UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

DAVID WILLIAM APARECIDO RIBEIRO

CAMINHADAS INDÍGENAS, QUILOMBOLAS E AFRO-DIASPÓRICAS

MOBILIZANDO AS POLÍTICAS CULTURAIS E A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO POR
NARRATIVAS PLURAIS DA HISTÓRIA
(1988-2020)

Versão corrigida

SÃO PAULO
2021

DAVID WILLIAM APARECIDO RIBEIRO

CAMINHADAS INDÍGENAS, QUILOMBOLAS E AFRO-DIASPÓRICAS

MOBILIZANDO AS POLÍTICAS CULTURAIS E A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO POR
NARRATIVAS PLURAIS DA HISTÓRIA
(1988-2020)

Versão corrigida

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor.

Área de concentração: História Social

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Cortez Wissenbach

SÃO PAULO
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R484c Ribeiro, David William Aparecido
 Caminhadas indígenas, quilombolas e
 afro-diaspóricas: mobilizando as políticas culturais
 e a produção do conhecimento por narrativas plurais
 da História (1988-2020) / David William Aparecido
 Ribeiro; orientadora Maria Cristina Cortez Wissenbach
 - São Paulo, 2021.
 504 f.

 Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e
 Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
 Departamento de História. Área de concentração:
 História Social.

 1. Guarani. 2. Quilombos. 3. Patrimônio imaterial.
 4. História. 5. Museologia. I. Wissenbach, Maria
 Cristina Cortez, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA TESE

Termo de Ciência e Concordância da orientadora

Nome do aluno: David William Aparecido Ribeiro

Data da defesa: 4 de junho de 2021

Nome da professora orientadora: Dr.^a Maria Cristina Cortez Wissenbach

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da Comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 7 de junho de 2021.

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Cortez Wissenbach

RIBEIRO, David William Aparecido. *Caminhadas indígenas, quilombolas e afro-diaspóricas: mobilizando as políticas culturais e a produção do conhecimento por narrativas plurais da História (1988-2020)*. 2021. Tese (Doutorado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021, 504 p.

Aprovada em 4 de junho de 2021.

Banca examinadora

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Cortez Wissenbach (orientadora)
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo

Titulares

Prof.^a Dr.^a Ana Lucia Araujo
Instituição: Howard University
Julgamento: Aprovado

Prof.^a Dr.^a Daniela Paiva Yabeta de Moraes
Instituição: Universidade Federal de Rondônia
Julgamento: Aprovado

Prof.^a Dr.^a Marília Xavier Cury
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo
Julgamento: Aprovado

Suplentes

Prof. Dr. Darlan de Mamann Marchi
Instituição: Universidade Federal de Pelotas

Prof.^a Dr.^a Juliana de Paiva Magalhães
Instituição: Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Luiz Henrique Eloy Amado
Instituição: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

*À Tekoa Ko'enju e a todo o povo guarani
Aos quilombos de Ivaporunduva, Mandira e de todo o Vale do Ribeira
A todas as pessoas que, por existirem, são resistência.*

AGRADECIMENTOS

Os cinco anos de caminhada que resultaram neste trabalho não foram nada solitários. As redes que vinham de antes e as que estabeleci ao longo desses anos, sem dúvida, foram e são fundamentais para atravessar momentos tão adversos para o país e para o planeta como esse. O agradecimento, portanto, é por ter podido contar com todo o apoio afetivo, material e espiritual para me dedicar à vida acadêmica durante esse período marcado por muito luto e muita luta.

Primeiramente, agradeço às comunidades de Ivaporunduva, Mandira e da Tekoá Ko'enju por terem permitido acompanhar as suas caminhadas. Tudo o que vi, vivi e senti não cabe neste texto, mas espero poder continuar sendo um aliado de suas lutas e de outras comunidades indígenas e quilombolas. Agradeço especialmente a Sirlei Furquim, Neire Alves da Silva, Leonardo Marinho, Jonathan Rocha, Elson Alves da Silva, Ditão e Tio Lé; a Irene, Leonardo, Nei e Chico Mandira; ao Ariel Ortega *Kuaray Poty* e à Patrícia Ferreira *Pará Yxapy*, à Maria Ortega *Ara Poty*, ao Pascoal *Karaí* e Ana *Kerexu*; ao *Werá* Alexandre; ao Mariano Aguirre *Karaí Tataendy*, à Elza Ortega *Kerexu Miri* e à Elsa Chamorro *Pará Reté*. Agradeço também à minha orientadora, parceira de mais de dez anos de caminhada, Maria Cristina Cortez Wissenbach. Seu estímulo certo e grande confiança são essenciais para que a gente se aventure, se questione e nunca se esqueça daquelas que vieram antes de nós. Foi uma grande honra contar com todas essas orientações em conjunto!

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processo 2017/19781-3 e 2019/10036-9), que não só tornou viável esta pesquisa, possibilitando que eu me dedicasse integralmente a ela de 2018 a 2021, como ampliou o seu alcance ao financiar um enriquecedor estágio de pesquisa na Bélgica. Não poderia deixar de agradecer à pesquisadora ou pesquisador que me assessora, pelas leituras e sugestões desde o projeto de pesquisa aos relatórios parciais.

Sou igualmente grato aos professores e professoras do meu programa de pós-graduação pela colaboração contínua: Leila Hernandez, Íris Kantor, Miguel Palmeira, Francisco Palomanes e Marina de Mello e Souza. Da mesma forma, agradeço aos colegas discentes do PPGHS que, sobretudo a partir do início da pandemia, foram importantes para dividir angústias e incertezas, em especial Giulia Falcone, Camilie Cardoso e Victor Santos, que sequer conheço pessoalmente. Também recordo os fundamentais direcionamentos recebidos de docentes cujas disciplinas cursei na Antropologia Social, na Arquitetura e Urbanismo, na Mudança Social e Participação Política, na Museologia e na

Arqueologia: Dominique Gallois, Paulo César Garcez Marins, Sidnei Raimundo, Silvia Zanirato, Clarissa Gagliardi e Marília Xavier Cury (à Marília e ao Paulo, agradeço também pelas importantes sugestões que me deram para o estágio de pesquisa na Bélgica). Pesquisadoras e pesquisadores de outros cantos do país e mesmo de fora também foram decisivos para as muitas escolhas que fiz: agradeço especialmente Daniela Yabeta, Ana Lucia Araujo, Darlan Marchi, Luiz Eloy Terena, Dirce e Susilene Kaingang, Sophia Pinheiro, Jean Baptista, Edward Shore, Letícia Bauer, Martha Abreu, Patricia Hansen, Anna Maria Andrade, Nilto Tatto, Luísa Valentini, André Lopes, Cláudia Fernanda dos Santos, Dulci Lima, Sandra Salles, Marcia Pacito, Samantha Quadrato, Lidiane Rodrigues, Benito Schmidt, Juliana Bevilacqua, Suzy Santos, Ricardo Oriá, José Otávio Catafesto de Souza, Ana Rosa Proença, Flávio Kishigami, Lúcia Helena Oliveira Silva, Zita Possamai... uma lista gigantesca! Muito obrigado por serem excelentes profissionais e por fazerem a diferença. E por falar em fazer a diferença, agradeço aos profissionais que atuam no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), no Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) e no Instituto Socioambiental (ISA): Beatriz Freire, Diego Vivian, Caetano Sordi, Marcus Benedeti, Marcos Rabelo, Raquel Pasinato, Ivy Wiens, Luiz Adriano Santos, Fred Viegas, Ana Gita de Oliveira, Valter Braga, entre muitas outras pessoas. Espero ter conseguido dar conta da grandeza do trabalho que vocês fazem.

O período de estágio de pesquisa em Tervuren e Liverpool foi frutífero graças ao acolhimento e ao diálogo que permaneceu depois de fevereiro de 2020. Agradeço especialmente a Hein Vanhee, Jacky Maniacky, Christine Bluard, Bart Deputter, Gonda Geets, Aline Bosuma, Audrey Boucksom, David Cammaerts, François Makanga, Benjamin Dujardin, Primrose Ntumba, Billy Kalonji e Aliou Baldé, assim como a Jean-François Manicom e a Adam Duckworth. Não poderia deixar de agradecer, em especial, à Althea Cupo, pesquisadora da Universidade de Manchester que, coincidentemente, estava pesquisando sobre os mesmos museus *ao mesmo tempo!*

Talvez um dos melhores acontecimentos da minha vida acadêmica tenha sido o surgimento do grupo de pesquisa *Ana Gertrudes de Jesus, mulher da terra*, liderado pela minha orientadora e pela minha *coorientadora afetiva* Juliana de Paiva Magalhães. Nossas conversas e reuniões me fizeram abrir os olhos para muitos caminhos que desconhecia e que, depois de conhecidos, passaram a fazer todo o sentido, como se sempre tivessem sido trilhados. Agradeço especialmente às leituras da Juliana e da Núbia Aguilar, e às trocas com Yara Morena, Thiago Folador, Ivana Pansera, Rafael Oliveira,

Rafael Galante, Mariana de Vita, Larissa Ibúmi, Victória Ribeiro, Lucas Martinez, Iamara Nepomuceno, Marcelo Teodoro e tanta gente maravilhosa junta.

Amizades e parcerias também são fundamentais. Para além de todas as pessoas que citei, quero agradecer também às presenças de mais de uma década, desde a graduação em Assis, de Anelize Vergara, Camila Bueno, Mateus Gaiotto, Denise Lopes, Diego Semede, Carol Duarte, Fernando Vian, Paulo Santos e Victor Cruz. Igualmente, agradeço à companheira de projetos Glaucea Britto e às minhas amigas da Prefeitura de São Paulo, Mônica Vilela, Teresinha Kersch, Míriam Cecília, Cleide de la Torre, Flávia Silva e Adriana Vasconcellos. Não poderia, ainda, deixar de agradecer às centenas de alunos e alunas com quem convivi de 2012 a 2018 na rede municipal: vocês me marcaram muito!

Por fim, agradeço, às minhas famílias: meus pais, Marisa Silveira e Jessé Ribeiro, que não só acompanham minhas caminhadas como estiveram presentes em uma das atividades de campo que realizei. Amo vocês e sempre serei grato pela forma como sempre se fizeram presentes; à minha irmã, Vete Miranda, e à minha sobrinha, Heloísa, que são parte de tudo o que sou; às minhas avós, Dirce e Maria, que vi em muitas das pessoas que acompanhei nas comunidades com que trabalhei. Também agradeço à minha prima Silvana Cristina Alves e à minha tia Benedita Alves: a primeira também me acompanhou em uma atividade de campo; a segunda é sempre chamada a responder às minhas inúmeras perguntas sobre os nossos antepassados. À avó Yeda Silveira e à minha sogra/“mãe número três” Eliane Silveira Baroni, agradeço pelo amor, pelo acolhimento e pelo apoio constantes. Todo o amor e toda a saúde a vocês!

Se toda essa caminhada de doutorando não foi solitária, foi também porque tenho, sobretudo, alguém que compartilhou e compartilha comigo uma vida e muitos projetos; que esteve presente em *todos* os trabalhos de campo; que se angustiou comigo com esperas e incertezas e que vibrou comigo com reconhecimentos e conquistas. Foi durante esse período de doutorado que decidimos nos casar, oficializando uma comunhão e exercendo um direito conquistado por quem veio antes de nós. Eu te amo e é um privilégio ter alguém como você ao meu lado, Lorenzo Baroni!

Aguyjevete!

*Brasil, meu nego, deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra!*

*Brasil, meu denço, a Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento!
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero o país que não tá no retrato!*

*Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de Cariri.
Não veio do céu, nem das mãos de Isabel
A liberdade é um Dragão no mar de Aracati.*

*Salve os Caboclos de Julho!
Quem foi de aço nos anos de chumbo!
Brasil chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, Malês!*

RIBEIRO, David William Aparecido. *Caminhadas indígenas, quilombolas e afro-diaspóricas: mobilizando as políticas culturais e a produção do conhecimento por narrativas plurais da História* (1988-2020). Tese (Doutorado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

RESUMO

Seguindo as caminhadas de indígenas e quilombolas, especialmente a partir da promulgação da Constituição Brasileira de 1988, este trabalho tem o intuito de debater o papel das políticas culturais e da produção do conhecimento na construção de narrativas sobre o passado e na mobilização por direitos. Para tanto, construo um percurso para entender de que forma essas políticas, especialmente as relacionadas a museus e patrimônio, bem como essas produções do conhecimento, foram da promoção à contestação das matrizes do racismo; do silenciamento ao acolhimento das narrativas e pensamentos de populações negras e indígenas, tanto no Brasil quanto em outros contextos. Partindo dos processos que levaram aos registros da *Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani* (2014) e do *Sistema Agrícola Tradicional de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira* (2018) como patrimônio imaterial brasileiro, analiso as interações entre instituições, saberes e agentes relacionados à salvaguarda desses bens culturais. Essa análise parte da premissa que, em ambos os casos, há um diálogo com a longa trajetória de políticas de proteção do patrimônio cultural e natural, nos âmbitos nacional e internacional, que recaem sobre as *Ruínas das Missões Jesuíticas dos Guarani* e sobre as *Reservas do Sudeste da Mata Atlântica*, listadas inclusive como patrimônios da Humanidade pela Unesco. Defendo a hipótese de que as políticas culturais são um caminho essencial para que populações invisibilizadas comuniquem os seus modos de ser, viver e pensar à sociedade envolvente, assim como para que demandem o direito à memória, à diferença e ao território. No mesmo sentido, considero que essas caminhadas guarani e quilombolas, vistas em conjunto com caminhadas indígenas e afro-diaspóricas de outras partes do mundo, são representativas de estratégias de descolonização que podem, efetivamente, transformar a produção do conhecimento e a cultura em instrumentos de superação do silenciamento e da desumanização promovidos pela escravidão e pelo colonialismo.

Palavras-chave: Guarani Mbyá; Quilombos; Políticas culturais; Patrimônio imaterial; Museologia; Descolonização.

RIBEIRO, David William Aparecido. *The Indigenous, Quilombola and Afro-diasporic Ways: Mobilizing Cultural Policies and the Production of Knowledge for Plural Narratives of History (1988-2020)*. Thesis (Doctorate in Social History), Faculty of Philosophy, Languages and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2021.

ABSTRACT

Following the paths of the Indigenous and Quilombolas peoples, especially after the promulgation of the Brazilian Constitution of 1988, this work aims to debate the role of cultural policies and the production of knowledge in the construction of narratives about the past and the mobilization for rights. To do so, I build a path to understand how these policies, especially those related to museums and heritage, as well as these knowledge productions, went from promoting to contesting the matrices of racism, from silencing to welcoming the narratives and thoughts of Black and Indigenous populations, both in Brazil and in other contexts. Starting from the processes that led to the registration of *Tava, Place of Reference for the Guarani People* (2014) and the *Traditional Agricultural System of Quilombola Communities of Vale do Ribeira* (2018) as Brazilian intangible heritage, I analyze the interactions between institutions, knowledge systems, and agents for the safeguarding of these cultural references. This analysis is based on the premise that, in both cases, there is a dialogue with the long trajectory of policies for the protection of cultural and natural heritage, at the national and international levels, which fall on the *Ruins of the Jesuit Missions of the Guarani* and the *Atlantic Forest Southeast Reserves*, even listed as World Heritage by Unesco. I defend the hypothesis that cultural policies are an essential way for the invisibilized populations to communicate their ways of being, living, and thinking to the surrounding society, as well as to demand the right to memory, difference, and territory. In the same sense, I consider that these Guarani and Quilombola paths, seen in conjunction with the Indigenous and Afro-diasporic paths from other parts of the world, are representative of decolonization strategies that can effectively transform the production of knowledge and culture into instruments of overcoming the silencing and dehumanization promoted by Slavery and Colonialism.

Keywords: Guarani Mbyá; Quilombos; Cultural Policies; Intangible Heritage; Museology; Decolonization.

RIBEIRO, David William Aparecido. *Chemins amérindiens, quilombolas et afro-diasporiques : les politiques culturelles et la production de connaissances mobilisées pour des récits pluriels de l'Histoire*. Thèse (Doctorat en Histoire sociale), Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines, Université de São Paulo, São Paulo, 2021.

RESUME

En suivant les chemins parcourus par des peuples amérindiens et quilombolas, notamment après la promulgation de la Constitution brésilienne de 1988, ce texte vise à discuter le rôle des politiques culturelles et de la production de connaissances dans la construction des récits sur le passé et sur la mobilisation pour des droits. Pour ce faire, je construis un parcours pour comprendre comment ces politiques, en particulier celles liées aux musées et au patrimoine, ainsi que les productions de connaissances, ont basculé de la promotion à la contestation des matrices du racisme, du silence à l'accueil des récits et des pensées des populations noires et amérindiennes, soit au Brésil, soit dans d'autres contextes. À partir des processus qui ont conduit à l'enregistrement de la *Tava, lieu de référence pour le peuple Guarani* (2014) et du *Système agricole traditionnel des communautés quilombolas du Vale do Ribeira* (2018) en tant que patrimoine immatériel brésilien, j'analyse les interactions entre institutions, systèmes de connaissances et tous les agents également responsables de la sauvegarde de ces biens culturels. Cette analyse part du principe que, dans les deux cas, il y a aussi un dialogue avec la longue trajectoire des politiques de protection du patrimoine culturel et naturel, aux niveaux national et international, d'où relèvent les *Ruines des Missions jésuites des Guarani* et la *Forêt atlantique — réserves du sud-est*, toutes les deux inscrites au patrimoine mondial par l'Unesco. Je soutiens l'hypothèse selon laquelle les politiques culturelles sont, pour les populations invisibilisées, un moyen essentiel de communiquer leurs manières d'être, de vivre et de penser à la société environnante, ainsi que d'exiger le droit à la mémoire, à la différence et au territoire. Dans le même sens, je considère que ces parcours guarani et quilombola, vus en conjonction avec les parcours indigènes et afro-diasporiques d'autres régions du monde, sont représentatifs des stratégies de décolonisation qui peuvent effectivement transformer la production de connaissances et la culture en instruments pour surmonter le silence et la déshumanisation promus par l'esclavage et le colonialisme.

Mots-clés : Guarani Mbyá ; quilombos ; politiques culturelles ; patrimoine immatériel ; Muséologie ; décolonisation.

ÍNDICE DE IMAGENS

89	Imagem 1. O templo da antiga redução de São Miguel Arcanjo
112	Imagem 2. Complexo estuarino-lagunar de Iguape-Cananéia-Paranaguá na Resex Mandira
120	Imagem 3. Mosaico Jacupiranga com a localização dos quilombos de Ivaporunduva e Mandira
181	Imagem 4. Vista de dentro para fora do <i>Museu das Missões</i>
187	Imagem 5. Reserva Inhacapetum (Tekoá Ko'enju) e caminho até o Sítio de São Miguel
207	Imagem 6. Localidades que fizeram parte do INRC Guarani Mbyá
240	Imagem 7. Ivaporunduva
242	Imagem 8. Vandir Rodrigues da Silva, Tio Lé, falando sobre as plantas e ervas medicinais...
244	Imagem 9. Mandira
262	Imagem 10. Ariel Ortega <i>Kuaray Poty</i> e Dionísio Duarte <i>Verá Guaxu (Tava, a Casa de Pedra)</i>
294	Imagem 11. Uma <i>capuava</i> visitada no percurso turístico oferecido por Ivaporunduva
323	Imagem 12. Plantação de milho e as palmeiras
326	Imagem 13. Artesanato exposto no alpendre do museu; em destaque, Elza Ortega <i>Kerexu Miri</i> .
331	Imagem 14. Vista do <i>Museu das Missões</i> . No alpendre, artesãs e crianças mbyá.
338	Imagem 15. A construção da <i>opy</i> . (<i>Bicicletas de Nhanderu</i>)
341	Imagem 16. Mariano Aguirre na Mata São Lourenço (<i>Desterro Guarani</i>)
344	Imagem 17. Elsa Chamorro <i>Pará Reté</i> e Patrícia Ferreira <i>Pará Yxapy (Pará Reté)</i>
347	Imagem 18. Patrícia Ferreira <i>Pará Yxapy</i> às margens do rio Uruguai (<i>Teko Haxy</i>)
377	Imagem 19. Viveiro de engorda de ostras sendo apresentado por Sidnei Mandira
379	Imagem 20. Chico Mandira nos apresentando o sambaqui
382	Imagem 21. A capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Ivaporunduva
383	Imagem 22. Vandir Rodrigues da Silva, Tio Lé, a caminho do rio Bocó...
387	Imagem 23. Hermes e Eliana, do Quilombo Morro Seco, na 11ª Feira de Troca de Sementes
389	Imagem 24. Momento de confraternização na 12ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças
418	Imagem 25. São Miguel das Missões, com destaque para o sítio e outros pontos de interesse
431	Imagem 26. Roteiro Pequena África, do Passados Presentes
432	Imagem 27. Cais do Valongo
433	Imagem 28. Inventário Memória Paulistana com destaque para o Cemitério dos Aflitos
437	Imagem 29. Entrada da Albert Dock. Destaque para o <i>The Dock Traffic Office</i> .
441	Imagem 30. <i>AfricaMuseum</i>
449	Imagem 31. Exposição de longa duração do <i>AfricaMuseum</i>
453	Imagem 32. Obras de Mpane na grande rotunda
463	Imagem 33. Santuário aos ancestrais
503	Imagem 34. Mapa Guarani Digital
503	Imagem 35. Os antigos trinta povos das Missões
504	Imagem 36. As 88 comunidades quilombolas do Vale do Ribeira

LISTA DE ABREVIACÕES

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
Apib	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CGY	Comissão Guarani Yvyrupa
CNRC	Centro Nacional de Referências Culturais
Conaq	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
Condephaat	Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico
Cooperquivale	Cooperativa dos Agricultores Quilombolas do Vale do Ribeira
CNV	Comissão Nacional da Verdade
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
DPI	Departamento do Patrimônio Imaterial
Eaacone	Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras
Funai	Fundação Nacional do Índio
Ibama	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
Ibram	Instituto Brasileiro de Museus
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
Incrá	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
Iphan	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
Itesp	Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”
Mercosul	Mercado Comum do Sul
MinC	Ministério da Cultura
MNU	Movimento Negro Unificado
MOAB	Movimento dos Ameaçados por Barragens
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra
Nupaub	Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras
Resex	Reserva Extrativista
RTC	Relatório técnico-científico
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

Introdução.....	14
Capítulo I. Ciência, patrimônio e poder: leituras e escritas do mundo.....	38
“A pedagogia que os acostumou ao racismo”: ciência, museus e poder, séculos XIX-XX.....	38
Ciências em transformação: novos olhares e posicionamentos	62
Capítulo II. Da “identidade nacional” à “diversidade”: uma história da noção de patrimônio no Brasil ..	83
O patrimônio e a “identidade nacional”: agentes, práticas e sentidos	83
O cultural e o natural em um mundo interdependente.....	102
Capítulo III. Políticas culturais como caminho para a cidadania	124
A Constituição Federal de 1988 e os novos sujeitos de direitos.....	124
Os novos paradigmas das políticas culturais e o caso de quilombolas e indígenas	156
Capítulo IV. As políticas culturais e a produção do conhecimento na prática	180
Instituições, saberes e agentes nas redes guarani.....	180
Instituições, saberes e agentes na rede quilombola	218
Capítulo V. Indígenas e quilombolas como agentes históricos: os sentidos da patrimonialização	251
A Tava e a agência histórica guarani-mbyá: caminhos em perspectiva	251
A roça e a agência histórica quilombola: resistências de ontem e hoje	287
Capítulo VI. Narrativas de luta e resistência: comunicando modos de ser, estar e pensar o mundo	322
Presenças guarani-mbyá e o audiovisual: sonho, caminhada e existência.....	322
Percursos quilombolas: o mar, o mangue, a mata e as memórias da luta	355
Capítulo VII. Políticas culturais, memória e reparação	397
Museus e dever de memória	397
História e memória públicas do colonialismo e da escravidão: museus e patrimônio no século XXI ..	426
Considerações finais: para seguir caminhando	468
Referências.....	476
Anexos	500

INTRODUÇÃO

É andando por esses lugares que você saberá realmente como foi
Mariano Aguirre *Karai Tataendy* ao seu neto, em *Tava, a Casa de Pedra* (2014)

A caminhada que acompanharemos aqui, ao refletimos sobre as políticas culturais e a produção do conhecimento, tendo em vista a construção de narrativas plurais da História, é a dos Guarani Mbyá,¹ para quem as ruínas de alguns de seus antigos aldeamentos com os jesuítas, como as da redução de São Miguel Arcanjo, no noroeste do Rio Grande do Sul, têm um lugar destacado. Importantes marcos de seus percursos, esses remanescentes fazem parte de um complexo de edificações protegidas pela legislação patrimonial há décadas por Brasil, Argentina e Paraguai. Também acompanharemos a caminhada das comunidades quilombolas de Ivaporunduva e Mandira, localizadas respectivamente nos municípios paulistas de Eldorado e Cananéia. Situadas no corredor socioambiental do Vale do Ribeira, ambas as comunidades — assim como as suas vizinhas — têm suas histórias intimamente relacionadas com a Mata Atlântica, com a resistência à escravidão e com a constante mobilização contra as sistemáticas tentativas de aniquilação de seus modos de vida.

É em torno das experiências históricas desses grupos e da forma como eles as comunicam que se dará esta reflexão sobre as temáticas do patrimônio, da memória e sobre as políticas culturais voltadas para as expressões afro-brasileiras e indígenas. Esse percurso nos permitirá compreender a relevância das políticas culturais para a conquista da cidadania por esses grupos sociais, sobretudo no contexto pós-1988, quando efetivamente se tornaram sujeitos de direitos perante o Estado brasileiro. Ao mesmo tempo, estas caminhadas serão acompanhadas pelas ações de muitos outros homens, mulheres e crianças cuja existência no presente significa uma longa jornada de resistência em muitos cantos do Brasil e do mundo: falo de outros povos ameríndios e de outros afro-diaspóricos, que compartilham com os Guarani e com os quilombolas do Vale do Ribeira muitas experiências históricas e muitas estratégias de mobilização para se fazer ouvir.

O período abordado pelo estudo, entre 1988 e 2020, considera em especial os debates

¹ No caso dos Guarani-Mbyá, serão adotadas ao longo do texto as formas Mbyá, Mbyá-Guarani, Mbyá Guarani e Guarani Mbyá, todas com uso corrente e presentes na documentação. Também será usado simplesmente o termo *Guarani*, visto que o subgrupo partilha diversos elementos com os outros Guarani, como os Kaiowá e os Nhandeva, por exemplo.

suscitados pela Constituinte de 1987-1988, sobretudo em torno das noções de cultura, de ambiente e de cidadania que deram visibilidade às demandas de grupos sociais até então subalternizados pela legislação nacional. Ao dar ênfase às políticas culturais, eu as compreendo como instrumentos fundamentais à construção da cidadania, visto que, pela primeira vez, elas são legalmente entendidas como caminho para a valorização de expressões da identidade de parcelas estigmatizadas da sociedade brasileira. Estas novas disposições serão vistas em perspectiva a partir das políticas culturais da década de 1930 — entre as quais se destaca a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan, atualmente Iphan)² — o que permite identificar o lugar que as políticas culturais ocuparam no quadro mais amplo das políticas públicas na história do Brasil republicano. A meu ver, essa centralidade da cultura é justificada pelo peso que estas políticas têm na construção de uma *cultura histórica* pela sociedade, ou seja, um entendimento compartilhado a respeito do passado e de suas implicações no presente. Isso significa que, ao considerar a cultura histórica sobre temas caros à formação do país, como o genocídio dos povos indígenas e a escravização de africanos, tenho em vista o papel desempenhado pela eleição de símbolos representativos da identidade nacional e da narrativa apresentada por museus, monumentos e sítios históricos.

O processo que culminou na promulgação da Constituição de 1988, por sua vez, apresenta elementos que nos permitem compreender as possibilidades e os limites daquele contexto e, sobretudo, os objetivos e instrumentos dos muitos agentes sociais responsáveis pelos dispositivos que depois de 5 de outubro daquele ano reorganizariam os espaços de luta depois de mais de duas décadas de Ditadura Militar. Por essa razão, esses recuos também são fundamentais para a nossa caminhada aqui. Estas mobilizações anteriores à Constituinte congregaram indígenas, quilombolas, historiadores, antropólogos, biólogos, ambientalistas, lideranças religiosas, entre outros, e demonstraram como a articulação entre sistemas de conhecimento distintos pode responder satisfatoriamente às demandas sociais mais profundas. Observar essas relações permite compreender o que significa falar de cidadania no Brasil contemporâneo, sobretudo sobre a de populações

² Ao longo do texto, as siglas Sphan e Iphan serão utilizadas para se referir ao mesmo organismo responsável pelas políticas patrimoniais brasileiras, ainda que sua atuação tenha sofrido interrupções e que outras autarquias tenham sido incumbidas de atuar no mesmo campo. A legislação pertinente permanece em vigor e inalterada em muitos de seus dispositivos: BRASIL. Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 5 jun. 2021.

indígenas e quilombolas.

Este texto apresenta o estudo de um processo em aberto e, justamente por essa razão, busca não só entendê-lo à luz do conhecimento histórico como também, ao analisá-lo, sugerir caminhos para abordar passados difíceis de enfrentar dadas as suas persistências no presente. Dessa forma, defendendo que a História precisa, sobretudo em um contexto de descrédito das ciências, dialogar com as demandas de grupos sociais estigmatizados — e muitas vezes estigmatizado com a contribuição científica no passado — e oferecer a sua produção como contribuição para superar o racismo que é uma das mais eloquentes persistências desses passados difíceis. Tendo como alvo as populações negras e indígenas, o racismo é um dos principais entraves ao pleno exercício da cidadania e da democracia no Brasil, afetando não só esses grupos, mas a sociedade como um todo.

A História do Tempo Presente, segundo indicam Angélica Müller e Francine Iegelski, se fortaleceu na década de 1970 em países como França, Alemanha, Inglaterra e Brasil. Na Europa a experiência da Segunda Guerra Mundial exigiu esforços imediatos de compreensão para a historiografia e, no Brasil, a Ditadura Militar direcionou o olhar para o Estado Novo (1937-1945), fomentando pesquisas que tiveram grande impacto sobretudo a partir da criação Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV). Nesse sentido, reforçam as autoras, os momentos de crise e de ruptura são os que mais mobilizam as interpretações sobre a história do tempo presente, como é o caso do Brasil pós-2016.³ A baliza final do recorte temporal desta pesquisa, portanto, não diz somente respeito ao ano anterior à conclusão do texto, mas também aos primeiros efeitos de uma visível ruptura no que diz respeito às diretrizes mais gerais das políticas culturais do Estado brasileiro.

Cabe ressaltar que esta pesquisa foi iniciada em fevereiro de 2016 e, ao longo de seu desenvolvimento, o país experimentou uma longa crise política que, até a conclusão do trabalho, não se encerrou. Estar imerso nesta crise impôs questões inesperadas a esta produção, uma vez que não só indígenas e quilombolas tinham sido alvos de afirmações criminosas durante a campanha presidencial de 2018 pelo candidato que seria eleito presidente como também a Cultura passou a ser sistematicamente confrontada. Por essa razão, o sentido do que é apresentado aqui se tornou outro

³ MÜLLER, Angélica; IEGELSKI, Francine. O Brasil e o tempo presente. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (org.). *O tempo da Nova República: Da transição democrática à crise política de 2016: Quinta República (1985-2016)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 14-15; 22 (Coleção O Brasil Republicano, 5).

quando muitos pontos do pacto social de 1988 passaram a ser postos em xeque, fazendo ruir uma ilusão de estabilidade institucional, ao menos para a minha geração, eu também nascido em 1988.

Isso vai ao encontro do que assinalou Henry Rousso, um dos principais nomes do campo da História do Tempo Presente, e diz respeito aos riscos que mencionei acima: a História Contemporânea é vista com ressalva “porque é muito próxima, porque é muito sensível, porque lhe falta uma distância”. Assim como o autor, não considero que a proximidade e a sensibilidade invalidem o esforço de análise, lembrando, antes de tudo, que a História enquanto reflexão sobre o mundo, na perspectiva ocidental, “nasceu com os gregos Tucídides e Heródoto, a partir de análises, *a priori*, da História Contemporânea deles e da História da guerra”. Pude experimentar, como Rousso indica, que a História do Tempo Presente está em diálogo com a demanda social, que apresenta os problemas que precisam de investigação: responder a eles a partir de nossas ferramentas é, além de um exercício profissional, um posicionamento no debate público.⁴

Dito isso, o que apresento aqui não deixa de ser uma análise das consequências dessa crise sobretudo para o campo da Cultura, que teve o seu ministério brevemente suspenso em maio de 2016, quando Michel Temer assumiu interinamente a Presidência da República após colaborar para a derrubada da presidenta Dilma Rousseff. Posteriormente, a pasta foi extinta no governo Jair Bolsonaro, iniciado em 2019, e subordinada ao Ministério da Cidadania e, em seguida, ao Ministério do Turismo, alterando a diretriz geral das políticas culturais. O Ministério da Cultura (MinC) também fora extinto durante a gestão do primeiro presidente eleito por eleições diretas após a redemocratização, Fernando Collor de Mello, em 1990, tendo sido restaurado pelo seu sucessor, Itamar Franco, no ano de 1992. A política de Collor para o setor foi marcada pela descontinuação de agências e por uma redução drástica de recursos num contexto de políticas econômicas liberalizantes. Já a ruptura de 2019 foi marcada pelo questionamento frequente à pertinência de políticas de fomento para o setor e ao recurso de práticas persecutórias e de censura.⁵ Ao longo do trabalho, será

⁴ AREND, Sílvia Maria Fávero; MACEDO, Fábio. Sobre a História do Tempo Presente: entrevista com o historiador Henry Rousso. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 1, n. 1, jan./jun. 2009, p. 205; 210. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/705>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁵ A esse respeito, ver: BRÊDA, Lucas. ‘*Não tem olhar técnico para nenhum setor*’, diz produtor teatral sobre nomes na cultura. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/11/nao-tem-olhar-tecnico-para-nenhum-setor-diz-produtor-teatral-sobre-nomes-na-cultura.shtml>; MOLINERO, Bruno. *Cultura, sob Bolsonaro, vive volta da censura, perda de ministério e viés evangélico*. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/12/cultura-sob-bolsonaro-vive-volta-da-censura-perda-de-ministerio-e-vies-evangelico.shtml>; e BBC NEWS BRASIL. *As polêmicas de*

possível identificar algumas consequências dessa ruptura com o período anterior.

Um dos aspectos fundamentais ao lançar um olhar histórico para as políticas culturais no tempo presente é entender as premissas que, desde o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), orientaram a formulação dessas políticas em escala global, como é o caso das que dizem respeito aos sítios reconhecidos como Patrimônio Mundial e das que têm buscado responder às demandas pelo direito à memória de experiências históricas traumáticas como o Holocausto, a escravidão e o colonialismo. Trata-se, em suma, de um debate mais amplo a respeito da memória e da história pública de temas sensíveis, no qual se insere a busca por reparações simbólicas e materiais por segmentos da sociedade e por instituições que compreendem que são necessárias medidas para (re)construir as relações sociais destruídas pela violência e pela desumanização. Nesse quadro, é importante ter como pressuposto que a discussão pública sobre experiências do século XX, como o Holocausto e as ditaduras latino-americanas, foram decisivos sobre o modo como um passado mais ou menos distante passou a ser percebido e como certas relações passaram a ser interpretadas.

Ideias como o *direito à memória* e o *dever de memória* estão no horizonte dessas caminhadas que acompanharemos aqui, visto que são representativas das demandas que indígenas, quilombolas e outros representantes da diáspora africana apresentam na arena pública em relação à forma como anseiam ser respeitados pela sociedade envolvente. Além disso, também estão nesse horizonte as noções de cultura, de cidadania, de direitos humanos, de natureza, entre outras, que estes agentes comunicam e que são cruciais para pensarmos em novos começos para as políticas culturais e para a produção do conhecimento. Para apresentar as bases que sustentam a discussão que estará presente ao longo de todo o texto, defino a seguir alguns importantes pontos de partida para o nosso percurso, bagagens iniciais dessa jornada.

Ao discutir sobre a cultura da memória, considerando momentos em que pessoas foram submetidas a situações traumáticas, isto é, a uma violência extrema sobre as quais a lembrança é, ao mesmo tempo, uma revivência da dor e uma possibilidade de libertação, a intelectual argentina Beatriz Sarlo pontua que “a memória é um bem comum, um dever (...) e uma necessidade jurídica, moral e política”. Lembrar, nesse sentido, expressa o profundo desejo do “nunca mais”. O que a autora chama de “atos de memória, manifestados nos relatos de testemunhas e vítimas” são os

elementos que possibilitam ações materiais tais como as condenações dos perpetradores das violências cometidas durante a ditadura argentina (1976-1983).⁶ Em que medida essa compreensão pode ser aplicada a experiências históricas cujos *sobreviventes* são descendentes das pessoas que foram violentadas? Em que medida podemos considerar como *testemunhos* os relatos oferecidos por essas pessoas? Neste trabalho, essas são duas questões que procuro responder, adiantando que parto da premissa que as relações com o passado de violência para grupos que foram alvo dela estão, em muitos casos, no centro do que é comunicado à sociedade envolvente, a mesma da qual fazem parte — é importante destacar — os perpetradores. De certa forma, os atos de memória desses agentes são, ao mesmo tempo, uma cobrança aos que têm responsabilidade (o Estado, por exemplo) e um convite a potenciais aliados nessa cobrança.

Se o *direito à memória* pode ser compreendido como a busca por trazer à luz o debate sobre um passado que se quer esquecido; como um pedido da sociedade ou de partes dela por uma visibilidade daquilo que grupos dominantes buscam manter escondido, o *dever de memória*, consagrado no caso europeu em relação às vítimas do Holocausto, pode ser entendido como a obrigação da sociedade e do Estado em não permitir o silenciamento de vozes que, mais do que rememorar dores passadas, mantêm-se vigilantes para que o passado não torne a se repetir. No segundo conceito, é esse o entendimento apresentado por Luciana Heymann e José Maurício Arruti, que também dizem que essa obrigação é baseada, “fundamentalmente, na ideia de que essa lembrança produz uma forma de reparação em relação ao silêncio, à invisibilidade ou ao sofrimento das comunidades que os vivenciaram”. À ideia de dever de memória, os autores também acrescentam a ideia de “desejo de tradição”, que indica um deslocamento da noção anterior a uma “tendência à valorização de grupos sociais historicamente submetidos”, algo que está presente também no contexto brasileiro. Respondendo, de certa forma, à questão apresentada anteriormente, Heymann e Arruti lembram que a memória do genocídio perpetrado contra judeus ganhou o espaço público na década de 1970 na França a partir das vozes da segunda geração, dos filhos das vítimas, tomou a dianteira da “definição dos termos em que esse debate deveria expressar-se a partir de então”. Para os autores, o significado dessa iniciativa é o de que “afirmar o dever de memória corresponde a defender a ideia de que cada grupo social, em outro tempo vítima e hoje *herdeiro da dor*, pode reivindicar

⁶ SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, p. 20; 47.

reconhecimento pelo prejuízo sofrido, celebração de seus mártires e heróis, e reparação simbólica e material”.⁷ É esse o sentido que enxergo nas ações empreendidas por indígenas, quilombolas e afro-diaspóricos: a legítima reivindicação de *herdeiros da dor* (e da luta) por *reparações simbólicas e materiais*.

A convergência de conceitos e de métodos não é fortuita. Ana Lucia Araujo lembra que o pós-Segunda Guerra estimulou grupos afro-americanos a apresentarem demandas por reparação dos séculos de escravidão nos Estados Unidos. Ainda que esse tipo de solicitação não fosse novidade, as circunstâncias fortaleceram os pedidos coletivos. Racismo, discriminação e genocídio eram denominadores comuns entre os horrores da Segunda Guerra e da escravidão (e mesmo do processo de colonização das Américas e da África) e a existência de um debate suscitado pelas reparações por conta das perseguições a judeus e do Holocausto reacendeu a possibilidade de populações negras também serem materialmente reparadas. Discussões em torno do direito de propriedade e certas estratégias de associação e mobilização, porém, eram dificultadas por conta do contexto da Guerra Fria. Quando das comemorações pelos cinquenta anos do fim da guerra, na década de 1990, uma nova leva de reparações, desta vez simbólicas, foram propostas às vítimas do Holocausto, como a criação de monumentos, memoriais e museus; no mesmo contexto, também ganharam espaço, em muitos lugares das Américas, da África e da Europa, museus e sítios dedicados à memória da escravidão.⁸

Ainda que hoje possamos ver as aproximações entre essas reivindicações, isso não significa afirmar que sempre tenha havido essa relação. Nelson Maldonado Torres lembra que os horrores da guerra ensejaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948 pelas Nações Unidas, um importante marco para repensar as condições necessárias para a liberdade e a dignidade humanas e que pouco tempo depois, em 1950, Aimé Césaire publicou o *Discurso sobre o Colonialismo* e Frantz Fanon, em 1952, *Pele negra, máscaras brancas*. Para Torres, as obras desses dois autores nascidos na Martinica são referências relevantes que demonstram como a Declaração era incompatível com a

⁷ HEYMANN, Luciana; ARRUTI, José Maurício. Memória e reconhecimento: notas sobre disputas contemporâneas pela gestão da memória na França e no Brasil. In: GONÇALVES, Márcia de Almeida; ROCHA, Helenice; REZNIK, Luís; MONTEIRO, Ana Maria (org.). *Qual o valor da História hoje?* Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2012. Disponível em: https://www.academia.edu/6305947/Memória_e_reconhecimento_notas_sobre_as_disputas_contemporâneas_pela_gestão_da_memória_na_França_e_no_Brasil. Acesso em: 5 jun. 2021. Ênfase minha.

⁸ ARAUJO, Ana Lucia. *Reparations for Slavery and Slave Trade: A Transnational and Comparative History*. London: Bloomsbury, 2017, p. 121; 155-157.

realidade segregacionista e colonialista ainda vigentes. Em ambos os autores, e por caminhos distintos, destaca-se a crítica à colonialidade ainda presente na noção de direito humano, e se argumenta pela urgência da descolonização e da luta antirracista para que o propósito de uma agenda de Direitos Humanos diga, de fato, respeito a toda a Humanidade.⁹ Césaire e Fanon não só expressaram um pensamento compartilhado por outras pessoas naquele contexto — na África ou na diáspora — como foram fundamentais para as discussões e ações que vieram depois de suas obras.

Alguns pontos do *Discurso do Colonialismo* são bases para esta reflexão, à medida que oferecem ferramentas cruciais para discutirmos a ideia de colonialismo e de descolonização. O primeiro ponto diz respeito ao efeito da colonização sobre o colonizador: para Césaire, este também é *descivilizado e embrutecido*, sendo capaz de cometer as piores violências contra aqueles que vê como diferentes a ponto de ser capaz de cometê-las contra aqueles que são próximos. Partindo disso, o Holocausto só foi possível porque antes o europeu já tinha feito algo semelhante contra outros desumanizados, como africanos e ameríndios, enquanto também se desumanizava. O segundo ponto é uma crítica à noção de que a colonização teria trazido o progresso. Essa noção, para o autor, esconde “sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, instituições minadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, *possibilidades* extraordinárias suprimidas”.¹⁰ A partir desses dois pontos, apresento o meu entendimento inicial sobre o que digo quando falo de persistências do colonialismo e de descolonização: a retomada das possibilidades suprimidas — que é traduzível, a princípio, em medidas de reparação como o acesso à terra — e a desconstrução da desumanização recíproca de grupos subalternizados e de detentores de poder.

Ainda nessa linha, é importante lembrar que “a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América”, como pontuou o sociólogo peruano Aníbal Quijano, ao conceituar a colonialidade do poder. Com isso, o autor delineia aspectos cruciais para entender de que forma a produção do conhecimento centrada na experiência e olhar europeus determinou a maneira distorcida como nós, latino-americanos, nos enxergamos. As consequências disso são a invisibilização das maiorias indígenas, negras e mestiças e de seus projetos de sociedade e o impasse

⁹ TORRES, Nelson Maldonado. On the Coloniality of Human Rights. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 114, dez. 2017, p. 122-129. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rccs.6793>. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹⁰ CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le Colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 2011 [1955], p. 12-14 ; 23. Tradução minha. Ênfase no original.

diante de problemas enfrentados por nossas sociedades. Pensados a partir de um paradigma eurocêntrico, os nossos Estados-nação só conseguem oferecer soluções tão distorcidas quanto a imagem que fazem de si.¹¹ Como poderemos avaliar, as políticas culturais formuladas em colaboração com grupos invisibilizados da sociedade têm o potencial de oferecer valiosas soluções para o próprio Estado em diferentes domínios de sua atuação.

Minha hipótese é que as políticas culturais assinaladas na Constituição Federal de 1988, que as apresenta como instrumento de acesso à cidadania, são compreendidas como tal por indígenas e quilombolas quando estes demandam o reconhecimento de suas referências culturais como objeto da ação de salvaguarda pelo Estado. Conjugada a outras iniciativas que têm por objetivo a manutenção da reprodução social desses grupos, sobretudo a defesa do território, as demandas por patrimonialização também reivindicam a agência histórica desses sujeitos, que buscam se fazer ouvir pela sociedade envolvente no que diz respeito à sua historicidade, ao mesmo tempo que veem essa operação como uma reivindicação por reparação das violências sofridas. Isso significa dizer que a busca do reconhecimento de bens e referências culturais por indígenas e quilombolas também é uma estratégia para amplificar a comunicação de suas narrativas que, por sua vez, apresentam possibilidades de ser e estar no mundo a partir de outras perspectivas.

A atividade turística, a produção audiovisual e os outros meios de comunicar o patrimônio cultural podem ser compreendidos como ações de salvaguarda das referências culturais, à medida que mantêm vivas as condições de reprodução social do grupo. Além disso, considero que o posicionamento de indígenas e quilombolas tem provocado transformações no conhecimento acadêmico-científico que é produzido sobre eles e por eles à medida que ocupam o espaço acadêmico, com o potencial de efetuar mudanças significativas no pensamento social. Em um sentido ainda mais amplo, a mobilização pela efetivação dos direitos constitucionais, a patrimonialização de bens e referências culturais e as estratégias de comunicação de narrativas próprias da História trazem à tona questões com que as ciências precisam lidar quando se trata de grupos vivos e dinâmicos e de categorias igualmente vivas e dinâmicas. A partir dessas considerações, defendo que as caminhadas

¹¹ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais — perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 117; 128. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf Acesso em: 5 jun. 2021.

indígenas, quilombolas e afro-diaspóricas apresentam saídas frutíferas para os problemas legados pelo colonialismo e pela escravidão entre nós, seja por meio das políticas culturais, seja pela produção do conhecimento. Além de construir um caminho para a reparação contra a desumanização da qual foram alvos, faz-se necessário ouvir e apreender o que essas pessoas têm a dizer.

As comunidades escolhidas estão relacionadas a dois casos de patrimonialização de referências culturais: a *Tava, lugar de referência para o povo guarani*, registrado como patrimônio imaterial em 2014, e o *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira*, inscrito no mesmo rol em 2018. Esses dois patrimônios imateriais também foram escolhidos pelo diálogo que têm com bens culturais e ambientais, respectivamente o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo e os remanescentes da Mata Atlântica do sul paulista e leste paranaense. Estes sítios também fazem parte da lista da Unesco do Patrimônio Mundial, o primeiro desde 1983 e o segundo desde 1999. As diversas dimensões da salvaguarda relacionadas aos mesmos lugares permitem uma abordagem que põe em diálogo diferentes aspectos das políticas de patrimônio, especialmente em relação à participação dos agentes que vivem, historicamente, em profunda relação com eles.

O primeiro contato com comunidades quilombolas aconteceu em abril de 2014 quando eu, então aluno de mestrado, era estagiário da disciplina *História da Cultura*, ministrada pela professora Maria Cristina Wissenbach no Departamento de História da Universidade de São Paulo. Ao identificar uma similaridade entre a forma como os integrantes dos quilombos de Ivaporunduva, Pedro Cubas e Mandira conduzem os percursos no interior das comunidades e a forma como eu mesmo fazia no interior do *Museu Afro Brasil*, quando lá atuei como educador entre 2010 e 2012, me despertou um interesse em compreender mais de perto o que buscam nos comunicar por meio dessa mediação do território vivido, que ganha sentido por meio das caminhadas. Não posso deixar de salientar que, ao longo dessa disciplina e, sobretudo, por meio da excursão didática, desfiz a imagem um tanto exótica de quilombo que trazia comigo, como se tratasse de um lugar extremamente diferente de tudo aquilo que eu já conhecia. As pessoas e os lugares me ativaram a memória de Maria Tristão Silveira (1919-2012), não só pelas histórias de vida e visões de mundo como pelo próprio modo de falar. Maria, minha avó materna, nasceu na Fazenda Santo Antônio, município de Laranjal Paulista, e lá mesmo se casou e teve os seus primeiros filhos com Luiz Silveira (1915-1980), antes de se estabelecer na sede do município em uma chácara às margens do rio Sorocaba, doada em meados dos anos 1940 por um homem para quem Luiz trabalhava como oleiro.

Tanto Maria quanto Luiz eram descendentes de homens e mulheres que também tinham vivido na mesma fazenda, alguns escravizados em gerações anteriores, outros trabalhadores assalariados ou parceiros; ela tinha traços marcadamente indígenas, ele era negro. Estar nessas comunidades quilombolas e caipiras despertou uma sensação de familiaridade que dissolveu rapidamente qualquer olhar de estranhamento inicial que poderia haver.

Já com os Guarani, o caminho foi diferente. Também durante o mestrado, fiquei impressionado com a força de uma manifestação realizada na capital paulista em outubro de 2013 contra a tramitação da Proposta de Emenda Constitucional 215/2000, que visava transferir a competência da demarcação e ratificação da homologação de terras indígenas da Presidência da República para o Congresso Nacional. Na ocasião, apoiadores dos Guarani derramaram tinta vermelha — em alusão ao sangue derramado — sobre o *Monumento às Bandeiras*, escultura de Victor Brecheret junto ao Parque Ibirapuera que homenageia o movimento de intrusão nos sertões sul-americanos que, entre outras funções, escravizava indígenas e destruía quilombos. Como na ocasião eu pesquisava sobre a Exposição do IV Centenário da capital, aquela intervenção artística e política me chamou a atenção para a narrativa que os povos indígenas têm sobre esses personagens tão enaltecidos em terras paulistas. Algum tempo depois, vi pela *TV Escola*, canal oficial do Ministério da Educação, um programa chamado *Terra Sem Males* que apresentava a caminhada de três homens: um cineasta argentino (Axel Monsú), um ator gaúcho (Leonardo Machado) e um fotógrafo guarani (Vherá Poty) pelos remanescentes dos povoados construídos por indígenas e jesuítas entre Paraguai, Argentina e Brasil. Naquele mesmo dia esbocei uma primeira proposta de pesquisa que desse conta de responder à pergunta inicial: *o que comunicam quilombolas e indígenas ao mediarem o patrimônio?* Aos poucos, fui ter contato com os sujeitos desta pesquisa, que são especialmente os moradores da Tekoa Ko'enju, em São Miguel das Missões.

O trabalho foi realizado combinando a pesquisa em arquivos, as atividades de campo, a realização de entrevistas, a consulta a fontes secundárias como artigos, dissertações e teses produzidas pelas/com/sobre as comunidades envolvidas e a análise da produção audiovisual guarani. Tendo como ponto de referência os inventários e dossiês apresentados ao Iphan para a instrução dos processos de registro da *Tava* e do *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira*, identifiquei as redes de agentes e instituições em torno de cada processo e, a partir desse mapeamento, consultei as documentações referentes presentes *online* no sítio do Iphan ou nos

arquivos das superintendências do Instituto em São Paulo e no Rio Grande do Sul, assim como identifiquei os agentes a entrevistar. A documentação do Iphan também foi fundamental para construir uma história da relação entre o órgão e o sítio da antiga redução de São Miguel Arcanjo, uma história que existe desde que a instituição foi fundada nos anos 1930 e que foi profundamente transformada pelo Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Os arquivos do ISA foram importantes para escrever uma história dessa organização, que atua em parceria com indígenas, quilombolas e outros povos tradicionais desde a década de 1990, a partir da qual é possível entender as circunstâncias da patrimonialização da roça quilombola.

As entrevistas e atividades de campo, complementares entre si, foram pautadas tanto pela escolha prévia de interlocutores e interlocutoras, inicialmente lideranças, pessoas envolvidas com as etapas de identificação e registro dos bens culturais e agentes de turismo comunitário, quanto pelas circunstâncias e afinidades construídas ao longo da pesquisa com pessoas que nem sempre estão à frente da maior parte das interações com o público externo. De modo geral, priorizei falas proferidas em situações de interação com grupos e em eventos públicos: no caso dos Guarani, destaco a interação com o público visitante do *Museu das Missões* e do sítio de São Miguel, bem como o que é comunicado por meio do cinema mbyá; no caso das comunidades quilombolas, destaco os eventos que acompanhei, especialmente a *Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais do Vale do Ribeira* (edições de 2018 e 2019), quando praticamente todas as comunidades da região se reúnem para celebrar e para manter o sistema agrícola tradicional. No mesmo sentido, entrevistas realizadas por outros pesquisadores e pesquisadoras, assim como as concedidas a instituições como o *Itaú Cultural* e o *Museu da Pessoa* foram essenciais. É importante lembrar que se trata de um *historiador em campo*, uma atividade que, infelizmente, ainda é pouco discutida em nossos cursos de graduação. Procurei, na medida do possível, incorporar as sugestões vindas da Antropologia, da História Oral, da Museologia, que se revelaram, em conjunto, bastante adequadas aos objetivos da pesquisa e às suas circunstâncias. Nesse aspecto, superar o desafio de construir uma pesquisa interdisciplinar — o que vejo estar profundamente de acordo com as concepções indígenas e quilombolas — foi possível com as pesquisas de colegas de outras áreas.

As fontes orais nesta pesquisa vão muito além do caráter de documentação reunida: trata-se de relações construídas ao longo do processo de pesquisa com os sujeitos da história, como ressalta

Étienne François.¹² Essas relações construídas permitem complexificar as análises e renovar as “concepções sobre o envolvimento do historiador” com os problemas de pesquisa, como aponta Jorge Eduardo Aceves Lozano.¹³ Assim sendo, a subjetividade se torna aliada fundamental para abordar diversas nuances das questões propostas, permitindo dar conta dos desafios éticos, científicos e sociais que se põem. Além disso, há que se levar em conta o que Gersem Baniwa propõe: uma “indisciplina metodológica” que dê lugar à “diversidade, ao inesperado, ao sonho humano, ao possível e sobretudo à busca pelo desconhecido e pela liberdade de pensar de fazer e de viver”:¹⁴ o caminho que conduz à descolonização e à autonomia indígena cabe também a quem busca apreender o que outros sistemas de conhecimento têm a propor.

Quanto à análise das caminhadas afro-diaspóricas, estas foram decisivamente complementadas por um estágio de pesquisa de pouco mais de três meses no *Museu Real da África Central (AfricaMuseum)*, em Tervuren, Bélgica, entre novembro de 2019 e fevereiro de 2020. Reaberto em dezembro de 2018 depois de cinco anos fechado para a reformulação de sua exposição de longa duração, o “último museu colonial” europeu atraiu a atenção da comunidade museológica, interessada em saber como a instituição faria frente ao seu papel como vetor do colonialismo belga, e da comunidade afro-diaspórica, especialmente a que vive no continente europeu, que ansiava por um museu que não só revisse a sua história de construtor do racismo como também se engajasse na luta antirracista e contra as persistências coloniais nas relações entre Europa e África. Durante o estágio de pesquisa, analisei a narrativa apresentada pela nova exposição de longa duração do museu, tanto em seus conteúdos quanto em sua visualidade; acompanhei as atividades direcionadas ao público, sobretudo as visitas mediadas e entrevistei agentes de dentro e de fora da instituição para identificar os anseios e as avaliações sobre o papel do *AfricaMuseum*.

O estágio, porém, não se restringiu ao museu belga. Buscando apreender a musealização da escravidão em um contexto diferente do brasileiro, analisei a narrativa da exposição do *International Slavery Museum (Museu Internacional da Escravidão)*, instalado no terceiro andar de um dos

¹² FRANÇOIS, Étienne. A fecundidade da História Oral. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 9-10.

¹³ LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Op. cit.*, 2006, p. 24.

¹⁴ BANIWA, Gersem. Antropologia Indígena: o caminho da descolonização e da autonomia indígena. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, 01-04 jun. 2008, p. 10. Disponível em: http://ead2.fgv.br/l55/centro_rec/docs/antropologia_indigena.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

edifícios da Albert Dock, na zona portuária de Liverpool, Reino Unido. Inaugurado em 23 de agosto de 2007, na data dedicada internacionalmente à memória do tráfico e no ano em que a Inglaterra celebrou o bicentenário da abolição do tráfico, o museu está na cidade que se desenvolveu a partir do comércio de mulheres, homens e crianças africanas e que foi o principal porto escravista europeu. A partir de entrevistas com agentes do museu e da análise de atividades de educação, pude obter algumas pistas sobre o posicionamento do museu perante a sociedade local. Complementando a pesquisa sobre a musealização de temas sensíveis, também avaliei os discursos e interações com dois espaços museológicos de Berlim, Alemanha: o *Memorial aos Judeus Mortos da Europa (Memorial do Holocausto)* e o museu *Topografia do Terror*, dedicado à memória das diversas vítimas da perseguição oficial nazista. Além de possibilitar a ampliação do escopo da pesquisa, permitindo a articulação entre as políticas culturais brasileiras e as que se dão na Bélgica, na Inglaterra e na Alemanha em torno de passados difíceis, a avaliação desses espaços museológicos e da relação destes com as sociedades em que se inserem abriram o caminho para a discussão de outras iniciativas existentes em torno da história e da memória públicas da escravidão e do colonialismo (no caso do Brasil, falo especialmente da história da violenta relação entre europeus e indígenas perpetuada pelo Estado e sociedade brasileiros). Trata-se aqui, também, de questões para pesquisas futuras.

Lutar e de resistir, verbos frequentemente empregados nas narrativas indígenas e quilombolas, chamam a atenção para a atuação contínua desses povos diante das ameaças representadas pela dominação colonial, pela escravidão e pelas continuidades desses sistemas de dominação. Lutar e resistir, no início do século XXI, é demonstrar com a presença e com a reprodução de modos de vida que houve e há formas de mobilização para manter o modo de vida tradicional. Para ambas as temporalidades, a luta e a resistência são sinônimos da agência histórica desses sujeitos. Ouvir esses agentes históricos para escrever a história dessas mobilizações significa estar também atento às recomendações que nos oferecem sobre como responder às questões que as nossas sociedades, formalmente pós-coloniais e pós-escravistas, enfrentam no que diz respeito à cidadania.

Compreendendo a cidadania a partir de como Ailton Krenak a qualifica, lembrando de que ser cidadão “é você estar instalado numa região, num lugar onde você participa, você vive”,¹⁵ destaco

¹⁵ KRENAK, Ailton. *Encontros*. Org. Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 84.

como centrais as questões relacionadas à agenda socioambiental, que desde o fim do século passado têm pautado os debates globais sobre o futuro das relações humanas diante das mudanças climáticas. Esse debate tem chamado a atenção e demandado progressivamente a participação daquelas que ainda são vistas como sócias-minoritárias do projeto da Humanidade: as populações tradicionais, cujos modos de vida são reconhecidos como de baixo impacto ambiental. Em se tratando de um debate que põe em contato sistemas de conhecimento diversos, marcados pela interdependência dos diferentes domínios — que categorizamos como cultural, social, econômico, natural, espiritual —, a escuta destes agentes demanda uma compreensão igualmente holística para a qual concorrem diferentes instrumentos analíticos.

Cabe considerar que, como assinala François Hartog, a sociedade contemporânea imagina um futuro que “não é mais um horizonte luminoso” rumo ao qual caminha, “mas uma linha de sombra” que coloca em movimento em sua direção, ao mesmo tempo em que parece “patinar no campo do presente e ruminar um passado que não passa”.¹⁶ Nesse sentido, “o apelo à noção de patrimônio não traduz mais uma tomada de consciência e uma resposta a uma ruptura”, como se dava antes da década de 1980, mas “uma maneira de designar um perigo potencial e de enfrentá-lo”, preocupando-se mais com o que o tempo presente transmitirá. Para o historiador francês, essa lógica abre espaço para o patrimônio imaterial, além de ter sido marcada pelo ambiental.¹⁷ É diante dessas preocupações que este trabalho busca construir uma reflexão que enfatize as leituras e propostas das populações tradicionais, tendo em vista não somente o que nos dizem sobre o percurso que nos trouxe até aqui, ou seja, as relações (assimétricas) construídas pelo colonialismo e pela escravidão, assim como sobre a forma como veem a relação com o ambiente, algo que se impõe como urgente no momento presente.

Na história do continente americano, certamente a Revolução Haitiana (1791-1804) foi uma das mais eloquentes contestações ao binômio colonialismo/escravidão. Desde 1998, sua representatividade é rememorada em 23 de agosto, data do início da Revolução, no *Dia Internacional de Lembrança do Tráfico de Escravos e da Abolição*. A celebração reconhece, desse modo, a centralidade da agência da população escravizada no processo de abolição da escravidão nas Américas.

¹⁶ HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiência no tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 248.

¹⁷ HARTOG, François. *Op. cit.*, 2015, p. 251.

A forma como foi recebida à sua época e mesmo como foi narrada pela historiografia, entretanto, são indicativas de como a população escravizada era compreendida: como não agente, desprovida de humanidade. Para Michel-Rolph Trouillot, era impensável à época que as pessoas submetidas à escravidão e ao colonialismo pudessem se revoltar e propor um novo estado de coisas, sobretudo se fossem pessoas negras — uma vez que contra a “escravidão” representada pela dominação inglesa das Treze Colônias, a revolta era justificada aos olhos do pensamento iluminista. Para o historiador haitiano, “não podiam existir resistência ou insubordinação, já que as reconhecer seria reconhecer a humanidade dos escravizados”, lembrando que no vocabulário da época não existia, em inglês ou francês, um termo que pudesse dar conta dessas práticas de resistência escrava. As iniciativas diversas de resistência que foram documentadas, como as fugas massivas, o suicídio ou o infanticídio eram entendidas enquanto respostas biológicas ou mesmo patológicas.¹⁸ Resistência, insubordinação, revolução eram reservadas às ações de pessoas brancas.

Ora, o modo como a historiografia constitui suas narrativas denota a forma como são vistas as pessoas e as suas ações, servindo de base para a construção de ideias sobre determinado grupo. O estudo sobre a Rebelião Escrava de Demerara em 1823, de Emília Viotti da Costa, é fundamental para essa reflexão, sobretudo pela compreensão que a historiadora tem quanto à responsabilidade de narrar considerando a ação humana como decisiva, ainda que homens e mulheres não atuem a partir de condições que escolheram. As ações humanas não são misteriosas e transcendentais, nem mesmo as pessoas são fantoches de forças históricas incontrolláveis: “em última instância, o que interessa é a maneira como as pessoas interagem, como pensam e agem sobre o mundo e como, ao transformar o mundo, transformam a si mesmas”.¹⁹

Nos anos 1980, na esteira do primeiro centenário da abolição da escravidão no Brasil, diversos estudos mudaram os rumos da historiografia da escravidão. Entre eles, destaco o trabalho da historiadora Maria Odila Leite da Silva Dias, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX: Ana Gertrudes de Jesus*, resultante de sua tese de livre-docência, publicado em 1984. Inserindo-se numa tendência de estudiosos, Dias afirma que os estudos sobre o cotidiano de pessoas escravizadas estavam

¹⁸ TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Trad. Sebastião Nascimento. Curitiba: Hoya, 2016, p. 136-137.

¹⁹ COSTA, Emília Viotti da. *Coroas de glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos em Demerara em 1823*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 19.

“desvendando uma experiência cumulativa de improvisação, aculturação e resistência ao poder” que vinham para “transformar a historiografia social da escravidão”. Construindo a sua escrita a partir de uma perspectiva de gênero, a historiadora parte da história das mulheres na cidade de São Paulo para compreender as dinâmicas sociais tensas de uma cidade que multiplicava a pobreza enquanto “inchava”. Para compreender essas dinâmicas, a historiadora lembra da necessidade de reconstruir a “organização de sobrevivência de grupos marginalizados do poder e, às vezes, do próprio processo produtivo”.²⁰ Suas propostas de análise apresentam um caminho que aponta para a observação cuidadosa das resistências cotidianas, uma preocupação que busquei exercitar tanto na análise das experiências vividas no passado dos sujeitos desta pesquisa quanto nas vivências percebidas ou comunicadas no presente.

Compondo o rol de estudos da nova historiografia social da escravidão e seguindo os passos de Dias, o trabalho de Maria Cristina Cortez Wissenbach, centrado nas décadas finais da escravidão em São Paulo, também chama a atenção para “as várias práticas que nutriam a vida cotidiana dos escravos”, como o cultivo das roças de subsistência que, neste presente estudo, ocupam um lugar de destaque, assim como “as trocas e comercialização de objetos e gêneros necessários à vida”. Compreendendo essas práticas como “arranjos de sobrevivência que se insinuavam em padrões diferenciados dos delimitados pelo regime de trabalho escravo”,²¹ a historiadora dá um sinônimo importante para a ideia de *resistência* que utilizo, bastante adequado às experiências de indígenas e quilombolas no passado e no presente: a ideia de sobrevivência, que serve como horizonte de sua interpretação. Nesse aspecto, cultivar o seu território e apreendê-lo para além da noção de propriedade significa a sobrevivência física e identitária, visto que, à garantia da subsistência do corpo, se soma a garantia da reprodução das condições que sustentam o modo de ser.

Somando a essa perspectiva as interações contemporâneas dos povos tradicionais, tendo em vista a forma como agem sobre o mundo, Ailton Krenak sintetiza o modo indígena de estar no mundo como um “modelo de respeito ao planeta Terra”, apontando que a Humanidade precisa entender que o lugar em que se vive não pode ser resumido à ideia de *propriedade*. Nesse aspecto, Ailton Krenak, agente fundamental da mobilização indígena na Constituinte, salienta que os povos

²⁰ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 15.

²¹ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 28.

indígenas jamais quiseram ser reconhecidos como proprietários de seus territórios, levando em conta “o sentido mais completo da palavra ‘territorialidade’, que envolve um povo, uma tradição, uma cultura, um ecossistema”.²²

Ainda segundo o autor, a ideia hegemônica de território como tão-somente propriedade ou como fonte de recursos capitalizáveis descola a Humanidade desse organismo-terra, menos a parcela dos “esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade”. Para Ailton Krenak, a “organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe”. O intelectual afirma que a base de seu pensamento sobre a interação entre os povos indígenas e a sociedade envolvente foi alimentada pelo conhecimento das estratégias que “esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo [da colonização] e chegar ao século XXI”, estratégias essas inspiradas pela criatividade e pela poesia.²³

Para o pensador indígena, índios, quilombolas, caiçaras, aborígenes, ribeirinhos, povos tradicionais, enquanto identidades, implicam (ou deveriam implicar) “reconhecimento de direitos, invenção de novos direitos, criação de novas personas. A erupção de novas identidades significa novos direitos, outros parâmetros de relação”. Na visão de Ailton Krenak, essas categorias “se traduzem depois em poder político, novas forças dentro da sociedade que a gente vive”. Entretanto, esses novos direitos e novas forças não são aceitos sem reação, sendo continuamente recebidos com raiva e desqualificados, como ocorreu nos anos 1980 em relação aos direitos indígenas e nas décadas de 2000/2010 em relação aos direitos das populações negras. Ailton Krenak, ao pensar sobre as semelhanças entre as situações de indígenas e negros no Brasil, afirma que compreende as suas mobilizações como mobilizações por visibilidade, mais por “lugares simbólicos de reconhecimento” do que por acesso a coisas “que dão o poder, que são efetivas formas de representação do poder político, que é acesso, domínio, controle sobre áreas, territórios, bens materiais (...)”. Tão logo esses lugares simbólicos são ocupados, obtém-se a qualificação para reivindicar o território enquanto território dos antepassados, com um significado historicamente compartilhado pelos antigos e pelos contemporâneos.²⁴

²² KRENAK, Ailton. *Op. cit.*, 2015, p. 107-108.

²³ KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 21-22; 28.

²⁴ KRENAK, Ailton. *Op. cit.*, 2019, p. 242; 254-257.

Ainda que os termos “índio”, “indígena”, “tribal”, “nativo”, “aborígene”, “negro”, entre outros, sejam criações metropolitanas, construídos em relação ao branco/europeu enquanto norma, eles foram habitados progressivamente, como indicam Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. B. de Almeida, “por gente de carne e osso”, que se apossou dessas nomenclaturas, convertendo-as de termos “carregados de preconceito em bandeiras mobilizadoras”, sem perder de vista que acabaram sendo incorporadas como termos jurídicos e constituintes de direitos.²⁵ Visto que frequentemente são compreendidas hoje sob o conceito ampliado de “populações tradicionais”, faz-se necessário salientar que, também segundo os autores,

*populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados.*²⁶

São sujeitos políticos, portanto, “dispostos a constituir um pacto: comprometer-se a uma série de práticas conservacionistas, em troca de algum benefício e sobretudo direitos territoriais”.²⁷ Nesse sentido, o termo carrega uma história diretamente relacionada à compreensão da interdependência entre os domínios social, cultural, ambiental e espiritual, também relacionada à forma como essas interdependências foram e são lidas do lado de fora dessas sociedades, com especial ênfase para os aspectos ambientais e culturais. Esses aspectos, fortemente mobilizados nas interações entre populações tradicionais e sociedade envolvente, serão visíveis ao longo deste texto.

Indígenas e quilombolas, além de terem em comum uma história de reivindicações pelo direito ao território, também têm em comum uma relação estabelecida com o mundo acadêmico-científico, dos movimentos sociais e das organizações da sociedade civil. Para lançar luz sobre a história da construção de políticas públicas direcionadas às populações indígenas e considerando as semelhanças que elas têm com as políticas para quilombolas, são bastante frutíferas as reflexões postas na coletânea *Políticas culturais e povos indígenas*, organizada por Manuela Carneiro da Cunha e Pedro de Niemeyer Cesarino. Para além dos textos que discutem sobre a patrimonialização de elementos culturais tradicionais, que vão ao encontro do que proponho discutir, na introdução da

²⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu, 2017, p. 269.

²⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 2017, p. 291. Ênfase integral no original.

²⁷ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 2017, p. 292.

coletânea a antropóloga enfatiza o papel da memória, tanto pelos conteúdos que ela evoca e mobiliza quanto por suas funções identitárias. Por essa razão, Cunha indica que a memória é uma preocupação tanto nas políticas formuladas *por* indígenas quanto *para* indígenas, lembrando que o centro do debate está nas inter-relações entre políticas feitas *por* índios, *com* índios e *para* índios e de como elas se conjugam para produzir efeitos.²⁸

Também tendo por referência tais premissas, é necessário levar em conta os modos de conhecer próprios de indígenas e quilombolas. Esses conhecimentos não estão dissociados de seus detentores e compõem redes de saberes e de relações que lhes dão sentido. Nesse quadro, as políticas de patrimonialização devem ser entendidas para além da ideia de preservação de conhecimentos e de referenciais tradicionais; isso significa que é relevante observar as estratégias que são apresentadas para manter “vivos e dinâmicos esses sistemas ‘outros’ de conhecimento”.²⁹ Fazendo frente a esse problema, considero relevante a análise das estratégias de salvaguarda estabelecidas para esses patrimônios e a incorporação da perspectiva dos sistemas de conhecimento indígenas e quilombolas pelas instituições.

Para tanto, é crucial qualificar o que dizemos quando falamos de cultura, certos de que a palavra carrega consigo uma multiplicidade de significados conforme a aplicação, assim como é traduzida e compreendida de diferentes formas por indígenas e quilombolas. Interessada, anos antes da organização da coletânea referida, na relação entre o que a Antropologia e os povos indígenas chamam de “cultura”, Manuela Carneiro da Cunha procurou entender os efeitos da copresença de ambas. Nessa reflexão, a autora chama a atenção para o fato de que “há muito mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe a nossa vã imaginação metropolitana” e que os povos indígenas, a despeito disso, “precisam se conformar às expectativas dominantes em vez de contestá-las”. Isso significa que, do ponto de vista desses povos, é preciso “operar com os conhecimentos e com a cultura tais como são entendidos por outros povos, e enfrentar as contradições que isso possa gerar”. Nessa atuação, a antropóloga chama a atenção não só para os usos pragmáticos que fazem tanto dos

²⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução. In: CUNHA, Manuela C. da; CESARINO, Pedro N. (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. Sobre essa aproximação, Arruti (1997) lembra que perspectivas até então apartadas, com as da História e da Antropologia, foram aproximadas pelas circunstâncias das demandas originadas da luta política pós-1988. Essa convergência também se deu entre os estudos sobre comunidades negras rurais e os estudos sobre grupos indígenas.

²⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 2014, p. 15-16; 18-19.

termos “cultura” como “conhecimento” como também para o fato de que esse uso é feito com uma “coerência lógica (...) capaz de superar contradições entre as imaginações metropolitana e indígena.”³⁰

Lançando mão dessa elaboração, é fundamental considerar continuamente o que os Guarani Mbyá e as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira mobilizam quando falam de “cultura” e de “conhecimento”, partindo do pressuposto que estão tendo em vista o que o Estado e a sociedade envolvente compreendem quando fazem uso dessas palavras. Além disso, é possível observar essas traduções como um recurso comumente utilizado para ensinar ao Estado e suas instituições — como Ailton Krenak ressalta em várias ocasiões — a complexidade do significado dessas palavras.

Em suma, a partir dessas bases é possível identificar e compreender como são construídas as narrativas comunicadas por indígenas e quilombolas, tendo em vista as estratégias de mediação do patrimônio cultural, natural e imaterial que lhes é referência fundamental.³¹ Além de estar atento ao *que* nos dizem, também procurei observar cuidadosamente a forma *como* dizem, notando, frequentemente, que há ainda uma *expectativa* de ação posterior. Sobre essa expectativa, cabe lembrar o compromisso ético que deve existir quando trabalhamos com pessoas (e não sobre elas): trata-se de uma grande responsabilidade apresentar a você, que lê este texto, não só o que foi comunicado diretamente a mim, mas também o que pude apreender das fontes porque me foi permitido um contato contínuo com os pensamentos dos sujeitos desta pesquisa. Por essa razão, para além do objetivo deste trabalho, que é o de apresentar caminhos para a construção de narrativas plurais da História por meio da mobilização das políticas culturais e da produção do conhecimento, levando em consideração sobretudo as narrativas de agentes indígenas, quilombolas e afro-diaspóricos, há também um compromisso. Esse compromisso é, especialmente, o de ser *aliado* em suas demandas, especialmente naquelas que dizem respeito à reparação simbólica e material dos efeitos do colonialismo e da escravidão nas vidas dessas pessoas. É isso o que esperam ao nos dizer o que nos dizem.

³⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 2017, p. 310; 324; 350.

³¹ A mediação cultural, neste caso, pode ser entendida como a ação de transmitir informações de um sistema de conhecimento para outro. Para essa discussão, ver GOMES, Ângela Maria C.; HANSEN, Patricia S. Introdução. In: GOMES, Ângela; HANSEN, Patricia. (org.). *Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política*. Rio de Janeiro: Record, 2016; HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Edição Liv Sovik. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

A tese está estruturada em sete capítulos que são camadas distintas e interdependentes de análise. O percurso apresentado está em busca, primeiramente, do papel da cultura e da ciência na conformação do estado de coisas até a metade do século XX, para em seguida apreender junto aos agentes sociais que ganharam espaço a partir de então, as potencialidades das políticas culturais em trazer à tona não somente outras narrativas históricas como também em transformar a produção do conhecimento. Inspirados pelas proposições de indígenas e quilombolas, o novo ponto de partida é a definição de uma agenda para o enfrentamento das persistências de um passado de exclusão e de silenciamento a partir das políticas culturais, considerando os debates presentes em torno da história e da memória públicas da escravidão e do colonialismo.

O primeiro capítulo, *Ciência, patrimônio e poder: leituras e escritas do mundo*, apresenta as problemáticas do patrimônio e das políticas, agentes e práticas patrimoniais em perspectiva histórica, dando ênfase à função dos museus. Essas questões são apresentadas como parte do debate sobre o papel desempenhado pelas ciências na construção de leituras do mundo e das sociedades, em grande parte responsáveis pela hierarquização dos grupos e das experiências humanas a partir de um ideal europeu/branco de civilização. A partir disso, abordo as transformações que começaram a ocorrer sobretudo na segunda metade do século XX, trazendo à tona mudanças de perspectiva essenciais para o repensar de paradigmas excludentes.

No segundo, *Da “identidade nacional” à “diversidade”: uma história da noção de patrimônio no Brasil*, abordo especialmente o caso brasileiro para compreendermos o caminho percorrido pelas políticas culturais, nacional e internacionalmente, entre os anos 1930 e 1980, desde a ideia de identidade nacional até a interdependência entre o cultural e o natural que passa a ganhar espaço a partir da *Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural* da Unesco em 1972. Nesse sentido, as *Ruínas das Missões Jesuíticas dos Guarani* e a *Mata Atlântica — Reservas do Sudeste*, incluídas nas listas do patrimônio mundial da Unesco em 1983 e 1999, respectivamente, nos servem de referência para entendermos de que forma novos entendimentos vieram à tona e transformaram as relações sociais a partir da problemática do patrimônio.

O terceiro capítulo, *Políticas culturais como caminho para a cidadania*, dedica-se ao processo Constituinte de 1987-1988. A partir da identificação das articulações políticas de agentes das populações negra e indígena naquele contexto, discutirei sobre as mudanças desencadeadas por essa atuação na formulação de políticas públicas e na produção científica, considerando a história

imediatamente anterior dessas mobilizações ainda nos estertores da Ditadura Militar. Entre essas políticas públicas, enfatizo o *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial*, regulamentado mais de dez anos depois da Constituição ter sido promulgada, e a reorientação das práticas do Iphan.

O quarto capítulo apresenta *As políticas culturais e a produção de conhecimento na prática* à luz das redes que construíram os dois processos que estão no centro desta pesquisa, bem como de outros a eles relacionados. Tendo como referência a aplicação da metodologia do *Inventário Nacional de Referências Culturais* (INRC), analiso as possibilidades e os limites desse instrumento para a salvaguarda do patrimônio imaterial em dois momentos distintos: o início dos anos 2000 e o final da década de 2010. Esse percurso é relevante para compreendermos de que forma as instituições, os agentes e os saberes se inter-relacionaram e produziram efeitos duradouros, que pautaram decisivamente os passos seguintes das comunidades indígenas e quilombolas envolvidas.

No quinto capítulo, *Indígenas e quilombolas como agentes históricos: os sentidos da patrimonialização*, a análise é pautada pelos dossiês apresentados para a avaliação dos pedidos de registro da *Tava* e do *Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira* como patrimônio imaterial. Os dossiês são pesquisas que aprofundam as questões apresentadas na etapa anterior (INRC), visando à instrução do processo de registro e dedicando atenção à referência cultural compreendida como de fundamental salvaguarda pelos seus detentores. Essa documentação é analisada com atenção especial às categorias utilizadas e aos sentidos impressos no que foi produzido. Com especial atenção ao cinema guarani e à feira anual de troca de sementes no Vale do Ribeira — as duas ações de salvaguarda mais destacadas — o capítulo é dedicado a compreender como a agência histórica indígena e quilombola emerge nesses processos.

No sexto capítulo, *Narrativas de luta e resistência: comunicando modos de ser, estar e pensar o mundo*, são abordadas as estratégias utilizadas pelos Guarani Mbyá e pelas comunidades de Ivaporunduva e Mandira para comunicar as suas narrativas ao público externo. Nessa camada mais profunda, as narrativas apresentadas são analisadas tendo em vista o que desejam comunicar, como o fazem e com quais intenções, considerando, também nessa dimensão, as categorias que utilizam e como se dá a interação comunidades e a sociedade envolvente em situações de contato. Esse capítulo, portanto, é dedicado à mediação empreendida por esses grupos, que convida a reflexões sobre a história, a memória e ao modo de ser e estar no mundo e, sobretudo, sobre *pensar* o mundo.

O capítulo final, *Políticas culturais, memória e reparação*, é pautado pela interlocução entre

os saberes indígenas, quilombolas, afro-diaspóricos e os científicos no espaço público em torno da discussão sobre a história e a memória da escravidão atlântica e do colonialismo, tendo como referência ações recentes no campo da museologia e do patrimônio, especialmente no Brasil, na Bélgica e na Inglaterra. A proposta aqui é a de indicar as possibilidades de incorporação e colaboração entre esses sistemas de conhecimento e seus conhecedores, com o objetivo de estabelecer algumas balizas para o enfrentamento das persistências do passado. A discussão do capítulo final, portanto, diz respeito ao passo adiante das políticas culturais e a sua articulação ao *dever de memória*, que possibilitariam, efetivamente, a construção de uma consciência pública sobre a legitimidade e a urgência do diálogo e da reparação, criando as condições necessárias para a retomada das *possibilidades suprimidas* e para a *re-humanização*.

CAPÍTULO I. CIÊNCIA, PATRIMÔNIO E PODER: LEITURAS E ESCRITAS DO MUNDO

Uma civilização que opta por fechar os olhos para seus problemas mais cruciais é uma civilização doente.
Aimé Césaire. *Discurso sobre o colonialismo*, 1950.

“A pedagogia que os acostumou ao racismo”: ciência, museus e poder, séculos XIX-XX

O intelectual camaronês Achille Mbembe afirma que “a consciência histórica e espacial que temos hoje em dia do Planeta” tem grande parte de sua matriz “na série de acontecimentos que se iniciaram no século XV”, que desembocariam séculos depois, no XIX, na divisão e “partilha integral da Terra”. Mbembe vê esses eventos como “consequências de uma impressionante migração de povos” que assumiu quatro formas: a primeira foi o “extermínio de povos inteiros”, especialmente nas Américas; a segunda, a deportação de milhões de pessoas do continente africano para as Américas, onde foram escravizadas dentro de um sistema econômico que contribuiu “de maneira decisiva para a acumulação primitiva de capital, a partir daí transnacional”; a terceira foi a “conquista, anexação e ocupação de um sem-fim de terras até então desconhecidas da Europa”, terras essas cujos habitantes foram submetidos a uma lei estrangeira; a quarta forma se relaciona à constituição de estados racistas.¹ Como país americano que teve grande parte de sua população originária exterminada; que foi construído pela mão de obra escravizada de quase metade das pessoas africanas que aportaram no continente e por suas estruturas de exclusão racial, o Brasil é uma das consequências mais eloquentes desses acontecimentos e, por essa razão, nos possibilita compreender essa consciência da qual fala o autor.

A colonização do Brasil, entendida como a união entre o extermínio da população originária local, a escravização de pessoas africanas e a exploração dos recursos naturais, é parte constituinte do aprendizado que depois foi replicado pelas mesmas (e outras) potências europeias na África e na Ásia a partir de meados do XIX, numa atualização das estratégias de domínio de outros povos e terras. Em face da longa duração dessas formas de dominação, considero importante trazer alguns elementos para compreender as bases e as práticas da pedagogia imperial que nos legaram o racismo e outras formas de hierarquização de povos. Tais elementos serão fundamentais para perscrutar duas categorias que serão amplamente discutidas ao longo deste trabalho — ciência e patrimônio —, na medida em que estas

¹ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014, p. 105.

forneceram e fornecem um poderoso instrumental que orienta leituras e escritas do mundo, ou seja, formas de entender e de intervir sobre as realidades.

É instigante a análise de Michel-Rolph Trouillot, que põe frente a frente a ambiguidade entre o discurso ontológico e a prática colonial nos tempos do Iluminismo. Para o historiador, a despeito da reformulação de respostas herdadas da Renascença sobre a natureza do ser humano, os filósofos iluministas continuavam “tropeçando nas práticas de dominação e acumulação mercantil”. Nesse sentido, “o século XIX foi, sob diversos pontos de vista, um século de recuo em face de alguns debates do Iluminismo”, sendo que “entre a independência do Haiti e a Primeira Guerra Mundial, a despeito de sucessivas abolições da escravatura, pouco mudou em meio às várias escalas que hierarquizavam a humanidade nas mentes das majorias na Europa e nas Américas”. O racismo científico, que ganharia corpo ao longo do “Século da Ciência”, alcançou, segundo Trouillot, “uma audiência muito mais ampla” e a “penetração na Ásia e sobretudo na África reforçou tanto a prática como a ideologia colonial”.²

Por essas razões, ao longo do século XIX, a estruturação das ciências andou lado a lado com a formação e a consolidação dos Estados nacionais dos impérios europeus, deixando muitas marcas. A história do contato, frequentemente assimétrico, entre europeus e povos de outros continentes — asiáticos, africanos, americanos — para além do processo de definição, pela alteridade, de uma identidade europeia, também construiu conhecimentos e narrativas sobre esses outros povos e as suas culturas. Juntos, ciência e poder lançaram as bases de um tipo de dominação em que as ciências e as linguagens, como a literatura e os museus, legitimaram práticas e fizeram parte do estabelecimento de uma espécie de *cultura do poder*. Essa cultura, por sua vez, era absorvida especialmente pelas populações metropolitanas e pelos colonos europeus no ultramar, constituindo uma história e narrativa únicas.

O termo imperialismo designa, segundo Edward Said, tanto a teoria quanto as atitudes “de um centro metropolitano dominante governando um território distante”; o colonialismo, por sua vez, é compreendido enquanto uma consequência do imperialismo e diz respeito à “implantação de colônias em territórios distantes”. No início da década de 1990, o intelectual palestino pontuou que, apesar da quase total extinção formal do colonialismo, o imperialismo ainda sobrevivia onde tinha existido, “numa espécie de esfera cultural geral, bem como em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e

² TROUILLOT, Michel-Rolph. *Op. cit.*, 2016, p. 133; 155.

sociais”. Said também ponderou que essas permanências têm como sustentação “potentes formações ideológicas”, que contêm em si, por exemplo, a noção de que determinados povos e territórios “*precisam* e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação”.³

Preocupando-se em avaliar tanto a nostalgia imperial quanto o ódio e o ressentimento herdados por dominantes e dominados, Said levantou questões sobre a cultura que alimentou “o sentimento, a lógica e sobretudo a imaginação imperialista”, que se tornaram hegemônicos e se entranharam totalmente nos mais diversos setores desde o século XIX. Ao apresentar, por exemplo, a sua leitura de Terence Ranger e Eric Hobsbawm, destacou o esforço das elites dirigentes europeias em “projetar o seu poder sobre o passado, dando-lhe uma história e uma legitimidade que só podiam advir da tradição e da longevidade”. Ao considerar o poder do passado em pautar as atitudes culturais do presente, o autor questionou até que ponto seria possível conceber a experiência imperial sem o recurso a termos compartimentalizados, transformando assim a compreensão do passado e do presente. Em resposta, disse acreditar que a observação constante das experiências em contraponto, tendo em vista a compreensão do entrelaçamento e sobreposição de histórias, possibilitaria o surgimento de uma retórica alternativa ao que chama de “política da culpa” ou a do confronto e da hostilidade, as quais, de seu ponto de vista, não teriam lugar num mundo tão pequeno e interdependente.⁴

Considerado como um dos fundadores dos estudos pós-coloniais, Said teve como centro de sua trajetória o constante repensar das epistemologias que serviram à formação do pensamento imperialista que dominou a cultura ocidental moderna. Suas elaborações sobre a literatura servem, de maneira ampla, para compreender o substrato que contaminou sobremaneira o pensamento e as práticas ocidentais, sobretudo quando voltadas às populações e territórios cujos sistemas de organização não se enquadravam no modelo ocidental de civilização.

Grande parte dos Estados descolonizados surgiu após o término da Segunda Guerra Mundial e, para Said, isso não é algo neutro. Esse momento inaugural do pós-colonial é visto pelo autor como o ponto de partida da dissolução de muitos dos pressupostos teóricos que vigiam até então, o que também teve impacto nas decisões tomadas por estudiosos, ativistas e historiadores daí em diante. Para compreender esse processo, Said propõe que a análise considere uma “perspectiva ampla que permita

³ SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 42-43. Ênfase do autor.

⁴ Trata-se de HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. SAID, Edward W. *Op. cit.*, 2011, p. 47; 52-56.

enxergar tanto a cultura quanto o imperialismo, e da qual se possa observar a vasta dialética histórica entre ambas (...). Nesse sentido, é importante ter em vista “que uma totalidade cultural não é coesa” e que “muitos setores importantes dela podem ser apreendidos operando juntos *em contraponto*”. Reflexões que passaram a ter lugar nesse novo momento histórico envolvem também “uma reflexão sobre a dominação e a apropriação pela força: alguém perde, alguém ganha”. O autor lembra, a título de exemplo, os debates sobre a história dos Estados Unidos que passaram a entendê-la, cada vez mais, sobre o que foi feito “com os povos nativos, com as populações imigrantes, com as minorias oprimidas”.⁵

Nesse processo, os intelectuais das então colônias, que se expressavam nas línguas dos colonizadores, invertiam a ordem até então presente da narrativa sobre a colonização, fazendo ver como a Europa era fruto do que a África, a Ásia e a América Latina tinham lhe possibilitado ser. Tal movimento reverberou nos intelectuais das então metrópoles, que incorporaram esses pensamentos, como Sartre que incorporou a leitura de Frantz Fanon às suas elaborações. De modo amplo, a descolonização se impôs e se universalizou após a Segunda Guerra, desmentindo a perenidade imaginada pelos impérios. Nesse jogo de forças diverso, no qual operaram União Soviética, Estados Unidos, Igreja, marxismo, Nações Unidas, entre outros, acentuou-se, em seguida, o fosso entre os chamados mundo desenvolvido e subdesenvolvido e as categorias culturais e raciais a eles associadas.⁶

Em uma reflexão sobre o que denomina “cultura de resistência”, que de perto interessa a este estudo, Edward Said indica que no mundo pós-colonial, então categorizado como Terceiro Mundo, os escritores carregam consigo o passado “como cicatrizes de feridas humilhantes, como uma instigação a práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado que tendem para um futuro pós-colonial, como experiências urgentemente reinterpretadas e revivíveis”. É dessa forma que o silêncio antes imposto ao habitante do mundo colonizado é rompido; esse sujeito, ao falar e agir em um “território tomado do colonizador”, constitui o que Said chama de “movimento geral de resistência”. Entre os exemplos citados pelo autor, salienta-se a reivindicação do direito de representar o Caribe feita por Aimé Césaire.⁷

Considerando outros aspectos do imperialismo, Eric Hobsbawm lembra que o termo entrou no vocabulário europeu a partir da década de 1870, figurando como neologismo durante algum tempo, até

⁵ SAID, Edward W. *Op. cit.*, 2011, p. 306-307. Ênfase do autor.

⁶ SAID, Edward W. *Op. cit.*, 2011, p. 310-313.

⁷ SAID, Edward W. *Op. cit.*, 2011, p. 332-333.

que se tornou de uso geral na década de 1890, atestando o auge desse fenômeno. Foi nesse contexto que os chamados “produtos coloniais” renderam vultosos dividendos para companhias europeias e estadunidenses, que extraíam as matérias-primas nas colônias ou nas chamadas “repúblicas das bananas”. Esse novo movimento de apossamento de territórios externos é compreendido pelo historiador inglês no quadro da crescente rivalidade entre economias industriais, intensificando-se pela pressão econômica da década de 1880.⁸

Refletindo sobre o apoio que as sociedades das metrópoles davam ao imperialismo — as classes trabalhadoras, pois as classes dominantes atuavam diretamente nas atividades de extração — Hobsbawm afirma que este fenômeno as encorajou a se identificarem com o Estado e a nação, justificando e legitimando, ainda que inconscientemente, o sistema político e social representado por esse Estado. É nesse aspecto que o autor inclui o papel das grandes exposições internacionais, ocasiões em que a civilização burguesa-industrial se orgulhava “do triunfo triplo da ciência, da tecnologia e das manufaturas” e, conseqüentemente, se orgulhava das colônias. O que atesta a centralidade da ação colonial nesses eventos, segundo o autor, é a profusão dos chamados pavilhões coloniais, onde eram exibidas as matérias-primas e a natureza desses lugares — o que incluía a exibição de pessoas enquanto exóticos objetos de exposição —, nas edições da última década do século XIX.⁹

Por outro lado, para a intelectual zimbabuana Anne McClintock, nas sociedades metropolitanas — e autora trata especialmente da Inglaterra vitoriana —, a invenção da ideia de raça teve impacto não somente para a autodefinição da classe média, como também serviu para constituir dispositivos de policiamento e controle sobre as então categorizadas como “classes perigosas”, da qual faziam parte “a classe trabalhadora, os irlandeses, os judeus, as prostitutas, as feministas, os gays e as lésbicas, os criminosos, a turba militante, e assim por diante”.¹⁰ Nesse sentido, demonstra-se o quanto certas premissas de exclusão social servem a propósitos distintos quando se trata de garantir privilégios ao que se considera como a norma que reproduz um ideal de sociedade.

Também do ponto de vista da autora, “o racismo mercantil — nas formas especificamente vitorianas de propaganda e fotografia, nas exposições imperiais e no movimento dos museus —

⁸ HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios (1875-1914)*. Trad. Sieni Campos; Yolanda Toledo. 20ª ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016, p. 99; 104-105; 109.

⁹ HOBBSAWM, Eric J. *Op. cit.*, 2016, p. 114-115. Sobre a exposição de Paris em 1889, realizada no ano do centenário da Revolução Francesa, ver BARBUY, Heloísa. *A exposição universal de 1889 em Paris*. São Paulo: Loyola, 1999.

¹⁰ MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Ed. Unicamp, 2010, p. 20.

converteu a narrativa do progresso imperial em *espetáculos de consumo* produzidos em massa”. Nesse amplo movimento em que se engajaram expressivos setores da sociedade britânica, “hordas de exploradores, botânicos, historiadores da natureza e geógrafos se entregaram à vocação de ordenar as formas do mundo numa ciência global da superfície e da ótica da verdade. Dessa maneira, o projeto do Iluminismo coincidia com o projeto imperial”. A corporificação do progresso e da hierarquia social da qual a Inglaterra era o suprasumo se deu em 1851 no Palácio de Cristal. Construído no Hyde Park, em Londres, para a Exposição Mundial, nele foi exposta a narrativa do progresso, “consumida como espetáculo de massa”. Nas palavras de McClintock, “a Grande Exposição era um museu sem história, um mercado sem trabalho, uma fábrica sem trabalhadores. Nas seções industriais, a tecnologia era representada como se fizesse surgir sem esforço e já pronto o vasto empório da mercadoria do mundo”.¹¹

Segundo Achille Mbembe, “durante vários séculos, o conceito de raça — que sabemos advir, à partida, da esfera animal — foi útil para, antes de mais, nomear as humanidades não europeias”. Esse conceito, conforme salienta, foi formado pelas “narrativas dos viajantes, exploradores, soldados e aventureiros, missionários e colonos, e por outro, à elaboração de uma ‘ciência colonial’, na qual o ‘africanismo’ é o último patamar”. Alguns intermediários e instituições, entretanto, foram fundamentais para a disseminação do conceito de raça e do arcabouço que o acompanha: além das exposições já citadas, fazem parte dos formadores de um senso comum as sociedades eruditas e as coleções de amadores de “arte primitiva”.¹²

Diante disso, é relevante refletir sobre o que construiu parte desse *status quo*, que informou a divisão do trabalho entre as ciências sociais, quando a Antropologia se especializou na “descrição e classificação de grupos sociais frequentemente tidos como primitivos”, conforme salientam Lygia Sigaud, Benoît de L’Estoile e Federico Neiburg. Segundo esses autores, o trabalho do antropólogo foi possível, a essa altura, porque os estados nacionais ou imperiais modernos já tinham lhe colocado sob políticas específicas, atuando fosse em práticas de preservação e proteção ou ainda em políticas repressivas. O questionamento a esse fazer antropológico compromissado com o imperialismo se tornou mais frequente no pós-Segunda Guerra, sobretudo com o processo de descolonização.¹³ Como voltaremos a discutir adiante, o distanciamento da História dessas populações “primitivas” é parte da

¹¹ McCLINTOCK, Anne. *Op. cit.*, 2010, p. 62; 98-101. Ênfase da autora.

¹² MBEMBE, Achille. *Op. cit.*, 2014, p. 39;57.

¹³ L’ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (org.). *Antropologia, Impérios e Estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Faperj, 2002, p. 9-10.

negação de sua historicidade, o que faria desses sujeitos os objetos de exclusividade da ciência incumbida do papel de defini-los.

Cabe salientar, seguindo a discussão proposta por esses autores, a “dependência mútua entre ação política, a elaboração e a implementação de políticas estatais por parte dos agentes da administração e a produção de conhecimentos sobre populações que estes administram”. Nesse sentido, também seria importante compreender de que Estado estamos falando: de uma entidade a estabelecer fronteiras, hierarquias e direitos ou de um espaço social habitado por sujeitos cujas relações são de concorrência e de interdependência, em razão do qual se organizam políticas de administração das populações locais, seguindo as definições de Durkheim e Weber trazidas pelos autores.¹⁴ Além disso, também são pertinentes as definições expressas pelo sociólogo Pierre Bourdieu em seus cursos no *Collège de France* entre 1989 e 1992 a respeito do Estado, que nos permitem compreendê-lo como um “princípio de produção, de representação legítima do mundo social” e como uma instância que “reforça um ponto de vista entre outros sobre o mundo social, que é o lugar de luta entre os pontos de vista”.¹⁵ Ao longo deste trabalho, será possível compreender que muitas das práticas empreendidas no campo da cultura, enquanto políticas visando a promoção e a salvaguarda de modos de vida, práticas sociais, visões de mundo, relações estabelecidas por grupos sociais no tempo e no espaço, foram e são referendadas por agentes legitimados pelo Estado. Tal atitude intelectual, que tem impacto não somente sobre as vidas dos grupos que são os sujeitos coletivos dessas iniciativas, como é o caso de povos indígenas e comunidades quilombolas, também afeta a forma como o conjunto da sociedade as vê.

No caso português, que pode ser visto como referência destacada para o Brasil em razão dos diversos elementos compartilhados, constituiu-se uma Antropologia marginal em relação aos outros centros europeus, de acordo com Omar Thomaz. Para o autor, naquele país deu-se a construção de mitologias nacionais, um trabalho “para o qual concorreram outros universos disciplinares e culturais, tais como a história, a sociologia, a literatura, a arquitetura ou a música”. Thomaz salienta ainda que o império colonial condicionou o parco debate científico português, cujas tradições etnográficas foram grandemente marcadas pelos “saberes coloniais”, em que as noções de cultura e de diversidade cultural eram concebidas em função de contextos nacionais específicos ou em conjunto com a dinâmica

¹⁴ L'ESTOILE, Benoît de et al. *Op. cit.*, 2002, p. 17-18.

¹⁵ BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 30; 61.

imperialista, resultantes de uma confusão entre uma Antropologia “da nação” e uma Antropologia “do império”.¹⁶

Os debates, pretensamente científicos, ocorreram em congressos como os realizados concomitantemente às grandes exposições portuguesas nos anos de 1934 e 1940. Outro ingrediente do caso português foi a inexistência de embates entre correntes pró e anticolonialistas, uma vez que questionamentos à política oficial eram interditados pelo salazarismo: qualquer oposição ao projeto colonial seria uma oposição à própria nação.¹⁷ A busca por demonstrar domínio científico sobre as províncias ultramarinas (o nome dado por Portugal em 1951 às colônias, para livrar-se da pecha de colonialista), engendrou uma série de organismos imbuídos da missão de conhecer e dominar recursos humanos e naturais.¹⁸

Nesse contexto, o Brasil servia para pensar sobre o tema da mestiçagem e o seu eventual aproveitamento, desde que com a manutenção da hegemonia branca/europeia. Apesar do sucesso atribuído à colonização portuguesa do Brasil,¹⁹ era bastante discutível a replicação do caso em espaços ainda “em formação colonial”. Diversos estudiosos de então, em especial Mendes Corrêa, punham em destaque o risco da “dissolução do Portugal multissecular” com a difusão da mestiçagem e dos mestiços “sem lugar”.²⁰ Nesse sentido, conclui Thomaz que,

¹⁶ A respeito das mitologias e mitografias construídas sobretudo pelos impérios, ver também KLIEMAN, Kairn A. (Re)constructing Histories: Central African Societies and the Burden of Myth. In: KLIEMAN, Kairn. *“The Pygmies Were Our Compass”: Bantu and Batwa in the History of West Central Africa, Early Times to c. 1900 C.E.* Portsmouth (NH): Heinemann, 2003.

¹⁷ THOMAZ, Omar Ribeiro. “O bom povo português”: antropologia da nação e antropologia do império. In: L’ESTOILE, Benoît de et al. *Op. cit.*, 2002a, p. 95-99.

¹⁸ THOMAZ, Omar R. *Op. cit.*, 2002a, p. 105. Cabe ressaltar que essas instituições governamentais, privadas e associativas tinham como finalidade o fomento do que era compreendido como “racionalização” da exploração dos recursos naturais que eram fundamentais para o incremento das atividades industriais crescentes na Europa, instrumentalizando a gestão das relações de trabalho nas colônias. Foi esse o sentido dos diversos organismos que se estabeleceram em países como Inglaterra, França, Portugal, Bélgica, entre outras potências coloniais. Dentro desse quadro estava, por exemplo, o *Museu Real da África Central*, sobre o qual falarei adiante.

¹⁹ A questão colonial ocupa um espaço de destaque na vida política portuguesa, sobretudo após a independência do Brasil, que causou um impacto em Portugal, assombrado pelo medo de não conseguir se sustentar por si próprio e de ser anexado pela Espanha. A solução passaria pela criação de um “novo Brasil” no continente africano, constituído a partir dos territórios sob dominação portuguesa. A ideia permaneceu no pensamento nacionalista de Portugal entre os séculos XIX e XX, “que vê na construção de um novo sistema colonial a preservação da herança histórica e a garantia da existência da nação”. O propósito esbarrava nas incapacidades da metrópole e nas condições existentes nas colônias, cuja atividade continuava no tráfico de pessoas e quase nula relação comercial com Portugal. Além disso, o território sob dominação portuguesa estava longe de possibilitar um “novo Brasil”. Não era a unidade territorial compacta de costa a costa, de Angola a Moçambique, desejada por Portugal e frustrada pelos interesses de outros impérios. Eram, portanto, duas grandes regiões e outras menores, além de ilhas atlânticas. Esse pensamento tomará impulso especial sob a égide da longa ditadura salazarista, que fará uma releitura das teses luso-tropicalistas de Gilberto Freyre. Ver: ALEXANDRE, Valentim. *Velho Brasil, Novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Lisboa: Afrontamento, 2000, p. 181.

²⁰ THOMAZ, Omar R. *Op. cit.*, 2002a, p. 109-111.

Absolutamente comprometidos com a ideologia imperial da época — que pouco tempo depois se transformará no luso-tropicalismo —, Mendes Corrêa, Jorge Dias e outros profissionais vinculados à Escola [Superior Colonial] buscaram produzir um saber colonial em geral (e uma antropologia em particular) à altura das demais potências colonizadoras da época, salvaguardando sempre as particularidades da colonização portuguesa. Tal processo será evidenciado no rumo dos estudos de alunos e professores da Escola a partir, sobretudo, da década de [19]50.²¹

A construção desses saberes, para além de informar as políticas empreendidas pelo império, consolidou um olhar sobre a história da colonização portuguesa que ainda se faz presente,²² pautado pelas “particularidades” da ação portuguesa em terras estrangeiras ocupadas por suas instituições e seus agentes. O mito do “bom português” ainda persiste décadas depois do fim do salazarismo.

Como abordei em outra ocasião,²³ o aparato colonial do Estado português instrumentalizou uma série de institutos, centros de estudo e pesquisa, museus e arquivos com a finalidade de constituir um saber sobre as colônias. Patrícia Ferraz de Matos, ao longo de uma análise profunda sobre a construção das representações raciais por parte do império português, destaca o papel desses organismos ao referendarem, com supostas bases científicas, os pressupostos norteadores do imperialismo/colonialismo.²⁴ Um dos exemplos dessa política ocorreu em 1955, quando o Ministério do Ultramar criou o *Centro de Estudos Históricos Ultramarinos*, cujo campo de atuação seriam as áreas colonizadas por Portugal no presente e no passado. Em seu processo de formação, esse Centro convidou o historiador português Jaime Cortesão, opositor político do salazarismo então radicado no Brasil, para ser seu correspondente; dessa forma, o historiador promoveria o intercâmbio de cópias de documentos do interesse da história portuguesa colonial entre instituições portuguesas e brasileiras.

O novo órgão sistematizaria então a documentação referente à história da colonização junto a arquivos, bibliotecas e instituições similares, fomentando assim a produção de um conhecimento histórico sob a gestão do Estado. Conforme o decreto de criação, em torno do CEHU orbitariam pesquisadores e instituições como as *Juntas de Investigação sobre o Ultramar*, o *Instituto Superior de Estudos Ultramarinos*,

²¹ THOMAZ, Omar R. *Op. cit.*, 2002a, p. 116.

²² A esse respeito, ver GRIN, Monica. Mitos de excepcionalidade: versões do Império português e da nação miscigenada brasileira. In: CATROGA, F., HERMANN, J., AZEVEDO, F. L. N. (org.). *Memória, escrita da história e cultura política no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2012; e BARRUCHO, Luis. *Ensino de História em Portugal perpetua mito do 'bom colonizador' e banaliza escravidão, diz pesquisadora*. 2017. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-40735234>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²³ RIBEIRO, David W. A. “São Paulo, capital geográfica do Brasil”: a Exposição do IV Centenário de São Paulo e a formação do território brasileiro na escrita histórica de Jaime Cortesão (1940-1960). São Paulo: Intermeios/Fapesp, 2018.

²⁴ MATOS, Patrícia Ferraz de. *As “Côres” do Império: representações raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

o *Arquivo Histórico Ultramarino*, a *Filmoteca Ultramarina*, entre outros. Suas funções legais eram as de “coordenar, estimular e promover investigações históricas relativas à ação dos portugueses no *descobrimento, aproveitamento e civilização* de territórios de além-mar” e “recolher as fontes históricas que possam concorrer para aquelas investigações e auxiliar a conservação e divulgação delas”.²⁵

Um instrumento central dessa pedagogia imperial foram e, em alguns casos, continuam sendo, as coleções de bens constituídas a partir das expedições de exploração colonial. Para além da forma como foram obtidas — frequentemente por meio de saques, pilhagens, atos de terror, guerras assimétricas — esses bens culturais, em muitos casos de caráter religioso, foram categorizados pelo pensamento ocidental em gradientes baseadas nas ciências naturais. Isso significa que eram enquadrados em escalas evolutivas, mesma categorização que era aplicada aos povos que os produziam: quanto mais semelhantes às características europeias, mais evoluídos. Os primeiros museus de cunho etnográfico, constituídos nos Estados Unidos e na Europa, partiram da reunião de artefatos recolhidos em expedições em outros continentes, sobretudo na África e na Ásia. De acordo com Marcia Almeida, essas práticas se revelaram “como pilares fundamentais no conjunto de discursos e ações direcionados para sustentação e legitimação do domínio imperialista sobre as regiões não europeias”.²⁶

A partir da expedição militar que destruiu e pilhou mais de dez mil bens sagrados dos *Palácios Reais da Cidade do Benin*, na atual Nigéria, em fevereiro de 1897, o arqueólogo e antropólogo Dan Hicks, curador do *Pitt Rivers Museum*, discute como os museus se tornaram monumentos à “violenta propaganda da superioridade ocidental” na Europa e na América do Norte. Para Hicks, os museus constituídos a partir da espoliação cultural sobretudo da África, funcionam como memoriais de guerra e, ao perpetuar a exposição dos “troféus de guerra”, perpetuam igualmente a sua cumplicidade com a extrema violência perpetrada. É muito importante ressaltar que o autor compreende a “acumulação primitiva” que constituiu as coleções desses museus não como um efeito colateral das práticas comerciais em solo africano, mas como “uma tecnologia central do colonialismo extrativista e militarista”, o que dá a dimensão das frentes de atuação dos países do centro do capitalismo. Alguns aspectos centrais não só

²⁵ PORTUGAL. Decreto-Lei n. 40.070, de 1955. Cria no Ministério [do Ultramar] o Centro de Estudo Históricas Ultramarinas e suas funções e os fins especiais da Filmoteca Ultramarina Portuguesa. Lisboa, 24 fev. 1955. Disponível em: <https://dre.pt/application/conteudo/538380>. Acesso em: 5 jun. 2021. Ênfase minha.

²⁶ ALMEIDA, Marcia Cristina Pacito Fonseca de. *Comércio, bens de prestígio e insígnias de poder: as agências centro-ocidentais africanas nos relatos de viagem de Henrique de Carvalho em sua expedição à Lunda (1884-1888)*. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 115. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2016.tde-29062016-131032>. Acesso em: 5 jun. 2021.

das circunstâncias do assalto contra a Cidade do Benin, mas sobretudo das narrativas repetidas pelos museus mesmo mais de cem anos depois sobre o episódio, demonstram a íntima relação entre o *modus operandi* do militarismo e do extrativismo coloniais e a comunicação destinada às então metrópoles. Um deles diz respeito ao uso do termo “punitiva” para qualificar as expedições militares, justificando a ofensiva a partir de uma reação violenta africana entendida como ilegítima e que, ao ser repetido pelos museus no presente, contribui para criminalizar as vítimas e para normalizar a brutalidade cometida pelos europeus.²⁷

Durante o ciclo dessas investidas militares fundamentais para o colonialismo europeu, mas não por conta delas, as Convenções de Haia de 1899 e 1907, definiram leis e crimes de guerra e deliberaram pela ilegalidade da pilhagem de bens culturais. A definição, apesar de não retroagir para contemplar eventos como o saque britânico à Cidade do Benin, atesta o reconhecimento das potências de então de que apoderar-se de artefatos de outras sociedades nessas circunstâncias era ilegítimo. Além dos “butins de guerra”, o relatório sobre a restituição do patrimônio cultural africano, elaborado pelo escritor senegalês Felwine Sarr e pela historiadora da arte Bénédicte Savoy, francesa, afirma que a política de extração de bens culturais africanos se deu também por meio das “missões de ‘exploração’ e incursões ‘científicas’”; das doações de particulares, como religiosos e agentes coloniais; e das redes de tráfico de arte após as independências de países africanos. Para Sarr e Savoy, discutir o assunto da restituição em 2018 é uma oportunidade de reabrir “o ventre da máquina colonial” e tirar do esquecimento as circunstâncias que permitiram a constituição de prestigiosas coleções museais. Conforme apresentam, o *British Museum* conta com cerca de 69 mil objetos provenientes da África; o *Weltmuseum* de Viena, 37 mil; o *Museu Real da África Central*, com expressivos 180 mil; o *Humboldt Forum* de Berlim, 75 mil. O museu do *quai Branly*, em Paris, setenta mil, mesmo número de objetos culturais africanos guardados nos *Museus do Vaticano*.²⁸ Diversas outras instituições, não apenas europeias, também abrigam coleções

²⁷ Como sintetiza o autor, “oficiais navais brutais bombardearam aldeias em nome do fim da barbárie. A destruição de espaços e edifícios sagrados foi realizada em nome da civilização como um valor universal. Sentimentos de antiescravidão e cristianismo missionário foram ativamente usados para justificar a violência, junto com novas disciplinas acadêmicas. A afirmação — para a qual arqueólogos e antropólogos foram chamados como testemunha, como juiz e como júri — era uma prova científica de que não poderia haver civilização fora da Euro-América branca”. Mais de 150 museus e galerias, além de diversos colecionadores particulares, têm a posse sobre os milhares de bens da Cidade do Benin. HICKS, Dan. *The British Museums: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution*. Londres: Pluto Press, 2020, p. 3-8; 21-23; 40-45. Tradução minha.

²⁸ SARR, Felwine; SAVOY, Bénédicte. *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain: vers une nouvelle éthique relationnelle*. Paris: République Française/Ministère de la Culture, nov. 2018, p. 8-11; 46-52. Disponível em: http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_fr.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021. Ainda que não tenha sido a primeira iniciativa relacionada à repatriação de bens culturais africanos, a proposição do presidente francês Emmanuel Macron em 2017, de

expressivas dessa história do patrimônio cultural não somente africano, mas também de povos ameríndios e de outros considerados “primitivos”.

Mbembe chama de *nacional-colonialismo* o movimento que, a partir de 1892, congregou diversas vertentes do espectro político francês no esforço de “dar, política e culturalmente, uma forte e expressiva voz à ideia colonial”. Pautados pela diferença racial e lançando mão do que forneceram a Etnologia, a Geografia e a produção das missões religiosas, esse ideário normalizou-se “na cultura de massas através do estabelecimento de instituições como museus e jardins zoológicos humanos, publicidade, literatura, artes, constituição de arquivos, disseminação de narrativas fantásticas reportadas pela imprensa popular (...) e a realização de exposições internacionais”, como já mencionado anteriormente. Ainda que tratando da França e dos franceses, a análise de Mbembe pode ser extrapolada para outros contextos imperiais, que expuseram várias gerações metropolitanas “a esta pedagogia que os acostumou ao racismo”.²⁹

Zoológico humano é a forma mais condizente de referir à prática desumanizante de exibir povos ameríndios, australianos, africanos e asiáticos como se fossem *tipos* classificáveis, como espécimes da natureza comparáveis aos animais. Segundo informam Pascal Blanchard e Maarten Couttenier, na Exposição Universal da Antuérpia de 1885, a Sociedade Real de Geografia local trouxe doze pessoas do Congo, de Zanzibar e de colônias portuguesas para serem exibidas ao público; ainda antes disso, povos sul-americanos e australianos já tinham sido expostos na Bélgica. Em 1894, em uma nova exposição também na Antuérpia, o número de pessoas submetidas a essa exotização violenta subiu para 144, denotando que a prática encontrava aceitação pública da sociedade belga. Cinco delas morreram. Das edições de Paris, 1889 e de Chicago, 1893 em diante, as grandes exposições passaram a contar com seções coloniais cada vez mais relevantes: “aldeias indochinesas” foram construídas em Lyon em 1894 e uma “aldeia africana” foi idealizada para a de Genebra em 1896. Intimamente ligada à história do *Museu Real da África Central*, a exposição de Bruxelas em 1897 seguiu a tendência e ampliou o número de pessoas que compuseram as quatro “aldeias africanas” apresentadas no parque de Tervuren: eram 267 pessoas, dos povos Bakongo, Batetela, Bangala, além de árabo-suaílis e os então chamados “pigmeus”. Também compuseram esse contingente noventa soldados da Força Pública do Estado Livre do Congo; sete

reunir as condições para que tais artefatos retornassem aos seus países de origem definitiva ou provisoriamente, fez o debate ganhar espaço nos anos posteriores.

²⁹ MBEMBE, Achille. *Op. cit.*, 2014, p. 114.

pessoas faleceram de doenças respiratórias naquele verão atipicamente chuvoso.³⁰

No período entreguerras, o interesse deixou de ser em apresentar os modos de vida dos “selvagens” para divulgar a suposta “missão civilizatória” europeia entre as populações, uma tendência que se fortaleceu sobretudo após o fim da Segunda Guerra. Isso não significa que as pessoas deixaram de ser exibidas. A prática se manteve e um dos recursos utilizados pelos belgas para divulgar a sua suposta benevolência no Congo foi a exibição dos cadernos de estudantes congolese, assinalando que estes eram comparáveis aos dos estudantes europeus. Na célebre exposição universal de 1958, realizada em Bruxelas, o país aproveitou a ocasião para promover a sua candidatura à sede das instituições europeias e, em sete pavilhões dedicados à sua maior colônia, expôs as suas ações na África Central como autopropaganda. A exibição de uma “aldeia congolese”, entretanto, causou incômodo no público, especialmente entre estudantes e intelectuais congolese residentes na Bélgica. Segundo Blanchard e Couttenier, “sob a pressão dos militantes independentistas, uma grande parte dos artesãos decidiu deixar a aldeia, que fecha antes do fim da exposição”. Dessa forma, foi assinalado o fim da era dos zoológicos que exibiam seres humanos, dois anos antes da independência do Congo. De acordo com os autores, entre o século XIX e o XX, mais de trinta mil pessoas foram exibidas para mais de um bilhão de visitantes.³¹

Cabe lembrar que, para além dos estereótipos construídos sobre as populações não europeias, essa prática também poderia ter outras intenções, como ocorreu entre os portugueses. Na exposição colonial do Porto em 1934, “indígenas guineenses” foram exibidos diante dos olhos ávidos de mais de um milhão de visitantes, junto a “reproduções de monumentos de Goa e de Macau, exemplares da fauna africana, cinema com exibição de filmes sobre as colônias, desfiles militares com soldados moçambicanos, a banda militar de soldados angolanos, uma livraria destinada à venda e propaganda de livros coloniais”. Filipa Vicente, porém, chama a atenção para um “objeto” da exposição bastante fotografado: a mulher balanta a quem foi dado o nome de Rosa, Rosinha ou Rosita. Fortemente sexualizada nas imagens que eram produzidas sobre ela, a mulher proveniente da Guiné então “portuguesa”, servia como um cartão-postal para os homens portugueses desejassem partir novamente

³⁰ BLANCHARD, Pascal; COUTTENIER, Maarten. Les Zoos Humains. *Nouvelles Études Francophones*, v. 32, n. 1, 2017, p. 109-111. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44684570>. Acesso em: 5 jun. 2021. Sambo, Mpemba, Ngemba, Ekia, Nzau, Kitukwa e Mibange eram essas sete pessoas, celebradas junto a sete lápides alinhadas à igreja São João Evangelista, em Tervuren. Outras também morreram ainda antes da exposição, inclusive na longa viagem entre Boma e a Antuérpia. Um percurso com placas afixadas em 2018, na cidade e no parque de Tervuren, comunicam sobre essa história nos lugares em que se passaram os acontecimentos, atendendo a uma demanda das associações africanas e da diáspora por ocasião da reabertura do *Museu Real da África Central* em dezembro daquele ano.

³¹ BLANCHARD, Pascal; COUTTENIER, Maarten. *Op. cit.*, 2017, p. 112-114. Tradução minha.

pelos mares e dominar terras e corpos estrangeiros. Nas palavras de Vicente, dessa forma o projeto do império era tornado um “objeto de desejo”, profundamente erotizado. Na retórica da época, não raro eram as referências ao espaço africano em termos associados ao feminino, “disponível” à dominação masculina europeia: “a conquista territorial era descrita com o vocabulário da conquista sexual, onde o colonizador branco masculino exercia duplamente o seu domínio sobre a mulher colonizada — domínio étnico e domínio de gênero iam, por isso, a par”.³²

Billy Kalonji, especialista em Diversidade Cultural, Juventude e Vida Associativa, nascido na República Democrática do Congo e radicado na Bélgica desde a década de 1980, relatou que a recepção que teve no país europeu era bastante distinta da deferência que os belgas recebiam no Congo. A partir de memórias de um tratamento desigual da parte das forças policiais belgas e de agentes de controle do transporte coletivo, Kalonji narra que muitos imigrantes de origem africana, oriundos de países distintos, se deram conta de que eram alvo da mesma discriminação racial. Das conversas que empreenderam para fazer frente à situação, formaram diversas associações e, por fim, a *Plataforma das Comunidades Africanas*, na década de 1990. A organização, na busca por identificar as raízes desse olhar racista presente na sociedade belga, identificou dois lugares como disseminadores de estereótipos sobre a África e as populações africanas: o *Zoológico da Antuérpia* e o *Museu Real da África Central*, em Tervuren. Nesse museu, representantes das associações se apresentaram ao então diretor, que não os reconheceu como interlocutores qualificados para um trabalho de colaboração. Para Kalonji, foi preciso esperar por um contexto mais favorável ao debate público sobre o colonialismo para retomar o diálogo com o museu, o que se deu no início do século XXI, na esteira da ratificação da Bélgica aos termos da *Conferência mundial contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância*, realizada em setembro de 2001 na cidade sul-africana de Durban. O mesmo período foi decisivo para o reconhecimento da participação do Estado belga no assassinato do líder político da independência do Congo, Patrice Lumumba.³³

Foram também as exposições universais realizadas na Bélgica que motivaram o ingresso de objetos que se tornariam as principais coleções do atual *Museu Real da África Central* (ou simplesmente

³² VICENTE, Filipa Lowndes. “Rosita” e o Império como objecto de desejo. *Público*, 25 ago. 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/13098880/_Rosita_ou_o_Império_como_um_objecto_de_desejo_Público_25_de_Agosto_de_2013. Acesso em: 5 jun. 2021.

³³ KALONJI, Billy. Entrevista concedida a mim em 30 jan. 2020, Bruxelas, Bélgica. Mais informações podem ser encontradas em POST, Jasmijn; TYLZANOWSKI, Vera. AfricaMuseum heropent. *Bruzz*, 5 dez. 2018, p. 18-21. Disponível em: https://issuu.com/bruzz.be/docs/actua_1641. Acesso em: 5 jun. 2021.

AfricaMuseum, nome que adota em sua comunicação pública desde 2018). Com a expansão do mercado de látex e marfim — dois dos principais produtos explorados além da madeira —, os agentes coloniais receberam pedidos do rei belga e proprietário do Estado livre do Congo, Leopoldo II, bem como do administrador colonial, para que coletassem todo e qualquer artefato que pudesse despertar interesse e mostrar ao público as “potencialidades” da colônia. Para a exposição de 1897, que seria sediada em Bruxelas, foi idealizado um pavilhão colonial em Tervuren, nas cercanias da capital, nas terras dos domínios da coroa. Uma infinidade de objetos diversos encheu as propriedades reais ali situadas.³⁴

O sucesso da exposição de 1897 levou à decisão de manter as instalações e transformá-las em exposição de longa duração, assim como ocorreu na formação de outros museus coloniais na Europa, originando-se assim, em 1898, o *Museu Real do Congo*. A nova instituição rapidamente foi inundada por cestas, estatuetas, adornos, jarros, escudos e outros artefatos culturais, espalhando um rastro de violência pelas aldeias do Estado livre do Congo enquanto explorava o látex necessário ao desenvolvimento da indústria automobilística, causando choque mesmo entre entusiastas da empresa pessoal de Leopoldo II. Em 1904, Leopoldo designou o arquiteto francês Charles Girault, construtor do *Petit Palais* de Paris, para desenhar uma nova estrutura permanente para o museu. O palácio seria o centro de um complexo de edifícios que incluiriam outras instituições relacionadas à atividade colonial. Assim como o salazarismo faria décadas depois com Portugal,³⁵ Leopoldo II queria demonstrar o poderio de um pequeno país que possuía um vasto território, capaz de fazer frente aos demais impérios.³⁶

As obras do palácio foram iniciadas em 1905, coincidindo com os 75 anos da independência belga e as duas décadas de existência do Estado livre do Congo que, no mesmo ano, ensejou debates intensos dentro e fora da Bélgica acerca das violências cometidas contra a população congoleza, reveladas por uma comissão de inquérito promovida pela Inglaterra e acompanhada por enviados de Leopoldo. Em 1908, o Estado da Bélgica anexou a colônia leopoldiana e criou o “Congo Belga”; em 1909, Leopoldo faleceu e, no ano seguinte, o novo edifício foi oficialmente aberto, celebrando o monarca falecido como o fundador de um novo mundo, que levou progresso para povos atrasados e trouxe prosperidade para a

³⁴ SILVERMAN, Debora L. Diasporas of Art: History, the Tervuren Royal Museum for Central Africa, and the Politics of Memory in Belgium, 1885–2014. *The Journal of Modern History*, Chicago, v. 87, n. 3, 2015, p. 622. Disponível em: <http://doi.org/10.1086/682912>. Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁵ THOMAZ, Omar R. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Fapesp, 2002b, p. 226-230.

³⁶ SILVERMAN, Debora L. *Op. cit.*, 2015, p. 619-625.

Bélgica.³⁷

Segundo Anne-Marie Bouttiaux, ao longo de sua história, o atual *Museu Real da África Central* observou a mudança do status de suas coleções etnográficas, que deixaram de ser vistas como “curiosidades”, expostas para servir de ilustração da propaganda colonial, ao de peças-chave, cuja importância remete tanto à história da arte quanto à antropologia. Segundo a então integrante da equipe de curadores do museu, durante grande parte de sua história, a instituição se destacou pelo viés econômico, destinada a dar testemunho da obra da Bélgica e de seus agentes coloniais em solo africano.³⁸

No quadro do processo de transformações operado no pós-Guerra e com a descolonização, o museu tornou-se *Real da África Central*, nome que adotou a partir da independência congoleza em 1960. Embora a mudança do nome tenha sido um primeiro passo, a seção dedicada às ciências morais, políticas e históricas passou a chamar-se de “História da presença belga do estrangeiro”, marcando a permanência da História enquanto disciplina relacionada à Europa. À parte isso, conforme aponta a autora, a pesquisa científica se tornou cada vez mais valorizada no interior da instituição e algumas de suas coleções se tornaram referências mundiais no que se refere à África Central.³⁹

Do ponto de vista de Debora Silverman, o museu permaneceu intocado durante quase um século, como “uma floresta virtual petrificada do triunfalismo imperial e um gigantesco contêiner do saque que resultou de suas políticas fundamentais de extração”. Ainda que gerações de estudiosos dentro e fora da Bélgica viessem apresentando evidências, o museu permaneceu congelado no tempo e trancado em silêncio, personificando o chamado “grande esquecimento” na cultura e educação nacional belga. Entretanto, na sequência do processo apresentado por Bouttiaux, Silverman descreve que o papel do museu como portador desse “grande esquecimento” começou a ceder em 2002, quando o diretor Guido Gryseels, à frente da instituição desde 2001, anunciou um grande projeto de reorganização, iniciativa que foi favorecida pela repercussão do livro de Adam Hochschild, *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, e da revelação do envolvimento do governo belga no

³⁷ SILVERMAN, Debora L. *Op. cit.*, 2015, p. 625-626.

³⁸ BOUTTIAUX, Anne-Marie. Des mises en scène de curiosités aux chefs-d'œuvre mis en scène. Le Musée royal de l'Afrique à Tervuren : un siècle de collections. *Cahiers d'études africaines*, Paris, v. 39, n. 155, 1999, p. 595-599. Disponível em: <http://doi.org/10.3406/cea.1999.1768>. Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁹ BOUTTIAUX, Anne-Marie. *Op. cit.*, 1999, p. 606. A autora destaca a transmutação das peças, que deixaram de ser vistas como panos de fundo da política colonial belga para serem compreendidas como obras de arte. Nesse processo, em que a descolonização desempenhou papel marcante, não são menos visíveis as diversas tensões entre Bélgica e República Democrática do Congo a respeito da posse de bens referentes à história de populações africanas. Bouttiaux também trata do problema ético de agregar valor artístico a artefatos capturados em contextos violentos e de se distanciar das sociedades que o produziram, que pouco ou nada se beneficiam da visibilidade e da valorização monetária de suas peças.

assassinato do líder político congolês Patrice Lumumba, em 1961. Gryseels mencionou, na ocasião, que sua geração foi criada com a visão de que a Bélgica civilizou o Congo.⁴⁰ Retomarei o estado atual da discussão sobre essa instituição no capítulo final.

Em relação às regiões sob o domínio português, os trabalhos de Juliana Bevilacqua e Lia Laranjeira discutem de forma bastante aprofundada, respectivamente, os museus do Dundo (Angola) e de Nampula (Moçambique), articulando-os às dinâmicas da cultura imperialista vigente. No primeiro caso, o museu criado em 1936 nas propriedades da *Companhia de Diamantes de Angola* (Diamang), no atual nordeste angolano, foi forjado como alheio à Diamang, de modo a facilitar as ações da companhia mineradora e de possibilitar a “adesão das chefias tradicionais na colaboração com o Museu, no fornecimento de objetos e no funcionamento de outras atividades promovidas por esse espaço (...)”. Do ponto de vista da autora, essa desvinculação aparente pode ter contribuído para que os chefes tradicionais da região da Lunda “entendessem o Museu como um novo espaço de legitimação de seus poderes”.⁴¹

O *Museu do Dundo*, que servia como veículo de propaganda da companhia e do próprio colonialismo português, era uma das paradas do roteiro de personalidades que visitavam a região da Lunda, como o sociólogo pernambucano Gilberto Freyre que lá esteve sob o patrocínio de Salazar. Conforme Bevilacqua, a partir da segunda metade da década de 1940, a Diamang passou a investir em publicações do museu que seriam distribuídas em diversas partes do mundo, bem como em exposições em diversos países, incluindo o Brasil. A interlocução com outros museus também se fez presente quando da reformulação pela qual passou entre 1956 e 1957 — na ocasião, Marie-Louise Bastin, pesquisadora belga do hoje *Museu Real da África Central*, chamou a atenção para o excesso de peças expostas.⁴²

O *Museu de Nampula*, construído no norte de Moçambique em 1956 em um edifício de arquitetura moderna, fazia parte de um projeto mais amplo de configurar uma “cidade colonial moderna”, destinada a receber a maior parte dos colonos brancos. De acordo com a pesquisa de Lia Laranjeira, esta instituição estava enquadrada nos propósitos do colonialismo português, baseado nos

⁴⁰ SILVERMAN, Debora L. *Op. cit.*, 2015, p. 627-629. Tradução minha.

⁴¹ BEVILACQUA, Juliana Ribeiro da Silva. *De caçadores a caça: sobas, Diamang e o Museu do Dundo*. 2016. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 127. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2016.tde-25082016-132727>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁴² BEVILACQUA, Juliana R. S. *Op. cit.*, 2016, p. 128; 146.

pressupostos científicos em voga. Com olhar especial para a arte maconde, comumente destacada entre as demais produções locais, a autora chama a atenção para a função desempenhada pelo museu ao compreender a produção artística “indígena”⁴³ como necessária ao projeto colonial: as esculturas deveriam estar à disposição tanto de instituições como o próprio museu ou dos colonos portugueses que tinham interesse em adquiri-las. Em 1993, quase duas décadas após a independência moçambicana, o museu, reaberto em 1986 com a criação de um Departamento de Museus, tornou-se o *Museu Nacional de Etnologia*. Na ocasião, parte considerável das exposições organizadas sob o colonialismo português se manteve, com a permanência do destaque às peças maconde.⁴⁴ Contendo uma aldeia cenográfica e outros elementos museais semelhantes aos do *Museu do Dundo*, o *Museu de Nampula* dialoga diretamente com os objetivos e padrões vigentes desde a virada do século XX, quando as seções coloniais das grandes exposições universais prefiguraram o que viriam a ser os museus etnológicos ou antropológicos.

O *British Museum* apresenta, em suas mais de noventa galerias, bens culturais de praticamente todo o planeta, especialmente dos diversos cantos do que foi o império britânico. A galeria África, uma das poucas no piso do subsolo do museu, reúne peças originárias sobretudo das ex-colônias britânicas, com especial destaque para os bronzes do Benin: os objetos são vistos ao lado de um texto que comunica as circunstâncias que o levaram do Oeste Africano para Londres. A mesma franqueza não é visível, porém, em outras galerias, muito mais visitadas, dedicadas a outras áreas que já estiveram sob domínio britânico, como o Egito, nos quais se lê apenas que são resultados de pesquisas arqueológicas, sem estabelecer qualquer historicização destas atividades científicas.⁴⁵

Em Liverpool, cidade que prosperou economicamente em razão de seu grande porto escravista, o *World Museum* reúne objetos de diversos lugares do mundo, o que é justificado pelo caráter comercial da cidade portuária. Entretanto, tais “culturas do mundo” denotam uma categorização problemática, na medida em que parecem atualizar o conceito dos antigos museus coloniais, dedicados ao que não se enquadra nos cânones da arte e produção ocidentais. Para Zachary Kingdon, historiador responsável pela seção dedicada às artes africanas, o museu permanece problemático mesmo após a última renovação em 2005. A coleção africana foi formada no século XIX. Os cerca de onze mil itens que a compõem são

⁴³ Categoria jurídica do colonialismo português para se referir às populações locais “não assimiladas”.

⁴⁴ LARANJEIRA, Lia Dias. *Mashinamu na Uhuru: arte maconde e a história política de Moçambique (1950-1974)*. São Paulo: Intermeios/Fapesp, 2018.

⁴⁵ Visita realizada entre os dias 15 e 17 jan. 2020.

sobretudo da África do Oeste e o trabalho, segundo Kingdon, tem sido de buscar identificar as agências históricas das populações africanas no caminho percorrido pelos artefatos. Porém, grande parte da história desses objetos, muitos deles ofertados em trocas comerciais por chefias africanas, é difícil de ser escrita porque grande parte de sua documentação foi perdida nos bombardeios que arrasaram Liverpool na Segunda Guerra. Ainda assim, o curador acredita que um estudo das peças pode demonstrar uma contra-narrativa africana, possível de ser reconstituída a partir dos objetos que escolheram ofertar e que demonstrariam o cosmopolitismo desses povos.

Entre as vitrines que considera problemáticas e que precisam ser repensadas, Kingdon apresentou uma dedicada a objetos provenientes do reino do Benin e que são frutos de ações militares. A disposição dos objetos remetia à ideia de que são um troféu de guerra, o que é ofensivo e inadequado. Para solucionar essa questão, conforme conta, oficinas junto às comunidades negras locais têm tido resultados positivos. Além disso, a discussão ensejou o desenvolvimento de uma política interna sobre a repatriação de objetos aos seus países de origem, debate este que se vincula às iniciativas do *Victoria & Albert Museum*, anteriores à proposição do presidente francês Emmanuel Macron, de 2018.⁴⁶ Mas as permanências do olhar imperial vão além dessa vitrine. Além de não oferecer aos públicos informações a respeito da aquisição desses objetos, as informações à disposição não tratam das relações de poder que envolvem a história da coleção e apreendem o comércio como um fenômeno da natureza. A coleção de objetos americanos, por exemplo, está intimamente relacionada ao ciclo da exploração da borracha no interior da Amazônia, mas pouca referência é feita sobre as circunstâncias dessa exploração comercial.⁴⁷

A seções coloniais das exposições universais, depois tornadas museus coloniais — que por sua vez acabaram por se tornar de Antropologia, Etnografia ou de “culturas do mundo” —, se esforçavam, assim como nos outros casos discutidos, na “classificação e ordenação do mundo não-ocidental”. Foi por meio dessas linguagens, combinadas a outras e às ciências, que foram inventados a África e os africanos, o Oriente e os orientais.⁴⁸ No espaço dos museus e das exposições, portanto, a hierarquização e a sistematização desenhadas pelo *establishment* imperialista se escancararam e, em alguns desses

⁴⁶ KINGDON, Zachary. Entrevista concedida a mim em 22 jan. 2020, Liverpool, Inglaterra.

⁴⁷ Visita realizada em 22 jan. 2020.

⁴⁸ Como destacou Benedict Anderson, assim como os museus, “mapa e censo modelaram a gramática que possibilitaria o surgimento da ‘Birmânia’ e dos ‘birmanianos’, da ‘Indonésia’ e dos ‘indonésios’. Entretanto, a ‘concretização’ dessas possibilidades — que ainda prospera vigorosamente, muito tempo após o fim do Estado colonial — é largamente tributária do tipo específico de criação de imagens do Estado colonial em relação à história e ao poder”. ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 254.

espaços, permanecem presentes. É sempre relevante lembrar que, imbuídas do ideário do progresso, essas exposições e instituições estavam interessadas em *preservar* o “testemunho material de povos condenados à uniformidade da experiência do gênero humano”, algo semelhante à ideia que alimenta as políticas de patrimônio no Ocidente, ao menos desde a Revolução Francesa, de salvar certos signos da destruição e do esquecimento. No caso das grandes exposições e os museus de tipo colonial era definido, num gesto colonizador, o caminho que seria inexoravelmente traçado por todos os povos rumo ao progresso.⁴⁹

Esses modelos, contudo, não estiveram restritos às instituições museais ou às grandes exposições europeias ou estadunidenses. Eles inspiraram, em grande medida, produções em solo brasileiro. Ainda que não estejamos observando a relação de um Estado imperial com povos e territórios distantes — e cabe lembrar que os descendentes destes povos se dirigem desde meados do século XX em grandes contingentes para as antigas metrópoles e se deparam com a permanência das diferenças coloniais — é fundamental retomar o que Achille Mbembe disse a respeito da formação de estados racistas. O Brasil, enquanto estado independente, manteve, quando não aprimorou, as diferenciações entre os grupos formadores da nação herdadas da colônia. Os museus, nesse quadro, também foram instrumentos de destaque para construir a nação e atribuir a cada grupo um papel dentro da hierarquia social e racial.

De acordo com Lilia Schwarcz, as teorias sobre as diferenças raciais chegaram tardiamente ao Brasil em relação à Europa, mas tiveram um impacto grande nos lugares em que se fazia ciência entre os anos 1870 e os 1930: os museus etnográficos, as faculdades de Direito e Medicina e os institutos históricos e geográficos. Desenvolvendo-se a partir do contexto do enfraquecimento da escravidão, tais teorias fundamentariam a nova organização social brasileira, que implantaria, por meio do estabelecimento de “critérios diferenciados de cidadania”, hierarquizações sociais baseadas a partir da raça.⁵⁰ Os museus analisados de perto pela historiadora e antropóloga foram o *Museu Nacional* (fundado como *Museu Real* em 1818), o *Museu Paraense* (1871) e o *Museu Paulista* (1895), constituídos como espaços dedicados ao estudo da Etnografia e das chamadas Ciências Naturais.

É importante salientar que a Antropologia, naquele contexto, dizia respeito especialmente à craniometria: estudos que serviam à fundamentação de uma teoria de caracterização de grupos humanos

⁴⁹ THOMAZ, Omar R. *Op. cit.*, 2002b, p. 205.

⁵⁰ SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 19-24.

a partir de dados como o tamanho e o formato do crânio, base para inferir o grau de “evolução” ao qual pertenceria cada “raça”. Foi sobre essas bases que a ciência foi produzida nas instituições abordadas por Schwarcz e que, no Brasil, investigavam as populações indígenas, negras e mestiças, todas vistas como um problema para a constituição de um Estado moderno e *civilizado*. Ao analisar, por exemplo, os estudos dos diretores do *Museu Nacional* João Baptista de Lacerda e Ladislau Netto (respectivamente diretores entre 1874-1893 e entre 1895-1915), a autora identificou uma recorrência de estudos biológicos dos indígenas brasileiros. No caso do *Museu Paulista*, inaugurado a partir das coleções de Joaquim Sertório, formadas por espécimes de História Natural, mobiliário, jornais e objetos indígenas, destaca-se a atuação do zoólogo Hermann von Ihering, contratado para atuar na instituição em 1894. O zoólogo chama a atenção por, paralelamente às suas publicações na revista do museu, participar do debate público local defendendo a extinção dos Kaingang existentes no oeste paulista, vistos como *entraves* para o “progresso” e a “civilização”.⁵¹ Ao estabelecer um paradigma biológico para entender povos como os indígenas, cientistas e instituições desse contexto não só criavam categorias diferentes de seres humanos como, ao opor *selvagens* e *civilizados*, sustenta uma posição que compreende que tanto a natureza pode ser derrubada e domesticada em nome do “progresso”, quanto o mesmo pode ser feito em relação às populações entendidas como primitivas.

Para pensarmos especialmente no *Museu Nacional*, que em 2 de setembro de 2018, duzentos anos depois de sua inauguração, teve seu edifício — coleções, arquivos, bibliotecas, reservas técnicas — praticamente reduzido a cinzas após um incêndio, é importante abordar brevemente duas coleções: as indígenas e as africanas e afro-brasileiras. João Pacheco de Oliveira, docente e pesquisador do *Museu Nacional*, destaca, no artigo em que discute a respeito de um retrato de um menino bororo, a historicidade das coleções da instituição, diretamente ligada ao contexto de coleta e ao ideário vigente. A documentação permite saber, por exemplo, que a motivação da coleção faz parte do pensamento de que aqueles povos desapareceriam no contexto do avanço das frentes de colonização do país. No contexto do museu — desse e de outros —, os objetos retirados de seus usos rituais e cotidianos “tendem a transformar-se artificialmente em exemplificações de entidades abstratas (o povo x, a cultura y, a sociedade z), desvinculadas da *praxis* histórica e engessadas dentro de um processo em que a criatividade

⁵¹ SCHWARCZ, Lília M. *Op. cit.*, 1993, p. 66; 78-79; 92-107. Também segundo a autora, o “problema indígena” era um dos principais motes das discussões no interior dos institutos históricos e geográficos. Nas Faculdades de Direito e Medicina, o conhecimento que era construído buscava associar a delinquência social às características inatas, num esforço de criminalização de corpos negros e mestiços, especialmente. O quadro delineado era o de um país doente (p. 145; 215-219).

e a variação não podem ser refletidas”. Na virada para o século XXI, porém, o *Museu Nacional* recebeu lideranças de cerca de quarenta povos, que conheceram as reservas técnicas da instituição e conversaram com restauradores, curadores e dirigentes. Para Oliveira, a situação demonstrou que

Os museus podem ser muito úteis para os indígenas que sofreram processo de deculturação violenta, ações contra seus valores, suas tecnologias, seus conhecimentos. O museu é um instrumento poderoso para inculcar e reforçar demarcações identitárias, recusando o preconceito e a invisibilidade com que tais coletividades são tratadas em outros contextos. Neste sentido, é um aliado fundamental, importante na luta por direitos especiais e modos de vida que sejam mais adequados aos indígenas.⁵²

Quanto às coleções africanas, ou melhor, à *Africana do Museu Nacional*, como a nomeou a historiadora Mariza Soares durante o projeto que liderou a partir de 2013 e que resultou na exposição *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*, esta era composta por aproximadamente setecentas peças. Para Soares e a museóloga Rachel Corrêa Lima, a coleção era, “indiscutivelmente, a mais antiga e importante coleção de objetos de procedência africana (...) reunida nas instituições públicas do país”. A coleção era sustentada sobretudo sobre duas bases: a coleção *Polícia da Corte* e a coleção *Adandozan*. A segunda continha uma série de presentes enviados em 1811 por Adandozan, rei do Daomé (atual Benin), ao então príncipe-regente D. João, que viria a ser D. João VI de Portugal, demonstrando os termos das relações internacionais entre a Corte Portuguesa instalada no Rio de Janeiro e o reino do Oeste Africano.⁵³

Já a coleção *Polícia da Corte* reunia objetos sagrados de religiões de matriz africana do Rio de Janeiro apreendidos pela polícia, que reprimia tais manifestações religiosas. Segundo Carolina Almeida, em razão do “interesse pela Etnologia, pelas teorias raciais e sob a influência dos debates que caminhavam pela Corte”, além do “instinto de colecionador e o intuito de obter donativos para aumentar as coleções do museu”, Ladislau Netto, então diretor do *Museu Nacional*, enviou um ofício à Polícia da Corte para que os objetos apreendidos nesses cultos fossem confiados ao museu. No ofício, Netto deixa claro que as peças ficariam à disposição da polícia e que eles eram de “grande interesse científico e etnológico para

⁵² OLIVEIRA, João Pacheco de. O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, 2007, p. 94-95. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/s1413-77042007000200006>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁵³ ALMEIDA, Carolina Cabral Ribeiro de. Ode à coleção *Polícia da Corte*. *Temporalidades*, Belo Horizonte, ed. 28, v. 11, n. 1, set./dez. 2018, p. 51-53. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/6200>. Sobre a exposição, ver SOARES, Mariza C.; AGOSTINHO, Michele B.; LIMA, Rachel C. *Conhecendo a exposição Kumbukumbu do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2016. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/docs/Kumbukumbu.pdf> Acessos em: 5 jun. 2021.

o conhecimento dos costumes africanos”. Ainda de acordo com Almeida, nos artigos escritos pelo diretor na *Revista da Exposição Antropológica de 1882*, é identificável a ideia que este fazia “sobre a barbárie que contemplava os povos indígenas e africanos”. Conforme a historiadora, a argumentação é reveladora do que imbuía a coleção desses objetos pelo botânico que dirigia o museu, certamente preocupado em comprovar a “origem do problema racial brasileiro”.⁵⁴ Confrontando, portanto, a história das coleções, em que se vê, de um lado, as motivações que as constituíram e o enquadramento que lhes era dado no passado e, do outro lado, a forma como vinham sendo trabalhadas a partir de meados do século XXI, é possível afirmar que as próprias instituições podem abrigar as soluções para os problemas que construíram e responder às demandas que lhes são apresentadas pelos grupos sociais que, apesar da crença do XIX, não desapareceram.⁵⁵

Em um contexto bastante distinto e com a ideia de progresso se apresentando em outros termos, a cidade de São Paulo comemorou os seus quatrocentos anos de fundação em 1954 com uma série de eventos que foram marcantes inclusive no campo da Museologia. Trata-se da *Exposição de História de São Paulo no quadro da História do Brasil*, realizada no recém-inaugurado parque Ibirapuera. Elaborada pelo intelectual português Jaime Cortesão, a mostra pautou-se não apenas pela narrativa da formação do território brasileiro por ação de paulistas — bandeirantes, monçoeiros, mineradores e agentes políticos do Império e da República — como também compreendeu essas ações no quadro mais amplo da referida expansão portuguesa. A narrativa exposta no interior do atual pavilhão da Oca foi calcada na hegemonia lusa na formação da sociedade brasileira, numa suposta associação entre estes e um grupo indígena idealizado e “civilizado” como Tupi. Como expus em outras ocasiões, Cortesão, com a colaboração direta de Mário Neme, Ernani Silva Bruno e Hélio Damante, releu a mitologia bandeirante de um ponto de vista português, constituindo assim, com base num “herói civilizador” local, o pai-fundador de uma *democracia luso-tupi*. Pouco tempo após o prestígio que lhe rendeu o convite para coordenar a mostra comemorativa paulistana, Cortesão foi, como vimos, chamado a contribuir com o

⁵⁴ ALMEIDA, Carolina C. R. de. *Op. cit.*, 2018, p. 47; 57.

