um pouco o impacto de ver casas, quintais e outros patrimônios desaparecerem subitamente. Essa experiência sempre trazia a seguinte questão: será que desaparecer é o destino de todo saber tradicional?

Não se pretende afirmar com esse exemplo que seja esse o destino daqueles saberes; até porque além da geração mais velha, detentora de tanto conhecimento, e que está ali demandando a presença dos seus valores e referenciais, existem pessoas como Maria Barbosa,

Adelídio, Téia, entre outros, que naquela comunidade são os que carregam consigo a responsabilidade de dar extensão à experiência coletiva. Ainda assim, moradores da Vila São Jorge precisam estar muito atentos para a necessidade de garantir esse legado para as próximas gerações. Como dar sustentabilidade a saberes e fazeres que também são representações da natureza do lugar onde sempre viveram? Essa pergunta resulta das vozes dos próprios moradores e deve mobilizar permanentemente a comunidade diante das mudanças, diante do novo. Um caminho possível é inserir esses saberes em projetos de educação formal e informal, para que moradores mais jovens da comunidade tenham condições de reconhecer a importância desse legado como parte da história do lugar; como parte daquilo que são, para que também possam contribuir com os caminhos a serem dados a esse conhecimento.

Essa questão é premente naquela comunidade. Muitos moradores salientam que filhos e netos “não sabem nada sobre as plantas”, embora vivam no lugar onde o cerrado é reconhecido pela Unesco como patrimônio da humanidade. Muitos têm uma vida restrita somente à Vila. O acesso ao Parque é vigiado; além de ter que pagar, a natureza é incorporada por eles do mesmo modo que o visitante: apenas para ser admirada. Esse aspecto foi a maior contradição evidenciada ao longo deste trabalho: os moradores da Vila São Jorge vivem ao lado de uma área protegida de cerrado e não têm acesso às plantas, ainda que seu referencial identitário tenha sido construído a partir da relação com aquela natureza.

Esse paradoxo revela o distanciamento do Parque Nacional com a comunidade. Essa postura é alarmante e mostra como os conflitos são acirrados naquele local. Esse aspecto foi traduzido na postura de moradores nativos que há mais de 15 anos não vão ao lugar ocupado pelo Parque, e justificam da seguinte maneira: “vão ficando sem graça com as coisas”.

Esse distanciamento também se reflete na concepção de biodiversidade adotada pelo conservacionismo presente na região. Os gestores públicos não reconhecem a biodiversidade como um produto natural e cultural, por isso desenvolvem uma política de conservação tão fechada e contraditória. A visão que permeiam é aquela das “longas listas de espécies de plantas ou animais”, descontextualizadas do domínio cultural. O *mito da natureza intocada* é imperante, e eles não reconhecem as experiências de moradores nativos, cujos saberes são marcas da natureza do cerrado. Além disso, ignoram que a comunidade está aberta ao intercâmbio de experiências, numa junção possível entre o conhecimento científico e o popular. Tocar nessas questões revela como é preciso dar mais atenção ao conhecimento tradicional e ao que ele tem a dizer.

Mas, naquele contexto, ainda que as relações sejam permeadas por conflitos, o Parque Nacional é um instrumento fundamental para criar condições de valorizar o conhecimento tradicional, modificando a perspectiva de que aquelas populações têm que ser mantidas distantes da natureza. Essa mudança de perspectiva aproxima-se da possibilidade apontada por Morin (2000) de ter que levar em conta o valor das culturas, a sabedoria, o saber, os modos de fazer, como possibilidade de fundar uma nova relação entre homem e natureza. Sachs (1993) e Leff (2001) também apresentam possibilidades no mesmo sentido, tal como foi abordado no Capítulo 5.

Ao longo do trabalho, salientou-se, junto com aqueles moradores, a necessidade do Parque “sertanejar-se”. Pois, para minimizar tensões e conflitos, não basta apenas a comunidade dentro do Parque, é preciso o Parque dentro da comunidade. Pactos precisam ser firmados, e nas narrativas daqueles moradores isso está muito presente. Entre esses pactos, o acesso ao território, para a garantia da experiência coletiva, é um ato imprescindível, tanto para minimizar conflitos, quanto para garantir que os saberes e os fazeres do cerrado não desapareçam. Trata-se de um pacto em torno da tradição. Naquele contexto, os pactos sempre foram firmados em torno da modernidade, e agora diante do “esfacelamento do social” a comunidade reclama pactos em torno da tradição, dos fazeres e saberes, que também passam pelo reconhecimento de terem sido garimpeiros, lavradores e fazendeiros, cujas histórias de vida estão vinculadas àquele lugar.

Trazer a questão do território, neste trabalho que abordou a relação entre uma unidade de conservação e uma comunidade tradicional, diz respeito também à necessidade de repensar posturas tomadas em relação a esse grupo, em sua maioria formado por pessoas destituídas de direitos. Em função dessa condição, naturalizou-se a idéia de que “podem ser deslocados a qualquer hora, sem explicações ou direitos”. Naquele contexto, a relação possível entre população tradicional e Parque Nacional significa necessariamente rever essa questão do acesso ao território e pensá-la como resgate de uma dívida social e histórica com aquele grupo. Desse modo, a política ambiental pode evitar a repetição de erros que se evidenciam também em outras práticas definidas em relação a esses grupos, em que a exclusão social parece ter sido sempre o caminho escolhido.

Considerando aspectos históricos, essa tese reconhece a importância daquela população tradicional também por compreender que ela pode contribuir com o projeto de conservação do cerrado; mas acentua que para essa contribuição ser contínua é necessário o acesso dos moradores ao território e à natureza, numa perspectiva de que a tradição, mesmo que reinventada, possa garantir a riqueza do conhecimento popular. A reprodução do

conhecimento foi bastante salientada por moradores da Vila São Jorge, e o que essa tese acentua é a fragilidade das condições materiais para que ele possa se reproduzir. Não se trata apenas de uma questão trazida como parte do campo interpretativo deste estudo, mas porque está presente nas narrativas que foram construídas por eles de forma incisiva. À essa questão se agrega a preocupação de Dona Flor, que salienta a necessidade das gerações futuras também terem acesso a esse conhecimento.

Apesar das críticas tecidas ao Parque Nacional e sua gestão, ele pode junto com a comunidade definir rumos para a tradição dos saberes do cerrado: desde que o acesso ao território e à natureza sejam discutidos no sentido de contribuir para a (re)significação daqueles saberes, e para a mudança na concepção de tradição como “coisa do passado”.

Como a necessidade de conservar a natureza é uma questão essencial, e este estudo em nenhum momento nega essa importância, potencializar a participação da comunidade nesse caminho pode dar um novo sentido para aqueles saberes, tendo em vista que moradores da Vila São Jorge também reconhecem essa necessidade e detêm informações que podem contribuir. Problemas que são detectados pela comunidade como o das espécies que estão desaparecendo, ou ficando doentes pela falta de manejo, pode ser uma forma de trazer o conhecimento tradicional, de abrir para uma gestão participativa que não seja apenas discurso.

Como parte dessa questão não deve ser esquecido o fato de que aqueles saberes também representam a memória do lugar, a memória de uma relação de simbiose com a natureza, que não pode ser negada. Ou seja, a população tradicional quando fala, fala com propriedade. Por isso, é preciso ouvi-la; “ouvir a voz dos nativos”, como é lembrado por Seu Waldomiro e Téia. Questionamentos, conflitos, contradições, vontade de deixar marcas presentes nas narrativas daqueles moradores trouxeram com evidência que pensar a sustentabilidade não pode ser somente voltada para a natureza em si, ela tem que ser pensada para homens, mulheres e natureza; também trouxeram a idéia que não adianta garantir um saber e destituir outros. Essas são lições trazidas por aqueles moradores.

Experiências de moradores da Vila São Jorge revelam que aquela comunidade está aberta ao novo, firmou muitos pactos e agora vive questionamentos sobre si mesma, e sobre a realidade a que foi incorporada, reconhecendo que o caminho para a sustentabilidade passa por suas tradições. Mas, essa sustentabilidade não significa a manutenção de aspectos culturais inalterados, e isolados. A retomada de práticas tradicionais não significa ter que mantê-las fixas. Eles reconhecem que é o novo e o antigo juntos que podem realizar esse caminho. Quando Adelídio observa a vontade de registrar num computador o que sabe, para ajudá-lo e também aos outros guias, essa imagem revela como aqueles moradores estão na

busca de atualização com o moderno, sem deixar de reconhecer que o que sabem tem um valor importante.