⁵⁵ A forma como o incêndio do *Museu Nacional* foi sentido é bastante reveladora de como era então apreendido. Tal sentimento, certamente, tem relação com a colaboração existente. Daniel Puri, historiador indígena, afirmou que “O material que estava ali servia de base para pesquisas do nosso povo e de muitos outros povos nativos do Brasil. Era uma forma de ter reconhecida nossa cultura e afirmar nossa existência. Sem eles, é como se fôssemos extintos novamente”. *apud* ZARUR, Camila. “É como se fôssemos extintos novamente”. *Revista piauí*, 3 set. 2018. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/e-como-se-fossemos-extintos-novamente/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.⁵⁶

Contudo, apesar dessas continuidades, o mundo não era mais o mesmo que via com certa normalidade as teorias do racismo científico. Progressivamente, as diversas formas de dominação colonial eram questionadas em favor da autodeterminação dos povos e a experiência da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto tornaram urgente a superação da ideia de raça e, para usar a expressão de Mbembe, *desacostumar ao racismo*. Entre as décadas de 1950-1970, os clamores anticolonialistas e antirracistas pareceram ganhar os ouvidos de grande parte do planeta e começar a derrubar antigas estruturas de dominação e opressão.⁵⁷ Essas transformações, como não poderia deixar de ser, também foram sentidas nas disciplinas e nas práticas sociais.

⁵⁶ RIBEIRO, David W. A. *Op. cit.*, 2018, sobretudo o segundo capítulo; RIBEIRO, David W. A. Uma exposição para o IV Centenário de São Paulo: um historiador português narra a “história bandeirante.” *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 26, n. 23, 2018. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/1982-02672018v26e23>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁵⁷ Sobre esses processos históricos, ver: HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. Elites africanas, a circulação de ideias e o nacionalismo anticolonial. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexander; BITTENCOURT, Marcelo. *África passado e presente: II encontro de estudos africanos da UFF*. Niterói: PPG História/UFF, 2010, e SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Malhas que os impérios tecem: textos coloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2012.

Ciências em transformação: novos olhares e posicionamentos

À Antropologia, como vimos, coube o estudo das sociedades fadadas ao desaparecimento, fossem elas as do mundo rural europeu, que seria suplantado pela implacável marcha da industrialização, símbolo do progresso; fossem elas as do mundo “não europeu”, que seria transformado pelo modelo civilizacional que a Europa (ou o “Ocidente”) faria valer em todos os lugares do globo. À História caberia o estudo das “grandes civilizações” da Humanidade, atestada pelo que legaram ao presente: monumentos e feitos grandiosos.

Para Maria Paula Meneses, os “atos de memória”, produtos dos usos e das representações da história, atuam como mediadores de relações sociais e têm um impacto fundamental sobre a criação e a gestão das identidades, legitimando-as. É por essa razão que, para a autora, a persistência das representações coloniais/colonialistas aponta para a necessidade de “libertação da historicidade” do controle que lhe foi imposto pela “macronarrativa da História mundial”.¹ A reflexão de Meneses pode ser entendida como a constatação de que o sequestro do estatuto de historicidade foi a base sobre a qual se construiu um ponto de vista único — europeu e colonial —, que relegou as histórias e culturas de ameríndios, africanos e asiáticos aos domínios da Antropologia, ciência constituída para estudar os “não-europeus”. Desse modo, lhes seria negada a historicidade, o que significa dizer que lhes seria negada a permanência no tempo enquanto agentes históricos. Voltando-se para o fazer científico dos nossos dias, Meneses alerta para os cuidados epistemológicos necessários: o de usar as categorias de forma crítica, levando em conta “uma análise da genealogia de um conceito, da sua produção, transformação e utilização políticas”.²

No Brasil, a divisão entre os “objetos de estudo” da História e da Antropologia trouxe consequências diretas para a história dos povos indígenas, como avaliou John Monteiro. Para este historiador, cuja produção se destaca entre as pesquisas dessa área na historiografia brasileira, os historiadores brasileiros (ou os que trabalham com a História do Brasil), ao abrirem mão do estudo da história indígena, deixaram de reconhecer a historicidade dessas sociedades. Ainda que a quase ausência de fontes textuais e iconográficas — argumento largamente utilizado — impusesse limites ao trabalho historiográfico, a resistência ao assunto, considerado como da exclusiva alçada da Antropologia, é

¹ MENESES, Maria Paula. O “indígena” africano e o colono “europeu”: a construção da diferença por processos legais. *Escadernos CES*, Coimbra, n. 7, mar. 2010, p. 69. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/eces.403>. Acesso em: 5 jun. 2021.

² MENESES, Maria P. *Op. cit.*, 2010, p. 89.

bastante antiga e remonta a meados do século XIX, quando se estabeleceram as bases da “historiografia nacional”. O pressuposto de que a ausência de escrita significaria também uma ausência de história, articulada à ideia de que tais povos tendiam ao desaparecimento, justificaram para os pioneiros da historiografia brasileira a irrelevância do assunto. Para Monteiro, as permanências desse pensamento passam pelo trato quase exclusivamente “arqueológico” da temática indígena no campo da historiografia, como se fossem povos “fossilizados”, pertencentes a um tempo-espço remoto e sem conexão direta com o presente.³

José Maurício Arruti, por sua vez, olhando para o pensamento nacional brasileiro como uma “cosmologia nacional”, indica que esta “se organizou (...) mediante a repartição de grupos humanos em universos semânticos distintos”. A produção intelectual posterior aos anos 1930, “progressivamente institucionalizada, disciplinada e adaptada às práticas divisórias do discurso acadêmico”, passou a chamar a população descendente de africanos de *negros* (a partir de uma ideia de raça) e aos de origem americana como *índios* (a partir de uma noção de etnia). De acordo com Arruti, “a cada um desses dois recortes da população submetida aos aparelhos e à ideologia do Estado Nacional brasileiro coube uma tradição acadêmica”, às quais se associaram autores, categorias, repertórios e diagnósticos da realidade. Ao lado disso, o Estado “produziu expedientes de controle cultural e social diferentes para cada um desses recortes”, engendrando, conseqüentemente, “formas distintas de lidar com a alteridade representada por indivíduos não-brancos”, tidos como incivilizados, inferiores em termos mentais e culturais, que precisavam ser “assimilados ou absorvidos pela nação brasileira”. A partir de sua leitura, podemos compreender os caminhos da relação empreendida entre academia, Estado e a produção das diferenças legais no Brasil.⁴

No que diz respeito às aproximações ainda recentes entre História e Antropologia, Monteiro comenta sobre a importância que “a reconfiguração da noção dos direitos indígenas” teve sobre os

³ MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Etnologia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001, p. 2-4. Como contraponto ao Brasil, Monteiro apresenta o quadro da história indígena em outros países latino-americanos, remetendo ao estudo de Karen Spalding, que em 1972 identificou um processo em curso na historiografia latino-americana e latino-americanista, que deslocava as atenções dos colonizadores para os colonizados. Na sequência de León-Portilla (1961) e Charles Gibson (1964), uma geração toda buscou “dimensionar, documentar e interpretar a experiência das populações nativas sob o domínio espanhol”. Além disso, essa nova historiografia explorava testemunhos de nativos, crônicas e genealogias escritas por índios e mestiços — testamentos, processos inquisitoriais, investigações criminais etc., manuscritos em línguas nativas e com representações pictóricas elaboradas pelos próprios índios.

⁴ ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, out. 1997, p. 9. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/s0104-93131997000200001>. Acesso em: 5 jun. 2021.

estudos dessas sociedades. Ao serem qualificados os direitos indígenas como históricos — especialmente os territoriais — estimulou-se “importantes estudos que buscavam nos documentos coloniais os fundamentos históricos e jurídicos das demandas atuais dos índios ou, pelo menos, dos seus defensores”. O autor destacou, nesse sentido, alguns exemplos de dossiês e laudos antropológicos que buscaram sustentar reivindicações de grupos desde a década de 1980. Mesmo com a emergência de novos sujeitos históricos, Monteiro continuou a destacar a distância persistente entre os historiadores e a história indígena.⁵

O historiador se notabilizou por seus estudos de história indígena e do indigenismo, demonstrando, por exemplo, o quanto a historiografia paulista deu sequência a narrativas históricas que sempre puseram as sociedades indígenas como objetos das ações de bandeirantes e sertanistas, cuja figura foi extremamente mitificada. Ao construir uma reflexão sobre o processo desagregador das sociedades indígenas causado pela presença portuguesa no planalto paulista, sem perder de vista as diversas estratégias de resistência, Monteiro demonstrou o quanto a escravização de indígenas foi a base social e econômica da região da vila de São Paulo de Piratininga e do circuito mercantil da qual se tornou parte. Nesse aspecto, as constantes intrusões no interior da América do Sul representaram a manutenção desse sistema. De seu ponto de vista, as interpretações heroicizantes das expedições sertanistas ignoraram os contextos que as engendraram e, em alguns casos, silenciaram ou relativizaram sobremaneira o genocídio e a escravização das sociedades indígenas.⁶ Em outras ocasiões, Monteiro também refletiu sobre o bandeirantismo à luz das teorias raciais, como a eugenia, que tiveram o seu auge na década de 1930. Interpretando Alfredo Ellis Jr., John Monteiro nos permitiu compreender as relações entre a produção historiográfica e as teorias que, em muitos casos, serviam de base para políticas eugenistas e para a sustentação de posicionamentos ideológicos socialmente hierarquizantes.⁷

Do ponto de vista de Manuela Carneiro da Cunha, até muito recentemente a divisão do trabalho parece ter conferido aos antropólogos o “estudo das ilusões dos índios” e aos historiadores o estudo “das mentalidades dos conquistadores e a teologia prática dos missionários”. Diante disso, a antropóloga que presidiu a Associação Brasileira de Antropologia no contexto da Constituinte de 1987-1988, se

⁵ MONTEIRO, John M. *Op. cit.*, 2001, p. 5-7.

⁶ Esta reflexão está presente em MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁷ Sobre o assunto, ver: MONTEIRO, John Manuel. *Raças de gigantes: mestiçagem e mitografia no Brasil e na Índia portuguesa*. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel V.; FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Universidade de Lisboa, 2002.

posiciona enquanto alguém que participa “de um movimento de recuperação das cosmologias ocidentais como objeto legítimo de estudo antropológico, o que implicaria negar ao ocidente o privilégio ilusório que reivindicou para si, com o Iluminismo, do ‘desencantamento’ e da transparência da razão”. Seguindo com a reflexão, que historiciza o pensamento e a política indigenista, a autora levanta a discussão igualmente necessária sobre os debates que, constantemente transformados por razões das mais diversas, atuam sobre essas políticas, que também sofrem a intervenção de expedientes e conveniências.⁸ Mais adiante, trarei para essa discussão outros elementos que nos ajudam a compreender outros aspectos dessas questões.

Em outra ocasião, no texto que introduz a coletânea *História dos Índios no Brasil*, originalmente publicado em 1992, Manuela Carneiro da Cunha pondera que a postura, frequentemente bem intencionada, de considerar os índios como vítimas dos processos desencadeados pela colonização os colocou, de forma paradoxal, no lugar de “lixo da história”, uma vez que este olhar escamoteia as agências desses sujeitos históricos (sujeitos estes que já tinham sido eliminados tanto física quanto etnicamente). Para demonstrar isso, a autora diz que a “percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas” era uma novidade apenas para os que ainda não tinham se apercebido das narrativas históricas indígenas, que frequentemente apresentam a “gênese do homem branco e a iniciativa do contato” como produtos de sua própria ação/vontade.⁹

Em relação à política indigenista, a antropóloga historiciza o momento da criação da Fundação Nacional do Índio (Funai), que em 1967 substituiu o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão criado em 1910 e extinto em meio a acusações de corrupção. O contexto de criação da Funai coincide com o chamado “milagre econômico” vivido na Ditadura Militar, relacionado aos investimentos em infraestrutura e à prospecção mineral, duas atividades que tiveram grande impacto sobre terras indígenas. Por essa razão, o dito progresso tinha como empecilho, aos olhos do governo, as sociedades indígenas, especialmente as isoladas. Suas terras passaram a ser cortadas por estradas, inundadas por barragens e exploradas pelo garimpo. No início da década de 1980, a questão indígena foi militarizada e os índios passaram a ser considerados como riscos à segurança nacional, devido à sua presença em regiões de fronteira. Diante dessas questões, a partir do final dos anos 1970 se multiplicaram as organizações não

⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 10-11.

⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela C. da. (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ Fapesp, 1998, p. 18.

governamentais de apoio aos índios e, no início da década seguinte, deu-se a organização do primeiro movimento indígena de abrangência nacional. Para a autora, isso explicaria as novidades que viriam com a Constituição de 1988.¹⁰

Em outro texto da coletânea, a antropóloga lembra que a política indigenista brasileira já era uma questão de terras desde o século XIX, quando deixou de ser uma questão de mão de obra. No mesmo processo, debateu-se sobre qual seria o destino dos índios “bravos”: se a “civilização” e “incorporação” ou o extermínio; e se lançou mão do cientificismo, usado para questionar a humanidade dessas populações, como também vimos no tópico anterior. Nesse debate, assim como dito acima, os Tupi e Guarani eram vistos como extintos ou assimilados pela população brasileira, figurando como emblemas da nação, alegorias ou caricaturas. Em suma, vê-se que o índio “bom” é aquele que está morto.¹¹

A assimilação (ou miscigenação, nesse caso) era vista como um instrumento eficaz para tirar os indígenas de suas terras, tendo sido promovida como prática oficial pelo Estado com esse intuito. Depois de incentivar durante um século a presença de estranhos junto ou dentro das aldeias, o governo usou da presença de não-indígenas e de uma suposta assimilação para retirá-los de suas terras. A prática teve vida longa e persistiu no século XX, sendo atualizada pelos critérios de identidade étnica. Ainda no império, a província do Ceará lançou mão desse subterfúgio para apossar-se de terras indígenas.¹² Considero essa prática como fundamental para compreender o recorrente recurso ao argumento da miscigenação para a restrição do acesso às políticas públicas que têm critérios étnico-raciais, tanto as voltadas para indígenas quanto as voltadas para negros. Nesse sentido, historicizar as políticas do Estado em relação a estes segmentos populacionais é crucial para entender as continuidades e as rupturas. Como se verá ao longo deste trabalho, a propriedade da terra/território estará sempre no centro da discussão.

O repensar das práticas acadêmico-científicas também esteve relacionado à temática dos quilombos. Entretanto, nesse caso, observa-se um movimento majoritariamente posterior à Constituição de 1988, diferentemente do que se operou em relação à temática indígena. De todo modo, é possível identificar a discussão desde fins da década de 1970, no quadro da articulação de movimentos sociais e, como apresentei antes, em razão das comemorações do centenário da abolição em 1988, no bojo do movimento historiográfico apresentado na introdução a partir de Maria Odila Leite da Silva

¹⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 1998, p. 17.

¹¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela C. da. (org.). *Op. cit.*, 1998, p. 136.

¹² CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 1998, p. 145.

Dias e Maria Cristina Cortez Wissenbach. Acrescentando a essa discussão Stuart Schwartz, identificamos que “o interesse pela resistência escrava aumentou muito nas últimas duas décadas [do século XX]”, associado, segundo o autor, “à conscientização cada vez maior da desigualdade racial no Brasil, a uma pesquisa autocrítica de exemplo e tradição históricos feita pelos intelectuais revisionistas e afro-brasileiros e a um dilema histórico geral no qual cresce o interesse pelos atos dos escravos”.¹³

Publicado em 1996, *Liberdade por um fio* é uma coletânea fundamental para identificarmos os caminhos da historiografia dos quilombos em meados daquela década, relacionada sobremaneira às inovações do campo da História Social da Escravidão. Conforme apontam os historiadores João José Reis e Flávio dos Santos Gomes, organizadores do livro, os estudos sobre a chamada rebeldia escrava ganharam popularidade nos anos 1950, à época em que ascendiam movimentos políticos de esquerda e pouco antes de emergirem os movimentos negros. O trabalho de Clóvis Moura, *Rebeliões da Senzala*, originalmente publicado em 1959 pela Editora Zumbi, por exemplo, revisitou os quilombos a partir de um olhar marxista, vindo a público no momento em que a chamada “escola paulista” punha em xeque a propalada harmonia da sociedade escravista brasileira. Frutos de seu tempo, os estudos, em especial do grupo de Moura, definiam uma historiografia em que a resistência negra nos quilombos negava o regime escravista por meio da criação de uma sociedade alternativa livre.¹⁴

Ainda antes, porém, da categoria quilombo retornar ao vocabulário jurídico-político brasileiro, uma “descoberta” causou grande impacto na academia, na militância e na imprensa. Uma comunidade rural do município de Salto de Pirapora, falante de uma “língua africana”, atraiu as atenções de um grupo de pesquisadores da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) que, entre 1978 e 1988, elaborou um trabalho que articulou História, Antropologia e Linguística. A comunidade do Cafundó, cuja língua “secreta” — a *cupópia* — desempenha um papel agregador, trouxe para o debate sobre a diáspora africana no Brasil diversos elementos que contribuíram largamente sobre a questão dos quilombos na contemporaneidade. Como destacam os autores, a obra serviu de embasamento para a reivindicação da titulação das terras do quilombo junto ao Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp) desde 1999, e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), a partir de 2006.¹⁵

¹³ SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 39.

¹⁴ REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 12-13.

¹⁵ VOGT, Carlos; FRY, Peter; SLENES, Robert W. *Cafundó, a África no Brasil: Linguagem e Sociedade*. 2ª ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2013. A área reivindicada é de 219,4462 hectares. Em agosto de 2012, o Incra assinou o termo de concessão de uso à comunidade do Cafundó de parte das terras, correspondendo a 122 dos 219 hectares solicitados.

Dos dados que apresentam, destaco especialmente a relação estabelecida com o Movimento Negro Unificado (MNU), associação que, fundada em julho de 1978, encontrava-se em processo de organização quando da “descoberta” do Cafundó. Conforme indicam, o clube negro sorocabano *28 de Setembro* e o advogado do MNU, Hugo Ferreira da Silva, compuseram uma rede em torno da comunidade da qual fizeram parte também os pesquisadores da Unicamp. Tais ações contribuíram tanto para a visibilidade da comunidade quanto para a sua assistência. Academicamente, os autores também dão informações sobre as disputas que se deram nesse campo, entre agentes que, além deles próprios, estavam vinculados a instituições como o *Museu do Folclore* de São Paulo (na pessoa de Guilherme dos Santos Barbosa) e o *Centro de Estudos Africanos* da USP (na figura do etnólogo, musicólogo e linguista austríaco Gehard Kubik). Além disso, destacam trabalhos desenvolvidos no Instituto de Artes da Unicamp e na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Sorocaba, bem como a formação do Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-brasileiros (Ipeafro), fundado por Abdias Nascimento na PUC-SP. Neste, o renomado intelectual e ativista incluiu o Cafundó num projeto básico de pesquisa sobre “Quilombos contemporâneos”.¹⁶ Em suma, todas essas ações, entre as outras citadas pelos autores, nos demonstram como, ainda antes da Constituinte, a comunidade do Cafundó foi percebida, por agentes de dentro e de fora da militância e da intelectualidade negra brasileira, como um relevante símbolo de mobilização. Cabe lembrar também que os estudos de Robert Slenes presentes no trabalho discutem pormenorizadamente as características das doações de terras e das alforrias que engendraram muitas das comunidades quilombolas.

Em um texto originalmente apresentado no *20º Congresso de Cultura Negra das Américas*, realizado no Panamá em 1980, o intelectual negro Abdias Nascimento apresentou o conceito de *Quilombismo*, fortemente ancorado na sua observação e compreensão do significado das associações constituídas por pessoas negras ao longo da história do Brasil, incluindo o debate suscitado pelo contato com a comunidade do Cafundó. Sua abordagem permite vislumbrar as ideias que provavelmente circulavam entre redes de ativistas e de acadêmicos a respeito das comunidades negras rurais, debate este que chegaria à Constituinte. A partir do caso de Cafundó e de outra comunidade na cidade mineira de Conceição do Mato Dentro, que conheceu em 1975, Nascimento diz, e é importante citá-lo, que

Nosso Brasil é tão vasto, ainda tão desconhecido e despovoado, que podemos supor, sem grande margem de erro, que existem muitas comunidades negras vivendo isoladas, sem ligação ostensiva

¹⁶ VOGT, Carlos; FRY, Peter; SLENES, Robert W. *Op. cit.*, 2013, p. 26-29.

com as pequenas cidades e vilas do interior do país. Serão diminutas localidades rurais, desligadas do fluxo principal da vida do país, e mantendo estilos e hábitos de vida africana, ou quase, sob um regime de agricultura coletiva de subsistência ou sobrevivência. Podem até mesmo usar o idioma original trazido da África, estropiado, é bem verdade, porém mesmo assim, linguagem africana conservada na espécie de quilombismo em que vivem.¹⁷

Além desta caracterização que faz, em que destaco o fato de reconhecer a possibilidade de existirem muitas outras comunidades pelo país, mencionando aspectos da sociabilidade interna, o intelectual também rejeita resumir o significado de quilombo a “escravo fugido”, preferindo entendê-lo enquanto “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. Nesse sentido, enfatiza a estrutura social igualitária que identificou nas comunidades que conheceu e em outros registros históricos. Com base nisso, certamente, Nascimento construiu a ideia-programa de *quilombismo* como oposta à “propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza”, bem como em uma compreensão de que “todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo”. A experiência quilombola dos séculos XV a XIX, nesse sentido, é entendida como um “patrimônio de prática quilombista”, que cabe às pessoas negras “manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade”.¹⁸

Cabe ressaltar que, para o artífice do *Teatro Experimental do Negro*, o quilombismo se estruturava em formas associativas diversas, que poderiam ser tanto os quilombos quanto organizações permitidas e toleradas, tais como irmandades religiosas, associações esportivas, beneficentes e de auxílio mútuo. Para o autor, todos esses núcleos eram de grande importância para a comunidade negra, sustentando-a e representando “focos de resistência física e cultural”. O “modelo quilombista”, como o intelectual chama, atua então como “ideia-força, energia que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV”. Pondo em perspectiva histórica o conceito de quilombo e apontando para a sua dinâmica e permanência, Nascimento afirma que as diferentes expressões dessa ideia-força respondem aos diferentes contextos temporais e espaciais, que demandaram articulações distintas da população negra. Sua leitura em grande parte se funda na reflexão da historiadora negra Maria Beatriz Nascimento, que atentava para aspectos centrais como a prática da liberdade e a manutenção de laços étnicos e ancestrais.¹⁹ As concepções desses autores dialogam com a leitura de Clóvis Moura.

¹⁷ NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019, p. 284.

¹⁸ NASCIMENTO, Abdias. *Op. cit.*, 2019, p. 290.

¹⁹ NASCIMENTO, Abdias. *Op. cit.*, 2019, p. 281-283.

Beatriz Nascimento foi ativista do Movimento Negro, historiadora, roteirista e poeta. Em sua trajetória acadêmica, circulou na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e na Federal Fluminense (UFF). Alex Ratts, ao refletir sobre a trajetória de vida de Nascimento, enfatizou que no final da década de 1970, momento em que ela propôs interpretações sobre o quilombo dentro da universidade, o tema era frequentemente visto como “ideologizado” e exógeno à academia, expressando assim uma distância entre os intelectuais negros e os já bem estabelecidos acadêmicos. Para Ratts, a intelectualidade negra, frequentemente ativista, estava preocupada “em difundir uma noção de quilombo e estendê-la aos seus projetos políticos e às suas preocupações acadêmicas”; em contraponto, intelectuais de longa tradição universitária quando lidavam com o tema o pensavam a partir do rótulo da “questão do negro”.²⁰ Sua análise, portanto, torna evidente o benefício epistemológico do ingresso de pessoas e de reflexões que historicamente estiveram do lado de fora da universidade, à medida que este ingresso torna possível o estabelecimento de um forte vínculo entre a realidade concreta e a reflexão. Por essa razão, é possível afirmar que Beatriz Nascimento teve papel fundamental na construção de uma noção mais complexa das territorialidades negras, à medida que seu pensamento contemplava a diversidade de expressões que o conceito de quilombo abrange, como acabou por se tornar o consenso em áreas como a Antropologia e a História.

Em um artigo originalmente publicado na *Estudos Afro-Asiáticos* no ano de 1982, Nascimento afirmou que seu interesse era “ampliar o conceito de quilombo, de modo a extrapolar sua característica puramente histórica”, isto é, a tendência de generalizar Palmares, estendendo-o como norma para outros contextos e especificidades. A hipótese que apresentou na ocasião residia na noção de “permanência de populações em função de suas características geográficas”, enfatizando assim a continuidade histórica.²¹

Pouco tempo depois, em 1985, Beatriz Nascimento observou a história da ideia de quilombo a partir do sentido que lhe conferiu o contexto da Ditadura Militar, sendo mobilizada por diversos agentes como expressão do livre pensamento e da liberdade de reunião: “como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em [19]70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica”. Como se vê, a historiadora estava atenta à história do conceito e à sua significação em

²⁰ RATTs, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006, p. 55-56.

²¹ NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*. In: RATTs, Alex. *Op. cit.*, 2006, p. 115.

um contexto de repressão oficial que dialogava com a repressão do escravismo. Ao entender o significado amplo do conceito, Nascimento pôde, a partir da ideia de que para a legislação colonial o quilombo era um ajuntamento de criminosos que se opunham ao sistema vigente, estendê-lo não só à sociabilidade e territorialidade negra que representam como também à repressão que o Estado brasileiro destina a elas. Ademais, a intelectual identifica o quilombo como “um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação étnica e nacional”. O fato de ter existido um espaço de sociabilidade negra no interior do sistema escravista é, de seu ponto de vista, “a esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural”.²² Com essa compreensão, Beatriz Nascimento torna evidente o significado de ser, ao mesmo tempo, ativista e acadêmica.

É com base, sobretudo, nas leituras destes dois intelectuais negros, Abdias e Beatriz Nascimento, cujas discussões antecedem o retorno do conceito de quilombo à legislação brasileira em 1988, — agora com um sentido afirmativo — que prossigo com a discussão sobre como as ciências, em especial a História e a Antropologia, o abordaram depois da Constituição Cidadã. Diante do trabalho preexistente no campo da historiografia, e por se tratar de um conceito histórico, Eliane O’Dwyer chama a atenção para o aparente paradoxo de caber a antropólogos o trabalho de peritos a emitir laudos para atestar a condição de remanescentes de quilombos, em face da razão dessa ciência ter definido como sua temporalidade o “presente etnográfico”. Entretanto, a Constituição não faz menção apenas a uma “identidade histórica”, cuja temporalidade se referiria ao passado: a Lei parte do pressuposto “que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada”.²³ O passado, à luz disso, deveria corresponder a uma forma atual de existência e, portanto, a interlocução entre historiadores e antropólogos seria condição fundamental para a implementação das políticas voltadas para esses sujeitos de direitos. Assim sendo, a falta de entendimentos plenos entre História e Antropologia atinge diretamente essa parcela da sociedade.

Daniela Yabeta e Flávio Gomes nos lembram que há diversos estudos históricos que chamam a atenção “para a diversidade e complexidade do quilombo no passado, nunca limitado a uma definição

²² NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTIS, Alex. *Op. cit.*, 2006, p. 123-125.

²³ O'DWYER, Eliane Cantarino. Introdução: Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, Eliane C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV/ABA, 2002, p. 14.

única de ordem legal”. Para os autores, isso seria suficiente para considerar as complexidades dos quilombos na contemporaneidade. Recusando a redução dos quilombos ao binômio fuga/resistência, os historiadores enfatizam a autodefinição: ninguém melhor do que as próprias comunidades pode dizer o que elas são. Ademais, ambos dão relevo à economia própria dessas sociedades, como as roças, a partir das quais é possível compreender as “bases econômicas, autonomia e proteção através de verdadeiras redes de trocas, proteção e solidariedade junto a fazendas, povoados, feiras e vilas”. Nesse aspecto, também cairia por terra o senso comum do isolamento dos quilombos.²⁴

O conceito de *campo negro*, cunhado pelo historiador Flávio Gomes, nos ajuda a avançar por caminhos importantes nesse sentido. Delineado como uma “complexa rede social”, o campo negro “podia envolver em determinadas regiões escravistas brasileiras inúmeros movimentos sociais e práticas socioeconômicas em torno de interesses diversos”, sendo um espaço importante de “luta e solidariedade entre os diversos personagens”. Ainda segundo Gomes,

podemos ver bem mais do que uma simples relação econômica em todas essas conexões entre quilombolas, escravos nas plantações, taberneiros e remadores, e que também podiam envolver caixeiros-viajantes, mascates, lavradores, agregados, escravos urbanos, arrendatários, fazendeiros e até mesmo autoridades locais (muitas das quais donas de fazendas). *Esses contatos acabaram por constituir a base de uma teia maior de interesses e relações sociais diversas, da qual os quilombolas souberam tirar proveito fundamental para aumentar a manutenção de sua autonomia.* Aí foi gestado um genuíno campo negro. Essa rede complexa de relações sociais adquiriu lógica própria, na qual se entrecruzavam interesses, solidariedades, tensões e conflitos.²⁵

O trecho que destaquei é crucial para entendermos a dinâmica em torno dos quilombos (e senzalas) durante a vigência da escravidão e pode ser percebido em torno das comunidades quilombolas no presente, como poderemos ver adiante. Esse conceito dá conta de superar a ideia dos quilombos como isolados, revela uma rede ampla, diversa e subterrânea e reforça a centralidade dos laços de solidariedade que eram mobilizados na construção da autonomia e da liberdade.

Gomes também salienta que, a partir de vários processos-crime relacionados a escravizados fugitivos e quilombolas, são visíveis as relações entre os mocambos e os taberneiros. Estes, ao avisarem sobre a presença de forças repressivas, fomentavam “uma verdadeira rede de proteção”, o que ia além da subsistência econômica que representavam. Para o historiador, tais redes se assemelham ao que pode ser

²⁴ YABETA, Daniela Paiva; GOMES, Flávio dos Santos. Memória, cidadania e direitos de comunidades remanescentes: em torno de um documento da história dos quilombolas da Marambaia. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 47, 2013, p. 102ss. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/S0002-05912013000100003>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁵ GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Op. cit.*, 1996, p. 278. Ênfase minha.

identificado nos laços apresentados por Maria Odila Dias, existentes entre quitandeiras e outros vendedores de gêneros alimentícios na São Paulo oitocentista. A existência dessas redes fazia do campo negro um problema para o poder escravocrata, uma vez que essas redes de solidariedade representavam “uma ameaça permanente” de fugas, revoltas e razias atemorizantes para os fazendeiros. Conforme o autor, “a simples existência de grupos de quilombolas representava uma ameaça à sua autoridade e ao controle de suas fazendas, já que a ameaça de fugas para os mocambos era constante”.²⁶

O conceito de campo negro é uma contribuição essencial para a discussão das políticas públicas direcionadas para as comunidades quilombolas. Junto a esse conceito, também é relevante a ideia de *terra de preto*. Conforme apresenta a historiadora Hebe Mattos, o conceito ganhou espaço no contexto da aplicação do dispositivo constitucional de garantia de propriedade fundiária às comunidades remanescentes de quilombos, à medida que ampliava a noção de quilombo e se adequava à diversidade das comunidades negras rurais. O referencial étnico e a posse coletiva de terras muitas vezes doadas no contexto da escravidão/pós-abolição estavam presentes nas narrativas dos grupos estudados por antropólogos e historiadores nas décadas de 1970-80 e eram mobilizados para reivindicar o seu atendimento pelo novo dispositivo legal. Frente a esse quadro, juristas, historiadores e antropólogos (a Associação Brasileira de Antropologia, em especial) participaram da discussão que, tendo em vista o incremento do movimento quilombola, ressemantizava a palavra “quilombo” para “efeitos da aplicação da provisão constitucional, valorizando o contexto de resistência cultural que permitiu a viabilização histórica de tais comunidades”,²⁷ como tratarei adiante.

Para Arruti, foi o confronto com a realidade “heterodoxa” das comunidades que dissolveu os cânones antropológicos e históricos. A diversidade desses grupos sociais — e o autor coloca lado a lado quilombolas e indígenas — permitiu que fosse lançado um novo olhar sobre esses sujeitos coletivos pensados “como irrelevantes ou residuais, mas que, alçados ao estatuto de objetos dignos e pensados em sua positividade, abrem novos campos de análise ao mesmo tempo que têm em sua reprodução (e, por vezes, sua *produção*) social beneficiada ou mesmo garantida por esse seu novo estatuto”. O olhar sobre o assunto de um ponto de vista racial, por sua vez, teria se dado, segundo o autor, de forma distinta em dois momentos: um primeiro, entre 1977 e 1983, em que se realizaram estudos independentes entre si

²⁶ GOMES, Flávio dos Santos. *Op. cit.*, 1996, p. 274-275; 283. Mocambo e quilombo podem ser lidos como sinônimos.

²⁷ MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, dez./fev. 2005-2006, p. 105-106. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi68p104-111> Acesso em: 5 jun. 2021.

“sobre comunidades rurais que apresentavam a particularidade de serem negras” e um segundo, ao longo da década de 1980, de estudos interligados, no interior da Universidade de São Paulo, “sobre comunidades negras que tinham a particularidade de serem camponesas”.²⁸

Se pensarmos, contudo, que este estudo diz respeito a sociedades que se definiriam, *grosso modo*, de rurais, sobretudo em razão de seu modo de vida intimamente ligado à chamada agricultura de subsistência, distantes dos centros urbanos e pautados por outras modalidades de organização social, será necessário também considerar a produção referida às noções anteriores levantadas pela Sociologia Rural. Esses trabalhos, alguns deles clássicos, indicam percursos de análise que extrapolam a caracterização de comunidades indígenas ou quilombolas, podendo servir a estas e a outras populações frequentemente referidas como tradicionais. Além disso, compreender essas obras em sua historicidade pode nos revelar de que forma a academia observava esses arranjos sociais, não raro pelo viés da desintegração próxima provocada pelo avanço da chamada modernização do mundo rural.

No clássico estudo de Antonio Candido, a cultura e a sociabilidade do caipira paulista foram analisadas tendo em vista as transformações por que passava em meados do século XX. Em sua caracterização, destaco a menção do autor à *cultura cabocla*, apresentada como sinônima de *cultura camponesa* no Brasil, onde *rústico* e *caboclo* são também conceitos traduzíveis entre si. O autor lembra que esse termo talvez tenha se tornado comum por conta de características demográficas dominantes dos interiores do país, lembrando que este carrega consigo uma referência étnica à mestiçagem entre brancos e indígenas. Por conta dessa ambiguidade, o termo *caipira* é escolhido pelo autor, por exprimir “um modo de ser, um tipo de vida, nunca um tipo racial”, restrito à área de influência histórica paulista. Para sustentar a sua escolha, Candido cita o escritor tieteense Cornélio Pires, que menciona a existência do “caipira branco”, do “caipira preto”, do “caipira caboclo” e do “caipira mulato”, indicando a incorporação desses elementos étnicos ao “universo da cultura rústica de São Paulo”, acaipirando-os.²⁹ Seria possível, entretanto, lançar a hipótese de que a indicação registrada por Cornélio Pires representaria uma *desetnização/desracialização* do caipira, possivelmente ligada à invisibilização das matrizes culturais indígena e africana, possivelmente mais hegemônicas do que se julga.

Ao longo de sua reflexão, nota-se a centralidade da obtenção do alimento na organização social,

²⁸ ARRUTI, José M. A. *Op. cit.*, 1997, p. 11-13. Ênfase do autor.

²⁹ CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul/São Paulo: Edusp, 2017, p. 27.

considerando que “vida, meio e grupo se integram e unificam muitas vezes em função do alimento”, seja pela caça, seja pela agricultura ou pelos demais ritos associados a essas práticas, estando inclusos os momentos de reunião para comer.³⁰ Desse modo, a partir das análises que apresenta, pode ser construída uma história das análises dos modos de vida rurais, considerando as aproximações entre as chamadas populações/comunidades tradicionais, uma vez que são identificáveis grandes semelhanças entre seus modos de organização social.

Trazendo discussões que vão reverberar em muitos estudos sobre o mundo rural, o texto de Candido assinala aspectos que foram marcantes nas décadas seguintes, inclusive nas conclusões que virão no bojo das políticas culturais a partir de meados da década de 1970 e, sobretudo, após a Constituição de 1988. É marcante, nesse sentido, seu entendimento de que “a roça, as águas, os matos e campos encerravam-se numa continuidade geográfica” abrigando uma série de atividades e relações sociais e socioespaciais de modo a transparecer “uma continuidade geossocial, um interajuste ecológico, onde cultura e natureza apareciam, a bem dizer, como dois polos de uma só realidade”.³¹ Entretanto, nota-se nesse e em outros trabalhos, como os liderados por Maria Isaura Pereira de Queiroz,³² o peso que a ideia de desenvolvimento e de modernidade vigentes no Brasil entre os anos 1950-1970 teve sobre a produção acadêmica que, nesses casos, frequentemente analisava populações rurais em função de suas carências materiais ou do aparente risco de desaparecimento de seus modos de vida frente a novas tecnologias.

É da observação e da análise da dinâmica social das comunidades rurais que podemos caracterizá-las, sobretudo se deixarmos de lado a lógica da propriedade privada e, além disso, pensarmos em outras formas de relação com a terra. Dito isso, é fundamental o que nos oferece a abordagem de Alfredo Wagner Berno de Almeida a respeito das terras de uso comum, modalidade frequentemente negligenciada na estrutura agrária brasileira. Segundo o antropólogo, é frequente a ideia de que o uso comum da terra é uma sobrevivência no presente urbano-industrial, fadado ao desaparecimento diante do “progresso social” e do “desenvolvimento das forças produtivas”.³³ Se pensarmos a partir do que apresentei de Aimé Césaire e de Abdias Nascimento, podemos qualificar essa permanência como uma

³⁰ CANDIDO, Antonio. *Op. cit.*, 2017, p. 34.

³¹ CANDIDO, Antonio. *Op. cit.*, 2017, p. 199.

³² Destaco aqui o conjunto de pesquisas coligido em QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org.). *Vale do Ribeira: pesquisas sociológicas*. São Paulo: USP, 1969.

³³ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terra de preto, terra de santo, terra de índio: uso comum e conflito. In: BRASIL. Conselho Nacional de Desenvolvimento Agrário Sustentável. Ministério do Desenvolvimento Agrário (org.). *Brasil Rural em Debate: coletânea de artigos*. Brasília: Condra/MDA, 2010, p. 107. A versão original deste texto é de 1985 e esta é uma versão revista e atualizada.

das *possibilidades* de organização social que o modelo dominante tentou suplantar, mas que as estratégias de resistência mantiveram vivas.

Foi somente às vésperas da Constituição de 1988, e como atendimento às demandas de organizações sociais, que o uso comum passou a ser compreendido como modalidade de propriedade da terra, sob a designação genérica de “ocupações especiais”. Almeida lembra que as formas comunais de acesso à terra têm uma longa história de repressão no Brasil, tendo sido combatidas não só em Canudos e no Contestado como também nos diversos quilombos entre os séculos XVIII e XIX. De acordo com o antropólogo, os sistemas de uso comum podem ser lidos, nesse sentido, como fenômenos fundados historicamente no processo de desagregação e decadência das *plantations* algodozeiras e de cana-de-açúcar. De seu ponto de vista, esses sistemas de uso comum se tornaram “essenciais para estreitar vínculos e forjar uma coesão capaz, de certo modo, de garantir o livre acesso à terra frente a outros grupos sociais mais poderosos e circunstancialmente afastados”.³⁴

A denominação “terra de preto”, que como vimos acima informou o debate historiográfico e antropológico que culminou na ressemantização do conceito de quilombo, diz respeito aos “domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos”. Almeida cita como locais em que essas terras se desenvolveram mais largamente as regiões de exploração mineral antiga dos atuais estados de São Paulo e Minas Gerais, onde as agriculturas comerciais não chegaram a se desenvolver de maneira plena, como é o caso do Vale do Ribeira, no sul paulista.³⁵

O fato de essas terras terem chegado ao presente atesta “o grau de solidariedade e coesão apresentado pelos camponeses nestas terras de uso comum”. No texto, originalmente publicado em 1985 — isto é, no contexto pré-Constituinte —, Almeida indica a participação da Antropologia no debate sobre estrutura fundiária brasileira e a reforma agrária, uma produção científica em que é perceptível a presença das comunidades que seriam compreendidas como quilombolas poucos anos depois. Para o autor, os vínculos sólidos que mantiveram a estabilidade territorial “constituem a expressão de toda uma rede de relações sociais construída numa situação de confronto e que parece ser reativada a cada novo conflito exercendo uma influência destacada na resistência àquelas múltiplas pressões”. Por essa razão mesmo, estes domínios comuns podem ser classificados entre “as zonas mais

³⁴ ALMEIDA, Alfredo W. B. de. *Op. cit.*, 2010, p. 109; 112-113.

³⁵ ALMEIDA, Alfredo W. B. de. *Op. cit.*, 2010, p. 114-115.

críticas de conflito e tensão social na estrutura agrária brasileira”.³⁶ Essa resistência a pressões como fator de aglutinação dos grupos está presente nos quilombos do Vale do Ribeira, que passaram a se articular decisivamente em oposição ao projeto da Companhia Brasileira de Alumínio (CBA) de construir barragens no rio Ribeira de Iguape na década de 1980.

Sempre tendo em vista os movimentos paralelos entre a produção científica e a formulação de políticas públicas, é relevante discutir aqui a definição de *povos tradicionais*, largamente operacionalizada não apenas pelas Humanidades como também pelo Estado e por organizações não governamentais. Neste estudo, em que busco as semelhanças das políticas feitas para/com/por indígenas e quilombolas, é relevante discutir o significado desse conceito. Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida destacam o quanto essa noção foi se tornando ligada à conservação ambiental, que conferiu uma definição analítica ao conceito.

No início de sua história, a noção de povos tradicionais era usada em relação a seringueiros e castanheiros da Amazônia, expandindo-se aos poucos a outros grupos que, em troca do controle sobre o território que ocupam, se comprometeram a “prestar serviços ambientais”. Discorrendo sobre o processo de mobilização indígena que se deu sobretudo após a tentativa da Ditadura Militar de promover a “emancipação” dos indígenas “aculturados” em 1978, com o intuito de conferir-lhes títulos individuais de propriedade que poderiam ser vendidos, os autores destacaram a grande articulação que envolveu lideranças indígenas, antropólogos, geólogos e outros agentes da sociedade civil a partir de então e que reverberaram nos debates que estariam presentes na Assembleia Nacional Constituinte anos depois. Nesse processo, em que se verificou o êxito das populações indígenas em seus pleitos, outros grupos, como quilombolas e seringueiros, passaram a inspirar-se nas práticas e demandas indígenas.³⁷

Nessa história, da qual fez parte a *Aliança dos Povos da Floresta*, fundada no final de 1988 e que congregou indígenas e seringueiros do Acre, notou-se uma aproximação entre certas discussões de conservação ambiental e a manutenção de modos de vida que operam numa lógica distinta da observada na agricultura monocultora e na atividade urbano-industrial. É importante destacar, como ponderam os autores, que o conservacionismo ambiental não era um valor em si para essas populações que passaram a ser compreendidas como tradicionais. Trata-se, para além disso, de uma concepção que diz respeito à

³⁶ ALMEIDA, Alfredo W. B. de. *Op. cit.*, 2010, p. 131.

³⁷ CUNHA, Manuela C. da.; ALMEIDA, Mauro W. B. de. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela C. da. *Op. cit.*, 2017, p 271-272; 274.

própria forma de organização destas e às relações historicamente estabelecidas com o meio em que vivem.³⁸ Assim sendo, podem também ser avaliados os impactos que essas mobilizações tiveram sobre a reformulação das políticas ambientais, que passaram a reconhecer outras formas de interação entre sociedade e natureza. Em outro ponto deste trabalho, analisarei de que modo as Reservas Extrativistas, uma das categorias legais de Unidades de Conservação, corporificaram essa compreensão.

Por fim, é possível afirmar, segundo indicam, que “populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista”, identidade essa composta pelo “uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados”.³⁹

A emergência desses novos sujeitos históricos e de direitos a partir de meados do século XX — e, nesse caso, é possível colocar lado a lado não apenas indígenas e quilombolas, mas também as populações que se libertaram do jugo colonial e as que conquistaram direitos civis que lhes eram negados —, põs questões às ciências e linguagens de que estou falando. Steven Feierman, em uma reflexão que podemos aproximar à de Maria Paula Meneses, chama a atenção para a atitude de historiadores que se apropriam de partes do passado africano e transferem-nas para o interior de uma grande estrutura do conhecimento histórico de raízes europeias, como se esse passado só pudesse ter sentido desde que articulado à História da Europa ou das lógicas sociais daquele continente. A pretensão de construir uma História universal, de acordo com a sua reflexão, resultou em uma história bastante parcial e seletiva. Diante disso, a proposição de Feierman é de que as categorias de análise, normalmente trazidas da Europa, venham das histórias das próprias sociedades africanas, lançando mão de métodos renovados que incluam história oral, arqueologia histórica, linguística histórica, assim como análises de formato antropológico.⁴⁰ Em suma, a profunda renovação da ciência e de suas perspectivas, com vistas a uma real descolonização, passa pelo diálogo entre todas as “ciências do espírito”, uma vez que a complexidade da experiência humana necessita de referenciais teórico-metodológicos e críticos diversos e combinados.

Trazendo ainda a esta discussão o texto seminal de Fernand Braudel, que trata da relação entre a História e as Ciências Sociais, lembramos que o historiador tratava dessa questão ao elaborar o conceito

³⁸ CUNHA, Manuela C. da; ALMEIDA, Mauro W. B. de. *Op. cit.*, 2017, p. 278-280.

³⁹ CUNHA, Manuela C. da.; ALMEIDA, Mauro W. B. de. *Op. cit.*, 2017, p. 291-292.

⁴⁰ FEIERMAN, Steven. *African Histories and the Dissolution of World History*. In: BATES, R.; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, J. *Africa and the Disciplines*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1984.

de longa duração. Sua exortação era de que “as ciências sociais deixassem, provisoriamente, de discutir tanto as suas recíprocas fronteiras, o que é ou não é ciência social, o que é ou não é estrutura” e que se dedicassem, em vez disso, a “traçar melhor, através das nossas investigações, as linhas (...) que possam orientar uma investigação coletiva e também os temas que permitiriam alcançar uma primeira convergência”.⁴¹ Assim sendo, a linha da longa duração parece ir diretamente ao encontro dos propósitos deste trabalho: o da necessária investigação coletiva, que beneficiaria epistemológica e politicamente o campo dos estudos indígenas e quilombolas.

Essa apreensão integral está presente nas diversas provocações que indígenas e quilombolas têm feito à academia, ambiente que passaram a ocupar graças, em grande medida, às políticas de ações afirmativas desde o início do século XXI. Além das proposições de Gersem Baniwa que apresentei anteriormente, esse mesmo autor pondera que, ao cumprirem uma função social, os conhecimentos não-indígenas “constituem um pilar do poder político (...), objeto de disputa e manipulação de grupos e indivíduos, o que acaba criando status de poder diferenciado e uma escala de valores subjetivos”. Por outro lado, os conhecimentos baniwa operam de maneira distinta, visto que subjetivos e empíricos e, portanto, livres e acessíveis. Estes “estão baseados na dimensão do espírito e do corpo, sem a primazia de uma ou de outra dimensão” e não veem o homem como a fonte de todo o conhecimento, mas sim a natureza: a nós, cabe apenas “desvendar, compreender, aceitar e contemplar”, não dominar e controlar. A partir desse contraponto, Gersem Baniwa indica que o objetivo é a superação da “visão funcional da ciência moderna”, cujo objetivo é a sobrevivência, para enfatizar a qualidade de vida.⁴² Ao apresentar as diferenças aparentemente sutis entre o *sobreviver* e o *bem viver*, o intelectual demonstra diferenças fundamentais na lógica que orienta a construção do conhecimento nesses dois sistemas e as práticas e políticas que deles advêm.

Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo, é uma liderança quilombola do Piauí, professor da disciplina *Encontro de Saberes* no ano de 2012 na Universidade de Brasília. Sua interpretação do país é orientada por conceitos que expressam uma leitura bastante relevante das relações sociais estabelecidas ao longo de nossa história, que tornam visíveis as continuidades das ações de colonização e “contra-colonização afro-pindorâmica”, isto é, os processos de luta e resistência dos povos africanos e

⁴¹ BRAUDEL Fernand. *Histoire et Sciences Sociales : La longue durée*. In: *Réseaux*, v. 5, n. 27, 1987, p. 37. Tradução minha. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/reso.1987.1320>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁴² BANIWA, Gersem. *Op. cit.*, 2008, p. 7-8.

dos nomeados indígenas. Ressaltando o uso comum da terra e a organização social horizontal dos povos contra-colonizadores, Nego Bispo apresenta argumentos cujo centro é a concepção que os dois polos têm sobre o trabalho: da parte dos colonizadores, Santos indica que o pensamento religioso lhes legou a noção de que o trabalho é castigo e sofrimento — o que explicaria o recurso destes à escravização de outros — ao passo que para os povos contra-colonizadores o trabalho representaria um “fruto da relação das pessoas com a natureza”. Estes modos de vida, qualificados como biointerativos, foram criminalizados e sufocados no contexto do escravismo e ao longo de toda a história do país, constantemente qualificados como “atrasados, improdutivos e sem cultura”, representando um entrave às ideias de desenvolvimento. A luta contra as velhas e novas formas de criminalização dessas populações — como as expropriações de territórios e de bens naturais, as perseguições baseadas em uma legislação ambiental excludente e a intrusão de elementos desagregadores, como uma escolarização que desqualifica os saberes tradicionais — tem como fundamento a resistência a viver na lógica que entende o trabalho como castigo e manter-se fundado na biointeração.⁴³

Os trabalhos de Elson Alves da Silva e Oriel Rodrigues de Moraes, ambos do quilombo de Ivaporunduva, dialogam diretamente com as questões levantadas por Antônio Bispo dos Santos, certamente por tratarem de experiências semelhantes e que possivelmente não estão distantes de outras comunidades rurais brasileiras, latino-americanas e de outros lugares do mundo que se contrapõem ao modelo dominante. Silva investigou, no seu mestrado em Educação na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), o trabalho da escola quilombola Maria Antônia Chules Princesa, integrada ao sistema educacional público paulista e construída a partir da demanda das comunidades de Ivaporunduva, São Pedro, Galvão, Pedro Cubas, Nhunguara, André Lopes e Sapatu. Implantada em 2004 na área do quilombo André Lopes, a instituição oferece ensino fundamental e médio para as comunidades e reduziu a distância que precisam percorrer para estudar. Interessado no currículo e na vivência cotidiana da unidade escolar, Silva analisa os caminhos e descaminhos para responder “às necessidades de autorreconhecimento e valorização dos remanescentes de quilombos como um grupo étnico-racial que possui cultura e história própria”.⁴⁴ A educação diferenciada, garantida pela Constituição Federal, é construída em colaboração estreita entre comunidades quilombolas e

⁴³ SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015, p. 41-53; 85.

⁴⁴ SILVA, Elson Alves da. *A educação diferenciada para o fortalecimento da identidade quilombola: estudo das comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira*. Dissertação (Mestrado em Educação), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011, p. 16-17. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/10305>. Acesso em: 5 jun. 2021.

comunidade escolar, na qual também há docentes quilombolas. Oriel Rodrigues de Moraes, entrevistado por Silva, pontou que esta educação deve levar em conta que as comunidades estão “dentro da região da Mata Atlântica e de uma área de conservação ambiental, sendo essencial um olhar de como a comunidade quilombola trabalha e convive com o meio ambiente e como sua cultura não depreda o meio ambiente”.⁴⁵

Enquanto advogado e mestre em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Moraes nos apresenta de que modo pessoas oriundas das comunidades tradicionais têm atuado no campo do Direito para a defesa sobretudo dos direitos territoriais quilombolas. Para Moraes, em artigo com Raul Cezar Bergold, “a existência de comunidades tradicionais no Vale do Ribeira aos poucos tem sido reconhecida como fator responsável pela conservação ambiental”. Apesar dessa conquista, os autores alertam que é necessário que esse reconhecimento seja acompanhado da garantia de que essas populações tenham condições de “seguir se desenvolvendo em conformidade com seus modos próprios de produção”. Isso significa assegurar no presente a mesma autonomia que historicamente possibilitou o estabelecimento dessa cultura de não destruição. Para os autores, o Poder Público deve colocar-se à “disposição para apoiar o desenvolvimento destas segundo seus próprios padrões, que compõem a maior riqueza desse povo”.⁴⁶

Em 3 de agosto de 2020, o Terena da aldeia Ipegue (Aquidauana, MS) e advogado da *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil* (Apib), Luiz Henrique Eloy Amado, nascido em 1988, foi o primeiro indígena a apresentar uma sustentação oral em defesa dos povos indígenas no Supremo Tribunal Federal (STF), em ação que julgava a omissão do Estado brasileiro em proteger esses povos durante a pandemia de Covid-19, doença que tirou a vida de centenas de indígenas, incluindo diversas lideranças históricas.⁴⁷

⁴⁵ MORAES, Oriel Rodrigues de. Entrevista concedida a Elson Alves da Silva em jul. 2010 (SILVA, Elson Alves da. *Op. cit.*, p. 75).

⁴⁶ MORAES, Oriel Rodrigues; BERGOLD, Raul Cezar. Quilombos do Vale do Ribeira: entre o esquecimento e a ameaça. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico M.; SILVA, Liana A. L.; WANDSCHEER, Clarissa B. (org.). *Biodiversidade, espaços protegidos e populações tradicionais*. Curitiba: Letra da Lei, 2013, p. 300-302. Disponível em: <https://direitosocioambiental.org/livros/sumario-biodiversidade-espacos-protegidos-e-populacoes-tradicionais/> Acesso em: 5 jun. 2021.

⁴⁷ A Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n. 709 foi apresentada em 29 de junho de 2020 pela Apib e pelos partidos Socialista Brasileiro, Rede Sustentabilidade, Socialismo e Liberdade, dos Trabalhadores, Democrático Trabalhista e Comunista do Brasil contra o Governo Federal e os agentes que deveriam atuar nesse sentido, como a Fundação Nacional do Índio (Funai). O plenário do STF votou unânime pela procedência da acusação, obrigando o Governo Federal a atender a demanda. ELOY AMADO, Luiz Henrique. ADPF 709 no Supremo: Povos Indígenas e o direito de existir!. *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil*, 1 ago. 2020. Disponível em: <http://apib.info/2020/08/01/adpf-709-no-supremo-povos-indigenas-e-o-direito-de-existir/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Além de advogado, Amado é antropólogo e suas ponderações nos permitem compreender a inter-relação entre a sua atuação acadêmica e jurídica, representativas do potencial que o conhecimento produzido *sobre, por e com* as populações tradicionais pode se transmutar em iniciativas políticas.

Enquanto construía a sua trajetória acadêmica, da graduação ao doutorado, Amado desenvolveu oficinas de formação jurídica nas comunidades de seu estado de origem, abordando Projetos de Lei e de Emendas Constitucionais que dizem respeito à contestação de direitos indígenas e os dispositivos que os protegem nacional e internacionalmente. Para o advogado e antropólogo terena, “a única razão de deixar a aldeia e ingressar na academia é a certeza que poderemos nos apropriar desses ‘ditos conhecimentos científicos’ e de alguma maneira usá-los em prol de nossa comunidade”. Além dessa motivação, há a “oportunidade do pesquisador indígena, enquanto representante de seu povo, falar em nome dele”, revisando o que foi produzido sobre seu próprio povo. Uma terceira justificativa é, de acordo com Amado, de ordem social. Isso significa não apenas oferecer uma reflexão crítica sobre a relação histórica entre o povo Terena e a sociedade envolvente como também significa demonstrar como o saber histórico e o antropológico podem “contribuir para o reconhecimento de direitos, especialmente o direito originário sobre os territórios tradicionalmente ocupados”.⁴⁸

⁴⁸ ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019, p. 18-25. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/901385.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2021.

CAPÍTULO II. DA “IDENTIDADE NACIONAL” À “DIVERSIDADE”: UMA HISTÓRIA DA NOÇÃO DE PATRIMÔNIO NO BRASIL

Alguém me avisou pra pisar nesse chão devagarinho

Dona Ivone Lara, 1980.

O patrimônio e a “identidade nacional”: agentes, práticas e sentidos

O percurso que apresentei até aqui permite compreender aspectos que considero fundamentais na intrincada relação entre produção do conhecimento e políticas culturais, à medida que estas constroem suas práticas tendo como referência determinados pressupostos científicos. Nessa direção, o processo histórico de transformação das ciências também foi sentido na forma como a patrimonialização de bens culturais foi adquirindo novos sentidos ao longo do tempo. Para além da listagem de edificações, expressões culturais e sítios representativos em um rol aparentemente inócuo, não raras vezes apreendido como um título distintivo, a patrimonialização é reveladora de leituras e escritas do mundo, isto é, interpreta as relações socialmente construídas e fomenta narrativas sobre essas relações.

Assim como os museus e exposições, as concepções de patrimônio histórico, cultural e artístico também foram fundantes para a consolidação dos Estados nacionais. Para Benedict Anderson, os Estados europeus, cuja razão de ser era, como vimos, notadamente colonial, imaginaram o seu domínio por meio de três recursos em especial: os censos, em relação à natureza dos seres; os mapas, voltados à geografia do território; e os museus, relativos à legitimidade do passado. Usando desses recursos, as categorias de identidade paulatinamente construídas definiram e cristalizaram as noções de raça que desenharam uma Humanidade totalmente segmentada em uma escala do menos ao mais civilizado.¹ Nesse sentido, é possível ler a gênese das políticas e práticas patrimoniais pelo que carregam de colonial, incorporando as reflexões dos tópicos anteriores.

Considerando a análise de Anderson, em especial no que diz respeito aos museus e à legitimidade do passado, os atos de desenterrar, capinar, medir, fotografar, reconstruir, remover, analisar e pôr em exposição as “grandezas” do passado são profundamente políticos, marcados pelas estratégias e práticas de dominação em voga desde o século XIX. Ainda seguindo a sua abordagem, tendo também em vista

¹ ANDERSON, Benedict. *Op. cit.*, 2008, p. 228.

as permanências, é importante observar que “a arqueologia monumental, cada vez mais ligada ao turismo, permitia que o Estado [colonial] aparecesse como guardião de uma tradição generalizada, mas também local”.² Pensando por esse aspecto, cabe indagar até que ponto as práticas constituídas no pós-Guerra pela Organização das Nações Unidas para a Ciência, Educação e Cultura (Unesco), em um contexto de progressiva dissolução dos impérios coloniais, não teriam dado sequência a esse papel de guardar uma tradição em tese universal, representativa das categorias europeias de um patrimônio cultural monumental a partir das quais seriam classificados os diversos patrimônios da Humanidade.

Ao mesmo tempo, é necessário retomar a reflexão de Said quando este pontua que colonizar, povoar e despovoar são ações que ocorrem “na terra, em torno da terra ou por causa da terra”. Nesse sentido, “a posse geográfica efetiva da terra” é, em última análise, do que se trata o império. Considerando que, ao longo deste trabalho, veremos que terra e patrimônio andam lado a lado, e que a razão de ser das demandas por patrimonialização por indígenas e quilombolas é a terra/território, a afirmação de Edward Said, de que “o imperialismo e a cultura a ele associada afirmam, ambos, a primazia geográfica e uma ideologia do controle territorial”, permite dizer que as práticas patrimoniais, constituídas a partir de um ponto de vista centralizador e de referenciais eurocêntricos, são profundamente marcadas por elementos da cultura imperialista (ou, ao menos, da ideia de “identidade nacional” em sua vertente autoritária, que é sua parente próxima).³

É importante lembrar que a tradição das práticas e políticas patrimoniais ocidentais, como discutida pelo historiador francês Dominique Poulot, é bastante marcada pela ideia de perda, ao mesmo tempo que se constitui como importante referencial de nação, intimamente associado a valores estéticos e históricos atribuídos a monumentos, edificações ou quaisquer outros vestígios que os expressem. De acordo com esse autor, o debate sobre a pertinência ou não da conservação de monumentos como igrejas ou castelos veio na esteira da Revolução Francesa, em um contexto em que a destruição de símbolos do Antigo Regime era recorrente. Poulot afirma, amparando-se em Jacques Le Goff, que ao longo do século XIX a literatura foi um dos principais agentes na formação de uma sensibilidade ao patrimônio: Victor Hugo, por exemplo, alcunhado de “poeta dos monumentos históricos”, disse que ainda que coubesse ao proprietário de um edifício o seu uso, a beleza da construção não teria dono e deveria ser poupada da destruição. Ao olhar para o passado por meio de seus monumentos e edificações, a França do XIX

² ANDERSON, Benedict. *Op. cit.*, 2008, p. 246-250.

³ SAID, Edward W. *Op. cit.*, 2011, p. 141.

buscava o povo, a nação e as suas produções. Nesse aspecto, o conhecimento histórico se tornou uma necessidade para o cidadão que quisesse tomar parte das coisas de seu país. Mobilizando o conhecimento histórico e os historiadores, estes começaram a deixar de ser restritos aos círculos eruditos para passarem a ocupar também o dos debates públicos. Desse modo, a conservação dos monumentos recebia uma legitimidade intelectual, política e social.⁴

Na conjuntura de uma obsessão conservacionista da França oitocentista, em que agentes eram investidos de poder pelo Estado para dirigir o “trabalho de memória” e inspecionar monumentos, o estudo das antiguidades nacionais converteu-se em um instrumento fundamental para promover o patriotismo e a identidade nacional. Conforme Poulot, a função de Inspetor dos Monumentos Históricos ilustra “a imbricação sociológica entre poder e opinião pública”. Por essa razão, “a administração do patrimônio funde-se na atividade intelectual da própria sociedade”.⁵

Françoise Choay, cujo estudo levanta outras questões sobre o problema do patrimônio na França, afirma que “a especificidade do monumento deve-se precisamente ao seu modo de atuação sobre a memória”. Para a autora, o monumento mobiliza a memória pela “mediação da afetividade, de forma que lembre o passado fazendo-o vibrar como se fosse presente” e, além disso, esse passado cumpre a função — uma vez invocado, convocado e encantado — de fortalecer a identidade de uma comunidade. Pensando na proteção do monumento/patrimônio como resposta ao risco da perda, a autora o define enquanto um “dispositivo de segurança”: “o monumento assegura, acalma, tranquiliza, conjurando o ser do tempo. Ele constitui uma garantia das origens e dissipa a inquietação gerada pela incerteza dos começos. Desafio à entropia, à ação dissolvente que o tempo exerce sobre todas as coisas naturais e artificiais, ele tenta combater a angústia da morte e do aniquilamento”.⁶

Acrescento também o que diz Manoel Luiz Salgado Guimarães sobre o estudo do patrimônio, que vai no mesmo sentido do que quero demonstrar aqui. Para o historiador, a investigação sobre o patrimônio deve ser baseada em seus vínculos com o presente, a partir do qual são estabelecidas relações específicas com o passado: “como toda escrita histórica, a reflexão em torno do patrimônio deve considerar as situações históricas de sua emergência — dos discursos e narrativas acerca do patrimônio

⁴ POULOT, Dominique. *Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI: do monumento aos valores*. Trad. João Guilherme F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 159-163; 171-174.

⁵ POULOT, Dominique. *Op. cit.*, 2009, p. 178; 193.

⁶ CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Trad. Luciano V. Machado. 3ª ed. São Paulo: Estação Liberdade/Ed. Unesp, 2006, p. 18.

— como forma de compreender a patrimonialização do passado”.⁷ Em se tratando de uma prática que se constituiu visando sobretudo aos valores nacionais, o fato de grande parte das políticas patrimoniais brasileiras terem sido gestadas durante um regime de viés nacionalista e autoritário é bastante significativo. Os bens merecedores de proteção legal eram escolhidos pelos agentes investidos do poder de identificar o que expressasse a identidade nacional.⁸ A política cultural do Estado Novo brasileiro (1937-1945), da qual fez parte a sistematização de uma política patrimonial centralizada no Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan, atual Iphan) e no gabinete do Ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, primou pela definição, de cima abaixo, dos elementos representativos da nação brasileira: harmônica, pacífica, trabalhadora, em que uma ideia de unidade prevaleceria sobre a diversidade ou as diferenças.⁹

De acordo com Maria Cecília Londres Fonseca, durante a década de 1930 operou-se, na literatura e nas artes plásticas, uma “mudança de ênfase de um projeto estético (...) para um projeto ideológico”. A época do romance regionalista e das produções de Portinari e Di Cavalcanti também foi aquela em que a arquitetura moderna recebeu apoio oficial por intermédio de Gustavo Capanema. Uma das primeiras demonstrações desse apoio foi a nomeação de Lucio Costa, com o apoio decisivo de Rodrigo Melo Franco de Andrade, como diretor da Escola Nacional de Belas Artes. O apoio também foi ousadamente demonstrado em 1936, quando Capanema preferiu ignorar o resultado do concurso para o projeto da sede do Ministério da Educação e Saúde, vencido por Arquimedes Memória, e chamou Lucio Costa e os jovens arquitetos a ele ligados para executar a obra. Paralelamente, diversos intelectuais vinculados ao movimento modernista eram nomeados para funções-chave, como Carlos Drummond de Andrade, designado chefe de gabinete.¹⁰

O anteprojeto para uma instituição patrimonial brasileira pensado pelo escritor Mário de Andrade desenvolvia, do ponto de vista de Fonseca, “uma concepção de patrimônio extremamente

⁷ GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. História, memória e patrimônio. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 34, 2012, p. 97. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Numero%2034.pdf> Acesso em: 5 jun. 2021.

⁸ Para essa discussão, considero em especial a reflexão de CHUVA, Márcia Regina Romero. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

⁹ A esse respeito, ver GOMES, Ângela Maria de Castro. *História e Historiadores: a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999; BOMENY, Helena (org.). *Constelação Capanema: intelectuais e políticas*. Rio de Janeiro: Ed. FGV; Bragança Paulista: Ed. USF, 2001; VELLOSO, Monica Pimenta. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves (org.). *O Brasil Republicano: o tempo do nacional-estatismo do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano, 2).

¹⁰ FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009, p. 87.

avançada para seu tempo”, antecipando inclusive diversos pressupostos que levariam ainda décadas para serem debatidos pelos agentes patrimoniais mundo afora. Mário de Andrade reunia num mesmo conceito de arte as manifestações qualificadas como eruditas e populares, afirmando ao mesmo tempo o caráter particular/nacional e o universal, todas estas merecedoras de igual proteção. Apesar disso, suas ideias foram preteridas em nome de uma noção muito mais restritiva de patrimônio. De todo modo, a autora aponta o que vê como falso problema, que reside na frequente oposição que é conferida ao anteprojeto e ao Decreto-Lei n. 25/1937. Fonseca traz elementos para demonstrar a delicada articulação política com a qual Mário de Andrade deveria operar, tendo de um lado Gustavo Capanema e Getúlio Vargas e do outro Paulo Duarte e Armando de Salles Oliveira, situados em campos opostos. Além de se tratar de em um momento extremamente instável do ponto de vista político-ideológico, a discussão sobre a política patrimonial ainda tinha que lidar com a mais sensível das questões relacionadas ao patrimônio: o direito à propriedade. Para Fonseca, alguns aspectos foram sacrificados em nome do objetivo imediato de criar um serviço do patrimônio.¹¹

De acordo com Mario Chagas, Mário de Andrade tinha total consciência de que seu projeto estava sendo “podado, acomodado e modificado” e tinha avalizado Rodrigo Melo Franco de Andrade e Gustavo Capanema a fazê-lo. Chagas se dedicou a investigar a ótica museológica do formulador do Departamento de Cultura do município de São Paulo (1936-1938), órgão que teve vida curta e marcante nas políticas culturais, e em sua pesquisa menciona os embates vividos pelo escritor modernista, como os que se deram por conta das críticas da então diretora do *Museu Nacional*, Heloísa Alberto Torres.¹²

Para a reflexão posta aqui, é importante destacar que as linhas de força do pensamento de Mário de Andrade em relação aos museus (e, por extensão, ao patrimônio), eram a “valorização do popular e do nacional como forma de inserção do Brasil no concerto mundial das nações” e a “conceituação de bem cultural”. Essa concepção envolvia as dimensões tangível e intangível, segundo a qual não haveria diferença entre um monumento edificado e a técnica, o saber fazer, a língua e a música, por exemplo. Essa conceituação, pontua Chagas, enfrentaria grandes resistências dos meios museológicos tradicionais até a década de 1970.¹³ Um texto do próprio escritor sobre o tema, de 1938, apresenta algumas premissas de seu projeto de museus populares: “Museus claros. Museus francos. Museus leais. Com visitas

¹¹ FONSECA, Maria C. L. *Op. cit.*, 2009, p. 97; 103-105.

¹² CHAGAS, Mario de Souza. *Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade*. Chapecó: Argos, 2006, p. 91.

¹³ CHAGAS, Mario S. *Op. cit.*, 2006, p. 97.

explicadas. Com conferências, com revistas, concursos, plebiscitos”.¹⁴ Frequentemente referenciado como matriz do pensamento que desembocaria na política de patrimônio imaterial, esses princípios apresentados por Mário de Andrade também podem ser considerados quando nos deparamos com a afirmação de que, a partir da década de 1970, os projetos do escritor teriam sido recuperados pelas políticas culturais brasileiras. De qualquer modo, o texto original foi republicado em 2005 na *Revista do Patrimônio*, editada pelo Iphan, demonstrando que estas ideias deveriam compor o debate do século XXI.

Quanto ao anteprojeto de Mário de Andrade, Chagas reconstituiu os passos até a promulgação do Decreto-Lei n. 25, desde o telefonema de Capanema à ação decisiva de Rodrigo Melo Franco de Andrade e de sua equipe, redatores do Projeto de Lei que tramitou no Congresso Nacional. O texto, que chegou a ser votado nas duas Casas, não passou pela segunda votação na Câmara em virtude do golpe do Estado Novo. Ainda em novembro de 1937, Capanema apresentou o projeto a Getúlio Vargas, que o promulgou. Lembrando, tal como Fonseca, as contingências impostas pelo contexto político, Chagas avalia que, em relação ao anteprojeto de Mário de Andrade, o Decreto-Lei tornou-se mais restritivo, uma vez que o conceito de arte inicialmente proposto era bastante abrangente e plural. Ademais, o conceito de tombamento pensado pelo intelectual paulista era dinâmico e, no caso dos bens não-tangíveis (que também ficaram de fora do Decreto), propunha mecanismos variados de proteção que não bloqueariam a sua vitalidade.¹⁵ Ao que indica, muitas dessas concepções aguardariam mais de cinquenta anos para serem incorporadas pelas políticas culturais brasileiras.

O Conselho Consultivo, organismo constituído para dar suporte às decisões do Sphan logo que este foi criado, era composto em seus primeiros tempos majoritariamente por arquitetos, artistas plásticos, pesquisadores, fotógrafos e engenheiros, coesos em torno de um projeto e arregimentados entre as afinidades intelectuais de Rodrigo Melo Franco de Andrade e Lucio Costa. Duas décadas depois, acrescentaram-se ao Conselho Consultivo museólogos e, mais recentemente, historiadores e cientistas sociais.¹⁶ A presença majoritária de arquitetos nas várias frentes do Sphan foi decisiva em suas diversas práticas, consolidando a primazia do patrimônio edificado, frequentemente lido de uma forma predominantemente estética, em que predominavam valores artísticos específicos, destacando-se o

¹⁴ ANDRADE, Mário de. Museus populares. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 31, 2005, p. 131. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat31_m.pdf Acesso em: 5 jun. 2021.

¹⁵ CHAGAS, Mario S. *Op. cit.*, 2006, p. 102-107.

¹⁶ FONSECA, Maria C. L. *Op. cit.*, 2009, p. 116.

colonial e o moderno. Essas circunstâncias tiveram impacto decisivo sobre as práticas de conservação e sobre a interpretação patrimonial, unívoca.

Imagem 1. O templo da antiga redução de São Miguel Arcanjo. Foto: David Ribeiro. São Miguel das Missões, 30 nov. 2018.

Além disso, a presença de mineiros e paulistas ao redor de Rodrigo Melo Franco de Andrade, diretor do Serviço desde a sua criação até 1967, pode ser considerada um fator importante no olhar destinado ao patrimônio ligado às histórias desses dois estados e do chamado Ciclo do Ouro.¹⁷ Entretanto, por mais que estes agentes tivessem ocupado grande centralidade nas ações do órgão nos primeiros anos de atividade, o conjunto arquitetônico que é referência para os Guaraní está em outra região do país e faz referência a outra experiência histórica. Os remanescentes da redução jesuítico-guarani de São Miguel Arcanjo, no então município gaúcho de Santo Ângelo, receberam atenção direta de um dos mais influentes agentes do Sphan, o arquiteto e urbanista Lucio Costa. O conjunto, relacionado às missões dos padres espanhóis na antiga Província Jesuítica do Paraguai, testemunha o que

¹⁷ De acordo com Maria Cecília Londres Fonseca, a centralidade mineira tem marcos importantes, como a viagem de Rodrigo Melo Franco de Andrade e Alceu Amoroso Lima em 1916, na qual “descobriram” o barroco e passaram a defender a necessidade de proteger os bens mineiros. Em 1924 foi a vez de Mário de Andrade fazer um roteiro semelhante, apresentando Minas a Blaise Cendrars junto a outros modernistas paulistas. De acordo com a autora, mineiros, paulistas e fluminenses, sobretudo, elegeram à época o estado como a matriz da nacionalidade brasileira (FONSECA, Maria C. L. *Op. cit.*, 2009, p. 92).

foi um dos sete povoados estabelecidos na banda oriental do rio Uruguai entre os séculos XVII e XVIII. Além desse patrimônio edificado dizer respeito ao bem cultural imaterial sobre o qual falarei nos próximos capítulos, analisar as políticas patrimoniais a ele direcionadas é um exercício fundamental para historicizar a relação entre Estado, sociedade e este bem cultural e o trânsito entre a “identidade nacional” e a diversidade cultural.

Lucio Costa tinha se dirigido para o noroeste gaúcho, região de acesso penoso à época, com a “missão” de diagnosticar o que deveria ser feito em relação às ruínas e, além disso, criar o primeiro dos museus regionais previstos pelo Sphan. O *Museu das Missões*, cujo objetivo seria o de guardar a estatuária do chamado barroco missioneiro, majoritariamente produzida pelos Guarani e outros povos indígenas reduzidos nos povoados, foi criado por meio do Decreto-Lei n. 2.077, de 8 de março de 1940, dois anos após o conjunto arquitetônico ter sido inscrito no Livro do Tombo das Belas Artes.¹⁸ O decreto definiu que a finalidade do museu era a de reunir e conservar as “obras de arte ou de valor histórico relacionadas com os Sete Povos das Missões Orientais, fundados pela Companhia de Jesus naquela região do País”. A determinação legal, entretanto, não era anterior às iniciativas do órgão da política patrimonial e sim a chancela do que Lucio Costa já vinha desenvolvendo no local desde 1937. Costa projetou um museu-abrigo inspirado na arquitetura colonial e, como consta do relatório enviado ao Sphan, deu as diretrizes da preservação do que viria a ser o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, bem como atuou na “organização e gestão” dos remanescentes.¹⁹

Letícia Bauer, além de destacar as ações de Lúcio Costa em São Miguel, centra sua análise também na figura do zelador João Hugo Machado, responsável por aplicar as orientações do Sphan localmente e por reunir esculturas missioneiras nos arredores de São Miguel, muitas delas utilizadas em contexto de culto. Esta prática, conforme a sua pesquisa apresenta, foi responsável por incontáveis traumas na população local e pode ser considerada uma das principais razões do histórico

¹⁸ A primeira leva de bens tombados pelo Sphan ocorreu em 1938. Os Livros do Tombo, conforme consta no Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937, são quatro: 1. Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; 2. Histórico; 3. Belas Artes e 4. Artes Aplicadas. O das Belas Artes, também de acordo com o Decreto, diz respeito às obras de arte erudita, nacional ou estrangeira. BRASIL. Decreto-Lei 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 5 jun. 2021. De acordo com Márcia Chuva, era patente no Sphan uma hierarquia em que o artístico era preponderante sobre o histórico, secundário. Isso se deve, aos olhos da autora, às escolhas de Rodrigo Melo Franco de Andrade e Lucio Costa, bem como aos diversos agentes do Serviço que eram arquitetos (CHUVA, Márcia R. R. *Op. cit.*, 2009, p. 255).

¹⁹ BAUER, Letícia B. *O arquiteto e o zelador: patrimônio cultural, história e memória — São Miguel das Missões (1937-1950)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006, p. 22. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/11112>. Acesso em: 5 jun. 2021.

distanciamento entre a população miguelina e o museu. Ao longo de seu trabalho, Bauer busca aproximar as operações historiográficas das relacionadas ao patrimônio cultural, entendendo como os agentes construíram uma forma particular de interpretar os remanescentes missioneiros, frequentemente de modo unilateral. Destaca-se, além disso, a intenção de Bauer em superar o pouco diálogo entre a disciplina História e a área do patrimônio, de seu ponto de vista ainda preferencial de arquitetos e antropólogos. Antes, porém, da ida de Lucio Costa à região das Missões, foi relevante em relação às ruínas o papel de Augusto Meyer, escritor gaúcho ligado ao movimento modernista e que dirigiu a 7ª Região do Sphan²⁰ a partir de 1937. Segundo Bauer, Meyer foi fundamental na escolha dos bens a serem tombados no Rio Grande do Sul, uma vez que as indicações feitas pelo escritor a Rodrigo Melo Franco de Andrade integraram o primeiro grupo de bens protegidos naquele estado. Nesse período, em todo o Brasil, “foram realizados levantamentos para selecionar bens que deveriam ser protegidos por meio de tombamento de forma imediata”. Rodrigo Melo Franco se correspondia na ocasião com pessoas de diversos cantos do país ao mesmo tempo e com o mesmo grau de detalhamento, com grande interesse nas ações empreendidas pelos representantes do Sphan nas localidades privilegiadas por escolha do órgão.²¹

Apesar de Rodrigo Melo Franco se referir nas correspondências com Meyer aos “monumentos de arquitetura de interesse histórico e artístico”, no plural, a maior parte do diálogo entre ambos dizia respeito às ruínas de São Miguel, sendo que o diretor do Sphan também perguntava sobre a possibilidade de existirem outros remanescentes missioneiros como este. Para que façamos ideia do lugar ocupado pelas Missões na história do estado, sobretudo do ponto de vista das ações voltadas para as políticas e práticas do patrimônio, as balizas temporais adotadas por Meyer — recorte considerado excelente por Rodrigo Melo Franco — para inventariar os bens que mereceriam a atenção oficial no Rio Grande do Sul eram a fundação das Missões e a Guerra dos Farrapos.²² Além de privilegiar, à primeira vista, um recorte histórico e não arquitetônico, é importante mencionar que este olhar também exclui a chegada massiva de imigrantes europeus.

Em outubro de 1937 foram liberadas as verbas para a execução das obras em São Miguel. Na

²⁰ Compreendia os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná.

²¹ BAUER, Letícia B. *Op. cit.*, 2006, p. 53-54.

²² De acordo com a autora, as ruínas de São Miguel Arcanjo foram consideradas “lugar histórico” por despacho de Borges de Medeiros, presidente do estado, em outubro de 1925. Na ocasião, foram realizadas as primeiras obras de consolidação dos remanescentes (BAUER, Letícia B. *Op. cit.*, 2006, p. 56-59).

ocasião, Rodrigo Melo Franco de Andrade demonstrou a intenção de confiar a direção delas a Lucio Costa; Meyer, por sua vez, foi incumbido de encontrar um profissional para executá-las, bem como em contratar um fotógrafo para registrar a viagem do arquiteto. Pouco tempo depois, Meyer foi convidado pelo Governo para trabalhar na Capital Federal, tornando-se então o primeiro presidente e organizador do Instituto Nacional do Livro. David Carneiro, industrial e historiador curitibano, o sucedeu nas ações do Sphan no Rio Grande do Sul. Bauer cita também como são recorrentes, nas falas dos agentes em questão, as ideias de “missão” em favor do patrimônio e de “cruzada” contra o “tempo destruidor”, ações estas desempenhadas em trabalhos “não remunerados”.²³ A análise feita pela autora desta rede de intelectuais/agentes do Estado permite vislumbrar os poderes investidos nesses “missionários” a serviço da Nação e de seus “bens”. O serviço público, aparentemente parcimonioso em retornos financeiros, era largamente recompensado por outros capitais, presentes, por exemplo, no poder de definir e decidir o que merece e o que não merece a atenção do poder público, tal como discutiu Sergio Miceli.²⁴

Entretanto, o fato de serem agentes a serviço do Estado e legitimados por este ente que representaria o “bem comum”, não seria suficiente para consolidar as ações dos diversos outros agentes do patrimônio, levando em consideração especialmente a complexidade das forças em relação e as disputas em torno do discurso oficial. Seria uma simplificação resumir a participação de intelectuais em torno do Sphan e do Ministério da Educação e Saúde à categoria “modernistas”, ignorando por exemplo as contradições no interior das diversas vertentes deste virtual grupo. Nesse sentido, cabe aqui destacar, para a melhor compreensão das ações de Lucio Costa a respeito do *Museu das Missões* e das ruínas de São Miguel Arcanjo, alguns aspectos deste modernismo que orientou as ações patrimoniais no âmbito do Sphan.

Um dos instrumentos de legitimação e de consolidação de uma interpretação oficial do patrimônio, bem como da história da arquitetura brasileira foi a *Revista do Sphan*, que teve o seu primeiro número lançado logo em 1937. De acordo com Márcia Chuva, os autores em torno da Revista “constituíram uma rede de alianças e uma reciprocidade nas trocas em que seus discursos legitimavam a

²³ BAUER, Letícia B. *Op. cit.*, 2006, p. 62-63.

²⁴ MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. É pertinente também, neste sentido, a referência que faz Dominique Poulot às primeiras práticas oficiais relativas ao patrimônio na França, como a investidura de poder feita pelo Estado em “pessoas idôneas”, responsáveis por dirigir o “trabalho de memória” (POULOT. *Op. cit.*, 2009, p. 178). A autoridade da qual gozam os agentes do campo da cultura pode ser compreendida também à luz de Pierre Bourdieu, para quem o capital cultural que esses sujeitos acumulam é vista como que repousando “numa espécie de capital espontaneamente reconhecida como legítima” (*Op. cit.*, 2014, p. 259).

ação institucional, mas eram também legitimados por um veículo oficial”. Além disso, as páginas da audaciosa publicação difundiram “uma ideologia institucional e também uma noção de cultura brasileira”.²⁵ Nesse sentido, para além do que elucidam sobre as práticas do Iphan, um olhar para as edições da hoje chamada *Revista do Patrimônio* permite identificar o processo de escolha de uma arquitetura — de um “belo” e de um “histórico” específicos — e os caminhos de Lucio Costa e do Sphan em relação à arquitetura colonial e às ruínas de São Miguel na coleção dos bens tombados brasileiros. Conforme Márcia Chuva, a *Revista do Sphan* foi fundamental no processo de invenção do barroco brasileiro, uma vez que a maioria dos artigos se dedica à arte e à arquitetura coloniais. De seu ponto de vista, o barroco funcionava como uma metáfora de uma identidade colonial híbrida, o que desempenhava uma função não somente no interior das ações do Sphan como também abarcava a ideologia do Estado Novo como um todo. Para Chuva, essa função seria a de unificar o passado colonial, servindo de argamassa a consolidar um passado mítico a partir do qual a Nação poderia se constituir.²⁶

No contexto em que eram feitas as obras de consolidação das ruínas e de construção do *Museu das Missões*, Lucio Costa escreveu um artigo para a *Revista do Patrimônio* que certamente é consequência de suas atividades na região missioneira. Extenso e fartamente documentado, com fotografias e desenhos, o texto compôs um número dedicado às heranças deixadas no Brasil pelos padres da Companhia de Jesus, vista como a matriz europeia da dita arte nacional. O quinto número, de 1941, contava ainda com textos de Sérgio Buarque de Holanda, Gastão Cruls, Mário de Andrade e Hannah Levy, entre outros. O texto de Lucio Costa, intitulado *A arquitetura jesuítica no Brasil*, logo de entrada remete à associação quase automática entre *barroco* e *arte jesuítica*, mencionando ainda que essa expressão representaria “o que temos de mais antigo no Brasil”. Entretanto, o que Costa buscou destacar de fato ao falar em “estilo jesuítico” dizia respeito às “composições mais renascentistas, mais moderadas, regulares e frias, ainda imbuídas do espírito severo da Contrarreforma”.²⁷

Entre as inúmeras descrições e análises de aspectos das construções jesuíticas, em diversos cantos do país, Costa parece se esforçar para capturar a alma da arquitetura de origem religiosa-católica privilegiada pelo Sphan. Nota-se também a compreensão do espaço em que se edificaram essas igrejas e

²⁵ CHUVA, Márcia R. R. *Op. cit.*, 2009, p. 246.

²⁶ CHUVA, Márcia R. R. *Op. cit.*, 2009, p. 259; 266; 274. As viagens exploratórias a Minas Gerais, feitas por Mário de Andrade e seu grupo antes da criação do Sphan, são bastante marcantes neste sentido, podendo ser vistas como expedições em busca de uma “brasilidade”. Ver: FONSECA, Maria C. L. *Op. cit.*, 2005, p. 92.

²⁷ COSTA, Lucio. A arquitetura jesuítica no Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 5, 1941, p. 10-11. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPato5.pdf> Acesso em: 5 jun. 2021.

outros imóveis. Além do tamanho das igrejas, destinadas a abrigar um número sempre crescente de convertidos, Lucio Costa menciona a posição delas sempre em frente a um espaço aberto, um terreiro, “onde o povo se pudesse reunir e andar livremente, não se prevendo, o mais das vezes, a construção de casas em volta dessa praça”. O arquiteto-urbanista-agente do patrimônio diferencia, então, as “missões do Sul” dos colégios espalhados pelo Brasil: enquanto estes faziam parte de organizações urbanas distintas, que dividiam o espaço, por vezes, com outras ordens religiosas, os primeiros constituíam por si um “povo”, isto é, “a cidade”, de acordo com a sua leitura. Diferiam-se, assim, os produtos do programa jesuítico brasileiro daquelas da Província Jesuítica do Paraguai, de “traçados urbanísticos integrais”.²⁸

Da alma da arquitetura jesuítica brasileira, Lúcio Costa parece acreditar ter extraído o seu sentido, que transcrevo: “Vê-se, pelo exposto, que a arquitetura da Companhia, no Brasil, foi quase sempre inimiga dos derramamentos plásticos, despretensiosa, muitas vezes pobre, obedecendo, em suas linhas gerais, a uns tantos padrões uniformes. E se devêssemos resumir, numa só palavra, qual o traço marcante da arquitetura dos padres, diríamos que foi a *sobriedade*”.²⁹ Evidentemente, esta não seria a única característica da chamada arquitetura jesuítica, mas é possível inferir que tais valores faziam sentido para as concepções artísticas e arquitetônicas de Lucio Costa e de alguns de seus mais próximos, incluídos agentes do próprio Sphan. O tom que se nota nas entrelinhas é o de um indireto autoelogio — ou um elogio às características que seriam buscadas pelos modernistas próximos a ele — e de uma crítica a outras vertentes da arquitetura, como a eclética das primeiras décadas do XX. Em outras palavras, o trecho sintetiza o *bom/belo* e o *ruim/feio* em matéria de arte e arquitetura, que informou, ao longo de décadas, as práticas oficiais da agência voltada para o patrimônio histórico e artístico brasileiro.

No fim de seu artigo, Lúcio Costa se dedicou aos Sete Povos das Missões, destacando que, apesar de pertencer à experiência histórica da Província Jesuítica do Paraguai, a área “ficou definitivamente encravada em território nacional”. Essa característica faz da região e de seus bens um “setor autônomo no conjunto dos monumentos coloniais brasileiros, verdadeira ‘minoria’”, senão a única, uma vez que outros povos que por aqui estiveram no período colonial, como os holandeses, “pouco ou quase nada deixaram”, em troca do “muito que destruíram ou impediram que se concluísse”.³⁰ Costa — com a

²⁸ COSTA, Lucio. *Op. cit.*, 1941, p. 13.

²⁹ COSTA, Lucio. *Op. cit.*, 1941, p. 42.

³⁰ COSTA, Lucio. *Op. cit.*, 1941, p. 91

chancela de autoridade que lhe dava a presença nesta Revista — definia quem fez e quem “impediu” ou “destruiu” a maioria monumentos coloniais no Brasil, qualificando quais experiências históricas mereceriam deixar seus legados para as gerações futuras.

O arquiteto-agente ainda se valeu da publicação para descrever, quase minuciosamente, as ações empreendidas nas ruínas de São Miguel, como o desmonte, “peça por peça”, da “obra singular criada pelo gênio colonizador e sob a tutela dos padres” e a posterior estabilização e recomposição, com a reconstrução da torre. Em seguida, comenta, recolheram-se as peças, como fragmentos e esculturas religiosas que, “sobrevivendo à catástrofe”, deram à praia. Era desse modo que Lucio Costa se referia à cena que tinha encontrado quando de sua chegada: um naufrágio. Os sobreviventes, resgatados por ele próprio, foram abrigados no pequeno museu local.³¹

Buscando talvez documentar este processo — e o seu legado, sem, no entanto, mencionar o fato dele próprio ter desenhado o “abrigo” que seria o museu — Costa ainda transcreveu um relatório feito em 1937 sob determinação do Sphan, quando visitou seis dos sete povos. No relatório, os jesuítas são, novamente, destacados por seu talento “urbanístico”, uma característica que faz Lucio Costa aproximá-los do “espírito de organização” dos “romanos nos confins do império”. Além disso, o arquiteto compara características e diferencia os legados de uma de outra margem do rio Uruguai, especialmente no que diz respeito às influências indígenas nas imagens: se do lado de cá do rio há algumas “proporções ‘diferentes’”, ou uma “expressão orientalizada”, nas quais, “por detrás do convencionalismo europeu” pode se sentir “o guarani”, dá-se a entender que, do lado de lá, estes vestígios da influência indígena estariam mais presentes.³² Deste modo, parece que o autor busca diferenciar o que seria “brasileiro” do que não seria, transferindo para o passado as fronteiras do Brasil de hoje e identificando quais traços seriam mais ou menos nossos.

Este artigo de Lucio Costa foi republicado no número 26 da *Revista do Patrimônio*, comemorativo dos 60 anos do Iphan em 1997, junto de outros textos selecionados e comentados. Lauro Cavalcanti foi o comentador do texto de 1941, lembrando que a primeira “tarefa de vulto” do consultor técnico foi a viagem às Missões e a consequente obra de restauro da igreja de São Miguel e a construção de um museu. Cavalcanti menciona que, no início da carreira, Costa “era o mais promissor arquiteto da

³¹ COSTA, Lucio. *Op. cit.*, 1941, p. 92.

³² COSTA, Lucio. *Op. cit.*, 1941, p. 95-97.

corrente neocolonial”, até que seu olhar que fosse transformado pelo contato com Le Corbusier,³³ quando passou a buscar no passado construtivo brasileiro “a coerência e parentesco no espírito e partido construtivo das diversas épocas”.³⁴

Como pertinentemente destacou Sergio Miceli, na passagem dos cinquenta anos do Iphan em 1987, o órgão é “um capítulo da história intelectual e institucional da geração modernista”, geração esta que desfrutou de um espaço de poder bastante privilegiado no interior de um regime autoritário cujo empenho foi grande em construir uma identidade nacional e que, para tanto, interveio fortemente no campo da cultura. Uma das expressões da ausência de democracia nas políticas e práticas do patrimônio está na amnésia em relação à experiência de populações que não fazem parte das classes dirigentes, ainda que o anteprojeto de Mário de Andrade fizesse menção a esses outros grupos da população, como negros e indígenas.³⁵ Nesse sentido, os embates entre correntes, as definições, as análises e os relatórios revestem-se mais do que da já relevante autoridade estatal: são ações referendadas por um regime autoritário, qualificadas como oficiais e em nome de uma identidade nacional verticalmente definida. Tal é o peso das práticas do período em questão, peso este que pouco diminuiu com o passar das décadas.

A eleição privilegiada dos bens de matriz portuguesa como dignos de resistirem à passagem do tempo, sendo legados às gerações futuras, não é, entretanto, fruto somente da vontade política dos agentes do Sphan. A esse respeito, é fundamental a problematização feita por Joana Mello, centrada na figura do engenheiro, arqueólogo e arquiteto português Ricardo Severo, que está na gênese da opção pelos bens de origem lusa, anos antes do Serviço existir. De acordo com a autora, a possibilidade de recuperar os germes da formação da nacionalidade brasileira estaria, conforme o olhar de Severo, na arquitetura colonial. Para o engenheiro, a degenerescência de uma arquitetura que estava perfeitamente adaptada ao seu meio viria após a independência, quando viriam para o Brasil elementos como os franceses, que abriram o caminho para o ecletismo. O movimento neocolonial, de meados da década de 1920, representaria, portanto, uma “Renascença Brasileira”.³⁶

³³ O arquiteto franco-suíço Le Corbusier visitou o Brasil em 1936 a convite de Gustavo Capanema. Segundo o seu compatriota Yves Bruand — embora este se refira a Corbusier como suíço —, a principal consequência da visita do arquiteto foi a “conversão” de Lucio Costa, que traria marcas profundas à arquitetura brasileira. Ver: BRUAND, Yves. *Arquitetura contemporânea no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

³⁴ CAVALCANTI, Lauro. Comentário. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 26, 1997, p. 170-171. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat26_m.pdf Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁵ MICELI, Sergio. Sphan: refrigério da cultura oficial. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 22, 1987, p. 44. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat22_m.pdf Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁶ MELLO, Joana. Da arqueologia portuguesa à arquitetura brasileira. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 44, set. 2006, p. 92-93. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi43p69-98>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Também recuando alguns anos antes da criação do Sphan, no intuito de melhor entender as políticas patrimoniais brasileiras, é relevante notar o lugar do primeiro órgão federal responsável por restauro e conservação de bens patrimoniais, a Inspetoria de Monumentos Nacionais, criada em 1934 e subordinada ao *Museu Histórico Nacional* (MHN), à época dirigido por Gustavo Barroso. Trago esta informação porque havia um lugar destinado aos museus antes, durante e depois do (ante)projeto do Sphan: se na primeira experiência de política patrimonial brasileira o MHN funcionava como um repositório das peças recolhidas em sítios patrimonializados,³⁷ na proposta de Mário de Andrade os museus fariam a vez de instrumentos de educação. Inicialmente, o intelectual paulista preconizou a construção de quatro museus nacionais, em correspondência com os quatro Livros de Tombo do Sphan. Seriam instituições eminentemente pedagógicas, destinadas a promover a compreensão da História do Brasil a partir de seus ciclos econômicos. De acordo com Fonseca, tal projeto foi realizado parcialmente pelo Sphan por meio da criação de museus regionais, ainda na primeira década de funcionamento do Serviço, destacando nesse sentido a proposta do *Museu das Missões*.³⁸

De acordo com o trabalho de Letícia Bauer, o objetivo de Lucio Costa na construção do *Museu das Missões*, situado em um dos cantos da antiga praça onde estão os remanescentes da igreja de São Miguel Arcanjo, foi o de ressignificar as peças,

arranjando, entre o novo e o antigo, as antigas esculturas e fragmentos com a igreja e os remanescentes das estruturas contíguas. Além disso, o arquiteto propõe a rearticulação das ruínas com os fragmentos decorativos que a compunham, bem como com imagens sacras que, em tese, fizeram parte de seu interior. Não é para menos que Lucio identifica as ruínas da igreja de forma quase orgânica, um corpo, então prestes a se rearticular.³⁹

Na leitura da autora, e como pode se notar das escolhas que orientaram o trabalho realizado no sítio de São Miguel, não parece ter havido intenção de recompor ou recriar a igreja e o espaço como tivera sido. A intenção de Costa seria então a de reaproximar tempos distintos. Conviveriam, na mesma praça, os remanescentes do edifício jesuítico espanhol, construído por indígenas, e o projeto do arquiteto, uma

³⁷ MAGALHÃES, Aline Montenegro. Entre o museu e a cidade: um estudo sobre a Inspetoria de Monumentos Nacionais (1934-1937). *Anais do I Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo*, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://www.anparq.org.br/dvd-enanparq/simposios/59/59-748-1-SP.pdf> Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁸ FONSECA, Maria C. L. *Op. cit.*, 2005, p. 100-101. Ainda de acordo com a autora, para Mário de Andrade os museus seriam instrumentos disciplinares que, “ao lado de outras instâncias reconhecidas de atribuição de valor (concursos, publicações, avaliação por especialistas etc.), todas restritas a círculos intelectuais”, formariam os canais para constituição do patrimônio (*Op. cit.*, p. 102). Desta forma, os intelectuais seriam os mediadores entre os “interesses populares” e o Estado.

³⁹ BAUER, Letícia B. *Op. cit.*, 2006, p. 73.

“construção moderna”, nas palavras da autora, edificada com materiais novos e antigos, com um alpendrado que lembraria construções coloniais, no caso, as casas que serviam de moradia aos índios do povo de São Miguel. Ao projetar o museu, se notaria um exemplo da capacidade de Lucio Costa de atualizar e de capturar o espírito da arquitetura colonial, conforme cita a autora, recorrendo a Yves Bruand.⁴⁰

Darlan Marchi, ao avaliar a história das políticas patrimoniais em São Miguel das Missões, apresenta diversos aspectos que denotam uma relação repleta de conflitos entre a população miguelina e o Iphan na gestão dos remanescentes. Além da apreensão de esculturas religiosas retiradas dos seus locais de culto pelo zelador do museu, como Letícia Bauer abordou, há a grande influência do instituto sobre o uso e ocupação do solo, o que afetou espaços de grande significação para a comunidade local. Um deles é o cemitério reducional, ao lado da antiga igreja, que era utilizado para os sepultamentos pelas famílias que se estabeleceram na localidade. No ano de 1975, o referido cemitério foi definitivamente retirado, sendo que alguns dos restos humanos ali presentes e não reclamados por familiares foram removidos com retroescavadeiras. Segundo Marchi, o assunto é bastante sensível na cidade e é representativo do papel do Iphan como instituição exógena e autoritária. Internamente, a autocrítica institucional levou a “mudanças nas estratégias de ação por parte dos gestores locais”. Uma delas foi a inédita nomeação, em 2014, de uma pessoa natural da cidade para a gestão do escritório técnico, a arquiteta Adriana Almeida. De todo modo, o autor aponta que a superação dessa memória não é algo simples, uma vez que “esse histórico criou uma via de mão dupla”: a supremacia do Iphan em decidir os parâmetros de gestão do patrimônio, sem a participação social, acabou sendo fator decisivo para “a criação de uma geração de cidadãos que se distanciou de suas responsabilidades para com o patrimônio”, delegando ao órgão as tarefas de preservação, reclamando quando acredita haver omissão na conservação e obrigando-o a “intervir sobre a propriedade privada para garantir a salvaguarda”.⁴¹

O *Museu das Missões* faz parte do conjunto de museus gerido pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), autarquia criada pelo Governo Federal na gestão do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 2009, quando Juca Ferreira respondia pela pasta do Ministério da Cultura, à qual o Instituto era

⁴⁰ BAUER, Letícia B. *Op. cit.*, 2006, p. 74; 93-94.

⁴¹ MARCHI, Darlan de Mamann. *O patrimônio antes do patrimônio em São Miguel das Missões: dos jesuítas à Unesco*. 2018. Tese (Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural), Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018, p. 136-137; 199-200. Disponível em: <http://guaiaica.ufpel.edu.br:8080/handle/prefix/6190> Acesso em: 5 jun. 2021.

vinculado.⁴² Em 2015, o quarto volume da *Coleção Museus do Ibram* foi dedicado ao *Museu das Missões*, apresentado por profissionais que nele atuam. Nas primeiras páginas da publicação, as palavras do presidente do Ibram e do diretor do *Museu das Missões* dão conta da dimensão do sítio histórico de São Miguel, um dos bens brasileiros inscritos na lista da Unesco de Patrimônios da Humanidade (1983). Além disso, Ariston Correia Filho, então diretor do museu, destaca o fato deste ser um dos primeiros museus construídos por iniciativa do Sphan. Inaugurado em agosto de 1941, o museu gaúcho antecedeu os mineiros *Museu da Inconfidência* (1944) e o *Museu do Ouro* (1946). O texto insere o museu e o sítio histórico no conjunto mais amplo das Missões. Aprofundarei questões sobre essa instituição adiante.

O “primeiro museu do Iphan” foi capa da 19ª edição da *Revista do Patrimônio*, publicada em 1984, na qual se lê em destaque *São Miguel das Missões, Monumento Mundial*. Trata-se de um relançamento da revista, depois de quatro anos de interrupção, no ano seguinte à declaração do sítio de São Miguel como Patrimônio da Humanidade pela Unesco. O único texto dessa edição referente ao bem cultural é o do arquiteto Fernando Machado Leal, que coordenava desde 1982 o projeto de estabilização e conservação da edificação. O texto é eminentemente técnico e trata de todas as intervenções realizadas nas ruínas ao longo do século XX, trazendo estudos e recomendações para a conservação futura.⁴³

A última aparição das Missões na *Revista do Patrimônio* — ao menos na concepção integralmente voltada para o patrimônio edificado — não foi em um texto inédito. No número comemorativo de sessenta anos do Iphan em 1997, já mencionado, outro texto selecionado foi o de Alberto Lamego, intitulado *Os Sete Povos das Missões*, originalmente publicado na quarta edição da revista em 1940. Apesar de não versar sobre São Miguel, mas sobre o povo de São Francisco de Borja (atual município de São Borja), o texto é bastante significativo e suscita questões pertinentes sobre a relação de cuidado especial que o Sphan tem para com a região, onde está a cidade de origem do presidente do regime autoritário então vigente. Na abertura de seu texto, Lamego fez questão de lembrar que foi na cidade missioneira banhada pelo rio Uruguai “onde viu a luz do sol o Sr. Getúlio Vargas”,

⁴² Em 2019, o Ibram passou a ser vinculado à Secretaria Especial da Cultura, pasta sem status de ministério que substituiu o MinC no governo de Jair Bolsonaro. Em 2018, dias após o incêndio que consumiu o acervo do *Museu Nacional da UFRJ*, o então presidente Michel Temer propôs, por meio da Medida Provisória 850/2018, a extinção do Ibram e a criação da Abram (Associação Brasileira de Museus), que geriria os museus brasileiros, funcionaria como serviço de direito privado e contrataria através da Consolidação das Leis Trabalhistas (e não por seleção pública, como o Ibram). A MP foi rejeitada pela Câmara dos Deputados em fevereiro de 2019.

⁴³ LEAL, Fernando Machado. São Miguel das Missões: estudo de conservação e estabilização das ruínas da igreja. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 19, 1984. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat19_m.pdf Acesso em: 5 jun. 2021.

qualificado pelo autor como “grande estadista” que fizera “reviver das cinzas do passado os dias gloriosos dos ‘Sete Povos das Missões’” a partir do decreto que considerava monumentos históricos as igrejas em ruínas e das ações que promoviam a sua restauração e que orientavam a construção de um museu. O elogio parece, nesse sentido, justificar a presença de seu texto sobre um documento de 1760, relacionado a uma celebração em honra do rei Carlos II da Espanha.⁴⁴

Lamego se dedicou especialmente aos episódios finais das reduções missionais na margem oriental do Uruguai, sem deixar de se referir às obras dos padres da Companhia como ações que trouxeram os “selvagens” à “civilização”. Apresentou também um mapa inédito dos deslocamentos das tropas luso-brasileiras contra as reduções, na sequência da assinatura do Tratado de Madri (1750), que passou os assentamentos jesuíticos para o domínio português em troca da Colônia do Sacramento, a despeito da fixação de grandes contingentes indígenas, sobretudo Guarani. Na republicação de 1997, Jayme Zettel apresenta Lamego como um historiador fluminense que, nos catorze anos em que viveu na Europa, adquiriu diversos documentos sobre o Brasil, compondo uma coleção que, em 1935, por recomendação de Mário de Andrade, foi adquirida pela Universidade de São Paulo. Zettel comenta que a intenção de Lamego era a de homenagear Vargas pela ação em favor da preservação das ruínas missioneiras.⁴⁵ Partindo deste comentário, à luz das considerações que já vimos aqui, nota-se o papel da *Revista do Patrimônio* em servir de instrumento a dar legitimidade intelectual às ações do governo autoritário.

A iniciativa e o mérito pela preservação das ruínas também foram atribuídos ao presidente missionário na narrativa de dois moradores idosos de São Miguel entrevistados por Darlan Marchi. Entretanto, apesar de ter havido especial atenção às Missões da parte do Estado nos anos 1930, elas não foram mais representativas para a nacionalidade, aos olhos de Getúlio, do que Ouro Preto, cidade à qual o presidente conferiu o título de “monumento nacional” anos antes da criação do Iphan, em 1933. Segundo Marchi, “São Miguel das Missões estava longe de agregar os valores que Ouro Preto reunia” para o país, como a ligação direta com traços marcantes da formação do Brasil como a Inconfidência Mineira e a influência colonial portuguesa. Em se tratando de um espaço histórico e geográfico de fronteira, as Missões

⁴⁴ LAMEGO, Alberto. Os Sete Povos das Missões. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 4, 1940, p. 55-56. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPato4_m.pdf Acesso em: 5 jun. 2021.

⁴⁵ ZETTEL, Jayme. Comentário. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 26, 1997, p. 87. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat26_m.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

“precisavam ainda ser dilapidadas discursivamente para compor a lista de bens representativos da Nação”.⁴⁶

De todo modo, a edição comemorativa da *Revista do Patrimônio*, das seis décadas da política patrimonial oficial liderada pelo Iphan, parece desejar passar a limpo a história do órgão respondendo à crítica que Sergio Miceli tinha feito dez anos antes, de que o instituto era o “refrigério da cultura oficial”. Ao menos, esse é o tom que se percebe da defesa que faz do passado do órgão o então Ministro da Cultura, da gestão do Presidente Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort. O Iphan, na ocasião, parece tomar a própria história, demonstrando, por meio dos textos selecionados, o quanto “naqueles tempos de transporte difícil e comunicação precária, o Iphan percorria o país do Oiapoque ao Chuí, das fortificações da Amazônia aos Sete Povos das Missões”. Por meio dessa narrativa heroica, a instituição buscava libertar-se da acusação, mencionada como injusta, de ser “monumentalista” e “sacralizadora” do patrimônio. Cabe lembrar que foi nesse mesmo contexto que mudanças significativas nas políticas patrimoniais brasileiras foram gestadas: em 2000 era instituído o *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial*, que traria novamente as ruínas de São Miguel das Missões e a própria trajetória das políticas patrimoniais brasileiras para o centro da discussão, percebendo novas dimensões para este patrimônio a partir dos olhares até então desconhecidos dos Guarani.

⁴⁶ MARCHI, Darlan de Mamann. *Op. cit.*, 2018, p. 227-232.

O cultural e o natural em um mundo interdependente

A Unesco foi criada no bojo da Organização das Nações Unidas (ONU), pouco após o fim da Segunda Guerra Mundial, com o intuito de estabelecer a solidariedade intelectual e moral entre os povos. Muitas foram as ações empreendidas pelo organismo ao longo de sua história, mas destaco aqui as voltadas para o patrimônio, fortemente motivadas pelos riscos que o modelo de desenvolvimento industrial-capitalista apresentava para bens culturais reconhecidos como significativos. O complexo arqueológico egípcio de Abu Simbel, cujo sítio seria inundado para a construção da represa de Assuã, no rio Nilo, é um caso paradigmático dessas ações. Na esteira do esforço internacional para a proteção do sítio, que foi inteiramente transladado para outro local a salvo da inundação, especialistas e representantes governamentais se reuniram a partir de 1968 e, na 17ª Conferência Geral da Unesco (1972), apresentaram o resultado de seus trabalhos na *Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural*. O Comitê do Patrimônio Mundial, a partir de então constituído, corporificou os esforços internacionais das políticas de preservação, cabendo-lhe a incumbência de confeccionar a lista de bens representativos para a Humanidade.¹

Para González-Varas, a grande inovação trazida pela Convenção de 1972 foi a de unir as noções de Natureza e de Cultura, de “bens culturais” e de “sítios naturais”, partindo do pressuposto que as sociedades humanas estão intrinsecamente relacionadas aos meios em que se forjaram. Conforme indicou a Secretaria daquela Convenção, a dicotomia natureza/cultura vigente no pensamento ocidental antagonizava esses dois domínios, baseando-se na crença de que caberia ao ser humano e às suas ações (a cultura) conquistar e transformar o mundo (natureza). Uma das conclusões a que chegaram na ocasião foi a da impossibilidade de dissociar essas dimensões, tanto pelo fato de que os bens culturais e os sítios naturais sofrem ameaças semelhantes, quanto pelo fato de que as identidades e os bens culturais dependem de seus meios.²

Do que se depreende dos trabalhos de González-Varas e de Fernando Silva a respeito da referida Convenção, em que pesem as inovações dela advindas, permaneceram as ideias de monumentalidade, de excepcionalidade e de universalidade. Ainda que a busca por esta última possa ser compreensível —

¹ O processo, considerando os debates e divergências nas etapas de elaboração da normativa, foi apresentado por SILVA, Fernando F. *As cidades brasileiras e o patrimônio cultural da humanidade*. 2ª ed. São Paulo: Peirópolis/Edusp, 2012, p. 72-76. O texto da Convenção está disponível em CURY, Isabelle (org.). *Cartas patrimoniais*. 3ª ed. Brasília: Iphan, 2004, p. 177-193.

² GONZÁLEZ-VARAS, Ignacio. *Conservación de bienes culturales: teoría, historia, principios y normas*. 3ª ed., Madri: Cátedra, 2003, p. 46-47.

mesmo que discutível —, em se tratando do registro de bens “da Humanidade”, tais atributos parecem denotar uma permanência do olhar eurocêntrico, ávido em procurar referências no mundo clássico greco-latino para bens muitas vezes estranhos a estes. Do mesmo modo, essa ideia também pode ser considerada enquanto permanência de práticas patrimoniais da Europa ocidental, especialmente daquela pós-Revolução Francesa, paradigma a partir do qual se construiu um entendimento do que deveria ser legado para as gerações seguintes.

Fernando Silva destaca que o patrimônio cultural, ao lado do meio ambiente, dos direitos humanos, do controle de armas nucleares, entre outros, se tornou um tema de destaque no Direito Internacional Público após o término da Segunda Guerra Mundial. A intenção, segundo discorre, é a regulação de um mundo em tempos de paz, após ter sido profundamente impactado pela guerra. É importante ressaltar que o autor compreende a categoria Humanidade como sujeito de Direito Internacional, sobre a qual organismos internacionais passam a recomendar ações e práticas aos Estados e a construir consensos.³

Calcada nesses propósitos, a Convenção de 1972 definiu critérios para inscrever bens na lista do patrimônio mundial. Como patrimônio cultural, são elegíveis monumentos, conjuntos e sítios, os quais representem “valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência” ou ainda valor “etnológico ou antropológico”. Para a lista do patrimônio natural, são elegíveis monumentos naturais, formações geológicas ou fisiográficas, zonas delimitadas de espécies animais e vegetais ameaçadas e sítios naturais, desde que tenham “valor universal excepcional” do ponto de vista estético, científico ou da conservação ambiental. Os Estados signatários da Convenção se comprometem a “identificar, proteger, conservar, valorizar e transmitir às futuras gerações o patrimônio cultural e natural”, para tanto, empreenderão esforços para fazê-lo dentro de suas possibilidades orçamentárias ou, quando for preciso, com o auxílio internacional nos âmbitos “financeiro, artístico, científico e técnico”.⁴

Para pleitear a inscrição de um bem é necessário que o Estado signatário da Convenção apresente um dossiê em que justifique a sua solicitação tendo em vista os dez critérios adotados pelo Comitê do Patrimônio Mundial e que já adote estratégias de salvaguarda para o bem. Os critérios são os seguintes:

- (i) representar uma obra-prima do gênio criador humano;
- (ii) testemunhar um intercâmbio de valores humanos considerável, durante um período concreto

³ SILVA, Fernando F. *Op. cit.*, 2012, p. 25-30; 38.

⁴ CURY, Isabelle. *Op. cit.*, 2004, p. 178-179. Há também a possibilidade de os bens serem mistos ou serem compreendidos como “paisagem cultural”.

- ou em uma área cultural do mundo determinada, nos âmbitos da arquitetura ou tecnologia, das artes monumentais, do planejamento urbano ou da criação de paisagens;
- (iii) fornecer um testemunho único ou excepcional, sobre uma tradição cultural ou uma civilização viva ou desaparecida;
 - (iv) ser um exemplo eminentemente representativo de um tipo de construção ou de conjunto arquitetônico ou tecnológico, ou de paisagem que ilustre um ou vários períodos significativos da história humana;
 - (v) ser um exemplo relevante de formas tradicionais de assentamento humano ou de utilização da terra ou do mar, representativas de uma cultura (ou de várias culturas), ou de interação do homem com o seu meio, sobretudo quando este tornou-se vulnerável devido ao impacto causado por alterações irreversíveis;
 - (vi) estar direta ou materialmente associada a acontecimentos ou tradições vivas, ideias, crenças ou obras artísticas e literárias que têm um significado universal excepcional. (O Comitê considera que este critério deva ser utilizado preferentemente de modo conjunto com os outros critérios).
 - (vii) representar fenômenos naturais ou áreas de beleza natural e de importância estética excepcionais;
 - (viii) ser exemplos eminentemente representativos das grandes fases da história da Terra, incluído o testemunho da vida, de processos geológicos em curso na evolução das formas terrestres ou de elementos geomórficos ou fisiográficos significativos;
 - (ix) ser exemplos eminentemente representativos dos processos ecológicos e biológicos em curso na evolução e no desenvolvimento de ecossistemas e de comunidades de plantas e animais terrestres, aquáticos, costeiros e marinhos;
 - (x) conter os habitats naturais mais representativos e mais importantes para a conservação *in situ* da diversidade biológica, compreendidos aqueles nos quais sobrevivem espécies ameaçadas que tenham um Valor Universal Excepcional desde o ponto de vista da ciência ou da conservação.⁵

Até a reunião de 2019 do Comitê do Patrimônio Mundial, o Brasil contava quinze bens inscritos na lista do Patrimônio Cultural e sete na lista do Patrimônio Natural. O primeiro bem cultural, inscrito em 1980, foi a Cidade Histórica de Ouro Preto, alvo de grande parte das ações do Iphan desde a sua fundação. Em 1982 foi a vez do Centro Histórico de Olinda ingressar na lista, seguido no ano posterior pelas Missões Jesuíticas dos Guarani: Ruínas de São Miguel das Missões. Na reunião do Comitê do Patrimônio Mundial de 2017, foi a vez do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo, principal porto escravista das Américas, ser reconhecido como Patrimônio Mundial — o lugar foi redescoberto em 2011, durante as obras de remodelação da zona portuária carioca para os Jogos Olímpicos de 2016. Da lista também fazem parte os centros históricos das cidades de Salvador, Diamantina, São Luís e Goiás, o Plano Piloto de Brasília, o Conjunto Moderno da Pampulha, o Parque Nacional da Serra da Capivara,

⁵ PATRIMÔNIO mundial: fundamentos para seu reconhecimento — A convenção sobre proteção do patrimônio mundial, cultural e natural, de 1972: para saber o essencial. Brasília: Iphan, 2008, p. 16-17. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Cartilha_do_patrimonio_mundial.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021. A partir de 2005, os critérios, antes divididos entre os relativos aos bens culturais (seis primeiros) e os pertinentes aos bens naturais (quatro últimos), foram unificados.

a paisagem cultural do Rio de Janeiro, entre outros.

As Ruínas de São Miguel das Missões (Brasil) e as Missões Jesuíticas dos Guaraní: San Ignacio Miní, Santa Ana, Nuestra Señora de Loreto e Santa María la Mayor (Argentina) foram inscritas, respectivamente, em 1983 e em 1984 (como ampliação da primeira inscrição) na lista do Patrimônio Cultural da Humanidade. De acordo com a Unesco, os bens, edificados “em território guarani durante os séculos XVII e XVIII”, se caracterizam pelo seu traçado específico e pelo estado de conservação em condições distintas. Na breve síntese que indica o seu “valor universal excepcional”, menciona-se que as ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo são a “mais intacta e completa estrutura” entre as suas congêneres do mesmo período e região. Paralelamente, destaca-se o exemplo excepcional de organização e ocupação territorial entre as quatro missões argentinas listadas. Os bens representam, de acordo com a Unesco, “a experiência da Companhia de Jesus na América do Sul”, da qual emergiram sistemas singulares de organização social, econômica, espacial e de relações culturais. O critério considerado para a inscrição foi o (iv), assim descrito: “Os remanescentes das Missões Jesuíticas dos Guaraní representam exemplos excepcionais de um tipo de edificação e de um conjunto arquitetural que ilustram um período significativos da história da Argentina e do Brasil. Eles são um testemunho vivo dos esforços da evangelização jesuítica na América do Sul”.⁶

Tópicos descrevem as condições dos bens em sua “integridade”, “autenticidade” e “requisitos de proteção e gestão”. Nestes, destacam-se os esforços brasileiros de conservação da edificação miguelina e as ações argentinas que, além de promover o turismo responsável, também têm conservado as edificações. O texto faz referência à gestão estatal, argentina e brasileira, dos cinco componentes do bem cultural transnacional. Além do tombamento em 1938 das Ruínas de São Miguel, o texto cita a criação do Parque Histórico Nacional das Missões em 2009, cujo objetivo foi o de promover políticas integradas de gestão do patrimônio em nível regional, visando à mobilização do patrimônio como vetor de desenvolvimento socioeconômico das comunidades locais. Também são descritos os esforços liderados pelo Iphan no intuito de ampliar o escopo de suas ações dos níveis local e regional ao transnacional.

No caso argentino, os quatro sítios foram tornados patrimônio nacional em ocasiões distintas: San Ignacio em 1943; Santa María em 1945; Santa Ana e Loreto em 1983. Todos estão sob a proteção

⁶ As citações deste e dos dois parágrafos seguintes são a UNESCO. World Heritage Centre. *Jesuit Missions of the Guaranis: San Ignacio Mini, Santa Ana, Nuestra Señora de Loreto and Santa Maria Mayor (Argentina), Ruins of São Miguel das Missões (Brazil)*. Disponível em: <http://whc.unesco.org/en/list/275>. Acesso em: 5 jun. 2021. Tradução minha.

da Comissão Nacional de Museus, Monumentos, Lugares e Bens Históricos, sendo que outros órgãos do Estado são responsáveis por ações de conservação e restauro. São igualmente mencionadas ações integradas entre os gestores dos sítios, entre 2005 e 2007, com a cooperação e apoio do *World Monument Fund*, dos governos brasileiro e argentino e do governo provincial de Misiones. As perspectivas de médio e longo prazo de conservação dos bens incluem, pelo que enfatizam ao longo do texto, a promoção da cooperação entre os países e o turismo com rotas integradas e sustentáveis. Não se encontram, por ora, referências à participação indígena tanto na construção das edificações quanto na gestão do patrimônio na atualidade.

Os conjuntos arquitetônicos missioneiros fizeram parte do roteiro de Michel Parent, consultor da Unesco que visitou o Brasil em 1966 e 1967 no quadro do programa de Turismo Cultural da organização, que publicou o seu relatório em 1968. Publicado pela primeira vez em português pelo Iphan no ano de 2008, o texto é apresentado pela historiadora Claudia Feierabend Baeta Leal, que enfatiza que Parent não se limitou a compreender o patrimônio como edificado ou natural, contemplando igualmente às expressões culturais que, no contexto do turismo, serviria para a “compreensão mútua entre os povos e o desenvolvimento e salvaguarda de suas culturas específicas”.⁷ Tendo visitado vários cantos do Brasil, o consultor qualificou os lugares em que esteve no Rio Grande do Sul como “totalmente diferentes” do que era encontrado no “Brasil tropical”. Seu relato descreve o percurso entre Porto Alegre e São Miguel, citando rapidamente alguns pontos dessa viagem, e indaga o que justificaria “uma expedição tão cansativa” ao noroeste do estado. Sua resposta encontra eco na idealização corrente sobre a experiência missioneira, expressa da seguinte maneira:

São Miguel é, no Brasil, o testemunho mais comovente de um empreendimento histórico fundado pelos jesuítas para preservar os índios do genocídio que pesava sobre eles nos primeiros tempos da colonização do Sul. As reduções indígenas foram materializações aparentemente bem-sucedidas de projetos de sociedades e de cidades utópicas tais como os humanistas do século XVI as haviam concebido, em particular Thomas Moore. (...) Essas terras eram ocupadas pelos índios guaranis, povo pacífico ameaçado de extermínio pelas colonizações vizinhas, mas convergentes, de Portugal e da Espanha.⁸

⁷ LEAL, Claudia Feierabend Baeta (org.). *As Missões da Unesco no Brasil: Michel Parent*. Trad. Rejane Maria Lobo Vieira. Rio de Janeiro: Iphan/Copedoc, 2008, p. 21. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/SerPesDoc3_MichelParent_m.pdf Acesso em: 5 jun. 2021.

⁸ PARENT, Michel. Proteção e valorização do patrimônio cultural brasileiro no âmbito do desenvolvimento turístico e econômico. In: LEAL, Claudia F. B. (org.). *Op. cit.*, 2008, p. 152.

A despeito da descrição poética da experiência missional, que não era exclusiva do consultor e vinha de escritores contemporâneos às Missões, que identificavam na ação jesuítica a concretização de um paraíso terreal, considero bastante eloquente a definição da colonização ibérica da América do Sul como um genocídio dos povos originários. Nesse sentido, Parent parece sugerir que a ideia-força a ser trabalhada para o aproveitamento do turismo cultural na região diz respeito a esse projeto utópico, reiterando o sentido místico que o lugar simbolizaria. Algumas páginas depois, o agente da Unesco apresenta ainda mais vivamente a sua proposição:

Da mesma forma que, na Europa, Vézelay — onde São Bernardo pregou a Cruzada — tornou-se tanto no plano religioso quanto no laico (...) um *lugar de fraternidade humana*, São Miguel, terra de embates entre portugueses e espanhóis, e onde antes de ser sufocada foi vivida uma “utopia” bem real e *aparentemente bem-sucedida e fraterna*, poderia sediar colóquios nos quais a história das missões seria evocada. Um *espetáculo de “som e luz” muito atraente também poderia ser instalado*. Geralmente não somos muito favoráveis a esse tipo de manifestação espetacular, mas é preciso reconhecer que, no caso de São Miguel, existem ao mesmo tempo o *material histórico e o lendário* para animá-la e o suporte arquitetônico necessário.⁹

Nesse trecho, Parent modaliza a compreensão em relação à vida experimentada no interior das reduções ao dizer que *aparentemente* a utopia era fraterna e bem-sucedida, mas o que gostaria de enfatizar são ainda outros aspectos: o primeiro é a proposta da elaboração de um espetáculo de som e luz, o que de fato passou a acontecer em São Miguel a partir da década de 1970; o segundo, associado ao primeiro, é a referência a um material histórico e lendário ali presentes. Estes materiais percebidos como condições para o espetáculo pelo consultor talvez repousem na imaginação que as ruínas evocam,¹⁰ sobretudo quando associadas às ideias sobre as relações entre indígenas e jesuítas. Entretanto, décadas depois, é possível afirmar que o próprio evento recria o cenário que o engendrou, associado a todo um conjunto

⁹ PARENT, Michel. *Op. cit.*, 2008, p. 154. Ênfases minhas.

¹⁰ “As ruínas das Missões jesuíticas, por exemplo, falam das origens do Rio Grande, independente de que sejam incorporadas pela historiografia oficial, valorizando aqueles marcos da conquista lusitana do território. A ruína é *arché*, é gênese que remete a raízes e, por conseguinte, aponta para as bases de um pertencimento. A materialidade da pedra instaura uma narrativa, que fala de índios e de padres, a assentarem as bases de uma comunidade a serviço de Deus. Para o bem e para o mal, evocam a existência de muitas lutas, de missionários e guaranis, contra os bandeirantes predadores de índios, no século XVII, antes mesmo do erguimento daquelas obras, agora em ruínas, ou dos embates entre os mesmos padres e índios missioneiros contra os exércitos luso-espanhóis, no século XVIII, na sequência da demarcação do Tratado de Madrid que deu origem à chamada Guerra Guaranítica. [...] A ruína opera como uma cidade fantasma, abandonada, que guarda a marca daqueles que a habitaram um dia. A lacuna, o vazio, o silêncio são completados pelo pensamento, pois os fragmentos do passado retêm o tempo e contam histórias. Ativa-se da memória do que se sabe, do que se leu, do que se ouviu contar. É, pois, neste sentido, imagem que se desdobra em outras, apontando para um referente que se situa em outro tempo”. PESAVENTO, Sandra Jatahy. Missões, um espaço no tempo: paisagens da memória. In: MEIRA, Ana Lúcia Goelzer; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007, p. 61; 63.

de referências que dialogam com as dimensões simbólicas múltiplas que envolvem não só São Miguel, mas toda a região.¹¹ Além disso, podemos identificar que, para Parent, havia um ideal e um possível subentendidos para São Miguel: a realização de colóquios sobre a história local e o referido espetáculo, respectivamente; o implícito está, a meu ver, no fato de que a sugestão de um espetáculo de som e luz é abertamente uma imposição das circunstâncias e não uma ideia com a qual Parent simpatiza de imediato.

No mesmo contexto da visita de Parent a São Miguel, havia tentativas de aproximação entre Brasil, Argentina e Paraguai para o desenvolvimento de ações conjuntas para o patrimônio e o turismo na região das antigas reduções. As ações brasileiras seguiam nessa direção e o tombamento dos sítios de São Lourenço, São Nicolau e São João Batista também considerava a dimensão transnacional dos bens culturais. Em 1981, Aloísio Magalhães, então diretor do Sphan, anunciou em visita ao Rio Grande do Sul a intenção de apresentar a candidatura das ruínas de São Miguel à Unesco. Magalhães também mencionou na ocasião que o Sphan estava em contato com Argentina e Paraguai para que fosse apresentada uma candidatura conjunta. Entretanto, o Brasil acabou protocolando a documentação antes e a proposta foi apreciada em 1983, com a posterior ampliação do registro para as ruínas argentinas. No caso do Paraguai, a inscrição ocorreu em 1993 considerando a salvaguarda da cultura tradicional e popular, nos termos do que tinha sido debatido pelo Comitê do Patrimônio em 1989. Isso significou uma abordagem em que foram destacados “valores relacionados à cultura indígena”, lembrando o lugar de destaque que a língua guarani ocupa no Paraguai.¹² De todo modo, a documentação da superintendência do Iphan no Rio Grande do Sul, tanto na sede em Porto Alegre quanto no escritório técnico de São Miguel das Missões, dá conta de diversas iniciativas em conjunto no âmbito do Mercosul.

O turismo na região transnacional cresceu sobretudo a partir da década de 1970, “quando uma visita às reduções começou a ser divulgada como um destino ideal para viagens de automóvel e também como algo que agregaria valor a uma viagem à Foz do Iguaçu”, segundo Daryle Williams. Os três países se empenharam, a partir de então, no fomento da conservação e restauração dos remanescentes missioneiros, contando com o apoio decisivo da Unesco para esses trabalhos, tendo em vista a possibilidade de estes se tornarem o primeiro bem cultural internacional na lista do Patrimônio da Humanidade. Williams lembra que a cultura tinha pouco interesse nas intenções primeiras do Tratado

¹¹ Entre muitos exemplos de produtos turísticos que trabalham a partir dessas evocações, cito os roteiros oferecidos pela *Caminho das Missões*. Disponível em: <https://www.caminhodasmissoes.com.br/index.html>. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹² MARCHI, Darlan de Mamann. *Op. cit.*, 2018, p. 113-116.

de Assunção, ato fundador do Mercosul, mas que entre 1992 e 1995, ganhou espaço “quando os ministros da Cultura dos Estados membros do Mercosul concordaram formalmente em equiparar, em importância, a integração cultural à liberalização econômica e à consolidação de uma governança democrática”. Nesse esforço, o Mercosul Cultural, nome dado ao programa, considerou as Missões como o seu tema prioritário.¹³

A data em que as ruínas de São Miguel foram inscritas na lista do Patrimônio Mundial é celebrada anualmente na cidade, que em 1983 ainda era um distrito de Santo Ângelo. Segundo Marchi, a inscrição não só teve impacto positivo naquele momento para a região como também representou um reconhecimento às práticas de conservação oficiais adotadas desde a década de 1920, fundamentais para a sustentação dos discursos que forjaram a identidade da região. Por essa razão, o autor considera que o evento reafirmou o ufanismo manifesto anteriormente por artistas locais, escritores, músicos e pelo espetáculo de Som e Luz diariamente apresentado no sítio arqueológico. Naquele mesmo ano, o Iphan colocou uma cerca em torno do sítio, “rompendo a passagem de um lado a outro da cidade”. Esta cerca ganhou, repetidas vezes, buracos feitos pela população, que seguia passando pelos caminhos de sempre — uma manifestação da contrariedade diante das políticas patrimoniais — que motivaram a colocação de portões para a circulação da comunidade local, longe das vistas de turistas. A escolha do sítio como patrimônio mundial e a conturbada gestão do patrimônio, que impunha diretrizes pouco discutidas para o uso e ocupação do solo fomentaram o movimento pela emancipação político-administrativa do município, o que ocorreu em 1988.¹⁴ Ana Lúcia Goelzer Meira, arquiteta e ex-superintendente do Iphan/RS, indica que o ingresso do sítio de São Miguel na lista da Unesco desencadeou uma série de ações de impacto, que marcaram o advento de uma “uma abordagem mais científica nas obras de intervenção no patrimônio missioneiro” ao longo dos anos 1980. Em 1987, foi marcante a passagem do terceiro centenário da fundação dos povoados, quando foram mobilizadas, pela primeira vez, outras áreas como as Artes Plásticas e a Música na interpretação patrimonial. A partir de então passou a existir uma participação social formal e estruturada, a partir da criação da Associação dos Amigos das Missões”.¹⁵

¹³ WILLIAMS, Daryle. Além da história-pátria. *Revista do Patrimônio Histórico e Nacional*, Brasília, n. 34, 2012, p. 289; 293; 298. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Numero%2034.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹⁴ MARCHI, Darlan de Mamann. *Op. cit.*, 2018, p. 129; 145-147.

¹⁵ MEIRA, Ana Lúcia Goelzer. A trajetória do Iphan nas Missões. In: MEIRA, Ana Lúcia Goelzer; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007, p. 84. O projeto *Missões: 300 anos* foi coordenado por Evelyn Ioschpe. O relatório do período de 1987 a 1990 dá conta de apresentar

Para a lista do Patrimônio Natural, o primeiro representante do Brasil — compartilhado com Argentina e Paraguai — ingressou em 1986: o Parque Nacional do Iguaçu, cuja história merece ser compreendida em relação com a história das Missões.¹⁶ Mais de uma década depois, no ano de 1999, o segundo sítio inscrito foi o conjunto das Reservas do Sudeste da Mata Atlântica, situadas entre o sul paulista e o litoral paranaense, ao mesmo tempo em que foram inscritas as reservas deste mesmo bioma na chamada Costa do Descobrimento, entre a Bahia e o Espírito Santo. Compõem também o rol áreas protegidas do Cerrado, do Pantanal e da Amazônia, bem como as ilhas atlânticas de Fernando de Noronha e Atol das Rocas.

A Unesco descreve as Reservas do Sudeste como um dos maiores e mais bem preservados domínios da Mata Atlântica brasileira, mencionada como “um dos biomas mais ameaçados do mundo”. O bem natural inscrito é um conjunto de 25 áreas protegidas¹⁷ e que somam 470 mil hectares, que “ilustram a riqueza biológica e a evolução dos últimos vestígios da Mata Atlântica”. A descrição ainda registra que “este sítio apresenta um meio natural rico e de grande beleza cênica”. Além das inúmeras espécies endêmicas da flora e da fauna, destacam-se o relevo montanhoso próximo ao mar, os estuários, cavernas e as numerosas quedas d’água presentes na paisagem local, citada como parte dos domínios da Serra do Mar e que incluem o complexo estuarino de Iguape-Cananéia-Paranaguá.¹⁸

Três critérios foram considerados para a inclusão desse sítio na lista do Patrimônio Natural, sendo eles o (vii), o (ix) e o (x), assim descritos:

(vii) O sítio representa uma das maiores áreas contínuas da exuberante Mata Atlântica brasileira, conectada aos ecossistemas costeiros. Das montanhas cobertas por florestas densas com abundância de orquídeas e bromélias às ilhas costeiras e estuários com ricos e vastos manguezais, o bem oferece um ambiente natural de grande beleza e com uma tremenda biodiversidade terrestre e marinha. Mais de 300 cavernas (incluindo a Gruta da Casa de Pedra, que tem o maior pórtico do mundo, com 215 metros de altura, e a Caverna de Santana, uma das mais bem decoradas), as montanhas escarpadas e o cenário litorâneo de tirar o fôlego contribuem para o interesse estético excepcional da região;

as diversas ações tomadas pela equipe, que incluíam ações turísticas, culturais e museológicas bastante abrangentes. A documentação pode ser consultada no Iphan/RS, Arquivo Área Técnica, Caixa 20 (Missões Jesuíticas) e Caixa AT013, Escritório Técnico do Iphan/RS em São Miguel das Missões.

¹⁶ Gostaria de registrar que a pesquisa previa uma abordagem dos sentidos e narrativas comunicados no circuito Iguaçu/Missões, considerando o Parque do Iguaçu e o centro de interpretação existente em San Ignacio Miní articulados ao sítio de São Miguel. A atividade de campo seria realizada no ano de 2020, mas a pandemia de Covid-19 levou à sua suspensão.

¹⁷ Entre elas estão parte do Parque Estadual Jacupiranga, os Parques Estaduais da Ilha do Cardoso, Carlos Botelho, Intervalos, Pariquera-Abaixo e o Turístico do Alto Ribeira (Petar), as Zonas de vida selvagem do Mangue, das Serras do Itapitanguí e Mandira, entre outros.

¹⁸ Este parágrafo e os três seguintes estão relacionados a: UNESCO. World Heritage Centre. *Atlantic Forest South-East Reserves*. Disponível em: <http://whc.unesco.org/en/list/893/>. Acesso em: 5 jun. 2021. Tradução minha.

(ix) Parcialmente isolada historicamente nesta região, a Mata Atlântica evoluiu para um bioma complexo, com uma infinidade de espécies endêmicas, compreendendo cerca de 70% das espécies arbóreas, 85% dos primatas e 39% dos mamíferos. Enquanto mais importante corredor ecológico da Mata Atlântica, o local representa a melhor garantia para a sustentabilidade da evolução contínua do bioma e de seus ecossistemas marinhos e costeiros relacionados;

(xi) A flora e a fauna são extremamente ricas e diversificadas. A flora é uma das mais diversificadas do mundo e, em algumas áreas, podem ser encontradas mais de 450 espécies de árvore por hectare. Quanto aos mamíferos, são 120 espécies, provavelmente o maior número no Brasil. Entre as espécies emblemáticas estão a onça-pintada, a jaguatirica e o cachorro-do-mato (*Speothos venaticus*). O sítio é rico em primatas, alguns dos quais estão altamente ameaçados, como o macaco-aranha-lanudo (*Brachyteles arachnoides*), o maior primata das Américas, e o pequeno mico-leão-de-cara-preta (*Leontopithecus caissara*), registrado apenas em 1990 e endêmico da região. A avifauna é muito diversificada, com 350 espécies registradas, incluindo o papagaio-de-cara-roxa (*Amazona brasiliensis*), classificado como vulnerável. O guará (*Eudocimus ruber*), um pássaro grande com plumagem vermelha-brilhante, é um símbolo local.

As ameaças à conservação da região são atribuídas ao “grande processo de fragmentação” da área que, em contrapartida, seria protegida pela “dificuldade de acesso devido às suas características geográficas”, como as montanhas escarpadas, vales profundos e áreas úmidas extensas. As políticas de preservação federais e outras iniciativas governamentais são descritas como relevantes para a gestão da área. Os impactos da presença humana são considerados muito baixos nesta que é referida como uma das primeiras áreas da colonização do Brasil, entre as cidades de São Paulo e Curitiba. Aspecto muito importante mencionado no texto é a “presença de populações indígenas e outros grupos tradicionais como os ‘quilombolas’ (comunidades formadas por descendentes de ex-escravos) e ‘caiçaras’ (comunidades costeiras)”, cujos “sistemas de produção têm baixo impacto”. A publicidade dessa informação contribui para o reconhecimento internacional do papel destas populações para a conservação ambiental.

No que diz respeito aos requisitos de proteção e gestão do bem inscrito, citam-se os diversos organismos governamentais responsáveis pela área: o Instituto Ambiental do Paraná (IAP)¹⁹ e a Fundação para a Conservação e a Produção Florestal do Estado de São Paulo (Fundação Florestal) respondem pelas áreas sob gestão estadual; o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) é o órgão ligado ao Ministério do Meio Ambiente responsável pelas áreas sob gestão federal. Estes organismos são aludidos como responsáveis pela proteção do patrimônio natural, bem como pelo

¹⁹ Instituto Água e Terra (IAT) a partir de dezembro de 2019.

manejo, pesquisa, educação e outras atividades relacionadas à gestão ambiental. A recomendação presente no texto para a governança adequada do bem é de que exista um “bom sistema de coordenação entre os vários órgãos e entes envolvidos”. Tendo em vista as ameaças representadas pelas ações que fragmentam e restringem a livre circulação dentro da vasta zona, como as estradas e linhas de transmissão de energia, sugere-se o pleno desenvolvimento das zonas de amortecimento em conjunto com a conservação da região protegida. A Unesco elogia a política ambiental brasileira no que se refere à “participação comunitária da sociedade civil organizada, entidades públicas e privadas”, destacando ainda a assessoria que oferece para o gerenciamento de áreas protegidas e o sistema de “mosaico de áreas protegidas”, introduzido na legislação em 2002 e visto como muito positivo. Abre-se a possibilidade, conforme dizem, de incorporar as melhorias recentes e ampliar a extensão da área registrada como patrimônio mundial.

Imagem 2. Complexo estuarino-lagunar de Iguape-Cananéia-Paranaguá, Resex Mandira. Foto: David Ribeiro. Cananéia, 28 abr. 2018.

Ainda que em muitos aspectos esteja presente o “mito da natureza intocada”, em que as áreas naturais são tidas para o deleite da sociedade urbana, ignorando as populações tradicionais que vivem no interior delas e que contribuíram e contribuem para a forma que elas têm, o decurso da explanação do sítio natural listado como Patrimônio Mundial permite vislumbrar um processo de incorporação de outros agentes sociais, como indígenas, quilombolas e caiçaras como agentes fundamentais na

conservação da Mata Atlântica. Apesar desse reconhecimento, isso não significa que os conflitos tenham desaparecido do cotidiano das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, em cujos discursos estão presentes as tentativas de espoliação da parte de agentes públicos em nome de uma conservação ambiental que desconsidera o “bicho homem”, como citou Francisco Mandira.²⁰

Para termos uma dimensão do significado de a Unesco fazer referência no texto à presença de comunidades tradicionais, é necessário pontuar que, de acordo com Antônio Diegues, dois modelos de relação com a natureza foram constituídos em meados do século XX: o conservacionista e o preservacionista. Este último, que pode ser visto como predominante, é marcado pela apreciação estética da vida selvagem, que deve ser protegida do desenvolvimento moderno industrial e urbano. Essa concepção moldou a formação dos parques nacionais dos Estados Unidos, pensados para a fruição da sociedade urbana, e foram exportados como modelo para o “terceiro mundo”: uma natureza selvagem, exuberante e *desabitada*. Com o surgimento de um novo ecologismo na década de 1960, eclodiram duas grandes correntes interpretativas da relação entre as sociedades e a natureza: uma biocêntrica/ecocêntrica, que enxerga o “mundo natural em sua totalidade, na qual o homem está inserido como qualquer ser vivo”, em que a natureza tem um valor intrínseco e independente da utilidade que possa ter às pessoas; e outra antropocêntrica, que compreende que a Humanidade tem direitos de controle e posse sobre a natureza, sobretudo por meio da ciência e da tecnologia: esta entende a natureza enquanto reserva de recursos naturais a serem explorados.²¹ Essas balizas são fundamentais para historicizarmos as políticas ambientais em relação ao lugar destinado aos povos tradicionais.

A análise de Diegues traz elementos significativos para compreendermos o quanto, nas políticas ambientais brasileiras, a norma era a imposição de restrições extremas à presença humana nas áreas protegidas, a despeito da história de coexistência equilibrada com o ambiente. Para o autor, agentes públicos e sociedade foram movidos por uma ideia de recuperar um paraíso perdido, que carrega consigo uma posição de distanciamento e contemplação da natureza, postura informada por um esquema mitológico grandemente moldado por concepções bíblicas. Estas ideias ignoram a forma como os povos indígenas, por exemplo, veem e interagem com a natureza. Paralelamente, as ciências também

²⁰ MANDIRA, Francisco. Palestra em 27 abr. 2018 ao grupo de estudantes da Universidade de São Paulo matriculados na disciplina *História da África e dos Afrodescendentes no Brasil*, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Cortez Wissenbach no Departamento de História. Excursão didática às comunidades quilombolas de Mandira e Ivaporunduva, bem como ao Parque Estadual da Caverna do Diabo, entre os dias 27 de abril e 1º de maio do mesmo ano. Estas questões também foram abordadas em Moraes e Bergold (2013), citados anteriormente.

²¹ DIEGUES, Antônio Carlos Sant’ana. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Nupaub/USP, 1994, p. 25; 29-36.

construíram os seus mitos, entre os quais Diegues inclui o de uma natureza intocada ou intocável, em estado anterior à intervenção humana, que recupera noções ambientais do século XIX.²² Segundo o autor,

A criação de áreas naturais protegidas em territórios ocupados por sociedades pré-industriais ou tradicionais é vista por estas populações locais como uma *usurpação de seus direitos sagrados à terra onde viveram seus antepassados*, o espaço coletivo no qual se realiza seu modo de vida distinto do urbano-industrial.