No caminho desta pesquisa, muitas questões emergem a partir das experiências daqueles moradores. Considero que apenas puxei o fio de uma meada, e que outros significados presentes em suas narrativas podem ser desvendados. Na trajetória da pesquisa foi possível identificar alguns aspectos que podem ser aprofundados em pesquisas futuras, tais como:

- (re)significação dos saberes tradicionais que *chegantes* realizam na Vila São Jorge. Parte desse grupo tem uma presença importante na comunidade e muitos trabalham com valores populares atribuídos ao cerrado, recuperando experiências dos moradores nativos com o uso do cerrado;
- sistematização e interpretação dos nomes populares atribuídos às espécies de cerrado, dando aprofundamento aos elementos simbólicos presentes no modo de reconhecer cada planta;
- sistematização dos manejos tradicionais por moradores nativos da Vila São Jorge, ressaltando o valor da biodiversidade cultural e natural identificada naqueles saberes e fazeres.
- Simbologia presente no conhecimento popular do cerrado presente em práticas tradicionais como as garrafadas de Dona Flor e Seu João de Teodora.
- o papel do Estado como impulsionador de práticas do conhecimento tradicional em unidades de conservação que contam com a presença de populações tradicionais em seus limites.

Esta pesquisa realizada a partir dos relatos de homens e mulheres, moradores da Vila São Jorge, teve muitos desafios, entre eles desvendar silêncios, histórias e memórias que revelaram que o lugar da tradição dos saberes do cerrado não é o campo do esquecimento, como pretendeu o conservacionismo fundamentado na exclusão das populações tradicionais.

(Re)construir experiências daqueles moradores pode servir para refletir sobre outras experiências de populações tradicionais que vivem próximas à áreas protegidas. O trabalho com memórias nessa tese foi trazido numa perspectiva tal como foi pensada por Benjamin (1989): memória como redenção da história, porque carrega em si o sentido libertador daquele que (re)constrói, revitaliza a história a partir do seu olhar, da sua experiência. A memória com o poder de questionar a história estabelecida, os saberes institucionalizados; como um outro conhecimento que vai se interpor a falas e discursos (que também são fundados em

experiências) para afirmar a necessidade do diálogo entre saberes e de romper sentidos “vazios e homogêneos”. A narrativa histórica a ser construída nesse sentido, advém da relação da memória com a experiência, porque “o olhar do memorioso guarda silêncios que não querem calar” (MAGALHÃES, 1996, p.102).

As narrativas daqueles moradores não deixam de acentuar que a experiência coletiva, que mantém viva a tradição do conhecimento popular do cerrado, está cada vez mais frágil. Ao finalizar este estudo, é preciso salientar a responsabilidade que os gestores do Parque Nacional e da modernidade ecológica na região têm em relação a essa fragilidade e isso precisa ser seriamente refletido. O trabalho com memórias não foi trazido aqui para recuperar um “passado nostálgico” ou construir um discurso romântico sobre uma população tradicional ameaçada, mas porque reconheci nas experiências daqueles moradores os germes de outros futuros possíveis. A memória foi trazida no seu conteúdo dialético de (re)construir o passado, para se contrapor ao monopólio de visões que insistem em afirmar a exclusão de populações tradicionais e de seus saberes, como parte de um contexto a ser esquecido, a ser apagado da memória.

Esse estudo, ao criticar o modelo de conservação que funda os parques nacionais, está preocupado em pensar um projeto de conservação mais nosso, com menos erros, mais próximo da nossa realidade histórica; um projeto que pense a diferença, que lide com a alteridade. Por isso é trazida com ênfase nessa tese a necessidade de que sejam valorizadas as experiências, as memórias daqueles homens e mulheres, traduzindo aqui o que é dito por eles: “é preciso ouvir as vozes dos nativos”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, S.P.; PROENÇA, C.E.; SANO, S.M. e RIBEIRO, J.F. **Cerrado**: espécies vegetais úteis. EMBRAPA/CPAC, Planaltina, 1998.

AB'SÁBER, Aziz. **Os domínios da natureza no Brasil**: potencialidades paisagísticas. SP: Ateliê Editorial, 2003.

ALBUQUERQUE, José Augusto M. "*A construção do espaço na Chapada dos Veadeiros*". In: DUARTE, Laura Maria Goulart e BRAGA, Maria Lúcia de Santana (orgs). **Tristes Cerrados**: sociedade e biodiversidade. Brasília: Paralelo 15, 1998.

ALVES, Laci. "**Entre ruas e avenidas: uma flânerie em Rondonópolis**". In: COSTA, Cléria Botelho e MAGALHÃES, Nancy Alessio. **Contar história, fazer história – história, cultura e memória**. Brasília: Paralelo 15, 2001.

ANDRADE, Delma Santos de. "*Um lugar turístico, sentimentos de pertença e conflitos dialógicos: Vila São Jorge – Chapada dos Veadeiros-GO*". In: **Revista Universitas**: Ciências Sociais Aplicadas, Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas, vol. 1, no. 01, Brasília: UniCEUB, 2005.

ANEZ, Rogério B. da S. **O uso de plantas medicinais na comunidade de Garcês (Cáceres, Mato Grosso)**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Saúde/UFMT. Cuiabá, 1999.

ARAGÃO, Luiz Tarley de. "*Ocupação humana de Brasília*". In: PINTO, Maria Novaes. **Cerrado**: caracterização, ocupação e perspectivas. Brasília: Editora UnB, SEMATEC, 1993.

ARANTES, Antônio A . **O que é cultura popular**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

AUGÉ, Marc. **Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 2001.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BARROS, Mirian. Memória e Família. In: **Revista Estudos Históricos**. RJ, Vol. 2 no. 03, 1989.

BARTHOLO, JR., Roberto. "*A crise do industrialismo: genealogia, riscos e oportunidades*". In: BURSZTYN, Marcel; LEITÃO, Pedro e CHAIN, Arnaldo. (orgs). **Que crise é esta?** São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1984.

BHABBA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BELLEN, Hans Michael van. **Indicadores de sustentabilidade: uma análise comparativa**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

BENJAMIN, Walter. “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, “Experiência e pobreza”, “Sobre o conceito da História”, In: **Obras escolhidas I. Magia e técnica, arte e política**. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Uma introdução à história econômica do Centro-Oeste do Brasil**. Brasília: CODEPLAN, Goiás: UCG, 1988.

BERTRAN, Paulo. **História da terra e do homem no Planalto Central: eco-história do Distrito Federal – do indígena ao colonizador**. Brasília: Verano, 2000.

BRAGA, Maria Lúcia de Santana. “As políticas desenvolvimentistas e ambientais brasileiras e seus impactos na região dos cerrados”. In: DUARTE, Laura Maria Goulart e BRAGA, Maria Lúcia de Santana (orgs). **Tristes Cerrados: sociedade e biodiversidade**. Brasília: Paralelo 15, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. (et al.). **O difícil espelho: limites e possibilidades de uma experiência de cultura e educação**. Rio de Janeiro: IPHAN/DEPRON, 1996.

_____. **Memória sertão: cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão**. São Paulo: Editorial Cone Sul/Editora UNIUBE, 1998.

_____. (org.). **As faces da memória**. Coleção Seminários 2, Campinas: Centro de Memória-Unicamp, s/d.

BRASIL. Senado Federal. Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. **Agenda 21**. Brasília, 1996.

BRAYNER, Natália Guerra. “Sentidos dilatados: identidades e representações em Brasília”. In: **Cadernos do CEAM: Oralidade e outras linguagens**, n. 15, CEAM/NECOIM/UnB, Brasília, 2004.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Quero, 1979.

_____. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. SP: Ateliê Editorial, 2003.

BUARQUE, Cristovam. “O pensamento em um mundo Terceiro Mundo”. In: BURSZTYN, M. (org.). **Para pensar o desenvolvimento sustentável**, São Paulo: Brasiliense, 1993.

BURSZTYN, Marcel. “Estado e meio ambiente no Brasil: desafios institucionais”, In: BURSZTYN, Marcel (org.). **Para pensar o desenvolvimento sustentável**. Brasília: IBAMA-ENAP, 1993.

BURSZTYN, Maria Augusta A. **Gestão ambiental: instrumentos e práticas**, Brasília: MMA/IBAMA, 1994.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CAIXETA, Juliana Eugênia e BARBATO, Silvine. “*História de Vida e Imagens: um estudo sobre a identidade feminina e o envelhecimento em alfabetizando adultos*” In: **Cadernos do CEAM - Tramas, espelhos e poderes na memória**, UnB/CEAM/NECOIM, Brasília, 2000.

CAMARGO, Aspásia. História Oral, **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, no. 2, São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, 1999.

CANCLINI, Nestor. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1998.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1990.

CARVALHO, José Jorge de. **O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna**. Série Antropológica no. 77, UnB, Brasília, 1989.

CASCUDO, Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. SP: Edições de Ouro, 1972.

CASTRO, Edna. “*Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais*”. In: DIEGUES, Antônio Carlos (org). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – NUPAUB, USP, 2000.

CASTELLS, Manoel. **O poder da identidade**. SP: Paz e Terra, 1999.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHAUL, Nasr Nagib Fayad. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: Ed. da UFG, 2001.

COLCHESTER, Marcus. “*Resgatando a natureza: comunidades tradicionais e áreas protegidas*”. In: DIEGUES, Antônio Carlos. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – NUPAUB, USP, 2000.

COSTA, Ana Luiza Martins. “*O olhar do viajante*”. In: LEITE, Sebastião Uchoa (org.). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Olhar o Brasil**, no. 29. 2001.