Essa usurpação é ainda mais grave quando a “operacionalização de um neo-mito” (áreas naturais protegidas sem população) se faz com a justificativa da necessidade da criação de espaços públicos em benefício da “nação”, na verdade, das populações urbano-industriais.²³

Nesse sentido, é importante ressaltar o caráter violento e espoliante desse entendimento, uma vez que alija grupos de suas relações historicamente construídas com o território, impossibilitando a sua continuidade enquanto coletividade. Desse modo, o Estado se posiciona em favor do lazer das populações urbanas ou de uma forma excludente de proteção da biodiversidade, fazendo isso em detrimento das populações que tradicionalmente ocupam esse ambiente “natural” e que, por conta das políticas adotadas, são postas na ilegalidade.²⁴

É oportuno mencionar que o mesmo Decreto-Lei n. 25 previa a proteção a “monumentos naturais, bem como sítios e paisagens” como alvos da política de patrimônio, denotando que essa dimensão já era considerada naquele contexto. Quanto à nomenclatura de *patrimônio natural*, esta foi identificada pela primeira vez, segundo Simone Scifoni, na legislação do estado do Paraná, na Lei n. 1.211/1953, que dispunha sobre o patrimônio histórico, artístico e natural locais. Conceitualmente, entretanto, Scifoni situa uma mudança de paradigma somente cerca de duas décadas depois, como consequência da atuação de Aziz Ab’Saber no Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (Condephaat): em 1977, o geógrafo publicou o documento *Diretrizes para uma política de preservação de reservas naturais no estado de São Paulo*.²⁵

²² DIEGUES, Antônio C. S. *Op. cit.*, 1994, p. 45-46; 50-51.

²³ DIEGUES, Antônio C. S. *Op. cit.*, 1994, p. 57. Ênfase minha.

²⁴ DIEGUES, Antônio C. S. *Op. cit.*, 1994, p. 58-59. O autor chama a atenção para a contradição não raro acompanha essa prática pois, ao mesmo tempo em que são removidas as populações tradicionais em nome do neo-mito da natureza intocada, é promovido o lazer e o turismo da sociedade urbana frequentemente de forma desordenada, o que acaba por trazer grandes ônus para a conservação ambiental, além dos males já causados às populações tradicionais.

²⁵ SCIFONI, Simone. Patrimonialização da natureza no Brasil: atualizando o debate In: CARVALHO, Aline Vieira de; ESPEJEL, Benjamin Ortiz; JULIANO, Tiago (org.). *Perspectivas patrimoniais: natureza e cultura em foco*. Curitiba: Prismas, 2018, p. 37. A criação de parques como estratégia de patrimonialização ambiental em nível federal remonta à década de 1930, com a criação do Parque Nacional de Itatiaia, em 1937 (MG/RJ), seguido, em 1939, pelo Parque Nacional do Iguaçu (PR) e pelo

O Vale do Ribeira é um espaço privilegiado para visualizarmos, a partir da história de vida de quilombolas, o que representou a implementação de políticas preservacionistas nos anos 1960. Naquela região, em 8 de agosto de 1969, o Decreto-Lei estadual n. 145 criou o Parque Estadual Jacupiranga, abrangendo mais de 150 mil hectares nos municípios de Jacupiranga, Eldorado, Barra do Turvo, Iporanga e Cananéia, o que compreende desde o chamado Médio Ribeira até o Lagamar de Iguape-Cananéia-Paranaguá.²⁶ Nascido em 1945 e portanto com pouco mais de vinte anos quando da criação do parque, Benedito Alves da Silva, o Ditão da comunidade quilombola de Ivaporunduva, relata como a área de preservação afetou o cotidiano das muitas comunidades tradicionais da região.

Ao falar de seus pais e avós, Ditão relata o domínio da caça e da pesca que seu avô tinha, o que era recorrente entre os demais moradores de sua comunidade, assim como o plantio de milho e a criação de suínos. A redução dessas práticas foi o resultado das pressões políticas, quando as regras impostas pelo estado e pelo país fizeram com que muitas famílias deixassem a roça — cada vez mais criminalizada — e partissem para a cidade: “a pressão política era muito difícil e a sobrevivência chegou ao limite de não ter o que comer, porque o pessoal vivia da roça e a legislação proibiu de fazer a roça”. Entre os que insistiam em manter as práticas agrícolas tradicionais, não faltam lembranças de multas, prisões e agressões físicas da parte da Polícia Florestal. Outra alternativa ainda foi a extração clandestina de palmito para vender às grandes fábricas que comercializavam o produto. Benedito da Silva salienta que essas fábricas eram legalizadas, mas os coletores, não: “o palmitreiro tinha que cortar o palmito e proteger o palmito até

Parque Nacional da Serra dos Órgãos (RJ). Entre 1959 e 1961 foram criados vários outros, como o de Aparados da Serra (RS), Araguaia (TO), Brasília (DF), Monte Pascoal (BA) e Sete Cidades (PI). Além do já mencionado Decreto-Lei n. 25/1937, legislações de 1934, como o Código de Águas e o Código Florestal, foram pioneiras na proteção ambiental no país (SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis/Instituto Socioambiental/Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005, p. 8. Disponível em: <https://filosofiaepatrimonio.files.wordpress.com/2017/03/juliana-santilli-socioambientalismo-e-novos-direitos.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2021). Para as políticas do estado de São Paulo, ver CRISPIM, Felipe Bueno. *Entre a Geografia e o Patrimônio: estudo das ações de preservação das paisagens paulistas pelo Condephaat (1969-1989)*. São Bernardo do Campo: Ed. UFABC/Fapesp, 2016.

²⁶ É importante salientar que o referido Decreto-Lei foi baixado pelo governador Roberto Abreu Sodré com os poderes legisladores que lhe conferia o Ato Institucional n. 5 (13 dez. 1968) e o Ato Complementar n. 47 (7 fev. 1969), que decretou o recesso da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Ver: SÃO PAULO. Decreto-Lei n. 145, de 8 de agosto de 1969. Dispõe sobre a criação do Parque Estadual de Jacupiranga e dá outras providências. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/norma/48823>; BRASIL. Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968. São mantidas a Constituição de 24 de janeiro de 1967 e as Constituições Estaduais; O Presidente da República poderá decretar a intervenção nos estados e municípios, sem as limitações previstas na Constituição, suspender os direitos políticos de quaisquer cidadãos pelo prazo de 10 anos e cassar mandatos eletivos federais, estaduais e municipais, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-05-68.htm; BRASIL. Ato Complementar n. 47, de 07 de fevereiro de 1969. Decreta o recesso a partir de 7 de fevereiro de 1969 das Assembleias Legislativas dos Estados da Guanabara, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo e Sergipe. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ACP/acp-47-69.htm. Acessos em: 5 jun. 2021.

colocar no caminhão do dono da fábrica, assim que estivesse dentro do caminhão acabou o problema”. Nessa lógica que favorecia o empresário e deixava o coletor em risco, os problemas sociais se agravaram em Ivaporunduva. Ainda assim, Silva entende o recurso à clandestinidade naquele contexto como resistência, uma vez que era a única forma de se manter na terra e de garantir a alimentação de si e dos filhos.²⁷

A liderança quilombola chama a atenção para o duplo problema relacionado a esse êxodo rural forçado pela política ambiental restritiva que chegou com o parque: além de serem retiradas de seus contextos tradicionais, as pessoas que estavam habituadas a viver na roça foram impelidas a procurar morada nas cidades, para as quais não se prepararam e nas quais não tinham condições de se manter, acabando por se tornarem alvos fáceis do tráfico de drogas, por exemplo. Nesse sentido, era preferível resistirem na terra, ainda que isso significasse coletar palmito clandestinamente, o que é visto como mais digno. Como consequência das ações políticas, a região também viveu um crescimento da presença do capital e do poder político, representados pela abertura de uma estrada entre os núcleos urbanos de Eldorado e Iporanga no ano de 1968, seguindo em paralelo ao curso do Ribeira de Iguape. “Com isso”, lembra Ditão, “apareceu dono de terra” reclamando a propriedade de cada canto daquelas paragens, levando a mais um ciclo de expulsões. Em suas palavras, os reclamantes eram pessoas “ligadas ao poder judiciário da cidade”, lembrando aos interlocutores que, em uma cidade pequena do Brasil, essa é a norma: “o poder político, o econômico e tudo mais [se unem] e soltam os bois deles na roça dos pobres, come tudo o arroz, come do feijão, mói tudo, e aí você vai para a polícia, vai cobrar dele e não te paga”, indicando assim uma prática que parece ter sido recorrente no Ribeira. Desse modo, Ditão explica o *modus operandi* vigente, interessado em ocupar territórios alheios para as suas atividades econômicas. Nesse contexto, associado ao auge da Ditadura Militar, os conflitos provocados por pretensos fazendeiros provocaram a morte de quilombolas, como um do vizinho Quilombo São Pedro. Em Ivaporunduva, de acordo com Silva, não houve morte, mas “houve expulsão das pessoas para a cidade por conta de fazendeiro”. Um deles era o português Aurélio de Vasconcelos Leitão, que pressionou reiteradas vezes a população local e “tomou boa parte da terra do quilombo”, terras hoje retomadas.

²⁷ Este parágrafo e o seguinte se referem a SILVA, Benedito Alves da. *Capuava, sonho e resistência*. Entrevista concedida a Danilo Eiji e Iamara Nepomuceno, 31 jul. 2011. Disponível em: <https://acervo.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/capuava-sonho-e-resistencia-51148>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Francisco Mandira, mais conhecido como Chico, nasceu em 1957 e também relata em sua história de vida os efeitos causados pela criação do Parque Estadual Jacupiranga sobre a comunidade, efeitos esses que vieram associadas às pressões pelo êxodo rural semelhantes às narradas por Benedito Alves da Silva. Chico trabalhava com seu pai na roça e na extração de caixeta (*Tabebuia cassinoides*) e palmito quando, em fins dos anos 1960, chegou à localidade uma empresa interessada em constituir uma fazenda para a produção de coco. O negócio, porém, não prosperou. Além de ter trabalhado para essa empresa, Francisco Mandira também atuou nas obras de duplicação de um trecho da Rodovia Régis Bittencourt (BR-116). Entre idas e vindas da comunidade, o relato de Chico Mandira se assemelha profundamente com o relatado por Ditão, em que algumas empreitadas fora da comunidade eram entremeadas pelo risco da coleta de palmito, indicando os arranjos encontrados para sobreviver diante das restrições. Nos anos 1970, por conta desses problemas, muitos mandiranos resolveram vender suas terras, em um processo de retirada da população camponesa que afetou diversas outras comunidades vizinhas. Segundo Chico Mandira, “virou uma venda de terra muito louca (...) e o Mandira entrou nessa loucura de vender suas terras”. Diante das investidas externas, muita gente viu na venda a possibilidade de “ficar rico, morar na cidade” e assim se desfez de seu patrimônio.²⁸ Segundo Turatti, um dos que adquiriram partes do território mandirano foi Afonso Splendore, que manteve a terra sem uso, reservada à especulação.²⁹ Ainda de acordo com Francisco, seus pais não venderam a sua parte, cerca de um quilômetro de distância da atual sede da comunidade, onde a maior parte das moradias e áreas de roça se localizavam antes da criação do parque. Em seu relato, podemos identificar a criação de condições para a apropriação externa das terras, em que a pressão causada pelas restrições ambientais aumenta o desejo de buscar outro lugar para se estabelecer e facilita o caminho para que compradores façam ofertas não necessariamente atraentes.

O Parque Estadual Jacupiranga, de acordo com Francisco Mandira, “pegou metade do sítio do Mandira (...)” e,

não satisfeito de pegar a terra dos tradicionais, ainda criou a Polícia Florestal e jogou em cima das comunidades, proibindo tudo de tudo. Não podia fazer a roça de subsistência; não podia mais tirar caixeta; não podia tirar palmito; não podia caçar (o que fazia parte da cultura dos caiçaras, dos

²⁸ MANDIRA, Francisco (Francisco de Sales Coutinho). *Histórias do Quilombo do Mandira*. Entrevista concedida a Danilo Eiji e Iamara Nepomuceno, 29 jul. 2011. Disponível em: <https://acervo.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/historias-do-quilombo-do-mandira--51147>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁹ TURATTI, Maria Cecília Manzoli. *Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Mandira/Cananéia, SP*. [São Paulo: Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”], 2002, p. 27-30. Disponível em: http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes/rtc/RTC_Mandira.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

quilombolas, caçar para se alimentar). (...) Naquela época, o pessoal respeitava a procriação do bicho, respeitava a época em que os bichos iam criar e também tinha muito. O parque foi criado em 1968 e até 1975 o nosso povo acabou vendendo [as suas terras], então, foi um período bastante curto. Começaram a querer vender em 1972 e em 1975 concluiu a venda. Quem vendeu foi embora, quem não vendeu teve que mudar para cá [local em que a comunidade está estabelecida desde então], porque na época tinha um polícia florestal, que ajudou na transação da venda, que falava para os nossos pais para que eles não ficassem para lá. Porque se a gente ficasse para lá, dentro do parque, a gente não ia nem poder reformar nossas casas (...). Essas casas [de pau-a-pique], por melhores que sejam, a cada dez, quinze anos, elas têm que ser reformadas. Imaginem vocês se a gente não ia poder reformar nossas casas, onde é que a gente ia morar? Aqui não tem viaduto para morar embaixo. Então, o pessoal ficou com medo e viemos morar para cá.³⁰

Nessas circunstâncias, Chico Mandira passou a “trabalhar de empregado” em uma fazenda fora da comunidade, na Ilha do Cardoso, logo após o seu casamento em 1976. Pouco tempo depois de retornar à comunidade, começou a trabalhar com a coleta de ostras no manguezal contíguo à nova área em que as famílias mandiranas se estabeleceram. Segundo conta, a ostra “foi a única saída” para que a comunidade permanecesse “em cima da terra”, atividade essa que continua sendo como a principal do quilombo e à qual parecem profundamente gratos por conta da garantia de manutenção do território que ela possibilitou. Em 1993, alguns membros da comunidade, entre eles Fernando Cristino, tio de Francisco, fizeram uma parceria experimental com Antônio Carlos Sant’Ana Diegues, professor da Universidade de São Paulo, e Renato Sales, da Fundação Florestal, com o intuito de qualificar a extração de ostras. Com o apoio adicional do Instituto de Pesca, Francisco e seu tio escolheram uma área e implantaram o primeiro viveiro de engorda de ostras. Vistos os primeiros resultados, as outras famílias da comunidade “se animaram para fazer a criação das ostras” para a venda, fomentando a organização “a nível municipal” para mudar a forma como trabalhavam”. Segundo Chico Mandira, a atividade era sacrificante e malvista, associada a pessoas miseráveis e, nesse sentido, o apoio via Nupaub/USP (Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras) estimulou a organização de uma associação e de uma cooperativa por meio da qual a comunidade se qualificaria e agregaria valor à sua produção, além de se resguardar perante a legislação ambiental por meio da criação de uma Reserva Extrativista, caminho indicado por Renato Sales. O resultado da demanda foi que em 2000 os mandiranos receberam “uma carta do Ibama dizendo que ia sair a Reserva Extrativista do Mandira”, cujo decreto de criação foi assinado em 2002.³¹ A ostreicultura permitiu também que a comunidade

³⁰ MANDIRA, Francisco. Palestra citada, 27 abr. 2018.

³¹ MANDIRA, Francisco. *Op. cit.*, 2011.

quilombola de Mandira ganhasse dois prêmios internacionais, entre eles o da Rio+10, cúpula ambiental das Nações Unidas em 2002 realizada em Johannesburgo, que reconheceu o projeto como bem sucedido do ponto de vista socioeconômico e ambiental. Francisco Mandira fala da premiação com bastante orgulho, afinal, além da premiação em si, foi a primeira vez que um mandirano saiu “do meio do mato” para ir para outro país.³²

As narrativas de Benedito Alves da Silva, Francisco Mandira e suas comunidades fazem parte da nem sempre tranquila história de negociação com os entes públicos para que as populações tradicionais sejam consideradas como partícipes das políticas ambientais. Tomando como ponto de partida a criação do Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga em 2008, cujo intuito foi solucionar os “conflitos e fortes pressões sociais na região”, Ocimar Bim, geógrafo, engenheiro agrícola e servidor do Instituto Florestal, órgão do estado de São Paulo que administra as Unidades de Conservação estaduais, traça, com Sueli Furlan, geógrafa, uma história da política ambiental no Vale do Ribeira. O Mosaico viria para solucionar “conflitos e fortes pressões sociais na região”. A abordagem desses autores indica elementos para compreendermos a relação estabelecida entre o Estado e as comunidades locais, incluindo quilombolas, ribeirinhos e caiçaras, desde a criação das primeiras áreas protegidas no final da década de 1950 até o início do século XXI. É importante salientar que a criação de Unidades de Conservação é fundamental para a preservação de áreas florestais que correm o risco de ser consumidas pela exploração econômica. Entretanto, é preciso atentar para que as populações tradicionais tenham o acesso à terra que lhes representa uma garantia de subsistência material e espiritual.³³

Como vimos, os recursos da política ambiental eram fundamentalmente voltados para a fiscalização, partindo do pressuposto que as comunidades locais eram criminosas, o que fez da questão fundiária uma questão de polícia. Diante disso, as mobilizações dos moradores, sobretudo entre 1984 e 2003, em associações de diversos formatos — incluindo as associações quilombolas — construíram caminhos para reivindicar a solução para os impasses. Os espaços de participação conquistados pelas comunidades locais permitiram que fossem elaborados estudos e acontecessem debates em que estas puderam colaborar na identificação das “áreas de importância ambiental (...) que estavam sem proteção eficaz e que poderiam ser incorporadas às novas áreas de proteção integral e, por outro, áreas ocupadas

³² MANDIRA, Francisco. Palestra citada, 2018.

³³ BIM, Ocimar José Baptista; FURLAN, Sueli Angelo. Mosaico do Jacupiranga — Vale do Ribeira / SP: conservação, conflitos e soluções socioambientais. *Agrária (São Paulo)*, São Paulo, n. 18, 2013, p. 6. Disponível em: <http://doi.org/10.11606/issn.1808-1150.voi18p4-36>. Acesso em: 5 jun. 2021.

por pequenos agricultores que poderiam ser transformadas em Unidades de Conservação de Uso Sustentável”. Segundo os autores, esse novo momento fez com que as questões deixassem de ser resolvidas no Fórum ou na Delegacia de Polícia: um grande exemplo da colaboração foi o processo que resultou no Projeto de Lei n. 638/2007, que criaria o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga, referendado em audiência pública no município de Barra do Turvo com seiscentas lideranças locais.³⁴

Imagem 3. Mosaico Jacupiranga com a localização dos quilombos de Ivaporunduva e Mandira. Elaborado a partir de: <https://www.sigam.ambiente.sp.gov.br/sigam3/Default.aspx?idPagina=16473>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Para além da importância produtiva da permanência dessas comunidades nos territórios que historicamente ocupam, mantendo suas atividades agrícolas de baixo impacto ambiental, há a dimensão espiritual e afetiva que Bim e Furlan ressaltam — e que também notei nas falas de muitas pessoas no Vale do Ribeira. Para os autores, essa dimensão também é incorporada pelos migrantes que chegam à região,

³⁴ BIM, Ocimar J. B.; FURLAN, Sueli A. *Op. cit.*, 2013, p. 8; 13-16. O referido projeto foi aprovado pela Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo e promulgado pelo governador José Serra em fevereiro de 2008. A área total do Mosaico é de 243 mil hectares, distribuídos entre três Parques Estaduais (PE), quatro Áreas de Proteção Ambiental (APA), cinco Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) e duas Reservas Extrativistas (Resex): PE Caverna do Diabo, PE do Rio Turvo, PE Lagamar de Cananéia; APA dos Quilombos do Médio Ribeira, APA de Cajati, APA do Rio Vermelho e Rio Pardinho, APA Planalto do Turvo; RDS de Lavras, RDS dos Quilombos de Barra do Turvo, RDS dos Pinheirinhos, RDS Barreiro/Anhemas e RDS Itapanhapima; Resex Taquari e Resex Ilha do Tumba. Ver: SÃO PAULO. Lei n. 12.810, de 21 de fevereiro de 2008. Altera os limites do Parque Estadual de Jacupiranga, criado pelo Decreto-lei n. 145, de 8 de agosto de 1969, e atribui novas denominações por subdivisão, reclassifica, exclui e inclui áreas que especifica, institui o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga e dá outras providências. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/norma/76411>. Acesso em: 5 jun. 2021.

“que recompõem o espaço social e se enraízam”. Acredito que, muito provavelmente, tal processo tem raízes profundas, relacionadas aos povos que habitam e que construíram a floresta: os indígenas. A participação crescente dessas comunidades nas estratégias de gestão ambiental significa levar em conta também estas dimensões, a partir das quais a política ambiental ganha em qualidade.

As categorias de Unidades de Conservação, como as Áreas de Proteção Ambiental (APA), Reservas Extrativistas (Resex) e as Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) que compõem o Mosaico do Jacupiranga são, para Bim e Furlan, “lugares-territórios onde as atividades de sobrevivência estão intimamente ligadas ao uso da terra, propiciando o fortalecimento do sentido de territorialidade e pertencimento e das práticas da agrofloresta e da agroecologia”. É este fortalecimento do sentido de territorialidade, informado pela forma como as populações tradicionais a compreendem, que lhes garantiu a continuidade de seus modos de vida tradicionais, nos quais a roça de coivara e outros tipos de manejo são centrais. Também é o reconhecimento do vínculo que essas populações têm com o território vivido que tornou visível o papel que desempenharam historicamente na conservação deste que é o maior remanescente contínuo de Mata Atlântica.³⁵

A aproximação entre movimentos sociais diversos, especialmente rurais, e o movimento ambientalista não só desencadeou uma série de transformações jurídicas no Brasil, que transformaram sobremaneira as políticas ambientais, como também trouxe à luz um novo e abrangente conceito para dar conta das múltiplas realidades do campo. Trata-se do conceito de *socioambiental*. Para Juliana Santilli, o socioambientalismo está relacionado ao processo da redemocratização, consolidando-se com a Constituição de 1988 — a primeira a dedicar um capítulo ao Meio Ambiente — e fortalecendo-se com a *Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento* (Eco-92), “quando os conceitos socioambientais passaram, claramente, a influenciar a edição de normas legais”. A Aliança dos Povos da Floresta, entre indígenas e seringueiros, foi um dos frutos dessa nova configuração. Na síntese de Santilli,

o socioambientalismo foi construído a partir da ideia de que as políticas públicas ambientais devem incluir e envolver as comunidades locais, detentoras de conhecimentos e de práticas de manejo ambiental. Mais do que isso, desenvolveu-se a partir da concepção de que, em um país pobre e com tantas desigualdades sociais, um novo paradigma de desenvolvimento deve promover não só a sustentabilidade estritamente ambiental — ou seja, a sustentabilidade de espécies, ecossistemas e processos ecológicos — como também a sustentabilidade social — ou seja, deve contribuir também para a redução da pobreza e das desigualdades sociais e promover valores como justiça social e

³⁵ BIM, Ocimar J. B.; FURLAN, Sueli A. *Op. cit.*, 2013, p. 23-26.

equidade. Além disso, o novo paradigma de desenvolvimento preconizado pelo socioambientalismo deve promover e valorizar a diversidade cultural e a consolidação do processo democrático no país, com ampla participação social na gestão ambiental.³⁶

Essa construção contou com a participação de diversos agentes, notadamente Chico Mendes. Assassinado em dezembro de 1988, o líder seringueiro deixou, segundo Marina Silva, liderança política a ele próxima, “o exemplo de que *as questões social e ambiental caminham juntas, ainda mais quando se trata da realidade brasileira*”. Essa história também tem como expoente o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), que incorporou a pauta ambiental por entendê-la como crucial em suas mobilizações políticas contra a inundação de territórios tradicionais, considerando igualmente os impactos dessas obras nos ecossistemas fluviais. Nesse sentido, Márcio Santilli lembra que o socioambientalismo “é uma invenção brasileira, sem paralelo no ambientalismo internacional, que indica precisamente o rumo de integrar políticas setoriais, suas perspectivas e atores, num projeto de Brasil que tenha sua cara e possa, por isso mesmo, ser politicamente sustentado”.³⁷

A crescente incorporação de outros sistemas de conhecimento, fruto da colaboração e do compartilhamento do poder decisório resultou na revisão das concepções de patrimônio, especialmente a partir do final do século XX. Seja cultural ou natural, o patrimônio é uma categoria historicamente construída por agentes diversos, que põem as suas concepções em confronto à luz das consequências que trazem para o exercício da cidadania, no sentido que Ailton Krenak levantou. Enquanto categoria de atribuição de valor a um determinado bem, o patrimônio revela uma forma de ser e estar no mundo, de apropriar-se do território, da natureza, do que foi produzido pela Humanidade. As políticas de proteção ao sítio da antiga redução de São Miguel Arcanjo e às florestas da Mata Atlântica de São Paulo e Paraná invisibilizaram durante décadas a presença de sujeitos que tiveram e têm papel central no que elas são. Essa invisibilidade é ainda mais perniciosa quando vemos que se trata de lugares protegidos a partir de diversos atributos: São Miguel é também listada como patrimônio arqueológico, assim como o sambaqui da barra do rio Itapitangui, importante para a população do quilombo do Mandira.

Apesar dos muitos agentes envolvidos até a década de 1990 nas políticas de salvaguarda do patrimônio e a despeito de todas as intervenções que mantiveram, seja o sítio missioneiro ou as florestas atlânticas, protegidos da ação do tempo e das atividades econômicas predatórias, uma compreensão

³⁶ SANTILLI, Juliana. *Op. cit.*, 2005, p. 12-14.

³⁷ SANTILLI, Juliana. *Op. cit.*, p. 15; 18; 20. Ênfase da autora.

sistêmica foi deixada de lado ao não reconhecer como agentes legítimas as populações tradicionais. Conjunturas autoritárias, como a do Estado Novo — que lançou as bases da política do patrimônio histórico e artístico — e a da Ditadura Militar — que estabeleceu grande parte da política ambiental repressora aos modos de vida tradicionais — limitaram as possibilidades de participação de agentes da sociedade civil, especialmente dessas parcelas. A transição democrática na década de 1980, nesse sentido, foi o momento para o qual convergiram amplos setores da sociedade, quebrando o silêncio também sobre a forma como questões ambientais e culturais eram tratadas. Aos poucos, saíram do estatuto de políticas acessórias, secundárias e passaram a ser vistas, ao menos no texto, como fundantes da cidadania. Mais do que reconhecer que esse processo teve grande impacto das novas ideias do mundo das ciências, é fundamental lembrar que essa compreensão sistêmica, que enxerga as interdependências entre as dimensões do mundo em que vivemos, é produto dos movimentos sociais que passaram a falar na primeira pessoa (do plural) sobre suas experiências e demandas, como indígenas, quilombolas e as diversas categorias de populações tradicionais.

CAPÍTULO III. POLÍTICAS CULTURAIS COMO CAMINHO PARA A CIDADANIA

Essa Kizomba é a nossa Constituição!

Martinho da Vila. *Kizomba, a Festa da Raça*, 1988.

A Constituição Federal de 1988 e os novos sujeitos de direitos

Depois de mais de duas décadas de direitos restritos pela Ditadura, o país deu passos decisivos rumo à ampliação da cidadania: entre os anos de 1987 e 1988, um novo pacto social foi gestado e uma nova Constituição Federal foi promulgada. Chamada de Cidadã, a Carta Magna incorporou conquistas da sociedade civil organizada e de movimentos sociais que, nos anos anteriores à sua promulgação, fizeram-se ouvir dentro e fora da Assembleia Nacional Constituinte. A conquista de direitos foi especialmente marcante para os sujeitos que até então tinham cidadania parcial e para os que eram invisíveis aos olhos do Estado: falo de indígenas e quilombolas, para os quais a Constituição de 1988 é um marco fundamental de reconhecimento. Nesse sentido, vejo o contexto como o momento em que a mobilização social se encontrou com a política institucional, ela própria abrigando, a partir da retomada do pluripartidarismo, agremiações partidárias que eram fruto dessa mobilização.

O processo de transição para o regime democrático conduzido pelos militares, iniciado no fim da década de 1970, pretendia garantir o controle pleno da conjuntura sociopolítica e evitar que eles fossem alvo de cobranças por suas ações repressoras, impondo um perigoso silêncio sobre o que ainda era feito sob a responsabilidade direta do Estado. Para Jorge Ferreira, em uma primeira etapa (1974-1982), o poder militar conseguiu manter o controle sobre o processo de transição, mas não conseguiu sustentá-lo entre 1982 e 1985, sobretudo após terem entrado em cena os agentes políticos que se organizaram ou reorganizaram na etapa anterior. Em 1977, por exemplo, o movimento estudantil retomou as ruas; em 1978, quando se articularam os movimentos negro e indígena, o operariado da região metropolitana de São Paulo deflagrou grandes greves. As Comunidades Eclesiais de Base, da Igreja Católica, mobilizaram grandes setores empobrecidos da sociedade e vocalizaram as suas demandas. Entidades representativas como a Associação Brasileira de Imprensa (ABI), a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), entre outras, também se uniram às demais vozes e exigiram a

redemocratização do país, ganhando impulso com as primeiras eleições diretas para governador em 1982 e com a campanha pelas eleições diretas para a presidência em 1984. Para Ferreira, a mobilização da sociedade frustrou os planos de autorreforma da ditadura e impôs a participação social no processo de transição que culminaria na Assembleia Nacional Constituinte.¹

Antes de prosseguirmos com a análise dos temas da Constituinte que dizem respeito às populações negras e indígenas, é imprescindível compreendermos como no período imediatamente anterior tais questões eram consideradas. Criada em 2011 pela Presidenta Dilma Rousseff, a Comissão Nacional da Verdade (CNV) teve como objetivo o exame e a elucidação das graves violações dos Direitos Humanos perpetradas com a anuência do Estado brasileiro entre 1946 e 1988, “a fim de efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional”.² A reflexão sobre os textos que relatam as violações de Direitos Humanos de camponeses, indígenas e nas igrejas cristãs, presentes no segundo volume do relatório da CNV, permite, a meu ver, apreender a profundidade dos efeitos da Ditadura Militar nesses setores da sociedade nacional e, consequentemente, o que representaram a Constituinte e os debates que ela ensejou para esses grupos sociais.

O texto sobre as violações de direitos de camponeses vai ao encontro do que vimos anteriormente sobre o Vale do Ribeira nas décadas de 1960-1980 e traça uma história das muitas permanências da violência no Brasil rural. A pesquisa foi elaborada sob a responsabilidade da conselheira Maria Rita Kehl em colaboração com a rede de pesquisadores do Grupo de Trabalho *Graves Violações de Direitos Humanos no Campo ou contra Indígenas*, da CNV, e do *Projeto República*, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).³ Este tema tem uma centralidade para o período em questão porque

¹ FERREIRA, Jorge. O presidente acidental: José Sarney e a transição democrática. In: FERREIRA, Jorge. DELGADO, Lucília de Almeida Neves (org.). *Op. cit.*, 2018, p. 32; 65.

² A periodização diz respeito ao descrito no Art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, que concedeu anistia às pessoas que foram atingidas por atos de exceção. Sobre a criação da CNV, ver: BRASIL. Lei n. 12.528, de 18 de novembro de 2011. Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12528.htm. Acesso em: 5 jun. 2021.

³ Os conselheiros da Comissão Nacional da Verdade foram José Carlos Dias, José Paulo Cavalcanti Filho, Maria Rita Kehl, Paulo Sérgio Pinheiro, Pedro Bohmelet de Abreu Dallari e Rosa Maria Cardoso da Cunha. A rede de pesquisadores e pesquisadoras do GT era composta por Alessandra da Costa Lunas (Contag), Alessandra Gasparotto, Alexandre Conceição (MST), Ana Paula Romão de Souza Ferreira (UFPB/Proneira), Anderson Amaro Silma dos Santos (MPA), Angelo Priori (UEM/Maringá), Aton Fon Filho (MST), Antônio Canuto (CPT), Antonio Escrivão Filho (Terra de Direitos), Claudio Lopes Maia (UFG), Cleia Anice da Mota Porto (Contag), Cléria Botelho Costa (UnB), Clerismar A. Longo (UnB), Clifford Andrew Welch (UNIFR-SP), Diana Melo (Instituto de Pesquisa, Diretos e Movimentos Sociais), Edemir Henrique Batista (MST), Edgard Afonso Malagodi (UFCC), Eduardo Fernandes de Araújo (CNDH/Universidade Federal da Paraíba), Enaile Iadanza (Secretaria Geral/PR), Érika Medeiros (Terra de Direitos), Fabricio Teló (CPDA/UFRRJ), Gabriel Pereira (Unicamp), Gilney Viana (Secretaria de Direitos Humanos/PR), Girolamo Domenico Treccani (UFPA/DCHA), Helciane de Fátima Abreu Araujo

a reforma agrária era entendida enquanto solução para o problema histórico da concentração fundiária e de riqueza no país, mobilizando agentes sociais décadas antes de o presidente João Goulart defendê-la. Por isso, não era fortuito que ela estivesse entre as principais motivações das elites nacionais para se opor ao presidente deposto em 1964: no contexto da Guerra Fria, a reforma era entendida como uma ameaça à propriedade privada da terra e, conseqüentemente, alimentava o medo do comunismo nas classes médias. Estas acabaram por se mobilizar em defesa da estrutura social vigente, que em um país ainda marcadamente oligárquico e rural, guardava muitas permanências coloniais no campo.

Poucos meses após o golpe civil-militar de 1964, “o Estatuto da Terra instituiu um cadastro das propriedades de terra, criou mecanismos legais de desapropriação para fins de reforma agrária e criou o Incra [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária]”. Essa iniciativa significa, de acordo com o texto do relatório, que o primeiro governo ditatorial reconhecia a legitimidade da distribuição de terra para camponeses pobres, apesar de estabelecer uma régua para definir de que forma esse processo se daria: não haveria espaço para a organização social camponesa em defesa desse direito. Tratou-se, portanto, de uma reforma tutelada. Sob Costa e Silva, a reforma não teve continuidade, a despeito da dotação para que o Incra a viabilizasse por meio do Imposto Territorial Rural (ITR). É crucial também sublinhar que, não obstante os instrumentos para a desapropriação de terras improdutivas para a reforma agrária, a prioridade durante a Ditadura, sobretudo após 1968, foi a promoção de “empreendimentos de colonização a serem executados por grandes grupos empresariais, muitas vezes à revelia dos posseiros que eventualmente já ocupavam as terras consideradas ‘disponíveis’ para

(Uema/PNCSA), Hugo Belarmino de Moraes (CRDH/UFPA/DIGNITATIS), Hugo Studart (UnB/UCB), Iby Montenegro de Silva (CPDA/UFRRJ), Igor Benício (CRDH/UFPA), Ivaldo Gehlen (UFRGS), Iridiani Seibert (MMC), José Carlos Leite (UFMT), José Paulo Pietrafesa (Universidade Federal de Goiás), Jovelino Strozake (MST), Juçara Martins Ramos (MMC), Jucimara Almeida Santos (MPA), Juliana Amoretti (Secretaria de Direitos Humanos/PR), Leonilde Servolo de Medeiros (CPDA/UFRRJ), Lucas Amaral (Plataforma DHESCA), Luciana Carvalho e Souza (USP/ABRA), Luis Antônio Barone (UNICAMP), Luiz Augusto Passos (UFMT), Maria José Costa Arruda (Contag), Marco Antonio dos Santos Teixeira (IES/UERJ), Marta Regina Cioccarri (Museu Nacional-UFRJ), Manoel Pereira Andrade (Universidade de Brasília), Moacir Gracindo Soares Palmeira (Museu Nacional/UFRJ), Pablo Francisco de Andrade Porfirio (Universidade Federal de Pernambuco), Paola Pereira (MST), Rafael Aroni, Regina Coelly Fernandes Saraiva (Universidade de Brasília), Reginaldo Nunes Chaves (CRDH/UERJ), Rosângela Piovizani Cordeiro (MMC), Rosmeri Witcel (MST), Sabrina Steinke (Universidade de Brasília), Sérgio Sauer (Universidade de Brasília), Tânia Chantel Freire (MMC), Valter Israel da Silva (MPA), Willian Clementino da Silva Matias (Contag) e Zenildo Pereira Xavier (Contag). Do *Projeto República*, são citadas as participações de Ana Emília de Carvalho, Arthur Navarro, Danilo Patrício, Leonardo Araújo de Souza Miranda, Marcela Telles Elian de Lima, Márcio dos Santos Rodrigues, Mariele Cristina Conceição, Pauliane Carvalho Braga, Pedro de Castro Lüscher, Taciana Almeida Garrido de Resende, Thiago Lenine Tito Tolentino e Wilkie Buzatti. Ver: KEHL, Maria Rita et al. *Violações de Direitos Humanos dos camponeses*. In: BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório: textos temáticos*. Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade, v. 2). Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

colonização”.⁴ Como vimos anteriormente em relação à criação de áreas de proteção ambiental, tais ofensivas visavam à aceleração do êxodo rural, forçado pela inviabilização das condições de vida das populações camponesas.

Para viabilizar a transferência de terras para as mãos de empresas e outros grandes proprietários, “agentes do Estado reprimiram, com violência, posseiros que se organizaram para tentar obter o direito de permanecer em terras devolutas” ou que tentaram combater “a exploração de seu trabalho pelos fazendeiros”, dentro ou fora de um projeto político; conscientes ou não de eventuais legislações que os protegessem. A repressão estatal também existia contra trabalhadores rurais que reclamavam os direitos trabalhistas conquistados com a Constituição de 1945, demonstrando a força de práticas inconstitucionais e arcaicas dos proprietários:

Da mesma forma, o Estado brasileiro esteve quase sempre ao lado dos grandes invasores de terras e dos beneficiários de fraudes cartoriais — fossem empresas, fossem famílias tradicionais — contra os posseiros que tiravam delas sua sobrevivência. Governos estaduais e prefeituras, o exército e a polícia, o governo federal e o sistema Judiciário viraram sistematicamente as costas para as necessidades do trabalhador rural e para a luta dos pequenos agricultores no sentido de conservar o direito de cultivar um pedaço de terra. As terras do interior do Brasil eram consideradas sem dono, a contrapelo da lei e à revelia das populações que viviam nelas e as cultivavam.⁵

Desenha-se, portanto, uma ampla rede com agentes públicos e privados dispostos a subjugar camponeses e povos tradicionais, liberando as suas terras para o benefício de quem se dispusesse a multiplicar lucros a partir delas. Pecuária, agricultura comercial e mineração estão entre as principais atividades beneficiadas às custas da vida de comunidades inteiras. Tal foi a tônica no período abrangido pelo relatório, mas é premente dizer que muitas dessas práticas se mantiveram. Sob José Sarney, o último presidente eleito indiretamente, antes da Constituição de 1988, os governos de Goiás, Pará e Maranhão e a União Democrática Ruralista (UDR), o *modus operandi* da Ditadura se manteve vivo. A UDR, de maneira organizada, promoveu o assassinato de posseiros, sindicalistas e advogados de causas camponesas, agindo como uma milícia de fazendeiros avalizada discretamente pelo Estado: “a lei do mais forte valia mais que a Constituição”.⁶ A militarização da questão agrária durante a Ditadura e o recurso à repressão contra camponeses, organizados ou não, deixou muitos mortos em diferentes regiões do país

⁴ KEHL, Maria Rita et al. *Op. cit.*, 2014, p. 93.

⁵ KEHL, Maria Rita et al. *Op. cit.*, 2014, p. 94.

⁶ KEHL, Maria Rita et al. *Op. cit.*, 2014, p. 94-95.

e manteve profundamente contaminado o debate sobre a reforma agrária durante e depois da Constituinte.

Para José Murilo de Carvalho, a concentração fundiária nas mãos de poucos proprietários, uma eloquente herança colonial-escravista, permanece como um dos principais entraves à expansão da cidadania no Brasil, tendo sido poucas vezes desafiada e, ainda menos, com êxito. Tendo isso em vista, ao discorrer sobre o “longo caminho” da cidadania no Brasil, o historiador apresenta elementos que nos permitem identificar as grandes diferenças entre o rural e o urbano em relação aos direitos sociais, civis e políticos: trabalhadores rurais estiveram de fora da legislação trabalhista e da sindicalização até o ano de 1963, demonstrando o quanto os proprietários rurais tinham controle sobre a política nacional; a manutenção da restrição do direito de voto aos analfabetos na Constituição de 1946 excluía sobretudo a população rural, onde esses índices eram muito superiores ao Brasil urbano; a seguridade social para o trabalhador rural foi pensada sem onerar os proprietários de modo a desmobilizar a combatividade dos movimentos camponeses e evitar transformações significativas. Durante a Ditadura Militar, os sindicatos rurais sofreram ingerências severas que desfiguraram o seu propósito de mobilização e se tornaram órgãos assistencialistas; a mudança veio por intermédio de agentes como a Comissão Pastoral da Terra, da Igreja Católica, que não fechou os olhos para as muito conhecidas violências no campo e deram suporte às demandas camponesas,⁷ como veremos mais adiante.

As violações aos direitos indígenas não são muito diferentes das direcionadas aos camponeses, sobretudo porque ambas, a princípio, estão relacionadas ao interesse pelo território ocupado por esses sujeitos. Povos indígenas, porém, tinham direitos, inclusive territoriais, reconhecidos desde a Constituição de 1934 e contavam com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910, como órgão oficial da política indigenista. Entretanto, até a Constituição de 1988, tais direitos eram bastante restritos, uma vez que indígenas não eram reconhecidos como cidadãos plenos e sim tutelados pela Fundação Nacional do Índio (Funai), a quem competia vocalizar as suas demandas. Ainda assim, as violações desses direitos foram recorrentes e com a anuência do Estado que tinha, a princípio, a obrigação de defendê-los. No texto *Violações de Direitos Humanos dos povos indígenas*, temos a noção de que

⁷ CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 25ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 59; 127; 149; 176; 186.

formas elas se deram e, infelizmente, ainda se dão no presente. Para além de um relatório sobre uma história pouco conhecida do Brasil contemporâneo, vejo este capítulo como uma exortação à vigilância.⁸

A política de colonização empreendida durante a Era Vargas com o intuito de ampliar a ocupação do oeste do país foi, no século XX, uma das primeiras ações de forte impacto para os povos indígenas, sobretudo aos que ainda não tinham entrado em contato com a sociedade envolvente. Muitos de seus territórios foram invadidos e titulados pelo Estado a terceiros. Décadas depois, em 1967, com a extinção da SPI — sobre a qual existiam denúncias de corrupção e favorecimento a não-indígenas — e a criação da Funai, a política indigenista permaneceu sob o Ministério do Interior, que desta vez executava a política desenvolvimentista da Ditadura, pautada pela violência contra quem estivesse — literalmente — no meio do caminho de estradas abertas em regiões como a Amazônia. No mesmo ano de 1967, o procurador Jáder Figueiredo elaborou um relatório sobre as condições dos povos indígenas e concluiu que estava em curso no Brasil um verdadeiro genocídio. O documento só veio a conhecimento público no ano de 2013. De 1968 em diante, o indigenismo oficial se tornou ainda mais autoritário e contou, inclusive, com a construção de presídios para indígenas que funcionavam como verdadeiros campos de concentração, ao qual eram destinadas, sobretudo, lideranças que contestavam a política indigenista do regime. Ato contínuo, o Plano de Integração Nacional, de 1970, estimulava a ocupação da Amazônia, “representada como um vazio populacional”, como se os povos indígenas lá existentes não contassem. Nesse plano estavam previstas estradas como a Transamazônica e a Cuiabá-Santarém (BR-163), prevendo a instalação de cem mil famílias ao longo delas e dois milhões de quilômetros quadrados expropriados. A Transamazônica, por exemplo, cortaria 29 territórios indígenas, incluindo onze povos isolados. Dirigida pelo general Bandeira de Mello, a Funai, com o convênio da Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), executou uma política forçada de “contato, atração e remoção de índios de seus territórios em benefício das estradas e da colonização pretendida”.⁹

⁸ O capítulo também foi escrito sob a responsabilidade da conselheira Maria Rita Kehl, com a colaboração da Comissão da Verdade Indígena e os pesquisadores Beto Ricardo, Cleber Buzzato, Clovis Brighenti, Daniel Pierri, Egon Heck, Egydio Schwade, Fany Ricardo, Gilberto Azanha, Ian Packer, Iara Ferraz, Inimá Simões, Isabel Harari, Laura Faerman, Levi Marques Pereira, Luis Francisco de Carvalho Dias, Luiz Henrique Eloy Amado, Manuela Carneiro da Cunha, Marcelo de Souza Romão, Marcelo Zelic, Marco Antonio Delfino de Almeida, Maria Inês Ladeira, Neimar Machado de Sousa, Orlando Calheiros, Patrícia de Mendonça Rodrigues, Porfírio Carvalho, Rafael Pacheco Marinho, Rogerio Duarte do Pateo, Spensy Pimentel, Tatiane Klein e Vincent Carelli. Ver: KEHL, Maria Rita et al. Violações de Direitos Humanos dos povos indígenas. In: BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Op. cit.*, 2014.

⁹ KEHL, Maria Rita et al. Violações de Direitos Humanos dos povos indígenas. In: BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Op. cit.*, 2014, p. 205-209.

De acordo com o texto do relatório da CNV, o ex-ministro Jarbas Passarinho reconheceu que a acusação de genocídio contra o governo militar não era infundada, citando especialmente o caso dos Yanomami, diretamente impactados pelos projetos de mineração na Amazônia. Além disso, a despeito do argumento da corrupção ter sido utilizado pelo governo para dissolver o SPI e criar a Funai, a Fundação e os seus agentes foram financeiramente favorecidos pela venda de madeira de terras indígenas, legalizada e estimulada pelo Estatuto do Índio (1973). Sob as direções do major-aviador Vinhas Neves, do general Bandeira de Mello e de Romero Jucá, a Funai também acumulou denúncias de violações de Direitos Humanos diretamente relacionados “à extração de madeira e minérios, à colonização e a obras de infraestrutura”. Na gestão de Jucá em 1987, por exemplo, a presença de garimpeiros dentro de terras yanomami desencadeou epidemias de gripe e malária, mas o presidente da Fundação, “alegando razões de segurança nacional”, retirou as equipes de saúde que atendiam aos Yanomami. Em linhas gerais, “a apropriação de terras indígenas e seus recursos foi favorecida, a corrupção de funcionários não foi controlada e a violência extrema de grupos privados contra os índios não foi punida. Com exceção de alguns casos esparsos, justiça não foi feita”. Diante desse quadro, foi decisiva a articulação de lideranças indígenas e de apoiadores, que conseguiram repercutir internacionalmente suas denúncias, angariando, no contexto da Ditadura Militar, uma extrema vigilância sobre suas atuações e a pecha de “comunistas”, o que servia como justificativa para a perseguição política.¹⁰

Construída entre 1975 e 1982, a Usina Hidrelétrica de Itaipu foi uma das maiores obras de infraestrutura realizadas pela Ditadura Militar. Em documento oficial de 1988, a construção teria sido generosa para com os Guarani que viviam na região, cedendo-lhes 250 hectares ante os 34 que ocupavam anteriormente em área que seria alagada pela usina. Entretanto, o diretor jurídico de Itaipu afirmou em sigilo no ano de 1987 que o dado inicial sobre o território indígena era incorreto, desmentido pelos estudos sobre a ocupação histórica da área. Na ocasião, Clóvis Ferro Costa também disse que o argumento do “nomadismo dos índios” foi usado em desfavor dos Guarani e serviu de justificativa para

¹⁰ KEHL, Maria Rita et al. Violações de Direitos Humanos dos povos indígenas. In: BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Op. cit.*, 2014, p. 206; 210-213; 251. Há diretamente muitas relações entre o *modus operandi* da política indigenista da Ditadura Militar e a operada após 2016 e, especialmente, após 2019. Sobre a atuação dos presidentes da Funai, ver: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Órgão Indigenista Oficial — Povos Indígenas do Brasil*. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Órgão_Indigenista_Oficial. Sobre a presença de militares na política indigenista brasileira e a recuperação da ação e da ideologia do período da Ditadura, ver: GIOVANAZ, Daniel. *Militares já ocupam quase 60% das coordenações regionais da Funai na Amazônia Legal*. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/02/19/militares-ja-ocupam-quase-60-das-coordenacoes-regionais-da-funai-na-amazonia-legal>. Acessos em: 5 jun. 2021. É importante citar que a CNV identificou que aproximadamente 8,3 mil indígenas foram mortos durante o período abrangido pelo estudo.

não reconhecer que a área ocupada por eles era muito maior do que mesmo os 250 hectares. Nesse sentido, Costa acredita que o território subtraído foi certamente maior do que o cedido como compensação. Também no Sul do Brasil, o relatório dá conta do ambiente de repressão existente na Delegacia Regional da Funai em Curitiba, com jurisdição sobre os três estados da região: “lideranças indígenas Kaingang e Guaraní de Santa Catarina, do Paraná e do Rio Grande do Sul participavam das chamadas ‘Assembleias de Chefes Indígenas’, organizadas com o apoio do CIMI [Conselho Indigenista Missionário] desde 1974” e eram vigiadas e reprimidas constantemente pelo Estado. Um exemplo citado é o de João Maria Ferreira, Kaingang, que perdeu o seu emprego no Posto Indígena Xapecó após participar de uma assembleia realizada em 1977 em São Miguel das Missões. Ferreira ainda foi, de acordo com o relatório, obrigado a assinar uma declaração de que tinha ido contra a sua vontade à referida assembleia e de que tinha abandonado o seu trabalho.¹¹

A atuação autoritária da política indigenista do Estado, que extrapola o período da Ditadura Militar, mas que se sofisticou em crueldade durante o regime é, como disse anteriormente, bastante semelhante ao *modus operandi* contra as populações camponesas. Trata-se de um projeto de “desenvolvimento” e de “modernização” do campo que ignora a existência de populações vivendo em territórios tradicionalmente ocupados, vividos dentro de lógicas que estão fora do sistema que entende a terra como recurso a ser explorado para a obtenção de lucro. O conflito assimétrico entre diferentes noções sobre o território vivido atinge o extremo da aniquilação física, passando pela perseguição sistemática a toda pessoa que se levantasse contra o projeto do Estado e dos agentes privados diversos por ele beneficiados, como a indústria madeireira, a mineração, a pecuária e a agricultura comercial que vivia a sua “revolução verde”.

Quem pôde, devido ao seu prestígio e força, fazer frente às políticas autoritárias contra indígenas e camponeses, foi a Igreja Católica. Por esse e por outros motivos, a instituição teve muitos de seus membros diretamente vigiados, perseguidos, torturados e mortos por agentes do Estado durante a Ditadura Militar. Durante a Comissão Nacional da Verdade, coube ao conselheiro Paulo Sérgio Pinheiro a coordenação dos trabalhos sobre as violações de Direitos Humanos nas igrejas cristãs, considerando que também havia colaboracionistas do regime dentro da Igreja Católica e de outras

¹¹ KEHL, Maria Rita et al. Violações de Direitos Humanos dos povos indígenas. In: BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Op. cit.*, 2014, p. 220; 248-249.

denominações cristãs.¹² Aqui, tratarei sobretudo de aspectos relacionados à atuação da Igreja Católica junto às populações indígenas e camponesas, que servirão de base para compreendermos algumas articulações junto aos quilombos do Vale do Ribeira.

Conforme o texto do relatório da CNV, o episcopado brasileiro foi cindido pela Ditadura, sendo que a parcela majoritária protagonizou “a defesa, promoção e garantia dos direitos humanos, um projeto de desenvolvimento social inclusivo e o respeito aos povos tradicionais, em especial os indígenas e camponeses”. Tal posicionamento público de religiosos católicos no Brasil foi mais veemente durante os anos 1970, quando emergiram as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Teologia da Libertação, marcadas por uma ação sociopolítica preferencialmente voltada para as camadas mais pobres da sociedade. Também segundo o texto, esse posicionamento fez com que a Igreja se tornasse um espaço primordial para a organização e a mobilização de grupos sociais em demandas por direitos à moradia, ao trabalho e ao salário digno, por exemplo. Por outro lado, havia também quem, por entender que as ações repressivas e a violação de direitos humanos eram justificáveis, delatava “agentes de pastoral, clérigos e leigos”, como fez Dom Geraldo Sigaud, arcebispo de Diamantina entre 1961 e 1980, em palestra ao Estado Maior do Exército. Um documento do Centro de Informações do Exército, de 30 de agosto de 1966, indica que havia uma “infiltração esquerdista no Episcopado brasileiro”, e qualifica estes como inimigos da “revolução” que havia sido instaurada com o golpe de 1964. O temor, presente no documento analisado pela CNV, era de que a Igreja pudesse organizar o interior do país e obter repercussão internacional, dado o prestígio da instituição. A tática das Forças Armadas para neutralizar a influência desse setor da Igreja foi bastante diversificada: além da difamação de agentes católicos, foram realizados “cercos, devassas, busca e apreensões, espionagem na intimidade de residências e reuniões de Igreja”; prisões; tortura; mortes; sequestros; processos; intimações, expulsões; censura; proibições e falsificações.¹³

Os impactos causados por grandes obras de infraestrutura, que como vimos afetava diretamente populações tradicionais, ensejou a criação do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), nascido a partir da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em fins da década de 1970 por conta das barragens de Balbina e Sobradinho, respectivamente no Sul e no Nordeste. A atuação da Igreja, segundo o texto do

¹² A pesquisa contou com a participação de Anivaldo Padilha, Maria Luci Buff Migliori, Magali do Nascimento Cunha, Jorge Atílio Silva Iulianelli e Maria Luiza Nunes Rodrigues. Ver: PINHEIRO, Paulo Sérgio et al. *Violações de Direitos Humanos nas igrejas cristãs*. In: BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Op. cit.*, 2014.

¹³ PINHEIRO, Paulo Sérgio et al. *Op. cit.*, 2014, p. 158-160.

relatório, era respaldada pelo seu principal órgão representativo, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que encarou a construção de um projeto de desenvolvimento com respeito aos povos tradicionais como uma ação institucional. Essa ideia de progresso com justiça social e defesa dos povos era, por sua vez, respaldada pela Encíclica *Populorum Progressio* (1967), do papa Paulo VI.¹⁴ Na caminhada rumo à reabertura, as CEBs aos poucos se expandiram por todo o país, inclusive no Brasil rural, e chegaram a oitenta mil em 1985: sua ação política crescente e capilarizada contribuiu de forma crucial para a construção do Partido dos Trabalhadores (PT), que abrigou muitos dos movimentos sociais organizados a partir dos fins da Ditadura Militar.¹⁵ O início dos anos 1980, portanto, testemunhou a convergência constante e decisiva de instituições, agentes e movimentos que aos poucos puderam ver na política institucional um espaço importante de reivindicação de direitos. Nesse contexto, a mobilização de indígenas, camponeses, negros e outras populações silenciadas via na Constituinte uma grande possibilidade de ruptura com uma longa história de violências.

No contexto da Constituinte, a *Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias*, subordinada à *Comissão da Ordem Social*, foi responsável por discutir e elaborar os artigos que deveriam assegurar as condições de cidadania dessas parcelas da população. De acordo com Natália Neris Santos, cujo trabalho consiste na análise da interlocução entre o Movimento Negro Unificado e os Constituintes, as sessões da subcomissão foram marcadas pela mobilização de ativistas e de pessoas da academia, instados a contribuir, a partir dos debates em curso nesses meios, para a elucidação das condições negra e indígena no país. Apesar da relevância do debate, o grupo de trabalho teve, em geral, baixo quórum.¹⁶

Construindo um quadro pormenorizado das demandas do MNU desde a sua organização em 1978, Santos o considera como parte de um movimento contestatório mais amplo, em diálogo com as lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos, a *Négritude* afro-caribenha e os movimentos de

¹⁴ PINHEIRO, Paulo Sérgio et al. *Op. cit.*, 2014, p. 162-164. Segundo José Murilo de Carvalho, a mudança de atitude da Igreja em relação ao regime que em grande medida ajudou a instaurar em 1964 se deu essencialmente após a Segunda Conferência dos Bispos Latino-Americanos realizada na cidade colombiana de Medellín no ano de 1968. Dois anos depois, o papa Paulo VI denunciou a tortura no Brasil. Paulatinamente, a instituição se tornou um dos principais redutos da oposição à ditadura (*Op. cit.*, 2019, p. 187).

¹⁵ CARVALHO, José Murilo de. *Op. cit.*, 2019, p. 187.

¹⁶ De acordo com Natália Neris Santos, por iniciativa de alguns constituintes como José Carlos Saboia, alguns intelectuais foram chamados para compor um painel sobre a temática do preconceito. São citados, além do constituinte Florestan Fernandes, Peter Fry, Ruth Cardoso, Eunice Durham, Manuela Carneiro da Cunha, Gilberto Velho e Décio Freitas. SANTOS, Natália Neris da Silva. *A voz e a palavra do Movimento Negro na Assembleia Nacional Constituinte (1987/1988): um estudo das demandas por direitos*. Dissertação (Mestrado em Direito), Escola de Direito da Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 2015, p. 71. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/13699>. Acesso em: 5 jun. 2021.

independência no continente africano, além de aproximar-se da esquerda política no contexto da Ditadura Militar brasileira. Cabe destacar que, por conta desse cenário, o MNU era malvisto aos olhos do regime, uma vez que sua plataforma representaria uma ameaça à ideia de nacionalidade do ponto de vista da Ditadura. Para os agentes do Estado autoritário, os comportamentos do MNU e demais grupos antirracistas “incitavam ao ódio e discriminação racial”, bem como “visavam *desmoralizar* o Estado brasileiro frente a comunidade internacional (principalmente a polícia mediante as denúncias dos casos de violência impetrada por agentes)”, sendo assim uma ameaça à Segurança Nacional.¹⁷

Paralelamente, conforme destaca, a reorganização política do país possibilitada pela restauração do pluripartidarismo também reuniu as condições para que a questão racial fosse debatida na política partidária. Segundo Santos, três partidos incluíram abertamente em seus programas a questão: o Partido Democrático Trabalhista (PDT), que tinha em seus quadros os ativistas negros Abdias Nascimento e Carlos Alberto Caó, este também Constituinte; o Partido dos Trabalhadores (PT), que tinha Lélia Gonzalez e a Constituinte Benedita da Silva, que se destacaram sobremaneira na Subcomissão referida; e o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), que era o partido do professor e constituinte Hélio Santos. Sem considerar as discriminações como questões secundárias, o PT indicava “a luta pela defesa da cultura e das terras indígenas” e a “questão do negro” como relevantes em sua plataforma; o PDT assumiu o compromisso com “a causa da população negra como parte fundamental da luta pela democracia, pela justiça social e a verdadeira unidade nacional”; o PMDB, reconhecendo que a população negra é alvo de discriminações de ordem econômica, social e cultural e apresentando evidências que demonstram tais desigualdades, incorporou em seu programa a exigência de que negros fossem respeitados como homens e mulheres com cidadania integral e a defesa da “preservação do patrimônio cultural dos negros e o estudo da história da população negra”, cujos valores têm sido “desprezados e deturpados”.¹⁸

Os programas partidários não estavam muito distantes das demandas dos integrantes do MNU

¹⁷ SANTOS, Natália N. *Op. cit.*, 2015, p. 43. Ênfase da autora. De acordo com a autora, em palestra proferida no Centro de Pesquisa e Formação do SESC/SP (25 jun. 2018), o paradoxo enfrentado pelo regime nessa questão era que a proibição ou perseguição ao MNU desmentiria o mito da “democracia racial”, ao passo que deixá-lo falar daria condições para que a “democracia racial” fosse questionada e desmentida. Uma das formas mais recorrentes de sustentar a ideia de uma democracia racial foi, segundo comenta em seu trabalho e reiterou em sua palestra, o patrocínio de expressões culturais como o carnaval.

¹⁸ SANTOS, Natália N. *Op. cit.*, 2015, p. 52. Em nota, a autora menciona que no contexto imediatamente anterior, sob a vigência do bipartidarismo, a Arena (Aliança Renovadora Nacional, de sustentação à Ditadura) destacava a miscigenação como elemento da “comunidade nacional”, ao passo que a oposição, representada pelo MDB, condenava “todas as formas de discriminação”, sobretudo a racial e a religiosa.

que tomaram parte das audiências públicas e de outras formas de participação na Constituinte. Dentre os diversos pleitos, a educação teve espaço primordial como estratégia política de combate ao racismo estrutural da sociedade brasileira. Para tanto, advogava-se, por exemplo, a necessidade de garantir a obrigatoriedade do ensino da História e da Cultura Afro-brasileira e Africana em todos os níveis de ensino. A proposta foi incorporada no texto da Constituição em termos nada específicos, que a diluíram de sua carga inicial. Somente em 9 de janeiro de 2003, por meio da Lei n. 10.639, seria sancionada a lei que tornava obrigatório o ensino da História e da Cultura Afro-brasileira e Africana, ampliada em 2008 para a História e Cultura Indígena.¹⁹ Sobre esse aspecto, Lélia Gonzalez e Helena Theodoro, representantes do Movimento Negro presentes no painel da audiência pública da Subcomissão referida, mencionaram que a “construção de uma *Nação* ou da *cidadania plena* deste grupo populacional [negros] seria possível tão somente por meio do conhecimento da história do *Brasil real*, a partir da desconstrução do *eurocentrismo* e do *mito da democracia racial*”. Para Gonzalez, os mecanismos que construíram a ideologia dominante alienaram a população de si própria, com o recurso aos meios de comunicação, à escola, à teoria e à prática pedagógica. Essa visão construiu um desconhecimento da História e da Cultura da América pré-colombiana e da África, além de ter estratificado racialmente o Brasil.²⁰ Nota-se que a argumentação dialoga diretamente com os debates pós-coloniais que estavam na ordem do dia e sobre os quais discorri antes. Chamo a atenção também para o olhar, recorrente na ocasião, que não considera o Brasil ainda como uma nação, uma vez que a cidadania estava distante de ser plena para todos.

A Assembleia Constituinte coincidiu com o centenário da abolição da escravidão, celebrado em maio de 1988. À época, o Ministério da Cultura foi encarregado pelo presidente José Sarney de organizar uma série de eventos comemorativos, como concertos, exposições, debates e conferências. Também tomaram parte das celebrações, cada qual à sua forma, universidades, Igreja Católica, escolas de samba, empresas, imprensa, o poder público nos estados e municípios e, evidentemente, os movimentos negros, que buscaram comunicar para toda a sociedade as permanências da subcidadania a que estava relegada a população negra. Para George Andrews, o sentido geral dos eventos de 1988 marcou a morte da

¹⁹ BRASIL. Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁰ SANTOS, Natália N. *Op. cit.*, 2015, p. 82.

democracia racial, o mito longevo que escamoteava a existência do racismo no país: não seria mais possível negá-lo sem que respostas contundentes fossem dadas. O brasilianista destaca a politização da questão, provavelmente fruto do clima da Constituinte e das décadas de repressão, e os posicionamentos do constituinte e estudioso da questão do pós-emancipação, Florestan Fernandes, que se contrapôs à narrativa apaziguadora do então Presidente da República.²¹

Quanto ao caminho que assinalou a inscrição dos quilombos no texto constitucional, retorno ao contexto pré-Constituinte, quando foram realizados diversos eventos em todo o país para reivindicar a participação da sociedade no novo pacto. Um desses eventos foi o *I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão* em 1986, com o tema *O Negro e a Constituinte*. Conforme as informações trazidas por Santos, o evento foi realizado no interior do estado para que a população negra rural tivesse acesso ao debate e levasse as suas demandas à Constituinte. Segundo a autora, foram os ativistas dos estados do Maranhão e do Pará que tematizaram as *terras de preto* ou *terras de quilombos* no seio do Movimento Negro — marcadamente urbano — e, conseqüentemente, na Constituinte.²²

Como exemplo das articulações políticas de base que chegaram à Assembleia Nacional Constituinte, é possível citar o relato de Benedito da Silva, liderança da comunidade quilombola de Ivaporunduva, que expôs as condições dessa movimentação na década de 1980, quando as comunidades do Vale do Ribeira se articularam com o apoio decisivo da Diocese de Registro.²³ Além das reuniões em nível local, Silva descreve a aproximação entre eles e as comunidades negras urbanas, como as reuniões de que participou na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, situada no centro de São Paulo. Ditão lembra que os encontros eram no subsolo do templo da centenária irmandade negra e que o padre fechava as portas para que as discussões acontecessem, porque essa atividade ainda era arriscada naquele contexto. Ao narrar as mobilizações no campo, afirmou que estas eram fortes entre as décadas de 1940 e 1960, mas arrefeceram durante a ditadura, período em que a região viveu uma escalada de tensões como despejos e assassinatos de quilombolas e outros pequenos agricultores.²⁴ Mesmo após o

²¹ ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Trad. Magda Lopes. Bauru: Edusc, 1998, p. 340-359.

²² SANTOS, Natália N. *Op. cit.*, 2015, p. 57.

²³ A Diocese de Registro foi criada nos anos 1970 e o seu primeiro bispo, Dom Aparecido José Dias, é referido como um religioso de “sensibilidade social aguçada” que “fortaleceu a presença da Igreja” entre “sitiantes, pequenos produtores (...), pescadores, indígenas e quilombolas”, o que chamou a atenção da polícia da Ditadura. Também de acordo com a biografia apresentada pela Diocese, Dias liderou a iniciativa de contratar advogado para resolver os problemas fundiários da região. DIOCESE DE REGISTRO. *Bispo Emérito*. 2019. Disponível em: <https://www.diocesederegiro.com.br/bispo-emerito/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁴ É importante mencionar que a região foi duramente atacada no ano de 1970 pela Força Aérea Brasileira, interessada em desmobilizar a Vanguarda Popular Revolucionária liderada por Carlos Lamarca que atuava no Vale do Ribeira. Na ocasião,

fim do regime autoritário, segundo essa liderança, as tensões perduraram durante algum tempo. Ao lembrar alguns desses episódios, Silva indicou que a diocese de Registro guarda registros desses eventos, gravados pelo padre Miura.²⁵

A partir desse contato com outros movimentos, Silva e outros representantes das comunidades do Ribeira conheceram “como que funcionava um pouco da política”, acompanhando “os movimentos que estavam acontecendo em São Paulo”, como os sindicais. Para Ditão, o momento foi decisivo em sua vida, pois foi quando tomou consciência de que era necessário agir para “buscar a verdadeira libertação (...) porque o poder econômico não estava de brincadeira e tinha apoio da polícia, da justiça brasileira”.²⁶

Entre os documentos levantados por Natália Santos sobre as propostas encaminhadas pelo Movimento Negro, subscrito por diversas associações negras, a *Convenção O Negro e a Constituinte* indicou os encaminhamentos em cada rubrica: educação, saúde, habitação, trabalho, terra, entre outros. No quesito terra, a indicação foi pela garantia do “título de propriedade da terra às comunidades negras remanescentes de quilombos, quer no meio urbano ou rural”, assinalando não apenas o uso do termo “remanescentes” como também demonstrando a existência dessas comunidades no contexto urbano brasileiro.²⁷

No quadro produzido pela autora para acompanhar o processo por que passaram os dispositivos relacionados à questão étnico-racial nas sucessivas alterações do texto da Constituição, nota-se que o termo é transmutado de “comunidades negras remanescentes de quilombos” para “remanescentes das comunidades de quilombos”. Cabe destacar que no Anteprojeto de Constituição, o artigo que trataria das propriedades definitivas das terras e do tombamento delas e dos documentos a ela relacionados seriam apenas um, mas ambos foram parar em lugares distintos nas versões posteriores. No segundo substitutivo do texto, tinha sido acrescentada a ressalva “que estejam ocupando suas terras”, que acabou não seguindo adiante. Ao final, o artigo tornou-se o de número 68 do Ato das Disposições

aeronaves lançaram bombas de napalm sobre regiões povoadas por agricultores, fato nunca reconhecido pelas Forças Armadas. Sobre a chamada Operação Registro, ver: VIGNA, Anne; VIANNA, Natalia; ONÇA, Luciano. *Napalm no Vale do Ribeira*. 2014. Disponível em: <https://apublica.org/2014/08/napalm-no-vale-do-ribeira/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁵ SILVA, Benedito Alves da. Palestra durante as atividades da visita do grupo de estudantes da Universidade de São Paulo à comunidade quilombola de Ivaporunduva em 30 abr. 2018.

²⁶ Do Vale do Ribeira, também participaram das reuniões em São Paulo, Victor Chapéu, da comunidade de Pedro Cubas, Pedro Pereira, de Sapatu, “algumas pessoas que já morreram do São Pedro”, como Vandir e Joaquim Capanga. Além da Igreja do Rosário, outro local de reuniões “era na Tabatinguera” uma grande sala que, lembra, também ficava com as portas fechadas. Ele fala provavelmente da quadra do Sindicato dos Bancários. Dentre os ativistas de São Paulo com quem teve contato, Silva cita Gilson Negrão, do Movimento Fala Negrão, e Flavinho, do Movimento Negro Unificado. Depoimento em SILVA, Benedito Alves da. *Op. cit.*, 2011.

²⁷ SANTOS, Natália N. *Op. cit.*, 2015, p. 134.

Constitucionais Transitórias (ADCT), isto é, fora do corpo geral da Carta Magna.²⁸

Yussef Campos, que recupera algumas das discussões em torno dos direitos quilombolas assinalados na Constituição, destaca que nas fases finais de sistematização do texto, o Constituinte Eliel Rodrigues (PMDB), reivindicou que fosse suprimida a parte do reconhecimento da propriedade pelos quilombolas, alegando que o dispositivo levaria à criação de guetos. De todo modo, Campos chama a atenção para o desmembramento da proposição que, ao mesmo tempo, legislava sobre o direito de propriedade às comunidades e sobre a proteção dos sítios e documentos referentes aos quilombos: a primeira ficou no ADCT e a segunda no capítulo dedicado à Cultura. De acordo com a sua reflexão, a decisão refletiu uma “covardia política” de Constituintes que evitaram o confronto com a bancada dos grandes proprietários de terra, que reagiam com ferocidade a todo dispositivo que relativizasse o direito à propriedade e que alterasse, mesmo que timidamente, a política fundiária brasileira.²⁹

No que diz respeito ao parágrafo que “tomba” os sítios quilombolas e os documentos a eles referentes, o representante da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) na Subcomissão de Educação, Cultura e Esporte, Antônio Augusto Arantes, acredita que isso ocorreu por conta do centenário da abolição. A Yussef Campos, Arantes diz que os constituintes “jogaram para a plateia”. Para Waldimiro de Souza, presidente do Centro de Estudos Afro-brasileiros, também presente na Subcomissão, a inserção foi “de brincadeira”. Destaca-se, sobretudo, a impropriedade do uso do instrumento do tombamento nesse caso.³⁰ Certamente, a noção que povoava o ideário dos Constituintes era a de Palmares e de outros quilombos bastante distantes no tempo. Segundo André Figueiredo, os principais agentes da desarticulação do dispositivo proposto pelo Constituinte Carlos Aberto Caó foram os membros da União Democrata Ruralista (UDR), preocupados com a inclusão de um artigo que interferiria sobre o regime de propriedade vigente.³¹

De modo geral, Natália Santos lembra o quanto o Movimento Negro era visto como “subversivo”, sendo lido enquanto uma “ameaça” ou, ao menos, um “elemento destabilizador” frente ao “projeto de Nação vigente”, ancorado em noções de unidade e de harmonia que silenciavam diante

²⁸ SANTOS, Natália N. *Op. cit.*, 2015, p. 171-172.

²⁹ CAMPOS, Yussef D. S. *Palanque e patíbulo: o patrimônio cultural na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988)*. São Paulo: Annablume, 2018, p. 199-206.

³⁰ CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 91-92. O tombamento se refere a bens de natureza material e é de competência do Iphan, com a anuência de seu Conselho Consultivo. Como veremos adiante, para os bens de natureza imaterial, foi consagrado o instrumento de registro, que se adequa à dimensão viva e mutável do patrimônio intangível.

³¹ FIGUEIREDO, André Videira de. *O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico*. Curitiba: Appris, 2011, p. 42.

dos problemas enfrentados por grandes parcelas da população. Ao longo de seu trabalho, a autora identificou que o MNU entendeu a Constituição Federal como campo de lutas fundamentais, indicados pela forma como os agentes envolvidos se referiram ao processo em curso como “segunda abolição”, como “lei complementar à Lei Áurea”, como “resgate de cidadania” da população negra. Em que pesem as diversas negativas, expressas pelas sucessivas alterações do texto nos dispositivos que tangeriam à isonomia no mercado de trabalho, por exemplo, a área da Cultura passou incólume, tal como passaram as terras dos quilombos. Para a autora, estes dois pontos não apresentavam maiores problemas para o *status quo*, uma vez que a promoção da cultura afro-brasileira (evidentemente compreendida de forma estetizada e folclorizada) fortalecia a ideia de *democracia racial* e que, segundo se acreditava à época, poucas seriam as terras de quilombos existentes no país.³² Ademais, a efeméride do centenário da abolição da escravidão estimulava a aprovação de dispositivos em tom comemorativo.