D’ANTONA, Álvaro de Oliveira. “*Turismo em parques nacionais*”. In: FUNARI, Pedro Paulo; PINSKY, Jaime. **Turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Contexto, 2002.

DIAS, Bráulio Ferreira de Souza. “*A conservação da natureza*”. In: PINTO, Maria Novaes (org.). **Cerrado: caracterização, ocupação e perspectivas**. UnB – SEMATEC. Brasília, 1993.

DIEGUES, Antônio Carlos. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – NUPAUB, USP, 2000.

_____. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – NUPAUB, USP, 2001.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. **Saberes Tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001.

DUARTE, Laura Maria Goulart e BRAGA, Maria Lúcia de Santana (orgs). **Tristes Cerrados: sociedade e biodiversidade**. Brasília: Paralelo 15, 1998.

DUARTE, Laura Maria Goulart e THEODORO, Suzi Huff (orgs). **Dilemas do cerrado: entre o ecologicamente (in)correto e o socialmente (in)justo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

ESTANISLAU, Lídia Avelar. “*O papel do Estado democrático na proteção dos lugares de memória*”. In: **A Construção da Cidade**. Brasília: Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico do Distrito Federal, 1998.

FARIA, Magda Eva de. “*Agricultura moderna, cerrados e meio ambiente*”. In: DUARTE, Laura Maria Goulart e BRAGA, Maria Lúcia de Santana (orgs). **Tristes Cerrados: sociedade e biodiversidade**. Brasília: Paralelo 15, 1998.

FERREIRA, Marieta de M. (org). **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Fiocruz, Casa de Oswaldo Cruz, FGV/CPDOC, 2000.

FOLADORI, G. Uma tipologia del pensamiento ambientalista. **Revista de Estudos Ambientais**, no. 02, Blumenau, EDIFURB, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Prefácio. “*Walter Benjamin ou a história aberta*”. In: Walter Benjamin. **Obras escolhidas I. Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **As formas do falso**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. RJ: Guanabara Koogan, 1989.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. “*O sertão e a identidade nacional em Capistrano de Abreu*”. In: BURITY, Joanildo A. **Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares**. RJ: DP&A, 2002.

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

HALL, Stuart. “*Identidade cultural e diáspora*”. In: **Revista do Patrimônio Histórico Nacional**, no. 24, 1996.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. RJ: DP&A Editora, 2001

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. SP: Paz e Terra, 2002.

INSTITUTO BRASILEIRO DE MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS RENOVÁVEIS. **Orientações básicas ao manejo do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros – GO**. IBAMA/DIREC/DEUC, Brasília, 1991.

_____. **Instrumentos de gestão ambiental para Amazônia, Pantanal e Cerrados**. IBAMA, Brasília, 1994.

_____. **Plano de ação emergencial do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros – GO**, IBAMA/DIREC/DEUC, Brasília, 1995.

_____. **Plano de manejo do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros**. Relatório Temático de Atividades Antrópicas. IBAMA/DIREC/DEUC/DIMAN/Proaves, 1997.

_____. **Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros – Relatório 98**. IBAMA/SUPES-GO, Alto Paraíso, 1998.

IORIS, Edviges (coord.). **Plantas medicinais do cerrado**: perspectivas comunitárias para a saúde, o meio ambiente e o meio sustentável. Anais do Workshop Plantas medicinais do cerrado. Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior/Projeto Centro Comunitário de Plantas Medicinais: Mineiros, GO, 1999.

JOUTARD, Philippe. “*Desafios à história oral do século XXI*”. In: Marieta de M. Ferreira (org.). **História Oral: desafios para o século XXI**, RJ: Fiocruz, Casa de Oswaldo Cruz, FGV/CPDOC, 2000.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. SP: Perspectiva, 2000.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, *poder*. Petrópolis: RJ: Vozes, 2001.

LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. **História e Memória**. São Paulo: UNICAMP, 1990.

LEIS, Héctor Ricardo. **O labirinto**: ensaios sobre ambientalismo e globalização. São Paulo: Gaia; Blumenau, SC: Fundação Universidade de Blumenau, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papirus, 1989.

LIMA, Luiz José do Rego da Cunha. **Pequeno histórico do processo de ocupação da Chapada dos Veadeiros**. IBAMA/DIREC/DEUC/DIMAN, (Mimeo), Brasília, 1997.

LIMA, Ricardo B. "*Natureza: uma categoria do social*". In: DUARTE, Laura Maria G. e SANTANA, Maria Lúcia de (orgs). **Tristes Cerrados: sociedade e biodiversidade**. Brasília: Paralelo 15, 1998.

LIMA, Luiz. **Entre cimos nublados uma solidão selvagem**: uma corografia contemporânea da Chapada dos Veadeiros, Brasília: Thesaurus, 2001.

McCORMICK, John. **Rumo ao paraíso. A história do movimento ambientalista**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

MAGALHÃES, Nancy Alessio. **Marcas da terra, marcas na terra: um estudo da terra como patrimônio cultural e histórico, Guarantã do Norte (MT), 1984-1990**. Tese de Doutorado em História Social, Departamento de História da FFLCH – USP, 1996.

_____. "*A percepção do rural e do urbano na construção da memória social das cidades*". In: **A Construção da cidade**. Brasília: Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico do DF, 1998.

_____. "*Brasília do Brasil: des-cobrimentos*". **Revista Participação**. Brasília: Decanato de Extensão da Universidade de Brasília, no. 6, p. 13-19, junho, 2000.

MAGALHÃES, Nancy A.; NUNES, José Walter; e PAIVA-CHAVES, Teresa. **Memória e história: diálogo entre saberes**. Revista Participação, no. 02, Brasília: Decanato de Extensão/UnB, 1997.

MATOS, Olgária C. F. **Os arcanos do inteiramente outro**: a escola de Frankfurt, a melancolia e a Revolução. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. "*Memória e história em Walter Benjamin*". In: **O direito à memória**. Departamento do Patrimônio Histórico/Secretaria Municipal de Cultura, São Paulo: DPH, 1992.

_____. "*A narrativa: metáfora e liberdade*". In: **História Oral. Revista da Associação Brasileira de História Oral**, no. 04, São Paulo, 2001.

MELO, Mônica Martins de. **A relação entre unidade de conservação e comunidade do entorno: estudo de caso – Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros – GO**, Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Ecologia, Brasília, 1999.

MENDONÇA, Sonia Regina de. **O ruralismo brasileiro (1888-1931)**. São Paulo: Hucitec, 1997.

MENESES, Ulpiano T. Becerra. *“A paisagem como fato cultural”*. In: **Turismo e paisagem**. São Paulo: Contexto, 2002.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 1992.

MONTI, Estevão Monti. **Sertão-Brasília: história, cultura e meio ambiente: interações na criação de materiais educativos**. Dissertação de Mestrado, CDS/UnB, Brasília: UnB, 2002.

MORIN, Edgar. *“Por uma reforma do pensamento”*. In: PENA-VEJA, Alfredo e NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do (orgs). **O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade**. RJ: Garamond, 1999.

_____. **Saberes globais e sabers locais – o olhar transdisciplinar**. Rio de Janeiro, Garamond, 2000.

NEVES. Lúcia de Almeida Neves. *“Memória, história e sujeito: substrato da identidade”*. In: **História Oral: Revista da Associação Brasileira de História Oral**, n. 3. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, 2000.

OLIVEIRA, José Raimundo de. **História dos garimpos de cristal da Chapada dos Veadeiros**. Goiânia: CeMemo-Zé, 2003.

OLIVEIRA, Paulo Eduardo. **A fragilidade da relação entre a diversidade biológica e cultural nos manguezais da ilha de Sapinhos, no município de Marau, Bahia**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Brasília, 2005.

OLIVEN, Ruben George. **A parte e o todo: diversidade cultural no Brasil-Nação**. Petrópolis: Vozes, 1992.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e Indústria Cultural**. SP: Brasiliense, 1999.

_____. *“Da modernidade incompleta à modernidade-mundo”*. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília: Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, v.XV, n.1, 2000.

_____. *“Sociedade e cultura”*. In: SACHS, Ignacy; WILHEIM, Jorge e PINHEIRO, Paulo Sérgio. **Brasil: um século de transformações**. SP: Cia das Letras, 2001.

QUEIROZ, M.I.P. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis-São Paulo: Vozes-Edusp (Estudos Brasileiros, 3), 1973.

QUINTÃO, A. *“Evolução do conceito de parques nacionais e sua relação com o processo de desenvolvimento”*. In: **Brasil Florestal**, no. 54, Brasília, 1983.

PÁDUA, Maria Tereza Jorge. **Parques nacionais e reservas biológicas do Brasil**. Brasília: IBDF, 1983.

PARAÍSO, Luciana Braga. *“Dilemas da participação na gestão de unidades de conservação: a experiência do Projeto Doces Matas na RPPN Mata do Sossego”*. In: ZHOURI, Andréa (org.). **A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientalistas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PEREIRA, Lígia Maria Leite. *“Reflexões sobre história de vida, biografias e autobiografias”*. In: **História Oral: Revista da Associação Brasileira de História Oral**, n. 3, São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, 2000.