Com os seus direitos sendo debatidos na mesma subcomissão, os indígenas se notabilizaram por suas ações político-performativas no contexto da Constituinte, bem como pelo racismo institucional representado pelo impedimento do ingresso destes com suas vestimentas tradicionais no recinto do Congresso Nacional. De acordo com as notas taquigráficas apresentadas por Natália Santos, Manuela Carneiro da Cunha, então presidenta da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), discorreu sobre os direitos indígenas enquanto direitos históricos³³ que, sistematicamente negados, colocaram estes povos em situação de vulnerabilidade social. A antropóloga critica o termo “minoría” presente no título da subcomissão, lembrando que negros, indígenas, pessoas com deficiência e os outros segmentos populacionais representados pelo grupo de trabalho constituinte são, na verdade “maiorias populacionais que de fato são sócias minoritárias de um projeto de nação”. Florestan Fernandes critica a ideia de minoria mais ou menos nos mesmos termos que Cunha, ressaltando a restrição de cidadania subjacente à palavra.³⁴

O sociólogo paulista também destacou as violações sistêmicas contra a população indígena ao longo da história do Brasil, especialmente no que se refere ao direito à terra. Ao mesmo tempo, citou a capacidade de organização e de resistência dessas populações, sobretudo durante a Ditadura Militar,

³² SANTOS, Natália N. *Op. cit.*, 2015, p. 173-179.

³³ Manuela Carneiro da Cunha indica, em outras ocasiões, que o direito histórico originário às terras que ocupam está presente em todas as constituições brasileiras desde 1934. Ao Estado cabe somente o reconhecimento desse direito, anterior até mesmo à existência jurídico-política do Estado brasileiro. Ver: CUNHA, Manuela C. *Op. cit.*, 2017, p. 260.

³⁴ SANTOS, Natália N. *Op. cit.*, 2015, p. 73.

quando desenvolveram estratégias para lidar com a realidade do país. Para ele “os índios são os melhores advogados da sua própria causa, conhecem a natureza dos problemas que enfrentam e defendem condições que a sociedade brasileira ainda não é suficientemente democratizada para aceitar”.³⁵ Fernandes certamente citava as recentes articulações entre povos indígenas, como a grande liderança de Ailton Krenak na ocasião.

Trinta anos depois da promulgação da Constituição de 1988, Ailton Krenak foi o principal conferencista de um evento dedicado a debater o capítulo “Dos Índios” na às vésperas da década de 2020. Realizado na Universidade Estadual de Campinas, o fórum contou ainda com a presença de agentes centrais do processo constituinte em relação aos direitos indígenas, como Manuela Carneiro da Cunha e o Constituinte José Carlos Saboia (à época no PMDB/MA e então no PT). Ailton Krenak presidiu a União das Nações Indígenas (UNI) e se notabilizou por sua performance política no plenário da Câmara, quando pintou o rosto em sinal de luto enquanto denunciava as posturas contrárias aos direitos indígenas que corriam o risco de não serem incorporados à Constituição. Comunicando que considera impossível construir cidadania sem memória, Krenak procedeu ao seu relato, lembrando de todos os agentes que se articularam contra a ditadura ao lado dos indígenas, como o Conselho Indigenista Missionário, a Associação Brasileira de Antropologia, a Pastoral da Terra e a Associação Brasileira de Imprensa. Lamentou, entretanto, o fato de a sociedade brasileira acreditar em sua incapacidade de produzir uma sociedade e de frequentemente colocar o seu destino nas mãos das oligarquias ou do autoritarismo.³⁶

Esse mesmo autoritarismo deixou marcas profundas na relação entre o Estado e os povos indígenas: Ailton Krenak lembra que a terra de seu povo sediou um reformatório indígena durante a Ditadura, uma das expressões da política indigenista conduzida por uma Funai que tinha como objetivo reprimir a mobilização indígena por meio da tutela. Desse modo, reitera a importância de falar às novas gerações o que foi a década de 1970 no Brasil para os movimentos sociais, antes de mencionar o que foi a Constituinte. Assim como Benedito da Silva mencionou os assassinatos e outras estratégias de desmobilização e silenciamento, Krenak fez referências a algumas das lideranças indígenas que foram

³⁵ SANTOS, Natália N. *Op. cit.*, 2015, p. 75.

³⁶ Este parágrafo e o seguinte se referem a: KRENAK, Ailton. Comunicação oral no Fórum “30 anos da Constituição e o capítulo ‘Dos Índios’ na atual conjuntura”. Centro de Convenções da Unicamp, Campinas, 21 jun. 2018. As reflexões do evento foram publicadas em DIAS, Camila Loureiro; CAPIBERIBE, Artionka (org.). *Os índios na Constituição*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2019.

mortas durante o período ditatorial. A perspectiva, portanto, para os povos indígenas na década de 1970 era a de um iminente desaparecimento. Nesse sentido, em contraposição à década anterior, a década de 1980 foi uma verdadeira “primavera”, em que o “coro dos descontentes” aumentava: a sociedade se voltava contra o Estado autoritário, que era um “aparelho de captura às nossas autonomias”. Essa reflexão histórica de Ailton Krenak veio acompanhada de uma avaliação sobre o Estado enquanto instituição, considerado como uma máscara para o interesse privado e que assalta o direito dos povos: o grande exemplo citado é o território, posto à disposição da mineração e da agroindústria. Em sua análise, não deixa de lembrar que logo após a promulgação da Constituição já havia tentativas no sentido de restringir os direitos que tinham sido consagrados, numa ação que fazia como se o próprio texto não existisse. Nesse sentido, acredita que a Constituição permanece em disputa e que para defendê-la, apenas as boas intenções não são o bastante.

Presidenta da ABA à época da Constituinte, Manuela Carneiro da Cunha lembrou que no auge da repressão do período da Ditadura, a reivindicação indígena contra o projeto de “emancipação” chamou a atenção de diversos movimentos sociais e a avalanche de protestos naquele contexto acabou fortalecendo o movimento indígena, que ainda não dispunha de uma articulação a nível nacional. A Comissão Pró-Índio de São Paulo e diversas associações se mobilizaram junto a aliados como o jurista Dalmo Dallari. Um grande entrave à mobilização indígena era a tutela, que colocava os índios em conflitos insolúveis com a Funai, que falava por eles e estava totalmente comprometida com a agenda ditatorial. Para se contrapor à ideia de tutela e à forma como eram discutidos os direitos indígenas, Cunha compreende os direitos indígenas como direitos originários, ou seja, muito anteriores e prevalentes à Constituição, como já defendia João Mendes Júnior no início do século XX. Nesse aspecto, a grande urgência indígena era a de se apresentar como personalidade jurídica. Isso foi conquistado na Constituição, quando é afirmado que “os índios e suas organizações” estão habilitados a entrar em juízo e que o Ministério Público Federal deve atuar como defensor.³⁷

A antropóloga destacou em sua fala alguns dos tópicos de sua obra, relacionados à história da política indigenista brasileira, antes de apresentar o seu olhar sobre o processo Constituinte de 1987-1988 e os dispositivos aprovados sobre os direitos indígenas. Desses pontos, lembrou que desde o século XVI era reconhecido que os índios eram senhores de suas terras, interpretação esta que foi mantida ao

³⁷ Este parágrafo e os dois seguintes se referem à: CUNHA, Manuela Carneiro da. Comunicação oral no Fórum “30 anos da Constituição e o capítulo ‘Dos Índios’ na atual conjuntura”. Centro de Convenções da Unicamp, Campinas, 21 jun. 2018.

longo da colonização, ainda que frequentemente violada, sobretudo em favor da atividade mineradora. A Lei de Terras de 1850 mudou esse entendimento, uma vez que os índios foram dispensados da titulação e suas terras passaram a ser alvo de interesse comercial: Nordeste, São Paulo e Paraná se tornaram, a partir de então, as regiões em que os indígenas foram mais afetados. Na primeira Constituição republicana (1891), os índios não apareceram, sendo mencionados apenas a partir da Constituição de 1934. Nesse ínterim, houve a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, parte das ações do marechal Cândido Rondon. Em 1973, entrou em vigor o Estatuto do Índio, que no artigo 65 assinalou que em cinco anos todas as terras indígenas deveriam estar demarcadas (em 1988, assinalou-se o mesmo prazo e, tal como antes, a União continua devendo o cumprimento).

Para Cunha, a ênfase sobre o texto de 1988 recai sobre a noção de direitos originários, conceito que indica a anterioridade destes em relação a qualquer ordenamento jurídico brasileiro. O Artigo 231 também é relevante pela definição analítica do que deve ser entendido como terra indígena, que vai no sentido oposto do *modus operandi* da política indigenista até então, cuja tendência era a de demarcar “ilhas”. A antropóloga reitera que os principais entraves que se observaram vinham da mineração e das hidrelétricas, alimentadas pelo projeto governamental *Radar Amazônico* (Radam), que na década de 1970 mapeou as possibilidades minerais na Amazônia, incentivando o setor a apresentar pedidos de lavra na região. Cunha lembra que no contexto da Constituinte, um forte *lobby* das mineradoras pressionava por benesses ao setor e foi duramente enfrentado pela Coordenação Nacional dos Geólogos. Quanto às hidrelétricas, estas foram (e são) enquadradas na brecha do interesse público ressaltado, indicado no Artigo. Sobre as oposições enfrentadas à época, Manuela Carneiro da Cunha lembra que era largamente utilizado o argumento de “conspiração internacional”, que instrumentalizaria os direitos indígenas e encobriria supostos interesses escusos, que trariam problemas à “segurança nacional” — tal argumento partia do pressuposto que os indígenas não tinham qualquer autonomia de pensamento e ação. Grande parte da imprensa dava sustentação à narrativa ainda viva da ditadura, sobretudo Ruy Mesquita, “que fez de tudo para destruir várias coisas da Constituição”. A aprovação dos artigos, segundo Cunha, se deveu à articulação de Jarbas Passarinho, comprometido com a promessa que fez a um bispo do Nordeste, que intercedeu em favor dos direitos indígenas.

Entre as principais inovações trazidas pela Constituição de 1988 para os direitos indígenas, estão o fim da tutela, que garante a plenitude da cidadania individual e coletiva, rompendo com a subordinação destes sujeitos à Funai, que muitas vezes esteve pautada pelo atendimento às demandas do

governo e pela restrição à ação de lideranças e de organizações indígenas;³⁸ o direito à educação diferenciada; o rechaço à ideia de assimilação ou integração, eufemismos para o apagamento das diferenças e especificidades; conquistas nos setores da cultura, da terra e da saúde. Entretanto, a permanência da vigência do Estatuto do Índio (1973) e dos seus princípios na mentalidade do poder judiciário brasileiro representa um grande entrave à efetivação do que foi pactuado em 1988, como discorrem os autores dos textos de *Direitos dos Povos Indígenas em disputa*.³⁹

Segundo Júlio José de Araujo Júnior, a Constituição de 1988 foi inovadora ao “consagrar o caráter plural da sociedade brasileira e afastar o paradigma assimilacionista antes vigente”. Para ele, “a nova ordem constitucional enfatiza a autonomia desses povos, com respeito a seus modos de vida, costumes, tradições e mediante o reconhecimento das terras que tradicionalmente ocupam”.⁴⁰ Ao longo de seu texto, porém, o autor traz diversos elementos para demonstrar o quanto as práticas recorrentemente adotadas estão distantes do texto constitucional. Outro aspecto relevante de sua análise diz respeito ao viés “multicultural” adotado na construção da Constituição brasileira. Gostaria de chamar a atenção, porém, à ressalva que o autor faz sobre o significado do ser multicultural, uma vez que não se observa, no caso brasileiro, uma “internalização de cosmovisões indígenas”, tal como se deu em outras constituições do mesmo contexto e pautadas pelos mesmos referenciais legais. Entretanto, isso não impede que se compreenda a Carta Magna brasileira a partir de uma “leitura intercultural”, tendo em vista os seus “compromissos com a autonomia dos povos indígenas e o enfrentamento das desigualdades, de modo a assegurar políticas de reconhecimento e de redistribuição”.⁴¹

Em se tratando de um processo em aberto e em constante disputa, vide as recorrentes tentativas de impedir o reconhecimento de direitos a indígenas e quilombolas por meio de propostas de emendas à Constituição ou outras ações, este assunto parece distante de pacificação. Apesar disso, cabe lançar luz às consequências diretas da promulgação da Constituição de 1988, que inauguraram, conforme destaca Natália Neris dos Santos, um novo campo de lutas para esses novos sujeitos de direitos: o Judiciário. No mesmo sentido, Juliana Santilli lembra que esse campo foi impactado pelos “novos direitos”, especialmente pela ruptura que representam com os

³⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 2017, p. 251; 260.

³⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (org.). *Direitos dos Povos Indígenas em disputa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

⁴⁰ ARAUJO JÚNIOR, Júlio José de. A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista? In: CUNHA, Manuela C.; BARBOSA, Samuel. *Op. cit.*, 2018, p. 175.

⁴¹ ARAUJO JÚNIOR, Júlio José de. *Op. cit.*, 2018, p. 206.

paradigmas da dogmática jurídica tradicional, contaminada pelo apego ao excessivo formalismo, pela falsa neutralidade política e científica e pela excessiva ênfase nos direitos individuais, de conteúdo patrimonial e contratualista, de inspiração liberal. Os “novos” direitos, conquistados a partir de lutas sociopolíticas democráticas, têm natureza emancipatória, pluralista, coletiva e indivisível, e impõem novos desafios à ciência jurídica, tanto do ponto de vista conceitual e doutrinário, quanto do ponto de vista de sua concretização.⁴²

Tais transformações se inserem no que a Constituinte Benedita da Silva chamou de “revolução cultural”, uma mudança profunda na forma como o Estado se relaciona com as populações que sempre invisibilizou. Para a integrante da *Subcomissão de Negros, Indígenas, Pessoas com Deficiência e Minorias*, a cultura deveria ser colocada no centro de debate da luta contra as discriminações e o racismo e pela promoção da identidade negra e indígena do país. Na ocasião, o historiador Joel Rufino dos Santos endossou as palavras da Constituinte.⁴³

Segundo José Maurício Arruti, apesar do Artigo 68 instituir o direito à titulação das terras, não foram definidas, jurídica e institucionalmente, como este seria aplicado. Em função disso, a mobilização quilombola foi fomentada e o “campo de estudos sobre negros pass[ou] a ter de responder a novas demandas originadas da luta política, que o leva[ra]m a uma *aliança forçada* com perspectivas até então apartadas, impondo aos estudos etnográficos sobre comunidades rurais negras a literatura histórica sobre quilombos e vice-versa”. Ao mesmo tempo, exemplos e discussões encaminhados pelo autor dão conta de apontar para as semelhanças entre indígenas e quilombolas no que tange à demanda pela posse da terra frente ao Estado e aos fazendeiros. Como indica, inclusive, essa divisão entre indígenas *ou* quilombolas parece não se amparar nas realidades observadas, uma vez que há diversas comunidades formadas igualmente pelos dois grupos sociais.⁴⁴

Uma aproximação entre os debates dos anos 1930 e os do momento da Constituinte permite compreender o uso do termo “remanescentes”, tomado como forma de nomear e tornar aceitáveis ao senso comum (inclusive o acadêmico) os sujeitos que aparentemente não poderiam se autodefinir como índios (no contexto de 1930) e como quilombolas (em 1988) por “não possuírem mais” os “sinais externos” reconhecidos pela ciência. São, do ponto de vista do autor, categorias atenuantes que permitiriam o acesso a direitos sem “ofender os ‘sinais externos’ que indicavam o contrário”. O termo “remanescentes” aponta para os laços com o passado e não com o futuro, reservando ou resgatando para

⁴² SANTILLI, Juliana. *Op. cit.*, 2005, p. 32.

⁴³ SANTOS, Natália N. *Op. cit.*, 2015, p. 112.

⁴⁴ ARRUTI, José M. *Op. cit.*, 1997, p. 13-16.

os grupos alguma positividade sem romper com a narrativa básica e linear. Para Arruti, “esses pressupostos colocam no núcleo de definição daqueles grupos uma *historicidade* que remete sempre ao par *memória-direitos*, em alternativa (...) ao par *cultura-proteção*”. Seguindo esse raciocínio, “o que está em jogo é a manutenção de um território como reconhecimento do *processo histórico de espoliação*”. No caso das comunidades negras rurais, o uso do termo tem funções semelhantes, à medida que busca “resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente”. O emprego do termo implica reconhecer as comunidades atuais como atualização dos antigos quilombos. Nesse caso, diferentemente dos índios, parece se reforçar a ideia de exótico, de isolado e de “continuidade de uma carga cultural homogênea e autônoma”. Essa operação anda lado a lado com a recuperação historiográfica dos quilombos a partir da perspectiva da “história dos de baixo” e da “resistência”, entendendo-os, portanto, como símbolos de recusa ao escravismo, às oligarquias e até do próprio capitalismo. Uma vez que estas comunidades são identificadas como remanescentes de quilombos, elas se tornam símbolos de identidade e cultura, bem como modelo de ativismo negro. De todo modo, assumir essa identidade implica a possibilidade de ocupar um novo lugar social na relação com a sociedade envolvente e com o Estado, assim como diante do imaginário nacional e do imaginário de si próprias.⁴⁵

O autor conclui a sua reflexão afirmando que se o extermínio sistemático de um estilo de vida é chamado de etnocídio, “a construção fraternal de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva (de base racial e/ou histórica)” perante um Estado nacional opressor, visando a ganhos políticos, deveria ser chamada de etnogênese. O processo posterior à promulgação da Constituição de 1988, para além da definição de novos sujeitos de direitos, tornou possível a produção de novos sujeitos políticos que mobilizaram “elementos de identidade comum e de caráter localizado que remetem a um mesmo passado de escravidão e submissão”. Mobilizar elementos de identidade, memória e cultura com finalidades objetivas como o reconhecimento de direitos, segundo Arruti, “leva a uma nova relação com o passado”, num esforço de reconstrução de uma continuidade.⁴⁶ Seguindo por esse caminho, podemos chegar à conclusão de que as políticas culturais instrumentalizam os grupos nessa tarefa de mobilização em múltiplos aspectos, fortalecendo-os em suas demandas por direitos fundiários.

No âmbito do Governo do Estado de São Paulo, a gestão de Mário Covas (1995-2001) instituiu

⁴⁵ ARRUTI, José M. *Op. cit.*, 1997, p. 20-22. Ênfase do autor.

⁴⁶ ARRUTI, José M. *Op. cit.*, 1997, p. 27-28.

um grupo de trabalho para debater a questão da aplicação do dispositivo constitucional. Da empreitada participaram não apenas agentes do Estado como também acadêmicos e ativistas, sob a coordenação geral do Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp), órgão responsável pelo processo de identificação e titulação no âmbito estadual. Representando a USP, participou do grupo o antropólogo Renato da Silva Queiroz, cujo estudo de fins da década de 1970 junto à comunidade de Ivaporunduva enfatizou a organização social e econômica desta comunidade, que vivenciava um processo de desagregação intenso.⁴⁷ Participaram também representantes do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, do Fórum Estadual das Entidades Negras de São Paulo e da Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Na apresentação do livro que reúne os resultados do grupo de trabalho, escrita pelo então governador Mário Covas, permanece a ideia de quilombo como local de destino da fuga. Por outro lado, destaca-se o sentido de “povoado” e de “união” evocado pelo termo. O governador lembra do papel dos Constituintes ao reconhecerem as lutas quilombolas e a base legal que tornou os governos estaduais responsáveis por outorgar os títulos das terras ainda ocupadas. De acordo com as suas palavras, o Governo de São Paulo “finalmente resgata uma dívida histórica com essa população (...), respeitando-lhes os costumes e as tradições e dando-lhes garantias de desenvolvimento”. Enfatiza-se o papel do GT formado para realizar estudos e apresenta-se o livro enquanto “resultado desse esforço democrático”. O texto é revestido do sentido de “um passo na direção da consolidação da cidadania e do reconhecimento legítimo da valiosa contribuição dos povos que, de há muito, têm o Brasil como pátria e São Paulo como lar”.⁴⁸

Os representantes do Itesp e da Comissão Pró-Índio apresentaram um histórico da questão quilombola no estado, remetendo-se inicialmente aos dispositivos constitucionais que justificam a razão de ser de todo o trabalho, o que demonstra a lei como caminho aberto de disputa. Para além do Artigo 68 do ADCT, são mobilizados os Artigos 215 (referente aos direitos culturais; ao incentivo à difusão e valorização das manifestações culturais; à proteção às manifestações populares, indígenas e afro-brasileiras) e o 216 (que diz respeito ao patrimônio cultural e às suas naturezas material e imaterial, atualizando o conceito de patrimônio no Brasil e que protege documentos e sítios detentores de

⁴⁷ QUEIROZ, Renato S. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de Antropologia Econômica*. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2006.

⁴⁸ COVASJÚNIOR, Mário. Apresentação. In: ANDRADE, Tânia (org.). *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1997, p. 8.

reminiscências históricas dos antigos quilombos). Mencionam, em especial, a necessidade legal de lidar com a propriedade coletiva da terra.

Sobre a criação de um programa de equacionamento das questões relacionadas às áreas quilombolas a partir de 1995 sob a responsabilidade do Itesp, Matielo e Oliveira citaram as primeiras medidas nesse sentido, como o plano de gestão emergencial do Parque Estadual Intervales pela Fundação Florestal, no intuito de identificar e mapear os territórios quilombolas no entorno do parque ou dentro dele. O grupo multidisciplinar e interinstitucional procurou realizar pesquisas de campo, levantar a bibliografia sobre o tema, obter pareceres técnicos, divulgar trabalhos e chamar a sociedade à participação. Ainda que tivesse como foco as regiões de Sorocaba e do Vale do Ribeira, provavelmente em razão de nelas estarem os grupos já conhecidos, o grupo de trabalho, a partir da base institucional e sustentação legal que lhe garantiram o governo paulista, enviou ofícios a todas as câmaras e prefeituras do estado, bem como ao Movimento Negro e às entidades a ele ligadas, no intuito de mapear outras possíveis comunidades no estado.⁴⁹

Chamo a atenção para um aspecto considerado pelo GT e que só seria incorporado à legislação brasileira em 2003⁵⁰ no que tange às comunidades quilombolas: o critério de autoidentificação. Segundo registram, esta prática seria “respaldada pela ciência da Antropologia”, e seria apoiada pelo recurso ao estudo das tradições, a levantamentos históricos materiais e orais e a registros bibliográficos. Algumas das discussões presentes à época demonstram os principais entraves enfrentados pelas comunidades, bem como as demandas mais frequentes. Destacam-se a ocupação e exploração agropecuária e florestal, o

⁴⁹ O texto menciona que o GT contava com as participações “ilustres” de Elisabeth Kablukow Bonora Peinado, Isabel Cristina Groba Vieira e Débora Stuch, do Ministério Público Federal; Sérgio Barros Leitão, do Instituto Socioambiental; Tereza Santos, da Comissão Afro da Secretaria de Estado da Cultura; Lúcia Andrade, da Comissão Pró-Índio/SP, indicada pela ABA; Carlos Vogt, da Unicamp, também indicado pela ABA; Carlos Maretti, Renato Sales e Kátia Pisciotto, da Fundação Florestal; Michael Mary Nolan, do escritório de advocacia que patrocinava a ação de Ivaporunduva que pleiteava a titulação junto ao Governo Federal e o jurista Walter Ceneviva. Não foram mencionados historiadores. MATIELO, Benedito A. R.; OLIVEIRA, Leinad A. Histórico. In: ANDRADE, Tânia (org.). *Op. cit.*, 1997, s/p.

⁵⁰ BRASIL. Decreto n. 4.887, de 20 de novembro 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Assinado pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o Decreto se baseia na autoidentificação como princípio básico para o reconhecimento de quilombos. A determinação revogou o Decreto n. 3.912/10 set. 2001, do presidente Fernando Henrique Cardoso, que tinha estabelecido um marco temporal para que uma comunidade quilombola tivesse o direito à titulação das terras. O Decreto de 2003 foi alvo de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 3.239) movida pelo então Partido da Frente Liberal (depois Democratas) e foi julgada improcedente pelo Supremo Tribunal Federal em 8 fev. 2018. A esse respeito, ver: SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *STF garante posse de terras às comunidades quilombolas*. 2018. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187>. Acessos em: 5 jun. 2021.

extrativismo, as práticas tradicionais de cultivo, a recreação, os deslocamentos etc.; a compatibilização entre política ambiental em vigor, as Unidades de Conservação e as formas de manejo; a articulação e mobilização das próprias comunidades em torno de suas trajetórias e de seus problemas e demandas, especialmente em face de uma questão comum: a construção de barragens ao longo do curso do rio Ribeira de Iguape, que motivou, por exemplo, a criação do Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB) em 1991.⁵¹ Desse modo, temos um panorama das circunstâncias da aplicação dos preceitos constitucionais voltados para as comunidades quilombolas do estado de São Paulo, num processo que dialogou diretamente com a produção acadêmica recente, com as organizações representativas das comunidades e da população negra em geral, assim como contou com um fundamental apoio institucional.⁵²

Sobre as mobilizações quilombolas desde meados dos anos 1980, Benedita da Rocha, liderança do quilombo Maria Rosa (Iporanga, SP), demonstra, assim como outras lideranças do Vale do Ribeira, uma grande gratidão à colaboração das religiosas Maria Sueli Berlanga e Ângela Biagioni, com atuação na região a partir de 1985: a parceria teve como frutos a criação do referido MOAB e da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (Eaacone). Segundo Rocha, quando a irmã Sueli chegou ao Vale, “ela viu que as comunidades estavam sendo muito pressionadas, que estava morrendo gente, porque não tinha como defender a sua terra. (...). Com isso a gente foi perdendo também a nossa liberdade, de ter a nossa terra, como nossos pais viveram”. Mais de três décadas depois, a liderança quilombola aponta para a permanência da mesma luta, agora contra as leis que os impedem de fazer as roças tradicionais e contra os agentes do Estado que tentam ensiná-los como e onde a roça deve ser feita, demonstrando assim como as incompreensões permanecem da parte do poder público. Ao narrar as lutas passadas e presentes das comunidades, Benedita Rocha mobiliza sentidos da terra e do território que extrapolam o da produção econômica. Sua fala não só apresenta uma concepção de Deus como libertador da opressão como também compreende a Criação como base para a ideia de propriedade coletiva da terra, entendimentos que dialogam com as estratégias de atuação da Igreja no campo, como vimos anteriormente. Assim como Antônio Bispo dos Santos delineou, Benedita da

⁵¹ MATIELO, Benedito A. R.; OLIVEIRA, Leinad A. *Op. cit.*, 1997, s/p.

⁵² Alfredo Wagner Berno de Almeida apresentou, no mesmo volume, um repertório bibliográfico do que chamou como “redefinição” do conceito de quilombo, comentando especialmente as discussões entre 1995 e 1996 em todo o país. Ver: ALMEIDA, Alfredo W. B. Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida (1995-1996). In: ANDRADE, Tânia (org.). *Op. cit.*, 1997, p. 123-138.

Rocha vê a posse coletiva da terra como dom divino, herdado dos antepassados que a receberam antes. Para Rocha, além de defenderem a terra, cabe ela e aos seus fazerem o que se espera: cultivar a terra com as sementes, fazê-la frutificar e dar alimento a todos.⁵³

É importante ter em vista que tais parcerias passaram a fazer parte das redes de sociabilidade e solidariedade preexistentes e que foram aceitas como aliadas na mobilização por demonstrarem compromisso com as demandas das comunidades. Isso se nota especialmente na forma como agradecem, frequentemente remetendo a uma “doação de vida” à causa das comunidades quilombolas. Essa parceria também foi fundamental para a articulação política na região, assessorando as comunidades sobretudo contra a ameaça iminente da construção de barragens no rio Ribeira de Iguape. A parceria era atacada e desqualificada pelo poder público local, como indica reportagem do jornal local *Na Hora* de 21 de junho de 1995. Na ocasião da inauguração de uma ponte no quilombo de Ivaporunduva, o prefeito de Eldorado, Donizete Antônio de Oliveira, aproveitou para criticar o envolvimento das religiosas com a comunidade, considerando-o impróprio, aparentemente por estas se contraporem ao paternalismo do gestor municipal em relação às comunidades negras locais.⁵⁴

Na história do quilombo do Mandira, mais uma vez o papel da Igreja se fez presente, desta vez por meio do padre João Trinta, neerlandês que se estabeleceu como vigário em Cananéia em 1974. O religioso, lembrado em um importante momento da comunidade, comenta que percebeu a população de Cananéia com uma baixa autoestima visível, cujas raízes demonstra ter percebido a partir de relatos registrados nos documentos da paróquia, nos quais viu os padres anteriores desfilarem xingamentos e deixarem a cidade na primeira oportunidade. Tendo ficado quase três décadas na cidade, padre João

⁵³ ROCHA, Benedita. Comunicação oral na 11ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, SP, 17 ago. 2018.

⁵⁴ FERREIRA, Benê. Inauguração de Ponte põe fim numa antiga reivindicação de mais de 50 anos. *Na Hora*, Eldorado, p. 2, 1995. Disponível em: <https://ladi.lib.utexas.edu/pt-br/EACONE/97ac3cba-f09f-4f90-81b5-34cb1a6a816d>. Acesso em: 5 jun. 2021. Cabe ressaltar também que, além do já exposto anteriormente em relação ao vínculo entre a Igreja Católica e as comunidades camponesas e indígenas, em 14 de fevereiro de 1980, a CNBB aprovou em sua 18ª assembleia o documento “Igreja e problemas da terra”, que apontava para os problemas fundiários no Brasil relacionados à concentração da posse nas mãos de poucos e a consequente exclusão social da população do campo e sustentação a um novo colonialismo, baseado na exploração de matéria-prima em países como o Brasil. O documento presta apoio aos múltiplos agentes que vinham se mobilizando em ações nessa área, incluindo a Pastoral da Terra, a Pastoral Indigenista e a Pastoral Operária. O diálogo entre os sagrados indígenas, africanos e católico provavelmente é o substrato que informa a mística dos diversos movimentos sociais do campo, entre os quais o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), no qual figuras como Sepé Tiaraju — o líder guarani morto na Guerra Guaranítica — ou os movimentos de Canudos, Contestado e Caldeirão são celebrados como símbolos de uma histórica resistência contra a expropriação, rememorados como “mártires da terra”, tal como os trabalhadores assassinados em 1997 em Eldorado do Carajás. Sobre a mística dos movimentos rurais brasileiros, ver: GONÇALVES, Adelaide. “A gente cultiva a terra e ela cultiva a gente”: uma história do MST. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de A. N. (org.). *Op. cit.*, 2018.

comenta que estas primeiras impressões lhe causaram incômodo, sensação esta que motivou o cura a trabalhar sistematicamente “com o povão”. Foi assim que percebeu o impacto que as diversas obras empreendidas pela prefeitura e pelo governo do Estado em nome do “progresso” tinham sobre o município até então majoritariamente rural e que aos poucos deixava de ser, forçando os sitiante a venderem suas terras e se estabelecerem no núcleo urbano e servirem de mão de obra barata. Ao mesmo tempo, a ação liberava as terras para o mercado. Segundo o padre, “esse foi o primeiro conflito que eu ataquei, denunciei, falei mal, tentei esclarecer o povo até o ponto que muita gente trabalhava, mas não vendia mais o sítio, por exemplo”. Quando passou a trabalhar com a preservação ambiental, João Trinta conquistou o ódio do prefeito, que o considerou inimigo do “progresso” e do “desenvolvimento” da cidade. Segundo indica, três questões eram centrais nesse trabalho: os que habitavam as áreas de floresta, o meio ambiente e “o direito do povo que mora lá de viver nesta região”.⁵⁵

Francisco Mandira lembra, com humor, a reação negativa da comunidade quando o padre João Trinta falou sobre o trabalho que as comunidades negras de Eldorado vinham fazendo há cerca de dez anos, trabalho este do qual o Mandira, também uma comunidade negra, estava de fora. A reação se deveu ao fato de ter sido qualificada como negra, uma vez que ser negro era um sinal de vergonha: “o pessoal queria tirar a batina dele porque ele estava xingando a nós de negros”; isso porque, a vida toda, a comunidade era chamada pejorativamente de “negrada do Mandira”. Nas palavras de Chico, eles só foram “ter orgulho de ser negros, de verdade, de 2000 para cá”.⁵⁶ Em seu depoimento, o padre lembra que o xingamento também veio de uma pessoa que este chamou de “descendente de índio”, demonstrando o quanto estas identidades eram repelidas por significarem uma condição de exclusão e de inferioridade, sem qualquer atributo positivo. Para além das questões e posturas pessoais ou institucionais que indicam aproximações e distanciamentos em contextos diversos, estes exemplos nos mostram o efeito deletério nas identidades individuais e coletivas que o racismo provoca, sacrificando pessoas e grupos em nome de uma desumanização que põe grupos sociais subalternizados a serviço de uma ideologia dominante, apropriando-se de sua força de trabalho, de suas terras/territórios e criminalizando as suas subjetividades e expressões culturais. Nesse sentido, a contraposição a estas forças

⁵⁵ TRINTA, João (Padre João XXX; Jan van der Heijden). Estou com o povo: “o meio ambiente é a roupa que nos veste”. Entrevista concedida a Beth Quintino e Rodrigo Godoy, 3 dez. 2004. Disponível em: <https://acervo.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/estou-com-o-povo-o-meio-ambiente-e-a-roupa-que-nos-veste-46598>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁵⁶ MANDIRA, Francisco. Palestra já citada, em 27 abr. 2018.

demanda esforços coletivos, sempre tendo em vista o que essas comunidades apresentam como questão a resolver.

Assim sendo, as questões indígena e quilombola, da forma como passaram a ser entendidas a partir da Constituição de 1988, fruto de mobilizações anteriores, trouxeram novos elementos para a discussão sobre a estrutura fundiária brasileira, além de transformarem o ambientalismo. Entretanto, assim como diversos dispositivos constitucionais foram questionados pelos representantes dos estratos dominantes da sociedade brasileira, o mesmo que se deu com os povos indígenas aconteceu com os quilombolas. Assim como no caso de indígenas, a Antropologia, por meio da ABA, se sentiu chamada a discutir o Artigo 68/ADCT e colaborar na construção de uma interpretação para este artigo criado antes que os sujeitos de direito fossem reconhecidos pelo Estado. No olhar de André Figueiredo, a ABA assumiu um “protagonismo do processo interpretativo do artigo constitucional, oferecendo um conjunto organizado de significados que foi consolidado, no decorrer dos anos, em peças legislativas e regulatórias, em políticas de governo e em decisões judiciais”. Nesse aspecto, o que se viu nos primeiros anos após 1988 foi, de um lado, um debate político alimentado pela intervenção de intelectuais e, de outro, uma academia que “se organizou em torno de uma produção que respondia a imperativos da razão prática, consubstanciados em etnografias produzidas originalmente para alimentar relatórios técnicos e laudos antropológicos”.⁵⁷

O autor ainda lembra que as primeiras tentativas de interpretação do Artigo 68/ADCT partiram da própria Fundação Cultural Palmares, instância a quem caberia a implementação dessa nova política pública, ao longo da década de 1990, partindo ainda da ideia do senso dicionarizado do lugar para onde escravizados fugiam. Em 1994, entretanto, se deu a adoção da categoria de *comunidade remanescente de quilombos*, fruto da compreensão de *comunidades negras rurais*. O conceito foi confirmado em 1995 no I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais, de onde nasceu a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq), representativa das comunidades quilombolas do país. Para Figueiredo, a partir de então, “todas as interpretações do artigo constitucional passam a entendê-lo como referente a direito territorial coletivo, direito das *comunidades remanescentes*, e não dos *remanescentes das comunidades*”.⁵⁸

O debate interno da ABA foi apresentado em uma coletânea cujo texto introdutório, transcreve

⁵⁷ FIGUEIREDO, André V. *Op. cit.*, 2011, p. 19.

⁵⁸ FIGUEIREDO, André V. *Op. cit.*, 2011, p. 48-49.

o entendimento que o Grupo de Trabalho *Terra de Quilombo* assumiu como norteador de sua atuação profissional-política-legal também na década de 1990. Conforme o documento,

o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo “ressemantizado” para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. (...) Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram *práticas cotidianas de resistência* na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.⁵⁹

Para a entidade, estes seriam os aspectos observados de uma comunidade remanescente de quilombo, em que alguns pressupostos, sobretudo o que define como quilombos apenas aqueles nascidos da fuga, caem por terra. Para Eliane O'Dwyer, os trabalhos constantes da coletânea representam uma articulação entre o mundo intelectual, os movimentos sociais e os grupos étnicos que reivindicam “o direito à diferença cultural e à reprodução de suas práticas econômicas e sociais, bem como o respeito pelos seus saberes tradicionais”, direitos esses interdependentes. Apontando para o desentendimento entre as instâncias do poder político e as comunidades quilombolas, a autora conclui que a garantia dos direitos territoriais é “considerada estratégica para assegurar a existência social e cultural desses grupos”.⁶⁰

Na mesma coletânea, o texto de Alfredo Wagner Berno de Almeida discute a emergência não apenas de “novas etnias” como também de novas categorias fundiárias até então alheias à legislação brasileira, caracterizadas pelo uso comum e pela existência de proprietários coletivos. Seu texto tem um forte tom de crítica à dificuldade que um Estado teoricamente multicultural tem em reconhecer outras formas de organização social. De seu ponto de vista, o artigo 68 do ADCT é um “dispositivo mais voltado para o passado e para o que idealmente teria ‘sobrevivido’ sob a designação formal de ‘remanescentes de comunidades de quilombos’”. Almeida prossegue dizendo que, dentro desse quadro, se apresentaram problemas que romperam com “a ideia de monumentalidade e sítio arqueológico” presente no horizonte ideológico dos legisladores, que também se deram conta de que nada havia de

⁵⁹ *apud* O'DWYER, Eliane C. *Op. cit.*, 2002, p. 18. Ênfases minhas.

⁶⁰ O'DWYER, Eliane C. *Op. cit.*, 2002, p. 20.

autoevidente em relação a esses novos sujeitos e seus territórios de vida. Com base nessas questões, o autor indaga a respeito da relação entre associações quilombolas (legalmente constituídas para reivindicar o direito à terra), a produção de conhecimento e de políticas públicas:

No plano da produção de conhecimentos importava saber qual seria, em primeiro lugar, o conceito veiculado pelas fontes bibliográficas disponíveis e qual seria a forma com que esse conceito estaria sendo usado comumente por associações voluntárias da sociedade civil, partidos políticos e entidades de representação dos trabalhadores. E mais: como estaria sendo acionado esse conceito pelos operadores do direito e qual seria a forma específica do discurso jurídico a respeito?⁶¹

Esta questão parece ir de encontro ao uso das ciências em benefício das sociedades e de seus direitos, indicando uma operação que poderia ser capaz de reparar minimamente o histórico uso delas para relegar populações inteiras à subalternidade. O novo mediador dessas relações é o texto da Lei, que passa a inscrever direitos a essas populações depois de silenciar a respeito de quilombos desde o advento da República, como se a abolição da escravidão e o novo regime político isentasse o Estado de legislar sobre o acesso de ex-escravos à terra ou sobre a autonomia produtiva construída pelos quilombos. Cem anos depois da Lei Áurea, as populações quilombolas ressurgem como remanescentes: sobrevivência, resíduo, resto, parte do que já foi, como se o seu presente não fosse relevante e como se a sua autonomia (e identidades) não fossem construções dotadas de historicidade. Esta ideia, além de tudo, escamoteia a multiplicidade das formas de autonomia e resistência à escravidão, restringindo o conceito de quilombo à situação única de “fugitivos” e “distantes”.⁶²

Há, porém, os momentos em que a prática provoca a teoria e exige desta uma consistência capaz de fazer frente não só aos sentidos comuns — que não raro estão presentes nas esferas do poder — como também a ameaças que podem ser irreversíveis. Um exemplo disso é o caso analisado por Daniela Yabeta, do quilombo da Ilha da Marambaia, no estado do Rio de Janeiro. A historiadora levantou documentos históricos da região e sobre a família Breves, proprietária de terras e ligada ao tráfico de pessoas escravizadas, e o antropólogo José Maurício Arruti elaborou o relatório técnico-científico que atestaria que aquela era uma comunidade que teria o direito à titulação. Para Arruti, era inquietante o fato de que um livro escrito por pesquisadores sobre o meio ambiente ignorasse a presença de pessoas na localidade e, além disso, as vissem como indesejáveis “para a conservação da natureza”. É importante colocar o parêntese que a publicação a que se referem Arruti e Yabeta é de 2005, ou seja, décadas depois da

⁶¹ ALMEIDA, Alfredo W. B. Quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane C. *Op. cit.*, 2002, p. 45-47.

⁶² ALMEIDA, Alfredo W. B. *Op. cit.*, 2002, p. 53; 62.

emergência do socioambientalismo. Esses agentes contribuíam, para a série de conflitos que se punham na região entre a Marinha e os quilombolas, agindo em defesa da presença das Forças Armadas na região e em prol da criação de uma Unidade de Conservação. Nesse sentido, Yabeta demonstra que havia um desconhecimento sobre a questão da impossibilidade da venda ou transferência de imóveis e terrenos titulados como quilombolas ou sobre os impactos dos treinamentos de tiro feitos ali pela Marinha.⁶³

Na desequilibrada disputa com os quilombolas, a Marinha contou com o apoio de um relatório de pesquisa elaborado pelo técnico do Iphan Joaquim Alcides Ribeiro, que informou não ter havido quilombos na região até 1851. Para tanto, o técnico pesquisou fontes documentais e conversou com especialistas, sem cogitar uma conversa com a própria comunidade. Além de citar os argumentos insustentáveis do técnico, Yabeta também indica que o servidor público não mencionou como se deu o referido diálogo com especialistas.⁶⁴ Ao longo de seu trabalho, a historiadora demonstra os diversos artifícios mobilizados para restringir o acesso da comunidade à titulação, lançando mão de uma interpretação excludente, que não leva em conta a produção acadêmica de décadas, muito menos enxerga a população local quando trata de sua “história natural”. Nesse sentido, seu trabalho permite compreender que não há apenas interesses privados ávidos pelos territórios que fazem das comunidades tradicionais o que elas são. Em alguns casos, há o próprio Estado, cujos entes se atribuem representantes de um suposto interesse público.

Por fim, é esse mesmo suposto interesse público — que muitas vezes é expressão da pressão de grupos específicos, sejam eles empresas mineradoras ou militares preocupados com elementos “alheios à nacionalidade” em zonas de fronteira — que alimentou artigos na imprensa a fomentarem medos infundados: como o já mencionado, alimentado pelas mineradoras e pelo próprio governo militar, de povos indígenas se aliarem a organizações internacionais e tomarem parcelas do território nacional ou o de quilombos formarem uma federação que pudesse colocar em risco a nossa “democracia racial”. Na edição de 21 de agosto de 2007 do jornal *O Estado de S. Paulo*, José de Souza Martins, vocalizou os argumentos contrários ao Decreto 4.887/2003, sobretudo no que diz respeito à autoatribuição como condição primeira para uma comunidade ser reconhecida como quilombola. Nas palavras de Martins, o

⁶³ YABETA, Daniela. *Marambaia: História, Memória e Direito na luta pela titulação de um território quilombola no Rio de Janeiro (c. 1850 – tempo presente)*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2014, p. 32-33. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1604.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2021. O referido livro foi escrito por seis pesquisadores da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e publicado com o título *História Natural da Marambaia* em 2005.

⁶⁴ YABETA, Daniela. *Op. cit.*, 2014, p. 43-44.

decreto faria que “um novo tipo de capitão-do-mato” mobilizasse grupos interessados a compor um complexo de “enclaves fundiários e de privilégios” potencialmente ameaçador ao “estatuto da igualdade” que existe na sociedade brasileira. Para André Figueiredo, na análise de Martins “a autoatribuição pode ser feita por uma ‘pessoa’ que se declare ‘negra’, cuja demanda se limita à terra entendida como unidade produtiva”. Além de supostamente resguardar o direito dos “verdadeiros quilombolas” — dentro da concepção que o próprio escritor define de quilombo, do dicionário e não do vivo debate que se intensificara nas duas décadas anteriores — Martins e os demais críticos se pautavam por uma concepção advinda dos direitos individuais “sobretudo a propriedade, interpretada em um registro absolutizante, claramente contrário à concepção de função social”. Não só os direitos quilombolas — e indígenas, acrescento — são vistos, portanto, como direitos ameaçadores à propriedade privada e ao meio ambiente, como toda a perspectiva multiculturalista é vista “como ameaça à soberania e ao território, logo ao projeto de nação, quer seja pelo risco de um certo ‘federalismo de quilombos’, quer seja pela ameaça mais alarmante de uma ‘revolução quilombola’”.⁶⁵

Nesse sentido, a Constituição Federal de 1988 e os novos sujeitos de direitos fizeram vir à tona, tanto nos anos anteriores à sua promulgação e sobretudo nas três décadas que se seguiram, conflitos que estão postos desde o período colonial, em que a propriedade de terra e a avidez pelas riquezas minerais, bases para um progresso (de poucos), são os subterfúgios que justificam a escravização de indígenas e africanos e a repressão a toda e qualquer tentativa de resistência por parte destes e de seus descendentes que teimam em estar vivos cinco séculos depois do “início” desta história. Ao assumi-la como programa de ação, base a partir da qual o Estado Nacional se organizará, a sociedade brasileira buscou estabelecer parâmetros que dessem conta de responder às demandas das grandes camadas excluídas da cidadania. Falta, porém, incorporar à prática não só a letra da Carta de 1988 como também o multiculturalismo que a alimentou, ou seja, admitir os sujeitos de direitos que emergiram naquela ocasião como legítimos construtores da sociedade e não “sócios minoritários” desse projeto de Nação. Só assim será possível superar as terríveis contradições que a própria Constituição nos legou. Contradições que somos nós mesmos.

⁶⁵ FIGUEIREDO, André V. *Op. cit.*, 2011, p. 89. Tal medo se assemelha àquele que, no século XIX, aterrorizava as elites escravocratas: o de uma revolução como a do Haiti. A esse respeito, ver AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites, século XIX*. 3ª ed. São Paulo: Annablume, 2006.

Os novos paradigmas das políticas culturais e o caso de quilombolas e indígenas

Dedicando especial atenção às políticas culturais, tendo em vista o efeito que elas têm na longa duração ao construírem leituras do mundo que são apreendidas e retransmitidas geração após geração — ainda que para contestá-las —, neste tópico avalio a forma como as políticas culturais corporificadas na Constituição de 1988 se articularam às concepções indígenas e quilombolas de cultura e se somaram às demandas urgentes pela manutenção do território. É salutar reforçar que, em uma sociedade, inexiste uma concepção única e total de História, especialmente quando se trata de uma sociedade multicultural como a brasileira. Do mesmo modo, seria igualmente incompreensível existir um sentido único para aquilo que a sociedade e o Estado que a representa definem como patrimônio. Entretanto, como vimos no caso brasileiro, a diversidade era vista pelas práticas oficiais ora como empecilho à concepção de identidade nacional oficial, ora como um exotismo: estas visões eram coerentes com os longos períodos de autoritarismo vividos pelo país. Como destacado no item anterior, o novo pacto social brasileiro, com vistas à construção de uma nação democrática e multicultural, fez constar na Carta de 1988 uma série de compromissos de mudança. Ao assinalar o patrimônio imaterial como objeto de atenção, a política cultural oficial incorporou ações que vinham se dando no interior do então recém-criado Ministério da Cultura (1985) e que estavam, em certa medida, previstas no anteprojeto de Mário de Andrade.

Yussef Campos, que analisou os bastidores da discussão sobre patrimônio na Assembleia Nacional Constituinte, sublinha as ambivalências da Constituição Federal, que ora pende para os valores da diversidade e do multiculturalismo e ora pende para os interesses financeiros, principalmente os contrários à reforma agrária, que impuseram limites à perspectiva das políticas de patrimonialização direcionadas a indígenas e quilombolas. Cabe salientar que o autor compreende, em seu estudo, o patrimônio enquanto “conceito engajado, legitimador de posse e propriedade de terra”. Sua linha de raciocínio, portanto, é pautada pela interdependência entre patrimônio cultural e propriedade fundiária. A investigação de Campos teve como base, além da pesquisa arquivística nos registros da Constituinte, as entrevistas realizadas com agentes de destaque na *Subcomissão de Educação, Cultura e Esporte*, como o constituinte Octávio Elísio (PMDB/MG); Antonio Augusto Arantes, representante da ABA; René Dotti, interlocutor do Fórum Nacional dos Secretários de Cultura; Ailton Krenak, presidente da UNI e Waldimiro de Souza, do Centro de Estudos Afro-brasileiros (CEAB). O autor percebe a conceituação de patrimônio como instrumento de construção de um passado/presente em

comum e suporte da memória coletiva de um grupo, considerando que este passado está em permanente disputa. Trabalhando a partir do conceito de patrimônio cultural formalizado pelo Estado, o autor busca, em sua investigação, compreender as balizas que orientaram e orientam o passado a ser compartilhado por intermédio da política patrimonial brasileira.¹

A Constituição de 1988 não foi a primeira a legislar sobre o patrimônio, já presente na de 1934, ainda que restrito ao *artístico*. Em 1959, a ideia de patrimônio cultural foi registrada oficialmente pela primeira vez, na França, pelo ministro da recém-criada pasta da Cultura, André Malraux. Pouco tempo depois, nesse mesmo contexto e denotando a efervescência do debate sobre o tema, o conceito de “bens culturais”, amplamente utilizado até o presente, foi definido na *Carta de Veneza* (1964), quando o Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (Icomos) definiu as diretrizes internacionais para a conservação e restauração de bens culturais.² Seguindo na caminhada apresentada anteriormente e buscando analisar as condições que possibilitaram a construção do capítulo sobre a Cultura na Constituição de 1988, considero igualmente importante discutir aqui de que forma esses debates anteriores se articularam aos dos anos 1970-1980. Nesse sentido, Campos sublinha que as concepções de Aloísio Magalhães, falecido em 1982, balizaram a discussão sobre a cultura na referida subcomissão por diversas razões. Do ponto de vista do autor, a principal delas foi a consolidação do conceito de “referência cultural” como ponto de partida para a gestão do patrimônio. Esta definição orientava uma política de baixo para cima, completamente oposta à prática dominante até então.³

Assim como a política de Magalhães, foi relevante no contexto a criação do Ministério da Cultura em 1985. A pasta, segundo o Constituinte Octávio Elísio informou a Campos, foi criada com a intenção de dar à área um espaço institucional sem o peso da área da Educação e que pudesse instrumentalizar a questão do patrimônio. Além disso, Elísio assinalou a existência de um grupo bastante forte na área e que batalhava pelas temáticas que seriam incorporadas no Artigo 216, como a caracterização do patrimônio para além da dicotomia material/imaterial e as questões da identidade e da diversidade cultural. Para o Constituinte, a versão projetada pela Comissão Afonso Arinos — grupo escolhido pelo governo para elaborar o anteprojeto da Constituição, antes da demanda por uma

¹ CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 31-32; 41; 53.

² CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 68; 73.

³ CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 117; 125. Octávio Elísio reiterou, na Constituinte, a importância de romper com a tradição autoritária da política cultural vigente. Natural de Ouro Preto, chamou a atenção para a necessidade da participação das populações nos atos de preservação, que estão relacionados à dinâmica da vida e do planejamento urbanos (CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 155-156).

Assembleia Constituinte ser atendida — ainda era tímida quanto aos instrumentos de identificação e proteção aos bens culturais assinalados, mantendo-se ainda a ênfase no tombamento.⁴

Ao avaliar o resultado consolidado no Artigo 216 da Constituição, Campos enfatiza as “diferenças de origem” presentes na sociedade e que pela primeira vez eram contempladas em um texto constitucional. Para Ailton Krenak, em entrevista a Campos, o artigo é extremamente sofisticado e foi capaz de apresentar poesia em uma norma jurídica. Vê-se no texto que a memória e a identidade foram questões incorporadas sem grandes restrições, o que não se deu em relação à ideia de propriedade, marcada pela prevalência de uma noção única de propriedade privada.⁵ Chamo especialmente atenção para essa aceitação destinada a essas dimensões intangíveis e que, a meu ver, demonstra por que este se tornou um caminho preferencial para a conquista de outros direitos, como o fundiário. Essa saída está diretamente relacionada não somente ao conceito de cultura que emerge da Constituição, como também qualifica a noção de política pública de cultura enquanto instrumento de cidadania.

Nesse sentido, mais uma vez é frisada a atuação do Constituinte Florestan Fernandes, figura de proa também nas discussões sobre cultura na Assembleia Nacional Constituinte. A partir de sua fala, citada por Campos, nota-se que o conceito que se construía na ocasião era bastante abrangente e mediado pelas Ciências Humanas, cujas inovações chegavam às políticas públicas. Para o sociólogo paulista,

a cultura precisa ser vista em seu sentido antropológico, sociológico, porque o Estado precisa criar condições de proteção da capacidade artística e criadora também das massas populares, daqueles artistas anônimos, desde as tribos indígenas, das populações rústicas até as favelas e inclusive os asilos, uma produção cultural que tem sido ignorada, e muito rica.⁶

A afirmação de Fernandes também diz respeito à proposta de seu partido (PT) e de seu campo político por uma Constituição conceitual e analítica, que pudesse apresentar os direitos com clareza e, dessa forma, garantisse segurança jurídica. Para o Constituinte, uma Constituição com artigos sintéticos, como propunham outros setores da Assembleia, seria viável para países com mais facilidade para resolver os seus problemas, o que não era o caso do Brasil, recém-saído de uma Ditadura de mais de duas décadas.⁷

Foi envolta nessa atmosfera que a categoria de *patrimônio imaterial* foi constituída, e o antropólogo Antonio Arantes vê a liderança da ABA nessa inclusão, remetendo ao fato de que o

⁴ CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 123.

⁵ CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 133-138; 148.

⁶ FERNANDES, Florestan *apud* CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 154.

⁷ CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 155.

conceito tinha sido amadurecido entre os membros dessa associação e entre os agentes da Fundação Nacional pró-Memória, órgão associado à Sphan e que existiu entre 1979 e 1990. Além desse, o conceito de *referência cultural* foi decisivo no texto, retomado da pauta posta por Aloísio Magalhães anos antes: referências culturais são referências à identidade, conforme aponta Antonio Arantes. Não obstante as grandes inovações, Arantes acredita que prevaleceu na Constituinte uma ideia generalizante da diferença, fortemente informada pelo mito das três raças e da compreensão do país como um mosaico de grupos. Para Campos, o “branco descobridor, o índio residente e o negro escravizado e quilombola (...) são traduzidos numa diversidade não questionadora, desnaturalizante e antropológicamente questionável”. O discurso racial inerente a essa concepção “valida o argumento de uma sociedade brasileira formada por grupos facilmente identificáveis”, escamoteando uma concepção de dinâmica e interdependente de cultura.⁸

Embates sobre texto constitucional sintético ou analítico foram reavivadas na fase de emendas/anteprojeto final. Os artigos do capítulo sobre a Cultura que tinham sido elaborados na subcomissão foram postos de lado, mas acabaram reabilitados em razão do suporte que lhe davam a Sphan e o texto da “Comissão de Notáveis”. Na *Comissão da Família, da Educação, Cultura e Esportes, da Ciência e Tecnologia e da Comunicação*, à qual a subcomissão era subordinada, a atuação do relator Artur da Távola (PMDB/RJ), da ala progressista, foi decisiva para a retomada do texto analítico anteriormente proposto. Octávio Elísio foi crucial na versão final do texto que compôs o artigo, que pôs em evidência a participação popular na gestão do patrimônio cultural; os bens que estão além dos reconhecidos oficialmente; os bens “historicamente legitimados pelas coletividades” e os “produzidos e transformados cotidianamente pela dinâmica social”. Artur da Távola disse que o que se operou foi uma “desmaterialização do conceito de patrimônio” e a “valoração da extensão paisagística para o patrimônio”, destacando ainda que procurou “incorporar o maior número possível de emendas” dos Constituintes.⁹

Campos dá ênfase ao impacto da mediação acadêmica, entre sociedade e Constituinte, que culminou na redação do Artigo 216. Do ponto de vista do autor, essa mediação, entretanto, “buscou afagar as minorias com a valoração de suas identidades, sem se indispor com os latifundiários ao não emitirem títulos de propriedade a índios e negros ostensivamente”. Prevaleceu, por outro lado, uma

⁸ CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 161-164.

⁹ CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 170-181; 188-190.

“politização da memória como forma de aparar arestas entre demandas contraditórias”. O autor sintetiza sua concepção sobre as ambivalências da Constituição em relação ao patrimônio afirmando que este “foi um objeto constituidor da cultura, mas não foi constituinte da propriedade”.¹⁰

Para dar conta, porém, da história da política do patrimônio imaterial, convém recuar novamente ao final da década de 1970, um momento marcado por uma crise econômica mundial desencadeada pelo petróleo. Também naquele contexto, muitos dos paradigmas das Ciências Humanas e Sociais foram postos em discussão, como as categorias de classe. A emergência de novos movimentos em torno de temas como raça, ecologia e gênero transformaram decisivamente os debates à direita e à esquerda. Em relação às políticas culturais, destaca-se a formulação de uma Política Nacional de Cultura (1975), que ganhou a luz durante a gestão do presidente-ditador Ernesto Geisel. Apesar dessa política ter estimulado o cinema, o Pacote de Abril (1977), reavivaria as desconfianças em relação ao processo de abertura política.¹¹ Na gestão do último presidente-ditador, João Figueiredo, tendo à frente da pasta do Ministério da Educação e Cultura (MEC), Eduardo Portela e Rubem Ludwig, deu-se uma reestruturação da área cultural federal, que culminou com a criação da Secretaria da Cultura em 1981. Nela se articulariam todos os órgãos culturais do Ministério, sob a direção de Aloísio Magalhães. Poucos anos depois, já sob o primeiro presidente civil em mais de duas décadas, José Sarney, seria criado o Ministério da Cultura, “parte de um arranjo político, e não uma reivindicação da sociedade ou mesmo de setores ligados à cultura”. Do ponto de vista de Fonseca, isso não mudou a posição secundária do setor para a classe política. A área, porém, seria totalmente desestruturada na gestão do primeiro presidente eleito, Fernando Collor de Mello.¹²

Em meados da década de 1970, o *Centro Nacional de Referências Culturais* (CNRC) surgiu das conversas de um pequeno grupo que se reunia em Brasília, à parte do aparelho do Estado. Formado inicialmente por Severo Gomes, Ministro da Indústria e Comércio; Vladimir Murtinho, embaixador e Secretário de Cultura do Distrito Federal e Aloísio Magalhães, designer e artista plástico, o grupo ainda contou com a participação do matemático Fausto Alvim, da documentarista Cordélia Robalinho Cavalcanti e da socióloga Bárbara Freitag, professores da Universidade de Brasília (UnB). A intenção da equipe era a de desenvolver o “produto cultural brasileiro”, facilitando a identificação e o acesso a estes.

¹⁰ CAMPOS, Yussef D. S. *Op. cit.*, 2018, p. 217-219.

¹¹ FONSECA, Maria C. L. *Op. cit.*, 2009, p. 134-136.

¹² FONSECA, Maria C. L. *Op. cit.*, 2009, p. 137-139.

Além disso, tinham em vista mobilizar a identidade nacional aliando cultura e desenvolvimento, pensando nas características do país. A abordagem do CNRC, segundo Fonseca, não era folclorista, viés este demasiadamente romântico e assistencialista: a proposta do projeto experimental não tratava de coletar e sim de produzir referências que pudessem ser usadas no planejamento econômico e social. A crise do “milagre econômico” favorecia esse novo caminho dado à ideia de desenvolvimento, que também atualizava o anteprojeto de Mário de Andrade para as necessidades do presente. É pertinente assinalar que, segundo a autora, as expressões culturais brasileiras eram compreendidas dentro de suas dinâmicas sociais.¹³

Em 1979, Aloísio Magalhães foi nomeado diretor do Iphan, que foi fundido com o Programa Cidades Históricas e com o CNRC. As três instituições juntas aliavam, respectivamente, “o prestígio e a competência técnica” da primeira, “os recursos e o *know-how* gerencial” da segunda e “a visão moderna e renovadora” da terceira. A nova estrutura criada era composta por um órgão normativo, a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), e um órgão executivo, a Fundação Nacional pró-Memória (FNpM). Para Magalhães, a mudança revitalizaria o Iphan e operacionalizaria o CNRC. Foi com base nessa argumentação que ele encaminhou ao MEC a proposição da criação da FNpM como órgão executivo da Sphan; foi também com esse discurso que Magalhães angariou apoio no Congresso Nacional para aprovar a criação da FNpM, mesmo em um momento desfavorável para novas autarquias. Conceitualmente, “a ideia era de que o CNRC desenvolvia uma atuação complementar e crítica em relação ao Iphan”. Nas palavras de Aloísio Magalhães,

A aproximação que o CNRC deu ao conceito de bem cultural atinge uma área de que o Patrimônio não estava cuidando. Ou seja: o bem cultural móvel, as atividades do povo, as atividades artesanais, os hábitos culturais da humanidade. O Patrimônio atuava de cima para baixo, e, de certo modo, com uma concepção elitista. A igreja e o prédio monumental são bens culturais, mas de um nível muito alto. São o resultado mais apurado da cultura. O CNRC procurava trabalhar de baixo para cima. Pela própria razão de ser uma atividade popular não tem consciência do seu valor. Quem faz uma igreja sabe do valor do que faz. Mas quem trabalha com couro, por exemplo, nem sempre. Desse contraponto, pode surgir uma hipótese — a de que o CNRC começava a tocar nas coisas vivas, enquanto o Iphan se preocupava principalmente com as coisas mortas. Pelo contrário, é através das coisas vivas que se deve verificar que as do passado não devem ser tombadas como mortas.¹⁴

Até a década de 1970, “manifestações como o artesanato, ritos e folguedos, os saberes e os fazeres do povo eram (...) objeto de interesse primordialmente de folcloristas e etnógrafos (...)”. O CNRC, por sua

¹³ FONSECA, Maria C. L. *Op. cit.*, 2009, p. 143-153.

¹⁴ MAGALHÃES, Aloísio *apud* FONSECA, Maria C. L. *Op. cit.*, 2009, p. 156.

vez, reelaborava a dicotomia imposta entre erudito e popular, reconhecendo o status de patrimônio nacional “à produção dos contextos populares e das etnias indígena e afro-brasileira”, ao mesmo tempo em que buscava dar um novo sentido às políticas de patrimônio. Na esteira dessa renovação, do ponto de vista da autora, o olhar para as manifestações culturais “assumiu uma nítida conotação política”. Isso porque a proposta de reconhecer o “patrimônio cultural não-consagrado” enquanto artístico e histórico nacional e a de incorporar “a participação da sociedade na construção e gestão desse patrimônio” colocava a política da FNpM “na luta mais ampla que mobilizava então a sociedade brasileira pela reconquista da cidadania”. Uma expressão dessa mudança de ventos no interior da política patrimonial brasileira foi a introdução de práticas democráticas no interior do órgão do patrimônio, como a consulta às populações dos centros históricos, como as que ocorreram nos seminários de Ouro Preto, Diamantina, Cachoeira e São Luís. Além disso, a ação do CNRC era fundamentada por categorias como bem cultural, memória e continuidade, que tinham como horizonte, nas palavras de Magalhães, a “dinamização da memória nacional”. Nesse sentido, a atividade de proteção não poderia ser um fim em si mesma, sendo fundamental, para Magalhães, que essa prática fosse posta a serviço da sociedade.¹⁵ Magalhães faleceu em 1982, na Itália, em viagem de trabalho como Secretário de Cultura. As iniciativas de seu grupo, ainda que inconclusas, teriam impacto na Constituinte, apesar de a política de patrimônio imaterial ter precisado aguardar até 2000 por uma regulamentação federal.

O Decreto n. 3.551, de 4 de agosto de 2000, assinado pelo presidente Fernando Henrique Cardoso e subscrito pelo Ministro da Cultura, Francisco Weffort, instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. O manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), publicado pelo Departamento de Informação e Documentação do Iphan no ano 2000 apresenta não apenas os princípios desta nova política oficial, como também traz um histórico fundamental sobre essa discussão no bojo do Instituto desde a década de 1970, recuperando a trajetória de Aloísio Magalhães e do CNRC. No documento, Maria Cecília Londres Fonseca, que foi pesquisadora do centro entre 1976 e 1979, assinala que a intenção era de que as novas políticas e práticas patrimoniais brasileiras se aproximassem do ponto de vista dos sujeitos detentores de um saber-fazer e que, a partir disso, os

¹⁵ FONSECA, Maria C. L. *Op. cit.*, 2009, p. 156-157.

reconhecesse como detentores do destino de sua própria cultura.¹⁶

Segundo as definições de Antonio Augusto Arantes Neto,¹⁷ o objetivo do instrumento ora apresentado, o INRC, é o de “identificar, documentar e registrar sistematicamente os *bens culturais expressivos da diversidade cultural brasileira*”. Os objetos desse levantamento seriam então fundamentados nas categorias de bens destacadas pelo Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial, definidos como

1. Saberes e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
2. Celebrações, festas e folguedos que marcam espiritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e da vida cotidiana;
3. Linguagens musicais, iconográficas e performáticas;
4. Espaços em que se produzem as práticas culturais.¹⁸

De acordo com o autor, o uso da noção de referência cultural é baseado na experiência acumulada pelo Iphan nas décadas anteriores, especialmente nas atividades do CNRC e nos levantamentos realizados pelo Departamento de Identificação e Documentação, bem como pelos realizados em Serro, Diamantina e Goiás entre 1995 e 1998. Explicita-se que a “meta e a razão de ser” do trabalho foi a incorporação nas políticas de patrimônio dos “múltiplos sentidos que a vida social constrói em torno e a propósito das estruturas de pedra e cal e da paisagem natural”. Como registra Arantes Neto, a elaboração da proposta metodológica para o INRC

tem necessariamente como ponto de partida a conceituação de seu objeto à luz da teoria desenvolvida pelas ciências sociais sobre os processos de produção, reprodução e mudança cultural, bem como sobre os mecanismos que articulam esses processos à formação do patrimônio cultural e da memória social, e portanto — em última instância — à própria formação da nação como construção política e simbólica.¹⁹

Diante disso, o antropólogo cita três tarefas essenciais para a execução do trabalho: a primeira diz respeito à viabilização da identificação e da documentação de conjuntos de referências ou de bens culturais que sejam significativos para grupos sociais específicos; a segunda se refere à manutenção da associação desses bens aos sistemas e contextos que lhes dão sentido e a terceira recomenda a recusa a produzir registros

¹⁶ FONSECA, Maria C. L. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação*. Brasília: Iphan, 2000, p. 16-19. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_do_INRC.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹⁷ O antropólogo foi o responsável técnico por elaborar o piloto que conduziu à produção da metodologia do INRC, pensado como um instrumento voltado tanto para os bens culturais materiais (edificados ou não) já tombados quanto para os imateriais. Anos depois, Arantes Neto seria presidente do Iphan, entre 2004 e 2005. Antes disso, no final da década de 1980, presidiu a Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

¹⁸ ARANTES NETO, Antonio A. Introdução. In: BRASIL. *Op. cit.*, 2000, p. 23. Ênfase do autor.

¹⁹ ARANTES NETO, Antonio A. *Op. cit.*, 2000, p. 23.

que congelem “o processo social que forma esses bens, como se fossem a-históricos.”²⁰ O papel que Arantes desempenhou nessa discussão o credenciou para ser convidado a lançar as bases do Departamento do Patrimônio Imaterial, criado em 2004. Dessa função, porém, logo foi conduzido à presidência do próprio Iphan, o que demonstra não só a centralidade que esta política ocupava durante a gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura quanto o impacto que o trabalho do antropólogo teve na política patrimonial.²¹

A gestão de Francisco Weffort (1995-2002), no governo Fernando Henrique Cardoso, foi a responsável por fomentar algumas importantes discussões, entre as quais a que levou à escrita do Decreto 3.551. Seu sucessor na pasta, o artista Gilberto Gil (2003-2008), no governo Luiz Inácio Lula da Silva, promoveu uma reestruturação profunda do próprio Ministério da Cultura, com a intenção de mudar o próprio estatuto que a pasta ocupava na Esplanada, ou seja, na parte que cabe à política cultural no quadro das políticas promovidas pelo Estado. Em seu discurso de posse, Gil disse estar assumindo como uma de suas principais tarefas “tirar o Ministério da Cultura da distância em que ele se encontra (...) do dia-a-dia dos brasileiros”. Nessa linha, o então ministro atentava, entre outros temas, para o sentido carregado pelo termo folclore, tratado como íntimo da discriminação cultural, como uma forma de subalternizar a cultura produzida por toda e qualquer pessoa. Desse ponto de partida, “as ações do Ministério da Cultura” deveriam “ser entendidas como exercícios de antropologia aplicada. O Ministério deve ser como uma luz que revela, no passado e no presente, as coisas e os signos que fizeram e fazem, do Brasil, o Brasil”. Ao compreender a formulação de políticas públicas para a cultura como produzir cultura, o ministro foi assertivo ao dizer que ao Estado não cabe fazer cultura, mas “criar condições de acesso universal aos bens simbólicos”; “proporcionar condições necessárias para a criação e a produção de bens culturais, sejam eles artefatos ou mentefatos” e “promover o desenvolvimento cultural geral da sociedade”, tudo isso ancorando-se na ideia de que “o acesso à cultura é um direito básico de cidadania, assim como o direito à educação, à saúde, à vida num meio ambiente saudável”. Em

²⁰ ARANTES NETO, Antonio A. *Op. cit.*, 2000, p. 24

²¹ Segundo Deyvesson Gusmão, Coordenador-geral de Identificação e Registro, “a primeira estrutura do Iphan nomeadamente dedicada à salvaguarda do patrimônio imaterial foi o Departamento do Patrimônio Imaterial e Documentação de Bens Culturais (criado em 2003, por meio do Decreto n. 4.811). A reestruturação ocorrida em 2004 (por meio do Decreto 5.040) estabeleceu a denominação Departamento do Patrimônio Imaterial, que foi mantida nas reestruturações seguintes (Decreto 6.844/2009 e Decreto 9.238/2017)”. Os diretores do DPI da criação até o presente foram Antonio Augusto Arantes Neto (2003-2004), Márcia Genésia de Sant’Anna (2004-2011), Célia Corsino (2011-2015), Vanderlei dos Santos Catalão (2015-2016) e Hermano Fabrício Oliveira Guanais e Queiroz (2016-2020). Informações prestadas por e-mail em 5 set. 2020. Em dezembro de 2020, assumiu a direção do órgão Tassos Lycurgo Galvão Nunes.

sua avaliação da história das políticas públicas para a cultura, Gil disse acreditar que “o Estado nunca esteve à altura do fazer de nosso povo, nos mais variados ramos da grande árvore da criação simbólica brasileira”. Para reconstruir essa relação, a imagem que representa a ideia-força de sua gestão é a de um “*do-in* antropológico”, aludindo à tradicional técnica de massagem oriental de pontos específicos do corpo, exortando a necessidade de massagear “pontos vitais, mas momentaneamente desprezados ou adormecidos, do corpo cultural do país”. Cabe dar relevo ao fato de que tais entendimentos devem ser vistos como parte do que Gil via como um “projeto geral de construção de uma nação realmente democrática, plural e tolerante. Como parte e essência de um projeto consistente e criativo de radicalidade social. Como parte e essência da construção de um Brasil de todos”.²² Trata-se, portanto, de um amplo programa que mobilizaria as diversas áreas de atuação do poder público, postos à serviço do projeto de país ora apresentado.