PEREIRA, Doralice Barros. *“Paradoxos do papel do Estado nas unidades de conservação”*. In: ZHOURI, Andréa (org.). **A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientalistas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PIRES, Mauro Oliveira. *“A trajetória do conceito de desenvolvimento sustentável na transição de paradigmas”*. In: DUARTE, Laura Maria Goulart; BRAGA, Maria Lucia de Santana (org.). **Tristes cerrados: sociedade e biodiversidade**. Brasília: Paralelo 15, 1998.

POLLAK, Michael. *“Memória, esquecimento, silêncio”*. In: **Revista de Estudos Históricos**. Volume 2, RJ, 1989, p.04.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. *“A construção de identidades e a política de representação”*. In: FERREIRA, Lúcia M. A. & ORRICO, Everlyn G. D. (orgs). **Linguagem, identidade e movimento social. Novas fronteiras, novas articulações**. RJ: DP&A Editora, 2002.

REIGOTA, Marcos. **Ecologia, elites e intelligentsia na América Latina: um estudo de suas representações sociais**. São Paulo: Annablume, 1999.

Revista da Universidade de Brasília. n.3, Brasília, 2001.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. *“Da ‘larqueza’ ao ‘cercamento’: um balanço dos programas de desenvolvimento do cerrado”*. In: ZHOURI, Andréa. **A insustentável leveza da política ambiental – desenvolvimento e conflitos sócioambientais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

ROSSETO, Onélia Carmem. **Vivendo e mudando junto com o Pantanar: um estudo das relações entre as transformações culturais e a sustentabilidade ambiental das paisagens pantaneiras**. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Brasília, 2004.

ROUANET, Sérgio Paulo. *“Porque o moderno envelhece tão rápido?”*. In: Dossiê Walter Benjamin. **Revista da Universidade de São Paulo**, 1992.

ROUÉ, Marie. *“Novas perspectivas em etnologia: ‘saberes tradicionais’ e gestão dos recursos naturais”*. In: DIEGUES, Antônio Carlos. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**, SP: Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – NUPAUB, USP, 2000.

RUEDA, R. P. **Populações tradicionais e educação ambiental**. Brasília: IBAMA/CNPT, 1999.

RUTHERFORD, Jonathan. “*O terceiro espaço: uma entrevista como Homi Bhabba*”. In: **Revista do Patrimônio Histórico Nacional**, no. 24, 1996.

SÁ, Celso P. “*Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria*”. In: SPINK, Mary J. (org.) **O conhecimento no cotidiano. As representações sociais na perspectiva da psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SACHS, Ignacy. “*Estratégias de transição para o século XXI*”. In: BURSZTYN, M. (org.). **Para pensar o desenvolvimento sustentável**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro, Garamond, 2000.

SARAIVA, Regina Coelly e PAIVA-CHAVES, Teresa. “*A experiência de descobrir a memória*”. In: **Cadernos do CEAM: Tramas, espelhos e poderes na memória**. n.2, Brasília: CEAM/NECOIM/UnB, 2000.

SCHETTINO, Marco Paulo Fróes. **Espaços do Sertão**. Dissertação de Mestrado, Brasília: UnB, 1995.

SPINK, Mary J. (org.) **O conhecimento no cotidiano. As representações sociais na perspectiva da psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SILVA, Cleide Bezerra da. “*Chapada dos Veadeiros: uma utopia em construção ou um novo discurso para velhas práticas?*” In: DUARTE, Laura Maria Goulart e BRAGA, Maria Lúcia de Santana (orgs). **Tristes Cerrados: sociedade e biodiversidade**. Brasília: Paralelo 15, 1998.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Suelma R. (coord.). **Guia de plantas do cerrado utilizado na Chapada dos Veadeiros**. Brasília: WWF, 2001.

SILVA, Clarinda Aparecida da. **Paisagem: campo de visibilidade e de significação sociocultural: Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e Vila de São Jorge**. Dissertação de Mestrado em Geografia. Instituto de Estudos Sócio Ambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2003.

SILVA, Carlos Eduardo Mazzetto. “*Lugar-habitat e lugar-mercadoria: territorialidades em tensão no domínio dos cerrados*”. In: ZHOURI, Andréa. **A insustentável leveza da política ambiental – desenvolvimento e conflitos socioambientais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SILVEIRA, A. *Vila São Jorge – Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros: impacto cultural de um projeto ecológico*. **Série Antropologia**, no. 214, Brasília: Universidade de Brasília, 1997. Dissertação final do Bacharelado em Ciências Sociais/Antropologia da UnB, 1992.