Dias depois, ao dar posse à sua equipe, Gilberto Gil nomeou como secretário-executivo o sociólogo e ambientalista Juca Ferreira, que viria a substituí-lo na condução da pasta em 2008. Ferreira, também de Salvador, tinha atuado junto de Gil na fundação *OndAzul*, criada em 1989 por Gil e voltada para a área socioambiental. Com diversos outros integrantes do movimento (socio)ambiental, pode-se afirmar que a compreensão global do Ministério incorporava as novas perspectivas, ao menos nos altos escalões. Para presidir o Iphan, Gil chamou Maria Elisa Costa, arquiteta e única mulher da equipe. Costa é filha de outro *Costa* que fez história no serviço do patrimônio: Lucio. Nas palavras do ministro, a liderança de Maria Elisa Costa representaria a “retomada de um ponto de vista moderno sobre o patrimônio”, além de ser um “resgate do entusiasmo inaugural dos tempos de Rodrigo Melo Franco de Andrade”. Suas palavras, além de denotarem a força da herança da primeira equipe do Iphan, sugerem uma continuidade entre a fundação e a refundação das políticas de patrimônio. Além disso, no discurso que segue, Gil demonstra que a nomeação da arquiteta serviria para dissolver os feudos e restabelecer a “justa confiança na base técnica do Instituto”, remetendo-se, assim, a questões que Antonio Arantes, o sucessor dela, definiria como insolúveis. Para Gil, a nova presidenta traria consigo “a ampliação do próprio conceito de ‘monumento’, que não pode se restringir aos prédios de pedra-e-cal da arquitetura

²² GIL, Gilberto. *Leia a íntegra do discurso de posse de Gilberto Gil*. 2 jan. 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u44344.shtml>. Acesso em: 5 jun. 2021.

lusitana, mas deve abarcar também monumentos ameríndios, africanos e mestiços”.²³

Dois anos depois, em maio de 2005, o ministro proferiu uma conferência na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), onde caracterizou a política cultural em implementação pelo MinC, nomeando alguns dos principais entraves e as propostas de superação, bem como demonstrou a centralidade da política dos *Pontos de Cultura*, expressão prática do referido “*do-in* antropológico”. Destaca-se como uma das frentes de ação relevantes o convencimento contínuo da equipe de governo de que a cultura é um investimento estratégico e de primeira necessidade, com impacto decisivo na renda, no emprego e na formação de capital humano, reforçando olhares expressos nos dois discursos anteriores e em declarações posteriores quanto à necessidade da participação da pasta na tomada de decisões em conjunto com as demais, como a da Infraestrutura e a das Relações Internacionais. A reiterada posição do ministro parece proporcional à dificuldade de fazer-se ouvir, afinal, a pasta e seus servidores continuavam com o menor orçamento da Esplanada, bem como com salários incompatíveis com os recebidos por outros servidores com a mesma qualificação, como indicou Arantes. A função estratégica das políticas para a cultura está presente não somente nas redes de pessoas que produzem cultura nos mais diversos campos, que representam múltiplas possibilidades de emprego e renda, mas também no quanto este setor “qualifica as relações sociais e reduz os focos de tensão e violência, elevando a autoestima e o sentido de pertencimento do indivíduo”. Isso significa dizer que as políticas públicas da cultura possibilitam a transformação social, à medida que fortalecem vínculos e geram empatia e identificação, “valoriza o que o ser humano tem de mais humano”. Nesse sentido, Gil acredita ser lastimável que nenhum governo — e ele inclui o governo do qual participa — assuma a cultura como estratégica, aliando-a a outras políticas.²⁴

Quanto ao programa *Pontos de Cultura*, este foi apresentado como flexível, “que se molda à realidade, em vez de moldar a realidade a si”, visando a sustentar iniciativas socioculturais já existentes e que respondem às realidades em que se inserem. Para o então ministro, a iniciativa “envolve a potencialização das energias criadoras do povo brasileiro”, que vai além do “deixar fazer”, porque parte

²³ GIL, Gilberto. Discurso do ministro Gilberto Gil empossando sua equipe no Ministério da Cultura. 15 jan. 2003. Disponível em: <http://cultura.gov.br/discurso-do-ministro-gilberto-gil-empossando-sua-equipe-no-ministerio-da-cultura-35339/>. Acessos em: 5 jun. 2021.

²⁴ GIL, Gilberto. Uma nova política cultural para o Brasil. *Revista Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n. 15, jan.-abr. 2005, p. 104-105. Disponível em: http://www.forumrio.uerj.br/documentos/revista_15/15_dossie_GilbertoGil.pdf; ARANTES NETO, Antonio Augusto. *Antonio Augusto Arantes Neto, depoimento*, 2014. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, (2h 55 min), 2018. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/cientistassociais/antonioarantes> Acessos em: 5 jun. 2021.

de uma instigação, uma emulação, que é o próprio *do-in* antropológico. Mas os rumos, as escolhas, as definições ao longo do processo, são livres”.²⁵ Estas declarações públicas do Ministro da Cultura dão pistas valiosas para compreendermos as intenções que orientavam as ações práticas levadas a cabo a partir de 2003, sejam elas o referido programa ou a própria sistematização do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, que ganhou a estrutura para realizar-se efetivamente a partir de 2004, com a instalação de um departamento próprio e a realização de um concurso público que supriu a demanda por servidores com qualificação para o setor.

É fundamental, tanto como complemento quanto contraponto, o relato de Antonio Arantes sobre o período em que esteve à frente do Iphan, entre 2004 e 2005, depois de ter lançado as bases para o Departamento do Patrimônio Imaterial. Seu depoimento revela uma estrutura fortemente hierarquizada e centralizada no Instituto e no Ministério, provavelmente semelhante às demais autarquias e órgãos públicos federais. Além de ser afetado por questões político-partidárias no interior do gabinete em Brasília, Arantes também menciona o desgaste provocado pelos efeitos do calendário eleitoral municipal sobre as pontas do sistema do Iphan, isto é, as superintendências estaduais e as outras representações locais. Nesse aspecto, Arantes enfatiza que o Iphan é maior, muito mais antigo e capilarizado do que o MinC, com postos que o colocam sob os holofotes das redes partidárias locais. Apesar da grande centralidade do sistema da Cultura, o antropólogo acredita faltarem condições para trabalhos sistêmicos e coordenados.²⁶ Possivelmente esses problemas tiveram peso nas remodelações do Ministério. Entre essas reestruturações, destaco a criação do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) em 2009, responsável por coordenar os museus federais que antes estavam sob a gestão do Iphan.

No estudo que Marcelo Paiva fez sobre a gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura (2003-2008), podemos identificar circunstâncias relevantes sobre a efetivação dos programas do Iphan durante e depois a sua administração, fundamentais para o desenvolvimento das análises que virão adiante. Primeiramente, cabe assinalar que o Iphan ampliou ainda mais a sua presença no país, criando novas superintendências em seis estados no ano de 2004 e outras quatro em 2009, sobretudo nas regiões Norte e Nordeste. Nesse mesmo sentido, depois de duas greves (2005 e 2007), mais de quatrocentos novos servidores foram admitidos por meio de concurso público em 2006 e em 2009, além de conquistarem

²⁵ GIL, Gilberto. *Op. cit.*, 2005, p. 108-109.

²⁶ ARANTES NETO, Antonio Augusto. *Op. cit.*, 2018 [2014].

planos de salários e carreiras.²⁷ Ainda que a ampliação da presença do Instituto vá ao encontro da proposta de aproximação da sociedade em todo o país, o fato de o órgão ter enfrentado duas greves indica a necessidade de ter havido uma mobilização interna para que o poder público dotasse o Iphan de mais servidores — e de formações profissionais distintas — para executar as novas tarefas que surgiam, como é o caso do imaterial.

Outro traço importante da execução da política do Iphan diz respeito ao uso dos editais como instrumento para “ativar a sociedade civil na produção, valorização, divulgação e apropriação do patrimônio cultural”. Entretanto, segundo Paiva, esse mecanismo estava mais direcionado às “ações de salvaguarda de bens tombados e registrados e à divulgação das ações do órgão, e não à elaboração de políticas patrimoniais”. Eles não atingiram, por exemplo, os mecanismos para o ingresso de bens na lista dos protegidos, ainda que dezesseis dos 29 pedidos aprovados entre 2003 e 2008 tenham sido apresentados pela sociedade civil pelos meios habituais, uma proporção relativamente expressiva, mas que não se manteve como tendência depois da saída de Gil do Ministério.²⁸ A partir dessas duas questões, temos uma dimensão de mais entraves além dos já citados antes que dificultaram a implementação de uma nova política patrimonial. Adiante, poderemos compreender qualitativamente o que isso significou e, especialmente, de que forma o Iphan e o Ministério contornaram os impasses.

A edição de 2005 da *Revista do Patrimônio*, organizada por Manuela Carneiro da Cunha, foi a primeira com a temática *Patrimônio imaterial e biodiversidade*, e trouxe textos relevantes que dão conta de apresentar alguns dos primeiros nortes da política do patrimônio imaterial. Um desses textos, do antropólogo e então assessor da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), Geraldo Andrello, informa que dois projetos foram entendidos como piloto pelo Iphan: um deles junto aos povos indígenas do Rio Negro, Amazonas, e outro junto aos Guarani em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul. A partir de sua apresentação, é possível afirmar que a iniciativa oficial era importante para abrir um caminho de atuação, respaldando políticas culturais realizadas por indígenas. No caso do Rio Negro, por ele acompanhado, é bastante significativo que os Tariano tenham compreendido que o registro de suas referências culturais enquanto *Lugar* atende à necessidade de comunicar que sua “história está escrita nas pedras da cachoeira de Iauaretê”. Para o autor, essa posição dos Tariano reafirma

²⁷ PAIVA, Marcelo Cardoso de. *O Brasil segundo o Iphan: a preservação do patrimônio cultural brasileiro durante a gestão de Gilberto Gil no MinC (2003-2008)*. 2019. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019, p. 46. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.16.2019.tde-03102019-124206>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁸ PAIVA, Marcelo Cardoso de. *Op. cit.*, 2019, p. 40.

a sua postura perante os mais novos do grupo e diante de outros povos.²⁹

Para Paiva, tanto nesse caso, que resultou no registro da Cachoeira do Iauaretê como patrimônio imaterial em 2006, como nos registros da Arte Kusiwa dos Wajãpi, do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro e do Ritual Yaokwa dos Enawene Nawe, bem como do tombamento dos Lugares Sagrados do Alto Xingu, fica demonstrado que o Iphan se tornou para os indígenas “um caminho para a reivindicação de seus direitos especialmente em assuntos que escapam à governança da Funai”. Segundo o autor, ainda assim o Iphan nunca reconheceu à Funai o direito de uma cadeira no seu Conselho Consultivo, mesmo após as reformas por que passou o Ministério da Cultura nos anos 2000. O mesmo acontece em relação aos quilombos que, a despeito do artigo do capítulo da Cultura na Constituição de 1988 que, como apresentei, tomba os seus sítios históricos, não garantiu à Fundação Cultural Palmares um assento no Conselho. Paiva informa que até 2010, apenas três tombamentos tinham sido realizados: o da Serra da Barriga, em União dos Palmares, Alagoas (1986); o do Quilombo Ambrósio, em Ibiá, Minas Gerais (2002) e o da Pedra da Galinha Choca, parte do tombamento dos Serrotes de Quixadá, Ceará (2003). Nenhum deles, entretanto, foi tombado por suas referências culturais a quilombos e sim por seus valores arqueológicos (nos dois primeiros) e geológico (no terceiro).³⁰

Na avaliação de Paulo César Garcez Marins, a política do patrimônio imaterial aponta para as permanências nas ações do Iphan, que mantiveram a preponderância das mesmas matrizes lusas que o orientaram no passado. Mesmo nos registros que se referem a referências culturais “mestiças”, é quase inexistente um olhar que supere a hegemonia portuguesa/europeia nessa relação, ou, quando este existe, restringe as expressões a regiões e grupos bastante específicos, como se expressões semelhantes não pudessem ser vistas e reconhecidas em outros lugares do país. De acordo com o autor, isso faz com que, *grosso modo*, referências à imigração europeia se restrinjam ao Sul, que referências indígenas priorizem a Amazônia e referências afro-brasileiras sejam destacadas no Nordeste. Por outro lado, Marins enfatiza que há uma tendência de transformação das políticas de patrimônio, uma vez que as políticas federais têm sido repensadas a partir da prática, preocupada em trazer à discussão os diversos agentes envolvidos,

²⁹ ANDRELLO, Geraldo. Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio cultural com os índios do Uaupés. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 32, 2005, p. 131-134; 140. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/rev_pat_n32.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁰ PAIVA, Marcelo Cardoso de. *Op. cit.*, p. 61-63.

como preconiza a própria Constituição de 1988.³¹

Nesse sentido, cabe questionar as perspectivas que as políticas de patrimônio podem nos abrir para identificar e compreender as tensões entre a lógica do “Estado ocidental”, lógica esta que informa as práticas de patrimonialização — suas fronteiras, sua história oficial, seus referenciais estéticos, as interfaces entre “natureza” e “cultura” — e os diversos sistemas de conhecimento, como por exemplo os do mundo ameríndio e quilombola e a forma como estes olham para o que se denomina patrimônio. Buscando as semelhanças que existem entre esses dois grupos sociais, e que se tornaram presentes nos processos de inventário e registro de seus referenciais culturais como patrimônio imaterial por parte do Iphan (ou por organizações que trabalharam de acordo com a metodologia desse Instituto), cabe trazer a essa discussão reflexões suscitadas na coletânea *Políticas culturais e povos indígenas*. Na introdução desse debate, a antropóloga aponta para as diferenças entre políticas culturais feitas pelos índios daquelas feitas para os índios, além daquelas que se valem dos índios: o interesse principal, de seu ponto de vista, é o de compreender como estas três formas de políticas se conjugam para produzir efeitos. Das políticas empreendidas para os índios, a autora destaca a escolarização multicultural e a patrimonialização de elementos culturais tradicionais, ambos decorrentes da Constituição de 1988. No que diz respeito à memória, tanto pelos conteúdos que ela evoca e mobiliza quanto por suas funções identitárias, Manuela Carneiro da Cunha lembra que esta é uma preocupação tanto nas políticas formuladas por índios quanto para índios. A autora e organizadora da coletânea lembra também a necessidade deste aspecto levar à compreensão da historicidade das culturas indígenas, rompendo com o recorrente olhar que as vê como estáticas.³²

A formulação de tais políticas, quando feitas externamente, também precisa levar em conta os modos de conhecer indígenas e as suas características. Além de reconhecer o seu caráter corpóreo — isto é, inscrito nos corpos —, é necessário também não separar o conhecimento dos seus detentores, isto é, os *conhecedores*. Da mesma forma, não se pode deixar de lado o entendimento dos processos que transmitem e que colocam em circulação esses conhecimentos. Ainda nesse sentido, a autora afirma, em relação ao patrimônio imaterial, que o que importa “não é apenas preservar os conhecimentos tradicionais, e sim *se engajar em conservar vivos e dinâmicos esses sistemas ‘outros’ de conhecimento*”. Foi a

³¹ MARINS, Paulo César Garcez. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 57, 2016, p. 20; 26. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/S0103-21862016000100000>. Acesso em: 5 jun. 2021.

³² CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). *Op. cit.*, 2014, p. 9-12.

valorização de outros sistemas de conhecimento, por exemplo, que se abriram novas possibilidades nas discussões a respeito da conservação ambiental, lembrando que em 2010 o Iphan reconheceu como patrimônio imaterial o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, sobre o qual tratarei adiante.³³ O passo seguinte dessas políticas passaria, necessariamente, pela relação de diálogo e incorporação verdadeiramente efetivas dos conhecimentos indígenas pelos não-indígenas.

Partindo do que Dominique Gallois apresenta, podemos apreender onde residiriam as reais condições para que as iniciativas de “proteção” do que nós chamamos patrimônio imaterial tenham eficácia e aconteçam de fato: trata-se, conforme as demandas apresentadas por grupos como os Wajãpi, de *oferecer as condições para a sua existência* — a terra demarcada, o acesso aos meios de subsistência e manutenção das diversas atividades sociais — condição sem a qual não poderia haver qualquer manifestação ou produção cultural, nos termos como os não-indígenas e as suas instituições operam. É indispensável pensar também de que modo a compreensão dessa lógica de construção e organização pode oferecer possibilidades às práticas patrimoniais em relação a outros grupos. O texto de Gallois, considerando especialmente o contexto editorial em que circula, — a mesma *Revista do Patrimônio* sobre *Patrimônio imaterial e biodiversidade* — é verdadeiramente uma exortação aos agentes do patrimônio, estejam eles em museus, na academia, no próprio Iphan ou em outras instâncias da atividade intelectual investida de poder pelo Estado. A autora aponta para os efeitos das pressões exercidas sobre os pesquisadores indígenas, que podem exigir finalizações vazias e simplificadas, sem os “sentimentos” que os Wajãpi, no caso acompanhado por ela, desejariam aprender a expressar para o público externo. Gallois indica também quais seriam as possíveis contribuições de acadêmicos, como a “discussão de procedimentos de identificação de categorias e classificações nativas”, bem como a de profissionais de museus, que poderiam criar “formas de armazenamento adequadas à imensa variabilidade de formas de enunciação de saberes orais”. Além disso, acrescenta, é preciso “incluir na pauta de possíveis exposições não mais os ‘objetos’ da cultura, mas os conceitos que estão por trás e especialmente todas as classificações cosmológicas subjacentes que fazem desses objetos elementos particulares de uma cultura”. Para a antropóloga, é fundamental que um programa que se diz de valorização cultural seja assumido como da ordem do projeto político.³⁴

³³ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 2014, p. 15-16; 18-19. Ênfase minha.

³⁴ GALLOIS, Dominique. Wajãpi frente à sua “cultura”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, v. 32, 2005, p. 111; 126-127. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/rev_pat_n32.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

Nesse sentido, a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), para além das críticas a ela cabíveis, revelou, quando posta em prática, diferentes concepções do patrimônio e que têm em comum a mesma demanda pelas condições de reprodutibilidade dos referenciais culturais, que perpassam a demanda por reconhecimento fundiário, acesso a recursos diversos e, por conseguinte, uma ideia integral do patrimônio, dos “bens culturais”, em que natureza, cultura, sujeitos e relações são indissociáveis. Retomando as considerações feitas por Yussef Campos, é possível afirmar que tais questões são consequências diretas da recusa em reconhecer constitucionalmente a pertinência do problema do direito à propriedade e do território associada às políticas patrimoniais para indígenas e quilombolas.

A equipe que acompanhou o Inventário Nacional de Referência Cultural entre os Huni Kuí, formada por Joaquim Maná de Lima, José Benedito Ferreira Kaxinawá, Marcos de Almeida Matos e Paulo Roberto Nunes Ferreira, descreveu o processo, que em muito se assemelha ao que se deu entre os Mbyá Guaraní. De acordo com os autores, em 2006, representantes de quatro das terras indígenas huni kuí se reuniram e criaram uma organização, a Federação do Povo Huni Kuí do Acre (Fephac), pensada como “uma organização de articulação que representaria todas as doze terras indígenas” e que “seria instância de discussão de temas políticos que envolvessem mais de uma terra indígena”. Um dos primeiros grandes temas discutidos foram os *kene*, padrões gráficos que poderiam ser apropriados por gente alheia ao povo, querendo então os Huni Kuí ter algum controle sobre sua difusão e exploração comercial. Ao fim da primeira reunião, elaboraram e enviaram um documento ao presidente do Iphan, no qual pediam o “registro do *kene*, pintura corporal e arte gráfica Kaxinawá como Patrimônio Cultural brasileiro”.³⁵ Desse modo notamos qual foi a principal motivação do envio do pedido.

É importante também observar as diferenças que existem entre as ideias de *proteção* e *salvaguarda*. A primeira, embora surja em diversos momentos, diz mais respeito à propriedade intelectual ou industrial e restringe circulação e os direitos de uso e reprodução de dado referente, em uma lógica individualizante. Por outro lado, o termo *salvaguarda* compreende as lógicas utilizadas no

³⁵ LIMA, Joaquim M.; KAXINAWÁ, José B. F.; MATOS, Marcos A.; FERREIRA, Paulo R. N. Observações sobre o processo de patrimonialização dos Kene Huni Kuí. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). *Op. cit.*, 2014, p. 221. De acordo com o Iphan, a Fephac e a Associação das Produtoras de Artesanato das Mulheres Indígenas Kaxinawá de Tarauacá e Jordão (Apaminktaj), com o apoio da Superintendência do Iphan no Acre, apresentaram o dossiê solicitando o registro em 21 de novembro de 2013. O processo é o 01450.012643/2013-93. BRASIL. IPHAN. Ministério do Turismo. *Bens imateriais em processo de instrução para registro*. [s.d.]. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/426>. Acesso em: 5 jun. 2021.

campo da cultura, sendo inclusive largamente utilizado por instituições como a Unesco e o Iphan.³⁶ Esta ressalva traz à tona os ruídos entre noções distintas de propriedade (ou mesmo de patrimônio), de uso, de difusão, de restrições. Ao perceber as motivações dos Huni Kuí para encaminhar o pedido ao Iphan, isto fica mais evidente.

O que também chamou a atenção nesse processo foi a diferença observada entre homens e mulheres em relação à negociação com as instituições. As mulheres, produtoras dos *kene*, solicitavam como instrumento de salvaguarda a oferta de recursos materiais que lhes facilitariam o trabalho; os homens, por sua vez, ao pensarem os *kene* como “cultura”, colocavam-se assim mais próximos da perspectiva a partir da qual opera o Iphan. Ainda assim, a ideia de materialidade e imaterialidade do Iphan é desafiada pelas concepções huni kuí do conhecimento, ainda que o órgão do Ministério da Cultura procure superar essa dicotomia por meio do INRC. O conhecimento, conforme apresentam os autores, ao residir nos corpos de quem cria o *kene*, escapa, a princípio, às possibilidades de ação do Iphan.³⁷ Isso nos diz que, uma vez defrontado com essas concepções, ao Estado caberia a revisão profunda de suas políticas e práticas, demandando de seus órgãos ações realizadas de modo orgânico e não segmentado.

Para os autores, o aspecto mais importante do processo de patrimonialização pelo Iphan foi, de fato, o reconhecimento de todas as experiências ocorridas durante as negociações: “desse ponto de vista, o que o registro proporcionaria não seria propriamente garantir meios de transmissão de um saber, de resto dependente de processos muito alheios às ações do Iphan, mas antes o estabelecimento ou a extensão de redes de relações cada vez maiores”. Se, de um lado, tais processos permitem a uma instituição — desde que aberta a elas — transformações em suas práticas, que favoreceriam não somente outros povos indígenas, mas sim o conjunto da sociedade, por outro, coloca conhecimentos e conhecedores em rede, ampliando as possibilidades a eles e a quem com eles se conecta.³⁸

Diversos aspectos deste processo são perceptíveis também entre os Kísêdjê, conforme apresenta Marcela Stockler Coelho de Souza. A antropóloga relata que quando falou sobre as políticas voltadas para a revitalização da cultura e para o chamado patrimônio imaterial aos Kísêdjê, recebeu como retorno um pedido: o de que “parassem de desmatar a terra e poluir o rio”, pois da cultura eles próprios poderiam

³⁶ LIMA et al. *Op. cit.*, 2014, p. 227, nota.

³⁷ LIMA et al. *Op. cit.*, 2014, p. 233; 236.

³⁸ LIMA et al. *Op. cit.*, 2014, p. 238.

cuidar. De acordo com a leitura da autora, o patrimônio imaterial e os conhecimentos tradicionais indígenas dependem de um “tecido de relações particulares, que conecta os mais variados gêneros de pessoas existentes no cosmos, e constitui aquilo que os Kĩsêdjê chamam ‘nossa terra’. Deixem essa terra em paz, diria meu amigo, e nos viramos para viver como Kĩsêdjê, isto é, como pessoas definidas pelas relações que construímos por meio disso que vocês chamam cultura”. Essa discussão permite compreender os atuais projetos de revitalização cultural, na medida em que se busca analisar o que conta como cultura para indígenas e para não-indígenas. Da mesma forma, vê-se que estes projetos de valorização cultural são voltados para dentro (para si próprios), e/ou para fora (não-indígenas), além de também serem instrumentos da gestão das relações com outros indígenas, voltados para a “terra”.³⁹

Aprofundando a discussão sobre esta “terra” à qual se refere, a autora mobiliza a reflexão de Marilyn Strathern, trazendo para o diálogo os regimes melanésios em que a terra é pensada como “contraparte intangível do corpo coletivo que a anima”. Nesse sentido, “a terra cria pessoas e tudo o mais como suas extensões”. Os sujeitos pertencem à terra, e têm direitos sobre o seu potencial criativo, o que evidencia as relações entre eles e ela. Ao concluir sua instigante abordagem, Souza se remete à fala de um de seus interlocutores, fortemente direcionada aos leitores não-indígenas — e talvez mais diretamente ainda aos formuladores de políticas culturais —, segundo quem o que nós chamamos de “cultura” nada mais é do que a “materialização desse recurso intangível, dessa força criativa que (...) é a ‘terra’ — com aspas”.⁴⁰

Retomando o texto de Gallois publicado na *Revista do Patrimônio*, descobrimos que no documento encaminhado ao Ministro Gilberto Gil, os Wajãpi mostraram o quanto o não respeito dos não índios à cultura indígena é um componente de desmotivação para que os próprios jovens indígenas a valorizem. Ainda assim, a preocupação dos mais velhos é a de que os jovens conheçam melhor o *karaikõ reko* (modo de vida não-indígena) para não serem enganados e para que saibam usar o dinheiro, por exemplo. De acordo com a autora, é “como se o acesso ao conhecimento tradicional estivesse garantido pela própria existência de aldeias, de uma terra demarcada, *ad infinitum*”. Desse modo, o entendimento, mais uma vez, considera pré-condições para a “preservação” em aspectos que, em grande parte das vezes, foge do entendimento não-indígena. Gallois também foca no aprendizado escolar, em língua wajãpi, dos

³⁹ SOUZA, Marcela S. C. de. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO DE SOUZA, Marcela S.; LIMA, Edilene C. (org.) *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, 2010, p. 98-99.

⁴⁰ SOUZA, Marcela S. C. de. *Op. cit.*, 2010, p. 113-114.

modos de ser e conhecer tanto deles próprios quanto dos não índios. De seu ponto de vista, é neste aspecto que está a efetiva valorização do chamado patrimônio imaterial:

Essa recente etapa no manejo de traduções culturais contribuirá efetivamente para a valorização do que chamamos de patrimônio imaterial, cuja riqueza está menos numa lista de traços do que na lógica de construção e organização desses itens culturais. Assim, poder comparar, na escola e falando em wajápi, distintos modos de conhecer seres e objetos é sem dúvida uma etapa importantíssima no processo de valorização em pauta.⁴¹

Partindo do que a autora apresenta, podemos apreender onde residiriam as reais condições para que as iniciativas de “proteção” do que nós chamamos patrimônio imaterial tenham eficácia e aconteçam de fato. Cabe pensar, também, de que modo a compreensão dessa lógica de construção e organização pode oferecer possibilidades às práticas patrimoniais em relação a outros grupos.

Compreender como servidores do Iphan concebem as políticas para o patrimônio imaterial e atuam na prática também é relevante para conhecer perspectivas da execução dessas políticas. De acordo com Marcos Monteiro Rabelo, historiador e técnico do Iphan, lotado na Superintendência paulista do Instituto, quando a política para o patrimônio imaterial foi criada, não havia técnicos específicos para o setor. Era frequente que arquitetos e historiadores fossem direcionados para essa área, tendo em vista que o Iphan não possuía antropólogos e sociólogos no seu quadro funcional até meados da década de 2000. À época desta pesquisa, a formação profissional dos técnicos incumbidos da execução das políticas do patrimônio imaterial varia bastante e costuma estar de acordo com as necessidades do lugar. Rabelo também pontua que desde 2006 a questão está melhor definida e normatizada, desde que o Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI) foi dotado de pessoal próprio.⁴²

Quanto às etapas até o registro, Rabelo entende que a elaboração do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) tem como função a produção de conhecimento sobre os bens culturais. Ressalta-se a necessidade de que as comunidades detentoras do bem cultural estejam envolvidas e de acordo com todo o processo. A documentação preliminar é, então, enviada ao Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI), em Brasília, onde é avaliada pelo corpo técnico do Iphan e posteriormente submetida à apreciação da Câmara Técnica do Patrimônio Imaterial, formada por cinco membros do Conselho Consultivo do Iphan. Essa instância é responsável por deliberar pelo arquivamento,

⁴¹ GALLOIS, Dominique T. *Op. cit.*, 2005, p. 118; 126.

⁴² Este parágrafo e os dois seguintes se referem a: RABELO, Marcos Monteiro. Entrevista concedida a mim em 11 set. 2018, São Paulo.

complementação ou continuação do processo. Caso seja deliberada a continuação, o processo segue para instrução técnica, quando é organizado um dossiê de conhecimento sobre o bem cultural — uma pesquisa de caráter histórico-etnográfico, com fotografias e vídeos — a ser apresentado para a Superintendência regional, que o avalia e remete ao DPI que, por sua vez, procede a uma nova avaliação e emite uma nota técnica e um relatório. O processo é submetido ao Conselho Consultivo, que designa um relator. Entre os objetivos maiores do registro estão a constituição de direitos, a agregação de um capital simbólico ao bem nominado e a difusão deste como um patrimônio comum do país. É comum que nas etapas iniciais do processo — a elaboração do inventário e do dossiê de registro — o Iphan capacite pessoas para a aplicação da metodologia de trabalho do instituto.

Após o registro de um bem cultural como patrimônio imaterial brasileiro, procede-se à elaboração de um plano de salvaguarda, que mobiliza diversos grupos de interesse em torno da salvaguarda do bem em questão. Nessa instância, o papel do Iphan é o de mediar a relação entre os detentores do bem registrado e o Estado brasileiro, compondo com ONGs, institutos e outros órgãos da esfera pública e privada, um comitê gestor. Rabelo enfatiza que o reconhecimento de um bem cultural deve ser entendido como o ponto de partida para a afirmação de direitos, não se tratando de uma medida inócua e sem desdobramentos práticos — pelo contrário, a política patrimonial deve servir aos detentores como base para a efetivação de outros direitos. O plano de salvaguarda tem a vigência de cinco a dez anos, sendo reavaliados pelo comitê gestor ao término de sua vigência. A patrimonialização supõe um trabalho etnográfico que tem como princípio a multivocalidade, na medida em que se busca elaborar uma síntese das falas de vários agentes sociais que se relacionam de alguma forma com o bem cultural (detentores, pesquisadores, agentes públicos etc.).

Para Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses, historiador e membro do Conselho Consultivo do Patrimônio, a Câmara de Patrimônio Imaterial deveria “avaliar a dimensão simbólica de todas as categorias patrimoniais como previsto no Manual do INRC, e não só dos bens de natureza imaterial”. Como isso continuava a não acontecer, as contradições também continuavam a aparecer nas reuniões do Conselho Consultivo, “gerando impasses entre os conselheiros sobre qual instrumento de proteção seria o mais adequado para cada caso”. Para Paiva, o entendimento de Meneses segue o caminho de uma compreensão ampla ao reconhecer um bem edificado.⁴³ À luz do que dizem Rabelo e Meneses, a relativa

⁴³ PAIVA, Marcelo Cardoso de. *Op. cit.*, 2019, p. 211-214.

consolidação da política para o patrimônio imaterial, com a dotação de pessoal especializado e uma diretoria específica foram positivos para os processos iniciais de produção de conhecimento sobre as referências culturais. Entretanto, o efeito colateral dessa consolidação foi o não atendimento de pressupostos que orientaram a construção do INRC. Nesse aspecto, o processo de registro da *Tava* se aproxima bastante do que Meneses recomenda: tratar das dimensões intangíveis de um patrimônio edificado. O caso da *Tava/Ruínas de São Miguel*, patrimônio reconhecido em várias esferas, demonstra o quanto a aplicação do INRC deveria servir de referência para outras abordagens do patrimônio tangível e de como as noções de material e imaterial podem sim ter o seu pessoal e práticas específicos, sem, no entanto, isso significar uma compartimentalização irreconciliável entre partes interdependentes.

Mesmo essa consolidação, entretanto, não foi sem grandes percalços. O próprio contexto de identificação e registro da *Tava*, *Lugar de Referência para o Povo Guarani* foi bastante diverso, pois tramitou em paralelo com a institucionalização da política de patrimônio imaterial. Beatriz Muniz Freire, historiadora e hoje técnica aposentada do Iphan/RS, em entrevista a mim, mobilizou as suas experiências com a política de patrimônio imaterial desde 2003. Seu depoimento permite identificar como se deu a institucionalização da política na Superintendência do Rio Grande do Sul, uma vez que, entre 2003 e 2007 e em 2018, a historiadora respondeu sozinha pela área no estado. Cabe ressaltar, antes de tudo, que a iniciativa da qual fez parte o inventário junto aos Guarani Mbyá fazia parte de uma ampla requalificação da interpretação do patrimônio missioneiro, com o peso que lhe dá o tombamento em 1938 e as diretrizes lançadas por Lucio Costa.⁴⁴

A historiadora foi convidada para organizar a área do patrimônio imaterial na Superintendência do Iphan/RS pela arquiteta Ana Lúcia Goelzer Meira, que a partir de 2003 assumiu a direção da regional. Freire, que é natural do Rio de Janeiro, ingressou em 2002 no Iphan/RS, tendo atuado anteriormente no *Museu do Índio* e pesquisado sobre as ações de educação do *Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular*. A experiência prévia de Freire foi considerada como credencial relevante por Meira para que assumisse a função, quando as superintendências estaduais do Iphan ainda estavam se organizando para colocar em prática as diretrizes do Decreto n. 3.551/2000. O Iphan central, em Brasília, como sabemos, ainda não tinha sido organizado para isso. Para executar o trabalho, a historiadora teve como referência os materiais produzidos pelo grupo de trabalho que delineou a política, retomando as definições do

⁴⁴ Este parágrafo e os dois seguintes se referem a: FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

CNRC e a própria Constituição de 1988. Tendo em vista que a recomendação da política delineada era de que o trabalho tivesse como ponto de partida o estabelecimento de uma relação com os grupos sociais que “não estavam devidamente contemplados pela política de preservação”, Beatriz Freire historiciza a iniciativa, conectando-a ao anteprojeto de Mário de Andrade, na década de 1930; ao CNRC e ao grupo de Aloísio Magalhães, nos anos 1970; à Constituição, em 1988; ao Decreto n. 3.551, em 2000 e, por fim, à estruturação em marcos legais para dar suporte a uma ideia que não tinha frutificado no princípio da história do Iphan. A reflexão de Freire chama a atenção, portanto, para os movimentos que permitem não somente construir novos conceitos como também reestruturar as instituições para que deem aplicação a eles.

Ao longo de seu depoimento, fica evidente a forma como a instituição se tornou um campo fértil para a frutificação de novas ideias: a diversificação de seu corpo técnico quanto à formação profissional. O processo que tornou o Iphan um órgão com profissionais de áreas diversas da arquitetura, foi, entretanto, de tensões. Para Beatriz Freire, foi a longa greve dos servidores da instituição em 2005, que teve como pauta central a realização de um amplo concurso para preencher um quadro técnico envelhecido e prestes a se aposentar, que viabilizou o atendimento de uma demanda de pelo menos duas décadas. A partir do concurso de 2005, o quadro do Iphan se renovou e se diversificou ampliando o número de historiadores, arqueólogos, cientistas sociais e historiadores da arte. Como afirmou Freire, a ampliação do perfil do quadro técnico foi crucial para “conseguir praticar essas políticas novas ou trabalhar com a visão ampliada de patrimônio, que está posta lá na Constituição e que o Iphan não tinha quadros técnicos para trabalhar”.

Quase duas décadas depois do Decreto n. 3.551, Hermano Queiroz, à frente do Departamento do Patrimônio Imaterial, destacou que essa política veio “mostrando que é a prática que vai iluminando e apontando os caminhos”. Queiroz também ressaltou a importância da participação de outros entes públicos na salvaguarda das referências culturais registradas, tendo em vista que esta exige suportes diversos que fogem da esfera de atuação do Iphan. Diante da natureza desses bens, afirma, não é possível existir uma receita pronta e sim uma construção constante. Essa dinâmica, a seu ver, engrandece o patrimônio e reforça o sentido de um patrimônio que depende de quem o faz acontecer. Nesse sentido, Queiroz ressaltou que “nenhuma salvaguarda vai ser possível apenas pela perspectiva do Estado”.⁴⁵

⁴⁵ QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. Comunicação oral no Seminário Patrimônio Agroalimentar: promovendo saberes e práticas. São Paulo, 18 out. 2019.

Tanto o fato de estas políticas serem profundamente marcadas pela prática, reelaborando-se de forma contínua, quanto o aspecto de a salvaguarda não ser possível apenas pela ótica do Estado são visíveis nos casos acima mencionados e nos que são o núcleo desta pesquisa. Essas questões são reveladoras da dinâmica específica do patrimônio imaterial e permitem que sejam identificadas as consequências do registro, isto é, a continuidade das ações de salvaguarda, especialmente da parte dos detentores dos bens culturais.

CAPÍTULO IV. AS POLÍTICAS CULTURAIS E A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO NA PRÁTICA

*Com fé, força e ardor,
com muita união,
por isso é que eu digo:
lutar sempre em mutirão.*

Leonila Priscila da Costa Pontes, 2018

Instituições, saberes e agentes nas redes guarani

O processo de inventário com os Guarani Mbya em São Miguel das Missões teve início em 2004 e, até o registro da *Tava* como patrimônio imaterial em 2014, passaram-se dez anos. Nesse mesmo período, a política de patrimônio imaterial era estruturada em todas as esferas do Iphan, das superintendências à federal. Os dois percursos, paralelos e inter-relacionados, deixaram vestígios que nos permitem visualizar as tensões e contradições da instituição enquanto novos sujeitos iam sendo incorporados às políticas públicas de cultura. Neste tópico, a partir desses vestígios, poderemos identificar de que modo saberes e agentes não-indígenas entraram em contato com a rede de saberes e agentes guarani e que consequências nasceram dessa constante negociação.

Quando dos primeiros passos da organização da área de patrimônio imaterial no Rio Grande do Sul, Beatriz Freire conta que o objetivo era buscar informação sobre dois grupos invisibilizados nas políticas patrimoniais no estado: as populações negras e indígenas. Em relação à primeira, o estudo foi no sentido de trabalhar com a memória do Massacre de Porongos (1844), evento da Revolução Farroupilha na área do atual município de Pinheiro Machado, que representa a chacina dos chamados Lanceiros Negros, parte do exército farroupilha composta por homens negros. No que diz respeito aos Guarani, tratava-se, segundo Freire, de repensar o que o Iphan comunicava na região das Missões, onde a narrativa dominante era a pautada pelo paradigma jesuítico. Vinda de uma experiência anterior no *Museu do Índio*, Freire relata o seu espanto em relação à narrativa das Missões como o “grande projeto civilizador e evangelizador dos jesuítas ligados à Coroa da Espanha. E os indígenas, mal nomeados de Guarani, mal citados, aparecendo como se fossem páginas em branco, ou os ‘selvagens das matas’ que os jesuítas civilizaram ao evangelizar”. Para a historiadora, a narrativa comunicada pelo patrimônio desconsiderava totalmente a revisão por que a disciplina passou após a década de 1960. No *Museu das*

Missões, em especial, o que notou foi a ausência indígena no discurso museal, que se restringia a defini-los como “bons aprendizes” das técnicas introduzidas pelos jesuítas, apresentando interpretações muito superficiais dos objetos expostos, a despeito da produção científica a respeito. Dadas as características do projeto de Lucio Costa para a pequena edificação, com as suas paredes de vidro, de dentro do museu era possível deparar com os Guarani do lado de fora, no alpendrado, vendendo o seu artesanato. A situação, que em grande medida permanece, é apontada como paradoxal: “você tinha um museu que mal falava ‘indígenas’ e do lado de fora estão os indígenas contemporâneos”. Além disso, o museu era “claramente”, o “primo pobre do sítio missioneiro”, pois toda a atenção se voltava para as estruturas edificadas da antiga igreja.¹

Imagem 4. Vista de dentro para fora do Museu das Missões. Foto: David Ribeiro. São Miguel das Missões, 27 nov. 2018.

Seu relato dá não só a dimensão de como o sítio era interpretado e comunicado ao público como também demonstra a relevância do sítio para o Iphan local que, além de tudo, é o mais visitado. O histórico de intervenções, desde a década de 1920 e que se intensificou após a criação do Iphan nos anos 1930, faz do sítio um *locus* que reúne uma série de práticas de conservação, restauro, interpretação e comunicação patrimonial que se tornaram paradigmáticas local, nacional e internacionalmente. A

¹ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

historiadora reconhece o conhecimento acumulado sobre os aspectos arquitetônicos dos sítios missioneiros — há outros três sítios tombados na região —, mas estes se restringem à materialidade: a maneira de pensar a história que esses monumentos evocam ainda era, no início dos anos 2000, bastante ultrapassada, uma vez que não tinha incorporado uma série de inovações nos campos da História, da Antropologia e da Arqueologia que permitiram um olhar mais abrangente do período histórico das reduções.

O museu, ainda sob responsabilidade do Iphan — desde a criação do Ibram, em 2009, o *Museu das Missões* passou a ser gerido pela nova autarquia federal — era uma das expressões da permanência de um olhar centrado no protagonismo jesuítico, com categorias que relevavam a preponderância da ação destes e punham em segundo plano a agência indígena, como apontaram Jean Baptista e Tony Boita.² Dispositivos privilegiados para a interpretação do sítio histórico, pensado por Lucio Costa, a edificação do museu e suas narrativas expositivas se combinam às próprias estruturas edificadas da antiga redução e o espetáculo de *Som & Luz* que acontece todas as noites desde 1978. Juntos, esses elementos consolidaram através do tempo o ponto de vista dos artífices do patrimônio, como abordei antes. Assim sendo, o projeto de requalificação do museu se caracteriza como parte de um projeto mais amplo de transformação dos recursos de interpretação construídos para/com o público.

Antes de passarmos para o museu, cabe apresentar o que é o referido espetáculo, certamente um dos principais e mais concorridos atrativos turísticos de São Miguel das Missões. Segundo a Secretaria de Turismo do Rio Grande do Sul, a justificativa para criar o espetáculo foi de “divulgar turisticamente a região das Missões, a história dos Sete Povos e a civilização guarani por todo o Estado e mesmo fora dele”. Para Darlan Marchi, eram preponderantes as motivações econômicas e, no conteúdo, uma abordagem romântica e absolutamente ficcional da vida nas reduções. Previsto para durar 45 dias, o espetáculo com as vozes de Fernanda Montenegro, Lima Duarte, Maria Fernanda e outros renomados atores e atrizes, acabou se impondo enquanto produto turístico, sendo incorporado ao sítio. Dentro do projeto de requalificação da interpretação do patrimônio no início do século XXI — e que, pode-se afirmar com segurança, foi a primeira a considerar a agência indígena — o Iphan tentou propor um novo texto para o espetáculo e desistiu diante da grande resistência dos poderes locais e do setor turístico. Para Marchi, o

² BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. O desafio nativo: a inclusão do protagonismo indígena no Museu das Missões e no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. In: MAGALHÃES, A. M.; BEZERRA, R. Z. (org.). *Museus Nacionais e os desafios do contemporâneo*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2011. p. 264-279.

efeito do texto, continuamente rememorado, foi o de construir um olhar “complacente que por vezes retira o reconhecimento da agência dos indígenas do lugar”, o que

também se deve à relação que as pessoas são levadas a estabelecer com a história que é narrada no lugar, onde o Guarani é vítima da guerra e da exploração colonial. A narrativa do Som e Luz trabalha diretamente nessa perspectiva e atua sobre o imaginário e as emoções dos visitantes, que muitas vezes são levados a uma sensação de remorso pelas injustiças praticadas pelos colonizadores. Entretanto, esse mesmo sentimento coletivo, muitas vezes, não se aplica a outras situações onde existem casos graves de conflito e violações de territórios indígenas no Brasil. Ou até mesmo mais ao norte do Rio Grande do Sul com os *kaingang*s, onde têm ocorrido sérios confrontos com produtores rurais pelas terras originárias contestadas. Assim, a solidariedade e a empatia com os indígenas seguem delimitadas ao espaço do sítio tombado e pela narrativa que predomina no aparato patrimonial.³

A abordagem de Darlan Marchi é confirmada por um dos mais velhos da Tekoa Ko'enju, Mariano Aguirre *Karai Tataendy*, para quem as excessivas homenagens aos Guarani do passado e a Sepé Tiarajú, presentes nos hotéis, no aeroporto regional, no pórtico da cidade e no próprio espetáculo noturno não são sinceras ou sensíveis com uma história que lhes traz dor e sofrimento e que merecia mais respeito. Além disso, é perceptível o incômodo que sentem com o olhar que não considera a vivência guarani no presente, incapaz de ser solidária ou empática com essa população na atualidade. A situação, conforme ressalta, é ainda mais gritante na Argentina, onde os Guarani são proibidos até de vender artesanato dentro dos sítios históricos.⁴

A presença mbyá no museu pode ser vista como o veículo da contra-colonização, ou, como os Guarani e outros povos indígenas se referem ao retorno a territórios historicamente ocupados por eles, o espaço da *retomada*. Isso porque foi no alpendrado da edificação de Lucio Costa, inspirada nas habitações indígenas do antigo povo de São Miguel Arcanjo, que os Guarani Mbyá passaram a ter a sua presença cotidiana provocando o reconhecimento de sua existência/resistência. Nicanor Benites, cacique da Tekoa Ko'enju em 2005, lembra que antes da nova fixação dos Mbyá em São Miguel nos anos 1990, a cidade já era um lugar por onde eles constantemente passavam. As primeiras famílias se estabeleceram junto à Fonte Missioneira, um local que, como o próprio nome indica, abastecia o antigo povoado. O pequeno parque fica no perímetro urbano de São Miguel, pouco mais de um quilômetro de distância do sítio histórico.

Segundo contou em entrevista a Elza Marcon, logo viram que o exíguo terreno, a despeito do apoio dado pelo Iphan e pela prefeitura local, seria insuficiente para o *teko porã*, o bem-viver guarani. Foi

³ MARCHI, Darlan de Mamann. *Op. cit.*, 2018, p. 178-184; 190-192; 212.

⁴ AGUIRRE, Mariano *Karai Tataendy*. Conversa informal em visita à Tekoa Ko'enju, São Miguel das Missões, 26 nov. 2018.

nas interações a partir de então que conquistaram o território que desde 2001 abriga a Tekoa Ko'enju, Aldeia Alvorecer, na Reserva Indígena Inhacapetum, área de 236 hectares adquirida pelo governo do Rio Grande do Sul no final do ano 2000. Nas palavras do então cacique, quem “se envolveu mesmo na questão da terra foi o Cláudio” — Luís Cláudio Silva, engenheiro florestal, então diretor do *Museu das Missões* — que, segundo o relato, contribuiu decisivamente para a escolha do local e para a preparação deste para acolher a comunidade. Quase cinco anos após a chegada à reserva, Benites afirma que os Mbyá estavam se sentindo bem ali e todos manifestavam o desejo de ali permanecer. Outra questão resolvida que aparece em sua fala diz respeito à permissão para vender artesanato no interior do sítio. Em suas palavras, é relevante mencionar que a atividade é vista como um direito: “direito de fazer o que nós sabemos”, direito este reconhecido tanto pelos gestores do sítio quanto pelos administradores locais. A renda obtida por meio do artesanato é apresentada — e é fundamental citar — como complemento às atividades agrícolas.⁵

Luís Cláudio Silva lembra que o seu envolvimento com os Guarani Mbyá começou por volta de 1993/1994, quando um grupo de pessoas indígenas chegaram a São Miguel praticamente despejados no trevo de acesso da cidade pelo então prefeito do município de Tupanciretã — uma cidade com nome guarani, ressalte-se — para quem “terra de índio é São Miguel”. Logo “autorizada” a permanência dessas pessoas junto à Fonte (até então chamada simplesmente de *Jesuítica*), passaram a receber assistência da prefeitura. Dez dias depois, partiram de São Miguel, chamando a atenção do prefeito. Intrigados, Silva e os demais agentes públicos buscaram explicações para o fato, quando chegaram à conclusão de que os Guarani “eram seminômades”. Desse momento em diante, “começou a haver retorno periódico para lá, sistematicamente começaram a voltar alguns índios provenientes desse grupo inicial e outros começaram a permanecer durante mais tempo”, como a família de Paula, José e Alessandro Acosta. José, segundo Silva, era um artesão bastante conhecido por seu trabalho. Daí em diante, uma articulação entre os Guarani, a prefeitura e o Iphan construíram a primeira *Opy* (casa de meditação), além de casas de moradia. A documentação presente na superintendência do Iphan/RS registra os esforços para atender provisoriamente à demanda por território.⁶

⁵ BENITES, Nicanor. Entrevista concedida a Elza Marcon, 23 out. 2005. In: MARCON, Elza Maria Guerreiro. *O turismo como agente de desenvolvimento social e a comunidade guarani nas “Ruínas jesuíticas de São Miguel das Missões”*. Dissertação (Mestrado em Turismo e Hospitalidade), Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2006, p. 167-170. Disponível em: <https://repositorio.ucs.br/handle/11338/130>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁶ Refiro-me ao *Laudo ambiental e estudos arqueológicos referentes à área destinada a implantação do “Parque Arqueológico da Fonte Missioneira”*, de dez. 1995, assinado por Marcus Vinicius Chamon Schmidt (Engenheiro Florestal, da Prefeitura de São

O então diretor do *Museu das Missões* menciona, além da parceria com universidades sediadas no estado, a atuação de Vladimir Stello e Matilde Villegas, ambos do Iphan, que foram provocados pela presença dos Guarani a tomar atitudes enquanto agentes públicos. Dentro do projeto de “revitalização da antiga Quinta Jesuítica”, pensava-se em recuperar a horta e o pomar com a cessão de espaço para que os indígenas plantassem ali. Lá, os Guarani Mbyá plantaram o milho tradicional, o amendoim, a mandioca, entre outras culturas. Silva menciona o bom êxito do projeto e a atuação dos Guarani na ação em um lugar que “na origem era deles”. Nisso, o engenheiro florestal demonstra ter apreendido dos Guarani que os seus deslocamentos estão relacionados a uma “constante busca de um lugar onde eles tenham uma base para reproduzir a sua cultura”. A interação desencadeou efeitos, e evidentemente, foi determinante a área de atuação de Silva, fundamental para a criação de um programa de estudo sobre a “floresta missioneira”, aliando diversos saberes e agentes. Subprodutos do programa formaram a matéria-prima a partir da qual puderam confeccionar o artesanato que comercializariam.⁷

Dessa relação, conforme Silva, nasceu um novo projeto denominado *Tekoha*, termo guarani comumente traduzido para aldeia e que, para Silva, sintetiza a ideia de “um lugar onde se consegue manter a estrutura dos índios fisicamente e culturalmente”. Composto por três áreas — a primeira de moradia, onde acabou se estabelecendo a Tekoa Ko’enju; a segunda para coletar matéria-prima florestal, que é a Mata São Lourenço, próxima à entrada do município; e a terceira, para a venda, que seria o próprio sítio ou um local próximo à Fonte — o projeto garantiria as bases para o estabelecimento e a convivência dos Guarani Mbyá em São Miguel. Crescendo em visibilidade e em resultados positivos, “o projeto esquematizado previa a aquisição, compra, a conquista — enfim, como queira — de três áreas e essas três áreas estavam sistematizadas e organizadas e tomaram forma no *Projeto Tekoha*”. Uma grande mobilização viabilizou a manutenção dos indígenas em São Miguel até que em 2000 o governo estadual adquirisse e criasse a Reserva do Inhacapedum.

Miguel), Luís Cláudio Silva (Engenheiro Florestal e diretor do *Museu das Missões*), Paulo Fernando dos Santos Machado e Claudio Baptista Carle; e ao *Estudo arqueológico para implantação do Parque da Fonte Jesuítica*, de dez. 1995, assinado pelo historiador e arqueólogo Cláudio Baptista Carle. IPHAN/RS. Arquivo Arqueologia, Porto Alegre.

⁷ SILVA, Luís, Cláudio. Entrevista concedida a Elza Marcon, em 1º e 2 fev. 2006. In: MARCON, Elza. *Op. cit.*, 2006, p. 180-185. É importante destacar que, segundo José Otávio Catafesto de Souza, à época arqueólogo do Iphan, houve o entendimento da parte de alguns de que a questão indígena cabia à Funai e ao Ministério da Justiça, e não ao Iphan e o Ministério da Cultura. Nesse sentido, poderia até ser proibida a permanência dos Guarani Mbyá no sítio, visto que a autorização para venderem artesanato ali dentro não se justificaria perante os demais artesãos e artesãs de São Miguel que não poderiam fazer o mesmo. O empenho de Silva e o apoio de membros do Iphan foi decisivo para que a solução favorecesse os Guarani (SOUZA, José Otávio Catafesto de. Entrevista concedida a mim, 6 e 9 jun. 2020, por telefone).

Olívio Dutra, governador do Rio Grande do Sul em 2000 e popularmente conhecido como *Galo Missioneiro*, é natural do município de Bossoroca, vizinho de São Miguel das Missões. Em entrevista a Darlan Marchi, Olívio menciona que seu contato com as comunidades indígenas vem desde a sua infância e adolescência na região, entre São Luiz Gonzaga (município do qual fazia parte Bossoroca) e Santo Ângelo (do qual era distrito São Miguel), relatando que “várias famílias de índios” moravam perto de seu tio.⁸ Dessa declaração, que responde à pergunta sobre o vínculo entre o ex-governador e a região e as populações indígenas, destaco especialmente, a menção às “famílias de índios”, expressão da permanência de contingentes populacionais significativos na região há tempos — Olívio nasceu em 1941 — e vistos como indígenas pela sociedade envolvente.

A retomada guarani do território da antiga redução de São Miguel Arcanjo, porém, chegava a um espaço que estava sendo o objeto de grandiosos planos do escritório local do Iphan. Pelo menos desde 1987, ano que tinha dado grande visibilidade à região por ocasião da intensa programação em comemoração aos três séculos da fundação dos antigos Sete Povos, pensava-se uma nova sede para o *Museu das Missões* e de um Centro de Documentação e Pesquisa a ele relacionado, cuja intenção era a de dar melhores condições de acolher o acervo e de fomentar a produção científica e cultural relacionada ao patrimônio missioneiro. Diversos agentes locais se engajaram no projeto, com a notável liderança Luiz Antônio Bolcato Custódio, arquiteto do Iphan local com grande projeção nacional. O projeto esteve nas discussões entre as esferas estadual e nacional do Iphan durante quase vinte anos, contando como ponto de partida a proposta a realização de um concurso público internacional de projetos para a construção do referido centro. Após convencer da relevância de um concurso que mobilizasse arquitetos de outros países, o contexto político e econômico do início da década de 1990, com a descontinuação de vários projetos do campo da cultura, frustrou a concretização da ideia. A exposição de longa duração seria estruturada em módulos representativos da situação anterior à chegada da Companhia de Jesus, do período missioneiro e das releituras da experiência missional por meio das artes e mídias contemporâneas. As quatro partes seriam nomeadas: *O Mundo Guarani*, *As Missões*, *Os Remanescentes Arqueológicos* e *A Visão do Artista*. Esta última estava relacionada ao projeto amplo que foi executado nas comemorações dos trezentos anos da fundação das Missões. Dez anos depois, em 1997, a pedra

⁸ DUTRA, Olívio. Entrevista concedida a Darlan Marchi em 29 nov. 2017, por e-mail. In: MARCHI, Darlan M. *Op. cit.*, 2018, p. 205.

fundamental do museu e centro de documentação foi lançada em um terreno cedido pela prefeitura de São Miguel.⁹

Imagem 5. Reserva Inhapetum (Tekoá Ko'enju) e caminho até o sítio de São Miguel. Google Earth/David Ribeiro, 18 mar. 2021.

Na pessoa da presidenta Maria Elisa Costa, o Iphan central solicitou uma revisão do projeto em 2004, indicando desacordo com a proposta, considerando que esta conflitava com o protagonismo das estruturas edificadas da antiga redução, além de não respeitar, de seu ponto de vista, o que Lucio Costa propôs como solução arquitetônica ao projetar o edifício-abrigo na década de 1940. Avaliando o conjunto igreja/museu no interior do sítio, Maria Elisa Costa identifica que a intenção de seu pai foi a de tornar visível o urbanismo do povoado, um olhar certamente informado pela prática de arquiteta, não necessariamente apreendido por outros públicos. De todo modo, houve a possibilidade de construir o referido complexo em outro terreno, o que atenderia às demandas de ambas as partes, mas isso não foi viabilizado. Para Maria Elisa Costa, era fundamental que um projeto com tal vocação devesse “admitir a

⁹ No início dos anos 2000, o projeto do *Novo Museu das Missões* foi assinado pelos técnicos da atual Superintendência do Iphan/RS, pela Comissão Missões/Governo do Estado, Associação Amigos das Missões, *Museu Imperial*, *Museu Histórico Nacional* e *Museu das Missões*. Os signatários eram Ceres Storchi, arquiteta; Eduardo Hahn, arquiteto; Evelina Grumberg, arquiteta; Íria Helena Martini, educadora; José Otávio Catafesto de Souza, arqueólogo/antropólogo; Lia Dulce Raffainer Lunardi, arquiteta; Luis Antonelli Lacerda, arquiteto; Luís Cláudio Silva, engenheiro florestal; Luiz Antonio Bolcato Custódio, arquiteto; Luiz Antônio Carvalho da Rocha; Mabel Leal Vieira, museóloga; Maria de Lourdes Parreiras Horta, museóloga; Maria Lúcia Brunelli, advogada; Maria Matilde Villegas, arquiteta; Maturino Salvador Santos da Luz, arquiteto; Solange Godoy, museóloga; Raul Pilla, maquete; Vladimir Fernando Stello, arquiteto. (IPHAN/RS. Escritório Técnico de São Miguel das Missões. Centro de Documentação e Pesquisa/Museu das Missões, 2003/2005. Cx. AT_013). Documentos sobre os projetos iniciais, de 1990, podem ser consultados no Arquivo da Área Técnica do Iphan/RS, Cx. 16.

possibilidade de expansão futura”. Na busca por responder aos questionamentos do Iphan central, Custódio discorreu sobre os cerca de vinte anos de projetos no entorno do sítio, que motivaram a remoção de diversas edificações, como uma escola e moradias, e a progressiva ampliação da área protegida. No mesmo sentido, comentou sobre a remodelação da expografia do museu em 1984, quando dispuseram as peças de acordo com as suas tipologias. De seu ponto de vista, o Pavilhão Lucio Costa — nome da edificação que abriga o museu — deveria ser reservado à exibição de objetos menos frágeis. Custódio apresenta como credenciais para as suas propostas o fato de estar desde 1979 em São Miguel, no Iphan desde 1983, de ter desenhado o primeiro plano diretor do município. Além disso, destaca que respondeu pela diretoria (hoje superintendência) do Rio Grande do Sul por nove anos, quando estabeleceu contato com as demais estruturas missionais, fez a curadoria de grandes exposições e presidiu a seção brasileira do Conselho Internacional de Museus (ICOM).

A troca de correspondência entre Custódio, representando o escritório de São Miguel; a superintendência na capital gaúcha e o Iphan central revela um conflito que se intensifica e que denota projetos em confronto, fortemente marcados por intenções pessoais, ainda que se declare o oposto. Não bastassem os conflitos de ordem arquitetônica, cujas soluções mais dependiam da disponibilidade de terrenos e de recursos, surgiram também questionamentos de ordem conceitual ao novo museu, entre os quais o citado do museólogo Mario Chagas, que à época representava o Departamento de Museus do Iphan (do qual se originaria o Ibram). Pela resposta de Custódio, conclui-se que o questionamento de Chagas dizia respeito à participação dos Guarani. A resposta do arquiteto justifica que

quando da formulação do projeto este grupo, proveniente da Argentina, não havia chegado em São Miguel, pois chegou em 1992, e desde então o IPHAN vem apoiando o Grupo em toda a sua trajetória, que inclui a posse da terra onde se assentaram. Participam do sítio onde vendem artesanato e um CD (reproduzido no sistema de som do Sítio). Com a realização do Inventário Nacional de Referências Culturais — em andamento — o trabalho deverá ser incorporado ao processo, aprimorando o conhecimento e a abordagem sobre o tema. O antropólogo que é responsável técnico e coordenador da execução deste inventário participa do projeto do Centro desde a formulação do seu conceito. Além deles, tem nos assessorado esporadicamente como convidado o antropólogo Bartomeu Melià, residente no Paraguai, reconhecido internacionalmente como uma das grandes autoridades no conhecimento da cultura Guarani e Guarani Missioneira.¹⁰

Mesmo que demonstre reconhecer a pertinência dessa crítica, é fundamental destacar a menção de que o grupo era “proveniente da Argentina”, o que é posto de modo a distanciar o grupo do patrimônio

¹⁰ A troca de correspondências está reunida em: IPHAN/RS. Escritório Técnico de São Miguel das Missões. Centro de Documentação e Pesquisa/Museu das Missões, 2003/2005. Cx. AT_013.

brasileiro. Nesse sentido, é como se as fronteiras nacionais fizessem sentido para populações que se sobrepõem a essas divisões, que lhes são posteriores, ou como se as próprias Missões não fossem uma experiência histórica que extrapola as fronteiras de Brasil, Argentina e Paraguai. A crítica de Chagas, por sua vez, parece demonstrar a chegada de novas concepções museológicas ao *Museu das Missões*, conflitando diretamente com os projetos da forma como eram concebidos. De todos os conflitos presentes nessas correspondências, destaco o que se dá entre uma política patrimonial essencialmente feita por arquitetos e a chegada de novas visões e profissionais. Ainda que estes também estivessem presentes no frustrado projeto liderado por Custódio, a preponderância da arquitetura ofusca uma proposta museológica com a participação guarani. Esta é vislumbrada para um futuro, a partir dos resultados do INRC e não do compartilhamento de decisões sobre o projeto com estes agentes indígenas.

Evidentemente, esta avaliação que faço é beneficiada pelo *a posteriori*, munido das informações sobre o rumo que o projeto do INRC tomou. Entretanto, isso não invalida o que é possível ler da argumentação de Custódio em defesa do projeto de duas décadas que parece ter perdido espaço no início do século XXI. A retomada guarani na década de 1990 fortaleceu e foi fortalecida por concepções mais inclusivas e democráticas da museologia, do patrimônio e das políticas culturais, que não se resumem a colocar o áudio de músicas indígenas no sistema de som do sítio histórico e arqueológico ou de garantir o pernoite das artesãs e artesãos em uma Casa de Passagem, ainda que essas medidas também sejam relevantes. Era necessário, à luz das novas políticas culturais, reconhecer a histórica presença indígena no sítio, assumindo que isso significaria, para os agentes locais, abrir mão do monopólio sobre a interpretação daquele patrimônio. Em outra direção, isso não significa deixar de reconhecer os esforços pela manutenção da estrutura edificada, trabalho que, sem dúvida, contou com ação de muitos artífices como o próprio Custódio.

Concomitantemente às tratativas que parecem ter dado fim ao antigo projeto, em meados do segundo semestre de 2004 teve início o projeto de requalificação da exposição de longa duração do *Museu das Missões*, quando o dirigia a historiadora Letícia Bauer, norteado tanto pela renovação discursiva quanto pela melhoria das condições físicas de exposição e guarda. Além de Bauer, a equipe era formada por Beatriz Muniz Freire, Claudia Storino, Márcio Rangel, Mario Chagas e Vladimir Stello. Conforme Bauer apresentou em 2007, havia um número significativo de novos conhecimentos que deveriam ser incorporados ao novo discurso do museu, “reatualizando não somente a abordagem da temática missioneira, mas também sua relação com as concepções atualizadas de patrimônio cultural e o

papel do Museu frente à comunidade local e visitantes”.¹¹ Assim sendo, o projeto ancorava-se na Museologia Social para refundar a relação entre a instituição e os muitos agentes à sua volta, não só a sociedade miguelina, com quem o Iphan tinha uma relação distante e permeada por traumas, como também os Guarani, cuja agência nunca havia ganhado relevo.¹²

Além de reforçar a ideia de que os jesuítas faziam parte de um amplo projeto de colonização sustentado pela Igreja e pelas Coroas ibéricas, condição que pouco aparece na forma como a história foi narrada nas Missões, que os compreendia quase como descolados de sua condição de europeus, a nova proposta museológica, segundo Bauer, optou por tratar, em relação aos indígenas,

da questão contemporânea, buscando desmistificar a ideia ainda intensamente vinculada do índio romântico como modelo ideal e figura do “verdadeiro” indígena. Assim, a ênfase é dada à organização e manutenção das tradições culturais nativas, particularizadas pela parcialidade mbyá-guarani que atualmente reside numa reserva em São Miguel das Missões, a cerca de 30 km do sítio arqueológico. Buscamos explorar a perspectiva de uma sociedade que está em constante transformação sem que, com isto, se descaracterize enquanto grupo étnico.¹³

Por dificuldades diversas, relacionadas às tensões e conflitos locais em muito marcados pelo projeto do Centro de Documentação e Pesquisa, Bauer decidiu pedir exoneração do cargo. Apenas uma fase do plano de requalificação foi posta em prática.¹⁴ Para Darlan Marchi, o *Museu das Missões* se manifesta enquanto “lugar que une discursos oficiais e disputas em torno da memória”. As novas narrativas, advindas da retomada guarani, de estudos acadêmicos e da atuação de diversos setores trouxeram à tona “dimensões da participação ativa dos indígenas no processo histórico das missões, expressas pelas outras formas de conceber as obras, considerando outras representações que as imagens possuíam para os indígenas nas reduções”.¹⁵

Retomando o fio da narrativa sobre o processo da realização do inventário, agora tendo mais alguns pontos de referência para pensarmos sobre a história das práticas de proteção ao patrimônio nas Missões, volto à visita da técnica do Iphan/RS a São Miguel em 2002. À luz das impressões que teve sobre a forma como o patrimônio era oficialmente interpretado e comunicado, Beatriz Freire relatou as

¹¹ BAUER, Letícia Brandt. Projeto de requalificação da Exposição Permanente do Museu das Missões 2004/2006. In: MEIRA, Ana Lúcia Goelzer; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Op. cit.*, 2007, p. 100-101.

¹² A incorporação oficial dos pressupostos da Museologia Social está presente no Estatuto de Museus, instituído por meio da Lei n. 11.904, de 14 de janeiro de 2009. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2009/lei-11904-14-janeiro-2009-585365-norma-actualizada-pl.html>. Acesso em 5 jun. 2021.

¹³ BAUER, Letícia B. *Op. cit.*, 2007, p. 103.

¹⁴ BAUER, Letícia Brandt. Entrevista concedida a mim em 18 dez. 2018, Porto Alegre.

¹⁵ MARCHI, Darlan M. *Op. cit.*, 2018, p. 298.

suas impressões à superintendente Ana Meira que, conforme lembra, as acolheu e prontamente indicou que atitudes seriam tomadas. A historiadora, porém, fez uma ressalva que é bastante relevante para compreendermos o jogo de forças que operava no interior da instituição e impedia que mudanças de rumo se dessem, especialmente quando isso envolve narrar uma história:

Acontece que toda mudança de narrativa, toda construção de uma nova narrativa, uma mudança na maneira de pensar a própria relação da instituição com o patrimônio e, de alguma forma, a instituição construir uma maneira de dizer isso ao seu público, isso depende de muitas coisas. E eu era uma recém-chegada, muito mais jovem do que a equipe que estava aqui, e com uma formação estranha à equipe que estava aqui.¹⁶

Conforme relata, portanto, houve uma recepção negativa da parte de alguns dos técnicos do Iphan local às suas propostas quanto à narrativa histórica sobre as Missões, recepção que, como destacou, talvez estivesse relacionada à sua formação distinta da dominante e ao fato de ser jovem e recém-chegada à instituição. A historiadora acredita que talvez a realidade não fosse muito diferente em outras superintendências do Iphan e que provavelmente isso se devesse às restrições impostas pela divisão do trabalho entre poucos profissionais. Essa realidade institucional, como diz, acabava fazendo com que um determinado agente acumulasse um saber-fazer sobre determinado assunto, o que lhe tornava a única autoridade apta a falar a respeito desse tema. Nesse sentido, nota-se que não apenas a presença de profissionais de poucas áreas gera limites proibitivos à efetivação das políticas culturais: a concentração de práticas nas mãos de poucos agentes é igualmente nociva à gestão democrática do patrimônio (e em outras áreas das políticas públicas).

Bastante relevante do olhar monolítico sobre a história das Missões e sobre os Guarani, construído paralelamente às práticas patrimoniais ao longo de décadas, foi a afirmação de alguns agentes patrimoniais de que os Guarani Mbyá não teriam qualquer vínculo com os Guarani missioneiros. De acordo com Beatriz Freire, o conceito de parentesco mobilizado por esses agentes patrimoniais defendia que os Guarani que hoje existem seriam descendentes dos que “ficavam nas matas” e que “não aceitaram viver em redução” — uma argumentação, segundo a historiadora, que é também bastante difundida entre os órgãos de patrimônio argentinos — argumentação que, provavelmente, tem como motivação a restrição a possíveis reivindicações narrativas e, sobretudo, territoriais. De todo modo, esse ponto de vista adotado pelo Iphan indica a “repetição do que a própria historiografia oficial sul-rio-grandense dizia

¹⁶ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

sobre as Missões”: que após o encerramento trágico da “missão civilizatória” empreendida pelos jesuítas, a região missioneira a leste do rio Uruguai “se torna um grande deserto”. Tais concepções não encontram amparo na produção historiográfica, etno-historiográfica e antropológica produzidas, pelo menos, desde meados dos anos 1970, que qualificaram a compreensão sobre o período histórico das Missões e sobre as populações locais. Para a historiadora, a ausência de especialistas dessas áreas no interior do Iphan o deixou à parte da produção científica, gerando esses impactos negativos sobre as práticas institucionais.¹⁷

Freire, porém, ressalta que tal consequência poderia ser observada em qualquer empresa ou instituição cujos membros tivessem que dar respostas a demandas qualificadas sem dispor de pessoal qualificado: na falta de referenciais teóricos e práticos, as soluções limitadas que oferecem, não raro, dão a falsa impressão de que estão resolvendo satisfatoriamente. No caso do Iphan, comenta, a realidade institucional foi, historicamente, a de arquitetos respondendo por temas da Arqueologia, da Educação, da História, além da própria Arquitetura, convencidos de que estavam construindo soluções adequadas à complexidade dos bens culturais. Diante desse quadro, a técnica historiadora acredita que sem o apoio decisivo da superintendente, nada teria sido feito no sentido de construir uma nova interpretação patrimonial nas Missões. A mudança proposta, entretanto, era maior do que a que pôde ser realizada: Freire destaca que “a única coisa que foi realmente adiante foi o inventário com os Guarani”.

A leitura que Freire apresenta como destacada no interior do Iphan, compartilhada com os órgãos de patrimônio argentinos, está expressa no texto de Custódio apresentado na coletânea de Ana Meira e Sandra Pesavento sobre as Missões. A compreensão do arquiteto que esteve à frente de grande parte das políticas de patrimônio em São Miguel desde o início dos anos 1980 até meados da década de 2000 revela uma história das Missões que privilegia o ponto de vista dos padres inacianos, considerando-os como os agentes centrais da experiência missional. Ainda que seja inegável o seu papel, afinal, as Missões eram católicas e sua função primeira era *reduzir*, isto é, reunir os indígenas dispersos em povoados disciplinados e organizados a partir de um paradigma europeu de cidade, ao resumirmos essa experiência histórica à sua presença escamoteamos a história das populações que viviam antes e depois desses religiosos naquela vasta região. Ao colocar como centro da história os recém-chegados jesuítas, Custódio constrói uma narrativa que atribui uma identidade aos povos indígenas — todos chamados de Guarani, a despeito da existência de outras etnias — a partir da relação com os europeus. Assim sendo,

¹⁷ Este parágrafo e o seguinte se referem a: FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

os fragmenta em três grandes coletividades: a primeira submetida ao regime de *encomienda* pelos colonos espanhóis e seus descendentes; a segunda absorvida pelas reduções jesuíticas “integrando e construindo as Missões” e uma terceira “à margem deste processo, não se submetendo nem ao regime colonial, nem ao regime missioneiro”. A subdivisão não para por aí e serve de base para compreender o presente: os primeiros formaram o Paraguai; os segundos “foram integrados no processo de redefinição das fronteiras e na ocupação destes territórios, junto com portugueses, espanhóis e outras etnias que vieram depois”, dando origem aos gaúchos; os terceiros, “ainda hoje perambulam livres em acampamentos pela região”, como é o caso dos Mbyá “provenientes da Argentina” estabelecidos em São Miguel na década de 1990.¹⁸

A classificação nesses grupos perde de vista as estratégias de comunicação mantidas entre as populações de cada um desses segmentos. Do mesmo modo, perde de vista a decisão dos indígenas de se aliarem aos jesuítas para se protegerem tanto de *encomenderos* quanto de bandeirantes paulistas — narrativa que está presente entre os Guarani, inclusive — bem como considera como fato incontestado a conversão indígena ao cristianismo. O *Dossiê Missões*, resultado das pesquisas de Jean Baptista financiado pelo próprio Iphan para subsidiar as novas interpretações patrimoniais, recorre à historiografia, aos estudos etnográficos, às fontes documentais diversas e a relatos de viajantes para reafirmar a tese contrária ao “deserto” pós-jesuítico que teria reinado na região missioneira. No mesmo sentido, demonstra as motivações dos povos que formaram as Missões e os vínculos entre estes e os demais indígenas da região, notadamente Guarani e Kaingang, frente ao tenso processo de definição das fronteiras entre os Estados nacionais.¹⁹ Aqui, vemos um caso de como leituras da História podem sustentar a exclusão de povos, ao negar-lhes a identidade com os seus antepassados e aos direitos que essa ancestralidade lhes confere. Ainda que fosse o caso, de que os povos Guarani Mbyá contemporâneos não guardassem qualquer relação com os chamados Guarani missioneiros, isso não invalidaria a relação entre os Mbyá com o território, cujo vínculo é histórico e extrapola a experiência de contato com os jesuítas. Segundo Beatriz Freire, é esta a posição do Iphan a partir da execução do INRC, quando este ainda estava em execução: “existe, no tempo presente, uma relação fortemente estabelecida com as áreas patrimonializadas, relação que contempla aspectos práticos da sobrevivência do grupo”, assim como

¹⁸ CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. Missões: patrimônio e território. In: MEIRA, Ana Lúcia Goelzer; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Op. cit.*, 2007, p. 66.