SINOTI, Marta L. **Quem me quer não me quer: Brasília, metrópole-patrimônio**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Candice Vidal e. **A pátria geográfica: as representações de sertão e litoral e a construção da Nação no pensamento social brasileiro**. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 1996.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Cia das Letras, 1983.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade: na história e na literatura**. SP: Cia das Letras, 1989.

WOODWARD, Kathryn. “*Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

VERDÉSIO, Juan José. “*Perspectivas Ambientais*”, In: PINTO, Maria Novaes (org.). **Cerrado: caracterização, ocupação e perspectivas**. UnB – SEMATEC. Brasília, 1993.

VIOLA, Eduardo. “*A multidimensionalidade da globalização, as novas forças sociais transnacionais e seu impacto na política ambiental no Brasil, 1989-1995*”. In: FERREIRA, L. e VIOLA, Eduardo (orgs.). **Incertezas de sustentabilidade na globalização**. Campinas: Unicamp, 1996.

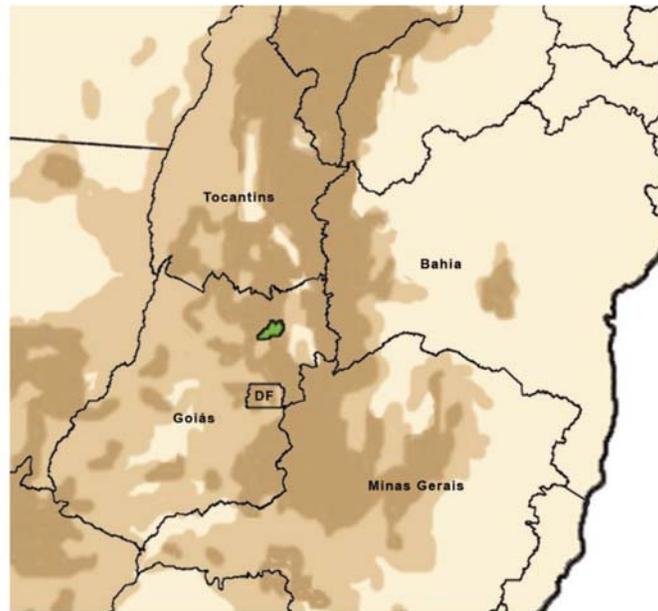
VIERTLER, Renate Brigitte. **Ecologia cultural: uma antropologia da mudança**. São Paulo: Ática, 1998.

WARNIER, Jean-Pierre. **A mundialização da cultura**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2000.

ZAOUAL, Hassan. **Globalização e diversidade cultural**. SP, Cortez, 2003.

ZATZ, Inês Gonzaga. **Catireiros e candangos: a construção da identidade no encontro do passado e do presente em Planaltina – DF**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília, Universidade de Brasília, 1986.

ANEXOS



Localização das cidades da Chapada dos Veadeiros e do PNCV

Fonte: IBGE e DER-GO/MG

Elaborado por: M.Macedo - Agosto de 2006



Foto 01 – Área central da Vila São Jorge.



Foto 02 – Rua da Vila São Jorge.



Foto 03 – Rua da Vila São Jorge.

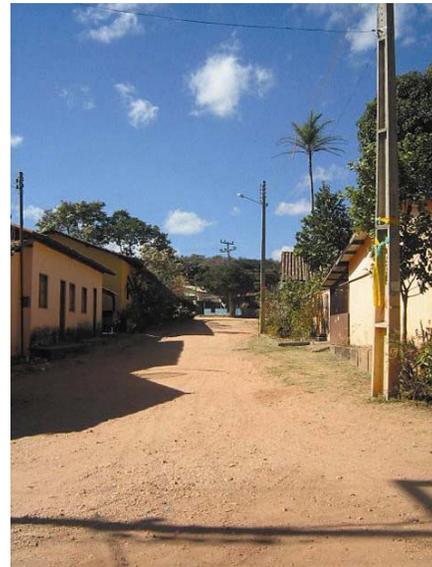


Foto 04 – Rua da Vila São Jorge.



Foto 05 – Igreja da Vila São Jorge.



Foto 06 – Decoração da Igreja.



Foto 07 - Produtos do Seu Waldomiro.



Foto 08 – Produto do Seu Waldomiro.



Foto 09 – Garrafada do Seu João de Teodora.



Foto 10 – Produtos Dona Flor.



Foto 11 – Produtos Dona Flor.



Foto 12 – Rancho do Seu Waldomiro.