¹⁹ BAPTISTA, Jean. *Dossiê Missões*. São Miguel das Missões: Ibram/Ministério da Cultura, 2010. 3 volumes.

contempla aspectos simbólicos.²⁰

Entre os aspectos práticos de permanecerem no sítio, como destacou Beatriz Freire, está o de esse ser um bom espaço para vender artesanato. Os simbólicos que os levavam até ali, entretanto, não eram acessados por não-indígenas. O instrumento que ajudaria a entender o sentido daquela presença seria o Inventário Nacional de Referências Culturais. Como vimos, porém, à época (2003/2004), não havia ainda um Departamento do Patrimônio Imaterial organizado e Ana Meira, então superintendente do Iphan/RS contactou a antropóloga Ana Gita de Oliveira, servidora do Iphan, coordenadora da área de patrimônio.²¹ Oliveira lembra que o caso dos Guarani em São Miguel se tornou emblemático, pois à época não havia qualquer instrumento técnico ou legal para tratar a relação com povos indígenas dentro de áreas tombadas. Se a equipe técnica do Iphan/RS estava procurando um meio para entender a presença dos Guarani no sítio, o Iphan central, nas pessoas de Ana Gita de Oliveira e Antonio Augusto Arantes Neto, estava em busca de casos para ajudar a estruturar o recém-criado DPI e aplicar o INRC. Além disso, o caso de São Miguel e dos Guarani era especial porque unia patrimônio material e imaterial. Uma vez em São Miguel, a antropóloga também atuou como mediadora para as diversas questões que envolviam a presença dos Guarani no sítio. Inicialmente, a ideia era de que o INRC subsidiasse legal e tecnicamente as providências do Iphan na região, considerando que os Guarani expressassem “que política eles queriam, não nós indicarmos aos Guarani”. A partir do que nos informa Oliveira, entende-se que o INRC serviria neste e em outros casos como um “instrumento de política de identificação de bens culturais” a partir do qual “seria possível à administração pública fazer investimentos na área da cultura para esses povos”, baseando-se em uma metodologia que “organizava as questões postas pelo grupo, pela comunidade e os investimentos eram feitos com base nessas questões”.²²

A partir, então, do aconselhamento de Ana Gita de Oliveira, o Iphan/RS procedeu à aplicação do inventário. Para definir quem teria a responsabilidade sobre o trabalho, procuraram uma universidade que tivesse um programa de pós-graduação em Antropologia e, dessa forma, chegaram à UFRGS e ao antropólogo José Otávio Catafesto de Souza, que tinha trabalhado no Iphan como arqueólogo durante algum tempo no passado. A equipe era formada por alunos de pós-graduação e

²⁰ FREIRE, Beatriz Muniz. A aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais junto aos Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões e as possibilidades de diálogo com o presente. In: MEIRA, Ana Lúcia Goelzer; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Op. cit.*, 2007, p. 124.

²¹ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

²² OLIVEIRA, Ana Gita de. Entrevista concedida a mim em 6 abr. 2020, por telefone.

graduação, que apresentaram a proposta de trabalho aos Guarani Mbyá que vivem na Tekoa Ko'enju. O grupo obteve, então, a concordância dos Mbyá, o que é uma condição essencial para a realização do inventário. Num primeiro momento, a atividade baseou-se na documentação das práticas dos Guarani dentro do sítio arqueológico e posteriormente na aldeia.

Os diários de campo entre agosto e novembro de 2004 revelam os primeiros momentos da realização do inventário pelo pesquisador Cristian Pio Ávila, um dos membros da equipe coordenada pelo arqueólogo e antropólogo José Otávio Catafesto de Souza. Em agosto, as primeiras conversas eram em torno da territorialidade e seus efeitos, tendo como um dos principais interlocutores o então cacique Floriano Romeu. Apesar de já existir uma reserva indígena, é importante assinalar que ainda faltava um elemento primordial para o *nhandereko*,²³ o modo de vida guarani. Trata-se do acesso às matérias-primas que têm espaço central na cosmoecologia guarani, como o mel silvestre ou alguns tipos de cipó que não eram encontrados dentro dos limites da reserva do Inhapetum, mas que existem em outras terras que têm donos *jurua*. Romeu falou para Ávila sobre um fato ocorrido com um menino mbyá, quando este tentava pegar mel de uma colmeia que avistou no alto de uma árvore. O fazendeiro, sabendo da *invasão*, correu para atacar o *ladrão*. Na delegacia, o cacique foi chamado para prestar esclarecimentos sobre o ocorrido, informando à polícia que “o menino não estava roubando nada, e sim tirando da árvore algo que lhe pertencia”: apesar de reconhecer que o fazendeiro pudesse reclamar a propriedade da terra cercada, o resto, como aquilo que está na natureza, é um dom divino inalienável, destinado ao uso comum.²⁴

Diante da situação que notaram ser recorrente, José Otávio Catafesto de Souza propôs que a equipe elaborasse um relatório para o Ministério Público para que se fizesse uma reunião entre os Mbyá

²³ Transcrevo uma definição que está no site da *Comissão Guarani Yvyrupa*: “*Nhandereko* é como nós, Guarani Mbya, chamamos o que o *jurua* [branco/não-indígena] chama de cultura. Mas *nhandereko* para nós é mais do que isso. É todo o nosso modo de ser, o nosso modo de viver, o jeito como nós educamos nossos filhos e nossas filhas, como enxergamos o mundo, como nos relacionamos com a nossa espiritualidade. É impossível para o *jurua* entender o que é o *nhandereko*, porque somente vivendo é que se compreende o que ele é. Mas nós queremos que *jurua kuery* [branco/não-indígena no plural] aprendam mais sobre a nossa cultura — sobre o *nhandereko* — pra que diminua o preconceito que eles têm. Desde pequenos, na escola, na televisão, nos livros, os *jurua* aprendem tudo errado sobre o índio. Eles pensam que índio de verdade é só aquele que vivia em 1500, que andava pelado e que foi facilmente enganado pelos *jurua*. E isso não é verdade”. COMISSÃO GUARANI YVYRUPA. *Nhandereko — nosso modo de viver*. [s.d.]. Disponível em: <http://videos.yvyrupa.org.br/nhandereko-nosso-modo-de-viver/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁴ Este parágrafo e os dois seguintes se referem a: ÁVILA, Cristian Pio. Diários de campo de Cristian Pio Ávila, 25 e 26 ago. 2004. IPHAN/RS. Arquivo Área Técnica, CD AT_316. O envolvimento do grupo em outras questões relacionadas à territorialidade está bastante presente na visita que fizeram à Esquina Ezequiel, terra que encanta os Guarani Mbyá por reunirem diversos elementos essenciais ao seu modo de vida (ÁVILA, C. P., Diário de 2 nov. 2004).

e os proprietários de terra do entorno da reserva, para que estes compreendessem a territorialidade guarani e todos chegassem a um consenso quanto às atividades extrativas. Do que se vê no diário de campo de Ávila, este envolvimento na questão foi fundamental para que os Guarani Mbyá depositassem confiança na equipe que acompanhava o cotidiano na aldeia e no sítio histórico. O pesquisador registra que Romeu lhe disse se sentir “fortalecido porque tinha gente trabalhando” ao lado dele para ajudá-lo nessas questões.

No dia seguinte, a conversa teve como assunto a caça e o artesanato e também houve uma apresentação do coral *Jerojy*, formado por crianças e adolescentes mbyá. Na ocasião, o grupo aproveitou para reforçar o sentido do que estavam fazendo ali, destacando que apresentações como aquela do coral eram centrais para apresentar à sociedade envolvente os aspectos da “cultura guarani”. Depois de falarem nesses termos, várias pessoas lhes apresentaram o artesanato que produzem. A ação foi interpretada por Ávila como uma demonstração de que tanto o coral quanto o artesanato são importantes para a comunidade da Ko’enju e que mostrá-los é uma forma de apresentar o que fazem, bem como de declarar que aceitam a presença *jurua* ali.

São demonstrativas do tratamento dispensado aos Guarani Mbyá pela administração municipal e por outros grupos da sociedade miguelina as ocasiões narradas por Ávila. Em uma delas, um grupo de jovens indígenas carregou uma faixa em que se lia “Valorizamos e acolhemos os índios que aqui vivem” no desfile cívico do Sete de Setembro, num esforço da prefeitura em usá-los como autopropaganda. A valorização e acolhimento foram logo desmentidos por situações. A primeira foi, depois de mais de três horas de desfile, durante a apresentação do *Jerojy*. Não bastasse a infeliz definição do momento da apresentação, o locutor do desfile agradeceu a participação do público ainda durante a primeira música, agindo como se o coral fosse invisível e inaudível. Na sequência, uma grande confraternização foi oferecida à cidade, mas os Guarani não foram convidados para compartilharem do mesmo alimento: apenas lhes foi dito para aguardarem pelo transporte que os levaria de volta para a aldeia. A equipe de pesquisadores foi informada que as secretárias de Educação e Saúde do município, assim como os diretores da Escola Padre Sepp tinham definido que os Guarani seriam levados de volta assim que começasse o churrasco. Desse modo, registra Ávila, não precisariam gastar com a alimentação do grupo de indígenas, nem mesmo obrigar a elite miguelina a dividir a mesma mesa com as pessoas que “valorizam” e “acolhem”. Um candidato a prefeito — era ano eleitoral — soube da movimentação dos pesquisadores para resolver a situação e logo se dispôs a solucioná-la, evidentemente com a presença de

fotógrafos e testemunhas de sua benevolência nada desinteressada. Alguns dias depois, o coral foi novamente convidado, desta vez para se apresentar em um congresso de Odontologia. No coquetel para o qual os Guarani novamente não foram convidados, um dos dentistas, sabendo que os pesquisadores eram antropólogos, questionaram o fato desses indígenas não estarem nus, já que são indígenas. Sua empáfia, segundo o relato de Ávila, foi desmontada pela resposta mais evidente de todas: porque estava frio.²⁵

Passados dois meses dos primeiros registros, Cristian Ávila indica quais eram as referências culturais que tinham conseguido acessar ao longo da interação com os Guarani Mbyá em São Miguel. Considerando as categorias propostas pelo Iphan, relacionaram referências dentro de cada uma das cinco. Entre as *celebrações*, elencaram a *Festa do Milho*, provavelmente se referindo ao *Nhemongaraí*, a cerimônia de nomeação; como *lugar*, as ruínas da redução de São Miguel; como *saberes e ofícios*, salientaram o artesanato e a cerâmica; como *edificação*, a *Opy* e, finalmente, como *forma de expressão*, a música e a dança no contexto das apresentações do *Jerojy*. É importante destacar que, na ocasião, já se admitia a ampliação da abrangência do inventário, incluindo nele os territórios e pessoas da província argentina de Misiones, do município de Salto do Jacuí e da Terra Indígena Guarita (município de Tenente Portela), além de outras onde também há populações guarani que se relacionam com o grupo estabelecido na Ko'enju.²⁶

Apesar de considerar os formulários de aplicação do inventário “bem rígidos”, José Otávio Catafesto de Souza considera que o mais importante é a forma como este é aplicado. O antropólogo e arqueólogo salienta que sua equipe, formada por estudantes de Ciências Sociais, era pessimista em relação às possibilidades de trabalhar com o formulário e ao sistema de fichas que constituíam o INRC. Para contornar essas e outras dificuldades práticas, Souza reitera que o crucial foi fazer o grupo indígena se envolver com o assunto. Uma vez convencidos da relevância do projeto, “eles assumem mais do que você mesmo”, incorporando o trabalho como uma demanda deles próprios. O líder da equipe cita como exemplo o grande evento realizado em São Miguel no final de 2006, proposto pelos próprios Guarani, que trouxe cerca de trezentas pessoas vindas de várias aldeias do Brasil e de fora. O inventário é apresentado como coautoria entre Souza e José Cirilo Morinico *Kuaray Nbeery*, cacique-geral guarani-mbyá no Rio Grande do Sul. Morinico se aproximou do projeto, segundo Souza, por conta de um

²⁵ ÁVILA, Cristian Pio. Diários de campo, 5 e 17 set. 2004. IPHAN/RS. Arquivo Área Técnica, CD AT_316.

²⁶ ÁVILA, Cristian Pio. Diário de campo, 20 out. 2004. IPHAN/RS. Arquivo Área Técnica, CD AT_316.

problema durante a aplicação do inventário em São Miguel envolvendo o então cacique da Ko'enju. Floriano Romeu também estava sendo questionado pela própria comunidade, razão pela qual acabou sendo deposto de sua função. Antes desse desfecho, porém, a solução adotada por Souza e sua equipe foi recorrer a Morinico, com quem o antropólogo já tinha trabalhado na periferia de Porto Alegre. O cacique-geral se envolveu depois de ter recebido uma confirmação em sonho, uma das principais bases para a tomada de decisões entre os Guaraní Mbyá.²⁷

Morinico tem uma notável trajetória como liderança, iniciada aos catorze anos de idade na Tekoa Sapucaí, na província de Misiones, onde nasceu. Ao longo de sua história de atuação política, tem destaque a mobilização pela educação diferenciada e bilíngue, que resultou em conquistas como a criação da Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Anhetenguá, na aldeia homônima da Terra Indígena da Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre. Na “etnografia de caminhada” feita por Souza, somos informados que *Kuaray Nheery* acampou às margens do trevo de acesso à cidade de Santa Rosa, no noroeste gaúcho no início da década de 1990 e, ao ser entrevistado por uma emissora local, chamou a atenção do procurador federal Marcelo Beckhausen, que o chamou para uma audiência: “desse encontro nasceu, então, uma relação duradoura de apoio promovidos pelo Ministério Público Federal (MPF) em prol da causa dos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul”. Prosseguindo com a sua caminhada, inspirado por uma missão que Nhanderu [Nosso Pai] lhe dera, Morinico se estabeleceu próximo ao litoral gaúcho, na aldeia da Varzinha em Caraá que, por estar próxima de Porto Alegre, facilitou o trânsito junto a potenciais aliados, entre eles o historiador Ivori Garlet, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), que compunha as redes indigenistas do estado e aproximou Cirilo Morinico do ambiente universitário.²⁸ Diante dessas informações, é possível compreender o papel que Morinico teve diante de um contexto de tensão na recém-criada Tekoa Ko'enju e, especialmente, no entendimento do inventário como um instrumento de defesa dos Guaraní Mbyá não somente em São Miguel das Missões, mas diante de todas as esferas do Estado brasileiro e, quiçá, do Mercosul.

Quanto a esses possíveis aliados, Souza informa que Morinico tinha ressalvas quanto à participação de religiosos católicos junto às mobilizações guarani. Nas palavras do antropólogo, José

²⁷ SOUZA, José Otávio Catafesto de Souza. Entrevista concedida a mim entre 6 e 9 jun. 2020, por telefone.

²⁸ SOUZA, José Otávio Catafesto de. Rastrear perceptos dos Mbyá-Guarani na etnografia de caminhada do *Mburuvixá* José Cirilo Pires Morinico: cosmopolítica transnacional, pós-colonial e historicidade originária na região platina do III milênio. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, jul./dez. 2007, p. 310; 319-323. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.77793>. Acesso em: 5 jun. 2021. Esta biografia de Morinico supre parcialmente a falta que fez uma entrevista com a liderança, que estava programada para 2020 e que foi impedida pelo contexto sanitário mundial.

Cirilo “tem um rechaço, desde a infância, contra os padres e sua forma colonizadora de relação com os índios, já dos tempos em que morou na Argentina”. O *Mburuvixá* [cacique geral] tinha alguns desacordos em torno de ações coordenadas pelo CIMI, que geraram “produtos políticos” relevantes como a declaração de Sepé Tiaraju como “herói brasileiro” e a criação de um santuário em sua honra na cidade de São Gabriel, local provável de sua morte. De acordo com Souza, os embates com religiosos católicos estavam relacionados, especialmente, ao fato que quem orienta a luta política mbyá não são os agentes externos e sim as suas próprias práticas espirituais. Para Morinico, “na política, deve acontecer como na caça: na noite anterior, antes de ir na floresta, o caçador ‘reza’ com os demais membros da comunidade na *Opy*, pedindo licença e negociando com os guardiões das espécies (*‘ja*) para que permita matar os animais membros de suas respectivas ‘tribos’”.²⁹ Esse princípio que orienta as ações políticas de Morinico nos explica a sua aceitação em colaborar com a feitura do inventário e resolver as tensões que aconteciam em São Miguel depois de ter recebido uma *confirmação em sonho*. Como veremos repetidas vezes, a agência guarani se dá em comunicação com os *Nbanderu kuery* — por meio da meditação na *Opy* e dos sonhos —, que orientam as tomadas de decisão e as caminhadas de seus filhos pela plataforma terrestre [*yvy rupa*].

Durante a primeira etapa do inventário, a função de Beatriz Freire foi a de coordenar tecnicamente o trabalho, enquanto ao antropólogo caberia a coordenação das atividades do grupo em si, apoiado por Morinico. Dessa atividade técnico-administrativa, a historiadora ressalta a série de dificuldades enfrentadas pela ausência de uma instância organizada à qual se reportar para executar as ações necessárias ao andamento dos trabalhos. Como apresentado anteriormente, a situação melhorou no ano seguinte ao início do inventário, 2005, quando foi organizado o DPI. Entre as diversas situações que precisaram ser contornadas, uma em especial é relevante para a nossa reflexão: como contratar formalmente um indígena e remunerá-lo? A área administrativa do Iphan punha questões aparentemente triviais, mas que demonstravam a dificuldade para compreender a situação legal e prática das populações indígenas, como o acesso a documentos de identificação ou a conta bancária, e outros órgãos, como a Advocacia Geral da União, precisavam ser convencidas da necessidade de contratar um indígena para a atividade.³⁰

²⁹ SOUZA, José Otávio Catafesto de. *Op. cit.*, 2007, p. 328-330. Algumas concepções de Morinico, como as ressalvas em relação aos religiosos católicos, vão ao encontro de outras que veremos adiante, de Dionísio Duarte *Vera Guaxu*.

³⁰ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

À medida que a equipe realizava os levantamentos, também aconteciam reuniões devolutivas, para apresentar aos Guarani Mbyá o que estava sendo fotografado e filmado — o que, segundo os diários de campo, atraía especialmente a atenção dos mais jovens. Foi diante desse material documentado, já em 2006, que os Mbyá indagaram qual seria a destinação daquele material, indicando que gostariam de discutir, conforme a equipe de pesquisadores informou a Beatriz Freire, “a possível patrimonialização de algum bem indígena”. Foi assim que surgiu a demanda pelo encontro citado por Souza. Respondendo a essa demanda, Beatriz Freire informa que foram realizados dois, ocorridos nos meses de dezembro de 2006 e setembro de 2007, ambos contando entre 250 e trezentas pessoas. A essa altura, conta a historiadora, o Iphan já tinha a preocupação de estender a abrangência do inventário, acolhendo a demanda que tanto os Guarani Mbyá quanto os antropólogos da equipe tinham demonstrado, da pertinência de incorporar os pontos de vista de outros Guarani. Nesse sentido, fica evidente o conflito entre a noção de territorialidade guarani e a não-indígena, expressa pela metodologia do INRC. Freire destaca, por exemplo, que uma das condições da política de patrimônio imaterial é a delimitação de um sítio de pesquisa, requisito que era questionado pelo fato de que o grupo em questão está em seis estados brasileiros e em outros dois países. Como seria possível dar conta de um mundo de referências culturais tomando como base a documentação em uma única aldeia? Consciente da pertinência do questionamento, entretanto, a responsável técnica pelo inventário ponderou que não havia nem condições, nem recursos para expandir muito o trabalho em curso. O que foi possível ter feito nesse sentido, em um primeiro momento, foi ampliar o inventário para mais três aldeias no estado do Rio Grande do Sul, além da Tekoa Ko’enu.

Freire destaca que, na interlocução com a equipe de pesquisadores, reiterou diversas vezes que aquele instrumento estava em construção e que era importante que expressassem quais eram os limites deste para uma atividade daquela natureza. Uma diz respeito ao sítio delimitado, como registrei acima. Outra diz respeito às categorias previstas pela política de patrimônio imaterial, nas quais deveriam ser enquadradas as práticas documentadas pelo inventário que, para os Guarani Mbyá, são dimensões profundamente indissociáveis. Essa especificidade da política patrimonial que, como assinala reiteradamente Freire, estava em construção, foi motivo de desentendimentos com a equipe de pesquisadores, que não via sentido na forma de apresentação dos resultados da pesquisa e que não propunha alternativas para o instrumento. De acordo com a historiadora, o formato tinha sido pensado como a base para um banco de dados de referências culturais; a equipe de Souza, entretanto, o via como

algo pobre. Para Freire, essa questão afetou a forma como lidaram com o trabalho, uma vez que a técnica responsável os percebeu frequentemente incomodados, acusando o Iphan de não ter a compreensão necessária para o trabalho com um grupo indígena. A fala de Souza, como apresentei acima, afirma essa crítica da equipe.

Da parte do Iphan, Freire disse ter buscado demonstrar-lhes a possibilidade que esse trabalho dava à Antropologia de construir um espaço para si dentro das práticas do Iphan, carente do olhar dessa ciência. De seu relato a esse respeito, identifica-se a sensação de que a equipe de antropólogos via com desconfiança a atuação do Iphan junto aos Guarani Mbyá, o que certamente teve impactos sobre os resultados obtidos. Estes foram reputados como “muito descritivos” e “pouco analíticos” tanto pela historiadora quanto por Marcus Vinicius Benedeti, cientista social que chegou na etapa final do inventário para colaborar com Freire na área do patrimônio imaterial do Iphan/RS.³¹ Para Benedeti, tendo em mãos o material produzido pela equipe, havia complexidades sobre os Guarani Mbyá que não estavam visíveis. Por essa razão, havia questões que ficavam sem resposta. De seu ponto de vista, os limites do instrumento de inventário eram reais, mas o impacto maior, provavelmente, foi consequência do não domínio da língua mbyá por parte dos pesquisadores e o recurso destes a poucos interlocutores indígenas. Além disso, Benedeti salientou que o olhar arqueológico se sobrepôs ao de antropólogo, as duas áreas de formação do coordenador do inventário. Para dar sequência ao processo de registro, as descrições que ofereceram seriam insuficientes.³²

Em 2007 o inventário foi publicado com o título *Tava Miri, Sagrada Aldeia de Pedra*. Ana Lúcia Goelzer Meira fez a apresentação do volume, rememorando as ações do instituto junto aos chamados Sete Povos das Missões, destacando que esta relação coincide com a própria organização do Sphan. Não se restringindo ao sítio de São Miguel Arcanjo, a superintendente menciona o tombamento, na década de 1970, das reduções de São Lourenço Mártir, São João Batista e São Nicolau, quando a maior parte dos vestígios arqueológicos das reduções de Santo Ângelo Custódio e São Luiz Gonzaga já tinham desaparecido. A partir de suas palavras, nota-se que a criação dos instrumentos de identificação e registro do patrimônio imaterial no início dos anos 2000 “ampliou as possibilidades de tratamento do patrimônio cultural, viabilizando o reconhecimento de sua dimensão imaterial”. Para Meira, as novas políticas e práticas patrimoniais abriram novos rumos, voltados para a “valorização da diversidade

³¹ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

³² BENEDETI, Marcus Vinicius. Entrevista concedida a mim em 13 fev. 2019, São Paulo.

cultural que nos caracteriza como nação e dos diferentes grupos que a constituem”. De seu ponto de vista, o inventário permite “conhecer outros sentidos atribuídos ao patrimônio missioneiro por aqueles que se entendem como parentes étnicos dos antigos Guarani”:

Para eles, o valor dos remanescentes é vivenciado no tempo presente, não como alegoria de utopias vencidas, mas como lugar significativo de uma trajetória singular, em que sua identidade como povo se construiu e se renova a cada dia. Mais que isso, possibilita-nos conhecer aspectos do modo de ser Mbyá, que propõe outras formas de convivência e uma visão distinta de passado e de futuro, ampliando nosso olhar para as ricas possibilidades da experiência humana.³³

De suas palavras, podemos notar o sentido representado por esse inventário, ao buscar enxergar e ouvir dimensões e vozes sobre um bem cultural que até então era compreendido de forma bastante limitada e parcial pelas políticas oficiais de patrimônio brasileiras. Nesse sentido, a mobilização dos significados que essas pedras representam para os Guarani-Mbyá abre a possibilidade de que outras narrativas venham à tona. Essa questão também está presente nas palavras de Beatriz Muniz Freire, que complementa a apresentação com informações sobre as condições de produção do inventário que, segundo ela, é resultado de um duplo compromisso assumido pelo Iphan local em

repensar seu modo de ver e de representar a experiência histórica missioneira, da qual os remanescentes dos quatro povoados reconhecidos como patrimônio nacional são importantes testemunhos; e aproximar-se dos Guarani que hoje frequentam o Sítio de São Miguel Arcanjo, buscando compreender os sentidos de sua presença e as especificidades de sua identidade como um povo que se mantém em relação com a sociedade nacional desde sua formação, e que tem sido referência na idealização de uma identidade regional missioneira.³⁴

A agente patrimonial lembra que a sua aplicação da metodologia do INRC pode gerar alterações no modelo. Freire assinala que a qualidade dessa metodologia está na participação dos grupos e comunidades diretamente relacionados com o referencial inventariado em seu processo de identificação e documentação. Dessa forma, objetiva-se que os resultados possam de fato ser representativos para o grupo ou comunidade. No caso dos Mbyá Guarani, Freire ressalta que a “determinação em divulgar aspectos de sua cultura” apareceu “como forma de sensibilizar os não-indígenas para o reconhecimento de seus direitos”. Segundo relata, a partir da apropriação da noção estatal de patrimônio, “conduziram o trabalho de documentação por aldeias localizadas em cinco diferentes municípios [São Miguel das Missões, Caibaté, Salto do Jacuí, Porto Alegre e Palmares do Sul], como forma de representar a complexa

³³ MEIRA, Ana Lúcia Goelzer. Apresentação. In: SOUZA, José O. C. et al. *Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões*. Porto Alegre: Iphan/RS, 2007, p. 5.

³⁴ FREIRE, Beatriz Muniz. Apresentação. In: SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, 2007, p. 5.

rede étnica constituída de comunidades distribuídas pelo litoral brasileiro, desde o Espírito Santo até o Sul, e por terras na Argentina, Uruguai e Paraguai”. Nesse sentido, a própria elaboração do inventário refez os deslocamentos guarani mbyá pelo estado, ao iniciar-se na Reserva Inhacapetum, em São Miguel das Missões e chegar à Terra Indígena da Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre. Ao longo do trabalho, as comunidades mbyá-guarani envolvidas no Inventário estabeleceram os parâmetros da definição de seus referenciais culturais e elaboraram propostas para salvaguardá-las. Para Freire, esses parâmetros e encaminhamentos demonstram de forma bastante visível os seus objetivos de vida e o empenho em “se preservarem como povo que tem direito a um modo de vida diferenciado, que não separa o sagrado do profano, [que] mantém os laços que ligam passado e futuro, e [que] aposta no bem-viver como uma realidade possível”.³⁵

O inventário propriamente dito é organizado em três partes: a primeira dedicada à *Tava Miri* São Miguel Arcanjo, apresentando a comunidade mbyá-guarani, seus horizontes culturais, sua presença dentro e fora das Missões, bem como descrevendo a aplicação do INRC junto ao Guarani-Mbyá em São Miguel das Missões; a segunda, que diz respeito às referências culturais, e que relata as adequações do inventário, a cosmologia e mito-filosofia mbyá, os conceitos básicos do modo de vida guarani-mbyá e considera as aldeias envolvidas no processo de produção do inventário; e a terceira, cujo objetivo é o de indicar os instrumentos de reconhecimento e valorização demandados pelos Guarani-Mbyá. O volume acompanha um CD de áudio com nove faixas de músicas guarani. A musicalidade mbyá-guarani é apresentada de modo paralelo ao roteiro do livro, com o intuito de ambientar o leitor ao universo local.

Logo de início, o texto menciona a presença dos Mbyá no alpendre do *Museu das Missões*, onde vendem suas produções artísticas aos turistas. A cena, corriqueira especialmente desde a década de 1990, compõe, de acordo com o olhar dos autores, uma cena artística e harmônica com a estatuária construída pelos indígenas das reduções. Após destacar o marco da presença mais pronunciada dos Guarani no sítio histórico nas últimas décadas, a referência às décadas anteriores demarca o oposto disso: a invisibilidade do deslocamento das famílias mbyá pela região missioneira. Segundo o texto, o que contribuiu para essa invisibilidade foi a historiografia oficial, que “criou a versão da extinção dos Guarani naquela região, depois do fim do período jesuítico (1626-1768), o que se tornou fato pela ação policial do indigenismo brasileiro, que reprimia a mobilidade das famílias indígenas acampadas ou em trânsito pelas Missões,

³⁵ FREIRE, Beatriz Muniz. Apresentação. In: SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, 2007, p. 5.

deslocando-as arbitrariamente para o interior de Terras Indígenas demarcadas”. A Constituição de 1988 foi o marco legal que garantiu o respeito à mobilidade tradicional mbyá-guarani. Por fim, o texto chama a atenção para as diferentes reações que a presença indígena causa nos visitantes do sítio que é Patrimônio da Humanidade. Entre a repulsa e o encanto, menciona-se a ideia de miséria sobre eles projetada, bem como a de “restos do paraíso”. Ao lado desses olhares, há também o daqueles que criticam a sua presença junto ao local reconhecido como obra exclusivamente jesuítica. Reivindicando a sua presença, os Mbyá-Guarani aos poucos revelaram a sua cosmologia sobre a *Tava Miri* São Miguel Arcanjo.³⁶

O passado remoto dos Guarani, que foi em grande parte reconstituído graças à Arqueologia, demonstra, por exemplo, a grande abrangência dos antigos e dos contemporâneos. Dentre os artefatos que atestam a sua presença estão vestígios cerâmicos, de habitações ou acampamentos, fogões, restos de alimentos, lixeiras, material lascado e polido de pedra/ossos. De origem amazônica, estima-se que os antigos Guarani tenham chegado ao atual território gaúcho há cerca de dois mil anos. De acordo com o texto, “os Mbyá formam uma ampla rede étnica que os distingue dos demais Guarani. São, também, muito diferentes do Guarani idealizado pelo nativismo que caracteriza a identidade regional no noroeste do Rio Grande do Sul”.³⁷

Os Guarani-Mbyá são apresentados como grupos organizados em pequenas comunidades, formadas em acampamentos familiares ou aldeias mais permanentes de dezenas de habitantes, algumas delas em reservas ou terras demarcadas. De acordo com os autores, a mobilidade, além do sentido ritual, é fundamental para a sobrevivência do grupo, uma vez que suas estratégias tradicionais para obter alimentos estão impactadas pela escassez de recursos ou pelas restrições da legislação ambiental. Diante desses limitantes, o artesanato se tornou uma das principais alternativas econômicas. À época da elaboração do inventário, a população mbyá era estimada em seis mil pessoas, sendo duas mil no Rio Grande do Sul, vivendo em 22 comunidades, próximas do litoral, às margens oeste e norte da Laguna dos Patos, à margem leste do lago Guaíba, no Alto Jacuí e nas Missões. Também são contados quatro mil vivendo nas 85 comunidades da província de Misiones, na Argentina e cinco mil em 160 comunidades no Paraguai. O total era estimado em 16 mil, unidos “numa rede social de parentesco e aliança que se estende por centenas de quilômetros, ultrapassando as fronteiras políticas arbitrariamente criadas entre estados e países”. Ainda que muitos deles estejam na mesma região em que se estabeleceram

³⁶ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, 2007, p. 10.

³⁷ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, 2007, p. 11.

as reduções jesuíticas, apenas no Brasil os Guarani têm livre acesso às ruínas. Nesse sentido, além de tratar do impacto que os acordos de limites tiveram sobre as populações indígenas da região, o inventário também assinala que o argumento seguidamente utilizado para restringir o seu acesso aos sítios históricos é já mencionado, de que os antepassados dos Mbyá “do presente” não teriam vivido nas reduções e sim que estes teriam habitado áreas distantes. O argumento se baseia em uma leitura enviesada de relatos e discursos jesuíticos, que segmenta os índios “convertidos” e os “não convertidos”, como se os primeiros tivessem abandonado integralmente as suas tradições e como se os segundos não se comunicassem com os demais. Esta argumentação, conforme apresentam, não encontra respaldo arqueológico, etnográfico ou histórico, bem como na tradição oral ou na narrativa mitológica mbyá.³⁸

Quanto à aplicação do INRC junto aos Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões, os autores reiteram a “dívida histórica” do Estado para com essa população e as diversas iniciativas do Governo Federal à época nesse sentido. O INRC é referido como um “poderoso instrumento”, pois sua aplicação depende da anuência e participação dos envolvidos. O registro de bens culturais é posto em segundo plano, pois o objetivo principal do instrumento é a documentação, por meio de suportes diversos, dos fundamentos de um modo de ser e ver o mundo, fundamentos de uma identidade. A feitura do inventário em São Miguel das Missões demandou a construção de uma relação de confiança, conforme registram:

No Levantamento Preliminar, a equipe de pesquisa reúne-se com a comunidade para esclarecer sobre os objetivos do trabalho, desdobrando acertos comuns ao desenvolvimento das próximas etapas. O sucesso nessa negociação é ilustrado nos resultados obtidos durante a fase seguinte, a Identificação, quando o Inventário foi ampliado para outras comunidades Mbyá, de modo que contemplasse a rede étnica configurada pelas estreitas relações mantidas entre as aldeias. Os Mbyá apontaram as práticas que consideraram suas referências culturais, dentre as quais a mais importante foi a execução (com apoio do Iphan e do MinC) do *I Encontro Patrimônio Cultural e Povos Indígenas: os Mbyá-Guarani e as Missões*, realizado no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, em dezembro de 2006.³⁹

Ao tratarem das adequações realizadas para a realização do inventário, identificamos algumas das circunstâncias de sua produção que sugerem os limites da metodologia. Por exemplo, o fato de a

³⁸ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, 2007, p. 12. À parte isso, questiona-se a grande manipulação mitológica por parte do senso comum gaúcho a respeito de elementos culturais guarani, que vão desde a figura do herói estadual Sepé Tiaraju às características incorporadas à “cultura gaúcha” padrão, como o mate e outros hábitos alimentares. Para os autores, faz-se necessário pensar numa forma de restituir aos Guarani o direito pleno à cultura, que passa, necessariamente, pelo reconhecimento de suas referências culturais como dinâmicas e presentes.

³⁹ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, 2007, p. 16.

aplicação do INRC implicar na delimitação de um sítio, uma área delimitada fisicamente onde ocorrem as referências culturais que são documentadas, pode não ser adequada. Como para os Mbyá-Guarani existe um outro sentido para o modo de estar (*tekó*), em que todas as dimensões são coesas, houve a necessidade de adequação, uma vez que um mesmo bem poderia ser enquadrado em mais de uma categoria, como as *Opy*, que caberiam nas quatro classificações. Em face disso, foi tomada a decisão conjunta de destacar um dos aspectos das práticas em questão:

Na tentativa de contemplar a integridade do modo de vida Mbyá e sua forma específica de ocupação do território, que se dá pelo constante trânsito de pessoas e famílias, optou-se por identificar a própria comunidade Mbyá-guarani como Sítio do Inventário, o qual é composto de localidades onde as práticas culturais ocorrem. Desse modo, traduziu-se para o modelo de Inventário um princípio da cosmoecologia Mbyá, que tem seu fundamento na ideia de lugar, implícita na noção de aldeia (*Tekoá = tekó + á*),⁴⁰ o lugar da vida, onde se assenta seu tradicional modo de estar.⁴¹

Tendo em vista esse aspecto, foram selecionadas seis localidades dentro do estado do Rio Grande do Sul para a produção do inventário: a cidade de São Miguel das Missões e a Reserva Indígena Inhacapetum, no mesmo município; o Caaró, em Caibaté e as Terras Indígenas Salto Grande do Jacuí, Lomba do Pinheiro e Capivari, respectivamente nos municípios de Salto do Jacuí, Porto Alegre e Palmares do Sul. Nas localidades, apontadas como *Lugares*, foram identificadas *Celebrações*, *Edificações* e *Formas de Expressão*, “consideradas representativas do modo de estar Mbyá-guarani”, que se constrói e se reproduz no constante trânsito.⁴²

O inventário cita os etnólogos Egon Schaden, Curt Nimuendajú, Alfred Métraux, León Cadogan, Branislawa Susnik, Hélène e Pierre Clastres e Bartomeu Melià como referências no estudo das cosmologias e mito-filosofias mbyá. Incorporando alguns dos elementos discutidos por esses autores e, desse modo, estabelecendo um diálogo com a produção acadêmica, os responsáveis técnicos pelo inventário chamam a atenção para o fato de que os termos da filosofia mbyá só podem ser apreendidos fragmentariamente, por meio da fala e dos atos simbólicos dos sujeitos. Nesse sentido, podemos inferir

⁴⁰ Embora possa ser traduzido como *aldeia*, o conceito de *Tekoá* (*tekoha*; *Tekoa*) não se refere a lugares “estáticos e nem tampouco uniformes. Constituídos por um grupo de pessoas que convivem, compartilhando experiências, palavras, alimentos e outras substâncias e cuidando umas das outras, os *tekoa* se fazem e se transformam ao longo do tempo. Essas transformações são impulsionadas pela partida e pela chegada de indivíduos e famílias e pela criação de novas configurações de moradia e articulação política, o que contribui também para que não sejam homogêneos”. De acordo com Adriana Testa, “um lugar de passagem ou ponto de parada se torna *tekoa*, um *tekoa* se torna parte do caminho de passagem para outros *tekoa*”. Ver: TESTA, Adriana Queiroz. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, p. 16; 32. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2014.tde-01062015-173729>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁴¹ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, 2007, p. 18.

⁴² SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, 2007, p. 18.

que há dimensões, certamente protegidas pelo segredo, que não foram comunicadas nesse estágio de inventário.⁴³ Curiosamente, é um desses aspectos protegidos pelo segredo que acabarão vindo à tona nas etapas posteriores, revelando um intenso debate interno aos Guarani Mbyá.

Imagem 6. Localidades que fizeram parte do INRC Guarani Mbyá. Google Earth/David Ribeiro, 19 mar. 2021.

Ainda assim, diversos desses termos são trazidos, como por exemplo os elementos da cosmoecologia guarani-mbyá que dizem respeito ao conceito de territorialidade destes, intimamente relacionado à referência cultural em registro. De acordo com o inventário, “o conhecimento mbyá é preciso no mapeamento e designação das diversas regiões que constituem parte de sua territorialidade continental. A toponímia fixada pela geografia histórica e atual o demonstra em todos os países que habitam, pois abundam palavras com reconhecida origem Guarani, para designar acidentes geográficos, rios e lugares”. Nesse sentido, classificam a região platina em quatro grandes regiões geográficas, do interior do continente ao litoral atlântico. No atual Paraguai, encontra-se *Yvy Mbité*, “o centro do mundo, ressurgido depois do dilúvio primordial, região outrora recoberta com densas e exuberantes florestas (...)”, tal qual seria todo o disco terrestre no momento da criação; na mesopotâmia Paraná-Uruguai, na província argentina de Misiones, está *Pará Miri*, o substrato aquático que não se separou por completo da terra nova, inundando a região a leste de *Yvy Mbité*; a leste do rio Uruguai, temos o *Tape*, caminho tradicional que é percorrido para acessar a grande água (*Pará Guaçu*), a quarta grande

⁴³ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, p. 19-22.

região que corresponde ao Atlântico e às franjas litorâneas. É sobre grande parte dessa territorialidade que se sobrepuseram as fronteiras dos Estados nacionais, utilizando inclusive os rios, tradicionais caminhos de integração e comunicação, em marcos divisórios. Estas divisões forçaram os Mbyá a se afastar dos eixos fluviais.⁴⁴

Seguindo por esses caminhos, o inventário demonstra a importância central da circulação — a *Jeguata Tape Porã* — a “bela caminhada da tradição” que remete à noção de territorialidade livre que permeia o *nhandereko*. Em outros tempos, quando viviam nas várzeas dos rios, os Mbyá constituíram grandes aldeias que usavam largamente dos percursos fluviais. Com a ocupação dos rios pelos não-indígenas, os Mbyá foram obrigados a recuperar as suas rotas terrestres, trilhadas por seus ancestrais. O deslocamento, itinerância e as trocas de visitas familiares são destacados como centrais, e que enfatizam “a dependência de suas referências culturais ao livre trânsito pelas trilhas deixadas por seus ancestrais, ao livre acesso às matas onde *Nhamandu* criou os animais e as plantas, que servem ao seu sustento físico e espiritual”. Segundo o texto relata, a execução do INRC a partir da Tekoa Ko’enu “identificou que os Mbyá vivenciam dali um amplo circuito de ligações intercomunitárias, a meio caminho entre a bacia do rio Uruguai e do rio Jacuí, sendo ponta de lança ao deslocamento de famílias que se aventuram a atravessar o Tape, indo ou voltando de *Para Guaçu*”. Os Mbyá foram impelidos a transitar somente junto às rodovias, uma vez que boa parte das terras é de propriedade privada. Criam, ao longo desse trajeto, acampamentos às margens de rios e arroios dentro da faixa de domínio das rodovias, utilizando-se quase que exclusivamente dos recursos que obtêm nas matas ciliares.⁴⁵

O Caaró, localidade do município de Caibaté, importante centro de peregrinação católica regional, é referido no inventário a partir do ponto de vista guarani. De acordo com os autores, o Caaró alude às disputas entre os índios do Alto Uruguai e do Tape e à ação dos bandeirantes paulistas e dos *encomenderos* espanhóis. Além disso, o lugar é um marco da chegada dos jesuítas e do martírio do padre Roque González e de dois de seus companheiros por indígenas que não aceitaram as imposições de regras cristãs. Ainda que o gesto represente o extremo desacordo e a resistência violenta à presença jesuítica, o texto destaca que a “ideologia religiosa utiliza esse episódio para enaltecer a ação missionária”, qualificando os padres como abnegados mártires e os índios como ignorantes e ingratos.⁴⁶ Nesse aspecto,

⁴⁴ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, p. 22.

⁴⁵ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, p. 24.

⁴⁶ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, p. 26.

o Caaró pode ser entendido como (mais) um lugar de memórias em conflito. Os Guarani-mbyá permanecem no local. As reiteradas tentativas de permanência ou de retomada são recorrentes no cotidiano guarani, uma vez que se referem às também reiteradas tentativas de expulsão. Sobre isso, o caso da Mata São Lourenço é emblemático. No local, entre as décadas de 1940 e 1960, existiu uma aldeia guarani-mbyá que serviu de ponto de apoio para um acampamento junto às ruínas de São Miguel. A privatização das terras, a repressão da circulação indígena durante a Ditadura e outros fatores levaram os Mbyá-Guarani a abandonar a Mata São Lourenço em meados dos anos 1990, quando se estabeleceram junto à Fonte Missioneira, no perímetro urbano de São Miguel. O texto destaca a continuidade “nítida” da ocupação Guarani desde o ciclo missioneiro, bem como menciona a necessidade do acesso dos Mbyá às áreas de mata nativa que, em muitos casos, se encontram em áreas privadas. Alguns dos proprietários, porém, já demonstraram apoio ao uso indígena dessas matas, que contêm ainda vestígios arqueológicos diversos da ocupação indígena/missioneira.⁴⁷

Declaradamente, aqui se encontra uma contestação direta aos que negam vínculos históricos entre os Guarani do tempo das Missões e os Guarani dos dias atuais. Uma das faixas do CD que acompanha o inventário, intitulada *Kaagüy Miri*, composta em 2005 por Cristino Franco, diz respeito à reivindicação da Mata São Lourenço, o *Pequeno Mato Sagrado*. O lugar foi para mim apontado por Maria Ortega *Ara Poty*, quando passávamos de ônibus pela RS-536 e ela indicou esta que era uma das poucas áreas de mata densa na região. Segundo a professora guarani, a Ko'enju tem mata e recursos insuficientes para a comunidade e há um grande desejo de ter acesso à Mata São Lourenço.⁴⁸

No que pode ser considerado o núcleo dos registros inscritos no inventário — os sentidos da *Tava* como *Lugar de referência* — são destacadas as narrativas guarani-mbyá que falam dos tempos em que se usavam pedras para construir aldeias; dos *kesuit* que os auxiliaram frente aos colonizadores; das guerras; da época em que foram obrigados a sair da *Tava*, enfim. A construção figura como demonstração do poder de concentração espiritual, organização e trabalho coletivo. Seria, portanto, uma “mensagem silenciosa, que perdura até hoje em cada bloco de pedra talhado e acumulado no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo”, mensagem esta “deixada para que os conquistadores europeus e seus descendentes *reconhecessem e respeitassem os direitos originários guarani sobre a terra e seus recursos*”. Ao mencionarem a relação histórica entre o Iphan e o sítio miguelino, os autores lembram a visibilidade

⁴⁷ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, p. 28.

⁴⁸ ORTEGA, Maria Ara Poty. Conversa informal em 1º dez. 2018, São Miguel das Missões/Santo Ângelo.

progressiva dos Guarani-Mbyá junto às ruínas da redução, mais especialmente no alpendre do *Museu das Missões* desde o início da década de 1990 “com a concordância da administração”.⁴⁹ O inventário se apresenta, a partir dessas considerações, como oportunidade histórica para que sejam finalmente reconhecidos os direitos dos Mbyá-Guarani sobre a *Tava Miri* São Miguel.

Na sequência, o texto trata dos referenciais culturais nas *Tekoa* escolhidas para fazer parte do inventário, ressaltando-se os vínculos que estas têm com a *Tava* e a rede que configuram. Pode-se dizer que o objetivo do inventário é o de considerar a *Tava* como uma *Tekoa*, um ponto fundamental dessa grande rede. Isto pode ser reforçado quando comparam os direitos indígenas no Brasil com a situação destes perante a lei no Paraguai e na Argentina, onde são impedidos de permanecer junto aos parques e sítios históricos missioneiros. Por essas razões, de acordo com o texto, tem se tornado frequente, desde meados dos anos 1950/60, a circulação dos Guarani-Mbyá em direção ao *Tape*, muito mais acolhedor em relação aos direitos e possibilidades de exercer o modo vida mbyá, com acesso a espaços fundamentais. Nesse contexto de busca por lugares mais propícios ao *nhandereko*, estabeleceu-se a Tekoa Porã (Aldeia Bela) na TI Salto Grande do Jacuí, reconhecida pela Funai. Mais perto do mar, a Tekoa Anhetengúá (Aldeia Verdadeira), na periferia da capital Porto Alegre, se tornou um “ponto estratégico de articulação entre as comunidades mbyá mais próximas (Itapuá, Lami e Cantagalo) e as outras mais distantes, incluindo as localizadas a noroeste (...), a sudoeste (Petim, Passo Grande, Coxilha da Cruz, entre outras), a oeste (Irapuá), a leste (Estiva, Granja Vargas, Capivari) e a nordeste (Varzinha, Riozinho, Campo Molhado, Campo Bonito etc.)”. A posição estratégica dessa aldeia possibilitou que as lideranças mais velhas se rearticulassem em torno de um projeto geral “de valorização e reconhecimento do *mbyá rekô*”, batizado de *Jeguata Tape Porã*, em alusão à “bela caminhada da tradição”, reavivando as formas de organização política, centralizada nas figuras do *karaí* e da *kunhã-karaí* [lideranças espirituais masculina e feminina]. Conforme apresentam, a “articulação dos propósitos tradicionais e dos canais de integração institucional”, os Guarani-Mbyá do Rio Grande do Sul escolheram o Cacique Geral (*Mburuvixá Tenondé*), José Cirilo Pires Morinico *Kuaray Nheery*, liderança da Tekoa Anhetengúá e que compõe a equipe técnica do inventário da *Tava Miri*.⁵⁰

Por fim, demonstrou-se ao longo do trabalho que o interesse maior era mais na “preservação” do modo de ser/estar do que na valorização isolada de bens culturais, como sugere o INRC. Assim sendo,

⁴⁹ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, p. 31. Ênfase minha.

⁵⁰ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, p. 36.

foram indicados três aspectos fundamentais para orientar o reconhecimento de suas referências culturais: a natureza livre, o trânsito livre e o respeito ao segredo. Reforça-se no texto que os Mbyá não buscam por indenizações ou restituições monetárias, mas o “*respeito oficial por suas tradições culturais*”, assim como “querem a garantia de políticas compensatórias que revertam tal opressão social, que favoreçam o surgimento de melhores condições de produção e reprodução do seu modo de estar, ampliando espaços à existência das futuras gerações mbyá, preocupação fundamental dos mais velhos”.⁵¹ Nesse ponto em especial, aludem ao impacto do modelo de desenvolvimento econômico sobre o modo de vida guarani-mbyá, que fica altamente restrito às margens das estradas. A Natureza Livre “é o espaço por excelência dos deuses, criação original de *Nhamandu* para usufruto dos legítimos adornados, dos Mbyá-Guarani que foram eleitos enquanto detentores da verdadeira sabedoria divina que brota das forças próprias da Natureza”. O Acesso Livre, por sua vez, diz respeito ao acesso aos recursos naturais que fundamentam o seu modo de estar. Isso significa também acessar o sítio de São Miguel e os demais, bem como transitar pelas fronteiras entre países. A identificação de referências culturais, entretanto, respeitou o limite imposto pelos Guarani-Mbyá sobre o que pode ou não pode ser visto pelos externos. É disso que se trata o direito ao segredo.⁵²

Para a efetivação dessas demandas, aponta-se como necessária a superação do regime de tutela que, apesar de abolido, ainda se faz presente no pensamento de muitos setores do Estado brasileiro. Do mesmo modo, indica-se que seria bastante bem-vinda a articulação das políticas públicas dos diversos níveis e setores do Estado: somente com políticas interinstitucionais de longo prazo (e com a participação mbyá), orientadas pela salvaguarda do *nhandereko*. Terra, sustentabilidade, saúde, educação e patrimônio são vistos, portanto, como complementares.⁵³

Esse inventário, em que pesem as suas limitações, em grande parte motivadas pelas questões anteriormente expostas, pode ser compreendido como um esforço de tradução para o Iphan e para o público dos aspectos que foram permitidos à equipe de antropólogos acessar até então. A realização do

⁵¹ O texto, porém, não indica o que seriam essas políticas compensatórias, que poderiam também ser compreendidas como ações materiais e financeiras. A meu ver, desse modo os autores parecem querer enfatizar que o centro da demanda guarani não está na compensação financeira, mas primeiramente no reconhecimento de que as suas possibilidades foram impactadas pela imposição do modo de vida *jurua*. Nesse sentido, compreendo esse reconhecimento como a base para o diálogo sobre políticas compensatórias.

⁵² SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, p. 40-41. Estas três bases: natureza livre, territorialidade livre e respeito à dimensão do segredo foram postas pelos Guarani Mbyá à equipe de pesquisadores como a condição primeira para qualquer iniciativa relacionada à salvaguarda de suas referências culturais.

⁵³ SOUZA, José O. C. et al. *Op. cit.*, p. 42-44.

dossiê de registro e, sobretudo, o envolvimento direto dos Guarani Mbyá por meio do audiovisual, bem como o desdobramento desse processo, foram decisivos nos rumos da caminhada da política de patrimônio imaterial junto a esse povo. Nesse sentido, é bastante relevante compreendê-lo não enquanto um produto final de uma pesquisa — apesar de também sê-lo —, mas como o ponto inicial da efetivação de uma política pública de cultura, com consequências diversas para a realidade de um grupo social bastante diverso.

A produção acadêmico-científica dos envolvidos no inventário também nos dá pistas relevantes, não só sobre a política de patrimônio posta em prática, como igualmente permite identificar de que forma o contato com os Guarani nessas circunstâncias pôde ser sentido na produção de conhecimento. Carlos Eduardo Neves de Moraes, um dos integrantes da equipe que trabalhou na realização do inventário entre 2004 e 2009, expôs a sua experiência posicionando-se entre as duas lógicas com as quais a atividade de pesquisa operou: a mito-lógica mbyá e a lógica burocrática do Estado. Desse lugar, o autor destaca as diferenças entre as lógicas espaciais de um e de outro. Para responder às acusações de que os Mbyá são “estrangeiros”, Moraes comunica que uma das primeiras ações da equipe foi a de buscar informações sobre a presença mbyá na região de São Miguel. Da presença mais recente, a referência mais antiga dataria de 1950, levando em conta os processos de desterritorialização e reterritorialização posteriores à Guerra contra o Paraguai, que afetou diretamente o mundo guarani. A apreensão de Moraes sobre o INRC indica que o antropólogo percebeu no instrumento uma forma de entender de forma ampla o *nhandereko*. Desse modo, o instrumento não se limitaria a tratar única e exclusivamente “de bens culturais identificados isoladamente”, e tomaria “como referência aspectos mais gerais, anteriores e fundamentais ao pleno exercício do *mbyá rekó*, no que diz respeito a suas condicionantes naturais, sociais e cosmológicas”. O autor assinala os parâmetros postos pelos Guarani como basilares de qualquer política que viesse a salvaguardar seus referenciais culturais, parâmetros que, de acordo com Beatriz Freire, foram compreendidos pela equipe e comunicados ao Iphan posteriormente. Moraes enfatiza que subjacente a esses parâmetros, residia o problema das fronteiras para o trânsito livre em que se baseia a caminhada da tradição guarani. Essa mesma lógica territorial, que esquadrinha a terra entre países e proprietários, é também um impeditivo para que os Guarani acessem elementos da natureza necessários a seus ritos, como o mel e os cipós.⁵⁴

⁵⁴ MORAES, Carlos Eduardo Neves de. Cosmológica do patrimônio Mbyá-Guarani: a conformação da paisagem cultural nas Missões/RS. *Anais da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Belém, 2010, p. 3-9.

Do ponto de vista do autor, elementos sagrados e sigilosos só teriam sido revelados pelos Guarani após a efetivação do pedido de registro, quando procederam à preparação do dossiê. Nesse sentido, é possível perceber que, provavelmente, a equipe tivesse a percepção de que não estava conseguindo acessar certos significados.⁵⁵ Para além das condições levantadas por Beatriz Freire, motivadas, entre outros fatores, com o desconhecimento da língua mbyá, que certamente tornou o acesso a sentidos mais lento — inclusive porque muitos dos mais velhos à época tinham pouco domínio do português, como destacou a historiadora — é preciso levar em conta o complexo processo de estabelecimento de confiança, crucial para que se dê o *pacto etnográfico* do qual fala Bruce Albert.⁵⁶

Conforme várias das narrativas ouvidas ao longo da preparação do inventário, a *Tava* já estava sendo construída quando os jesuítas chegaram, sob orientação dos deuses. Os Guarani do período das Missões são “exemplos a serem seguidos pelos atuais Mbyá” e, além disso, “a força espiritual dos *nbanderu miri* permanece nas pedras das ruínas e nas estátuas (hoje expostas no *Museu das Missões*)”, e voltará à vida, conforme entende a escatologia mbyá, no fim dos tempos. As ruínas também são um dos dispositivos de memória a orientar os deslocamentos dos Mbyá Guarani de hoje, seguindo os caminhos do espaço-tempo por onde passaram os antepassados, e é dessa forma sob a qual se realiza a sua territorialidade.⁵⁷

José Otávio Catafesto de Souza lembra que os Mbyá-Guarani, ao circularem entre diferentes países sul-americanos, recebem um tratamento diferente em cada um deles. No Brasil, por exemplo, são tachados frequentemente como “estrangeiros” e “nômades”, o que os afastaria de qualquer política indigenista do Estado brasileiro. Além disso, o autor situa a fundação dos trinta povoados jesuítico-guarani no contexto dos contatos com o colonizador ibérico, fazendo frente às investidas escravistas de *encomenderos* e bandeirantes.⁵⁸ Entre as derrotas impostas pelas Guerras Guaraníticas, entre os anos de 1753 e 1756, e a posterior “conquista” portuguesa da região das Missões (início do XIX), muitos Guarani foram mortos ou tornados mão de obra camponesa.⁵⁹ Desse modo, o autor põe em relação à

⁵⁵ MORAES, Carlos Eduardo Neves de. *Op. cit.*, 2010, p. 9.

⁵⁶ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

⁵⁷ MORAES, Carlos Eduardo Neves de. *Op. cit.*, 2010, p. 11-12.

⁵⁸ Conforme apresenta Catafesto de Souza, os jesuítas levaram Guarani do atual oeste de São Paulo para o território que hoje pertence a Argentina e Paraguai para que assim pudessem escapar dos bandeirantes. Desta região, se estabeleceram no atual Rio Grande do Sul, na segunda metade do século XVII (2009, p. 6).

⁵⁹ SOUZA, José O. C. Os Mbyá-Guarani e os impasses das políticas indígenas no sul do Brasil. *Anais da VIII Reunião de Antropologia do Mercosul: Diversidade e Poder na América Latina*, Buenos Aires, 2009, p. 2-3.

história do Brasil e dos Estados platinos a história guarani.

A antropóloga Daniele de Menezes Pires, além de ter participado do inventário, foi estagiária do Conselho Estadual de Política Indigenista (CEPI/RS), do qual Moraes também participou, tendo contato com os Mbyá nesses dois contextos distintos no início da década de 2000. Em seu mestrado, Pires afirma que os Guarani Mbyá “perceberam a vantagem da nova conjuntura, em que estão livres da ação arbitrária da polícia e dos funcionários da Funai que os removiam para o interior de Terras Indígenas oficiais, impedindo-os de circular e de travarem relações com qualquer outro que não um representante do órgão oficial”. A autora se refere, especialmente, às práticas que eram recorrentes no indigenismo oficial e que impediram essa população de exercer um dos aspectos fundamentais do *nbandereko*, a mobilidade. Diante de um contexto mais favorável, o povo indígena passou a aceitar novos parceiros em suas demandas e a identificar quais seriam mais adequados a cada questão enfrentada. Pires também enfatiza a importância do CEPI/RS para a efetivação de muitas políticas para indígenas e com a sua participação, salientando, entre outras ações, a criação de três reservas estaduais para os Mbyá, entre elas a do Inhacapetum, todas no ano de 2001. Provavelmente por se sentirem mais seguros perante à sociedade envolvente, os Guarani Mbyá também passaram a adotar novas estratégias para ampliar o “reconhecimento de sua alteridade”, estratégia essa traduzida por Pires na expressão “ganhar o coração” dos *jurua*.⁶⁰

Nesse quadro, situando a política patrimonial, Daniele Pires salienta de que forma os Mbyá viram a realização do inventário. Além de ser um caminho para “ganhar o coração” dos *jurua*, o processo também foi entendido como a oportunidade para fortalecer as relações internas ao grupo, reunindo as condições para a realização de grandes reuniões que os permitiram tomar decisões de grande impacto. Pires fala da grande assembleia guarani realizada em dezembro de 2006 em São Miguel das Missões com o apoio do Iphan e de outros órgãos públicos, vista pelos Mbyá como uma grande vitória. A assembleia “permitiu a visita e a realização de cerimônias tradicionais dentro do espaço da *Tava*, atualizando as histórias contadas pelos antigos sobre sua ligação com a terra e as ruínas das missões e atualizando suas formas de organização política”. De imediato, uma deliberação marcante foi a deposição de Floriano Romeu, segundo cacique da Ko’enju, afastado em função da divisão que este tinha causado na

⁶⁰ PIRES, Daniele de Menezes. *Alegorias etnográficas do Mbyá Rekó em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007): discurso, prática e holismo mbyá frente às políticas públicas diferenciadas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007, p. 50-58. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/13812>. Acesso em: 5 jun. 2021.

comunidade.⁶¹ Eis um exemplo de como as políticas *para* indígenas, ao se tornarem políticas *com* indígenas, podem trazer à tona as políticas feitas *por* indígenas: do diálogo estabelecido, soluções para problemas de todas as partes são apresentadas e as condições para o prosseguimento de ações robustas são construídas. Sem dúvida, esse foi um dos eventos mais decisivos para a continuidade das políticas patrimoniais para/com/pelos Guarani Mbyá não só em São Miguel das Missões.

Ao avaliar o processo como um todo, Vânia Gondim afirma que os remanescentes da edificação de São Miguel adquiriram tangibilidade para os Mbyá, que também os perceberam como instrumento essencial na reivindicação de seus direitos territoriais, que são a condição primeira de sua continuidade enquanto povo. Gondim aponta para as demandas apresentadas pelos Mbyá Guarani ao término do processo de registro, elencadas nos itens produção e reprodução cultural, mobilização social, gestão participativa e sustentabilidade, difusão e valorização. Neste último item são registrados os pedidos da formação de cineastas, monitores para recepcionar turistas, elaboração de material educativo, formação de pesquisadores e a constituição de acervo para um Museu Guarani.⁶²

A perspectiva que foi desconstruída ao longo do processo de INRC foi discutida também por Jean Baptista e Tony Boita. Trata-se de outro reconhecimento: o do protagonismo indígena na história das Missões. Conforme lembram os autores, parte dos intelectuais que se dedicaram a compreender a história das Missões focaram no papel dos jesuítas e nos conhecimentos ocidentais transmitidos às sociedades indígenas. Diversos autores, seguindo essa tendência, consideraram os indígenas meros executores, imitadores. As classificações conferidas à região expressam essa exclusão: “missões jesuíticas”, “acervo jesuítico”, “barroco jesuítico” — a história indígena das Missões é, portanto, invisível — e as escolhas da memória histórica se veem também nas peças e espaços do museu e do sítio arqueológico, onde se privilegiam os referenciais coloniais-ocidentais.⁶³

O sentido das intervenções realizadas junto ao sítio arqueológico de São Miguel, da renovação do discurso do *Museu das Missões* à feitura do inventário cultural junto aos Guarani Mbyá, foi avaliado por Márcia Chuva, que os considera como significativos para o conjunto das ações do Iphan. Para a historiadora, a intervenção junto a este sítio e museu, que são representativos das primeiras práticas patrimoniais do órgão, realizadas e ditadas por Lucio Costa, podem se tornar paradigmas para o próprio

⁶¹ PIRES, Daniele de Menezes. *Op. cit.*, 2007, p. 160.

⁶² GONDIM, Vânia L. *Ruínas de São Miguel Arcanjo: memória, patrimônio, tangibilidade*. Porto Alegre: Cirkula, 2015, p. 117-118.

⁶³ BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. *Op. cit.*, 2011, p. 264-266.

Iphan repensar as suas práticas e, desse modo, proceder a uma descolonização.⁶⁴

Voltando ao início desse processo do qual faz parte o INRC em São Miguel e à luz da reflexão aqui apresentada, é fundamental ressaltar a função desempenhada pelo museu não somente enquanto *locus* da ação, mas também como agente decisivo do acolhimento à demanda apresentada pelos Guarani. Enquanto engenheiro florestal, o diretor do *Museu das Missões* na década de 1990, Luís Cláudio Silva, esteve atento às condições necessárias para que os Mbyá pudessem se estabelecer e viver de acordo com os seus meios de vida, acolhendo-os no projeto que teve, entre outras ações, a destinação de parte da terra do sítio arqueológico para que os Guarani plantassem e a mobilização para que tivessem terras para morar, plantar e extrair o que precisam. Tempos depois, a presença de uma historiadora, com experiência no *Museu do Índio*, aguçou o olhar para a forma como o museu e o sítio comunicavam a história daquele lugar, que ainda não tinha incorporado o presente guarani à narrativa. A conjuntura das novas políticas culturais para o patrimônio imaterial, nesse sentido, possibilitou a construção de um diálogo frutífero entre os diversos agentes públicos e os Guarani Mbyá nas Missões. Nada disso seria possível, entretanto, se não tivesse havido a escolha da parte dos Guarani em se envolver com esses agentes externos para construir um trabalho em conjunto relacionado ao modo de vida guarani.

Segundo apresenta o *Centro de Trabalho Indigenista* (CTI), organização responsável por coordenar um inventário bastante ampliado, envolvendo comunidades guarani mbyá em seis estados brasileiros logo após este primeiro com algumas aldeias no Rio Grande do Sul, é importante compreender o significado do projeto para os Guarani. Conforme apresentam, trata-se de um momento histórico novo, uma mudança de estratégia da parte dos Guarani em relação à sociedade envolvente. Muitos aspectos que passaram a compartilhar com o mundo não-indígena só nos deram a conhecer depois de um cauteloso processo decisório que precisa ser levado em conta. O bom êxito da aplicação dos inventários junto aos Guarani — e, certamente, junto a outros povos indígenas — depende do respeito ao “tempo de discussão e experimentação dos Guarani no âmbito das políticas de patrimônio e salvaguarda, e evitando ao máximo a imposição pragmática de uma temporalidade que só leve em conta os imperativos do mundo burocrático da administração pública”.⁶⁵ Também é desejável e essencial, nesse

⁶⁴ CHUVA, Márcia R. R. Para descolonizar museus e patrimônio: refletindo sobre a preservação cultural no Brasil. In: MAGALHÃES, Aline M.; BEZERRA, Rafael Z. (org.). *90 anos do Museu Histórico Nacional: em debate*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2013.

⁶⁵ CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. Relatório técnico “Valorização do Mundo Cultural Guarani Mbya”. Convênio n. 702174/2008 (Iphan/CTI); Resolución n. 2326/2008 (Aecid/CTI). São Paulo, jun. 2011, p. 26.

processo, que cada vez mais os pesquisadores sejam da própria comunidade.

O Iphan, o CTI, a academia e os agentes e instituições diversos que compuseram uma rede em torno do inventário das referências culturais guarani tendo em vista a sua salvaguarda — isto é, o reconhecimento, a promoção, a sustentação, a garantia de continuidade das referências culturais —, na verdade, é uma rede que só existe *por causa* das redes guarani. Ao se articularem, tornaram visível ao Estado e aos formuladores de políticas públicas a vasta rede que historicamente une cada *Tekoa*, tanto as mais antigas quanto as mais novas — afinal, trata-se de uma população viva cuja mobilidade e territorialidade não deixaram de se reproduzir. Os Guarani também demonstraram que não existe política feita para uma aldeia guarani sozinha, pois a sua territorialidade diz respeito ao conjunto.

Mais do que ver a história da formulação das políticas culturais a partir do caso do patrimônio imaterial guarani reconhecido pelo Estado brasileiro, é fundamental compreender que essas políticas só foram possíveis porque assim os Guarani — inspirados por sua cosmopolítica — definiram que seria. Assim, da mesma forma que os jesuítas foram incorporados à narrativa histórica de alguns Mbyá como “antigos guarani”, também a formulação de políticas culturais passa a ser, ela própria, guarani, pois elas se inserem nas novas estratégias de relação com a sociedade envolvente adotadas pelos Guarani. É necessário lembrar que no momento em que instituições como o Iphan se aproximavam dos Mbyá, estes reorganizavam as suas lutas corporificando-as, em 2006, na *Comissão Guarani Yvyrupa* (CGY). O nome adotado é um lembrete ao Estado e à sociedade brasileira: na cosmoecologia guarani, *a terra é uma só*.⁶⁶

⁶⁶ Sobre a CGY, ver: TUPÃ, Marcos dos Santos. Aguyjevete pra quem luta! A Comissão Guarani Yvyrupa e a busca por nosso espaço de viver. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações*. São Paulo: Hedra, 2018.

Instituições, saberes e agentes na rede quilombola

O caminho que levou à identificação e ao registro do *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira* como patrimônio imaterial brasileiro foi trilhado especialmente por dezesseis quilombos da região em parceria com o *Instituto Socioambiental* (ISA), organização não-governamental que atua junto a eles desde o início dos anos 2000. Como apresentado anteriormente, a articulação das comunidades contra a ameaça apresentada pela construção de barragens no rio Ribeira de Iguape e a busca pela titulação de suas terras de acordo com o disposto pelo Artigo 68/ADCT da Constituição Federal de 1988, demandou que os quilombos se organizassem em várias frentes reivindicatórias simultaneamente. Nesse sentido, as dimensões cultural, ambiental, fundiária, política, econômica e jurídica foram e são mobilizadas ao mesmo tempo, com o apoio de uma diversa e crescente rede de parcerias.

À rede que existia no Vale do Ribeira entre as comunidades quilombolas que se articulavam para defender o direito aos seus territórios, juntou-se em 2000 o ISA, organização fundada em 1994 a partir de duas bases: o Programa Povos Indígenas no Brasil, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), e do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI).¹ Como abordei no segundo capítulo, vinha se estruturando no país uma nova forma de compreender o ambiental — ou uma nova forma de apreender as questões sociais, dependendo do ponto de partida — chamada socioambientalismo. Essa compreensão, bastante ancorada na percepção da forma como as populações tradicionais vivem, encontrou no Vale do Ribeira um espaço privilegiado de atuação, pois a região abriga centenas de comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e caiçaras que historicamente passaram a estabelecer vínculos de solidariedade entre si, forjadas especialmente por visões relativamente compartilhadas de mundo e por serem alvos das mesmas ameaças.

Como comunidade mais antiga do Médio Ribeira, anterior mesmo ao estabelecimento da vila aurífera de Xiririca, hoje Eldorado, Ivaporunduva foi pioneira na mobilização para ser reconhecida como quilombola por meio do Artigo 68/ADCT na década de 1990, antes mesmo dos decretos que em 2001 e 2003 regulamentariam a questão. Quando o ISA deu início à sua atuação no Vale, foi por meio dessa comunidade. Cinco anos depois do início da relação, entre 2005 e 2006, a organização e algumas

¹ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *ISA 25 anos, unidos pela diversidade*. Ed. Maria Inês Zanchetta; texto Maura Campanilli. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019, p. 4.

das comunidades confeccionaram a *Agenda Socioambiental Quilombola*, um projeto financiado pelo Fundo Nacional do Meio Ambiente. Segundo Raquel Pasinato, bióloga especializada em Ecologia de Agroecossistemas e coordenadora do programa Vale do Ribeira dentro do instituto, a intenção com a *Agenda* foi realizar um diagnóstico das catorze comunidades com que o ISA atuava à época. Esse trabalho levantou uma série de demandas das comunidades, bem como apresentou a situação fundiária e de infraestrutura dos quilombos, subsidiando, desse modo, um planejamento de possíveis ações. O trabalho foi finalizado entre 2007 e 2008, e o que se destacou naquele momento foi a urgência do “fortalecimento cultural”, ideia bastante presente na fala dos mais velhos, que se queixavam da “perda das tradições, dos modos de vida [e] de todas as influências externas” que eram vistas como ameaças à manutenção das “manifestações, práticas culturais, rezas, celebrações, festas, além da questão da roça, do modelo agrícola”. Para a bióloga, que atua na região desde 2005, foi essa investigação que fez perceber a atenção demandada no campo da cultura.²

Em diálogo com o Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB), com a Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (Eaacone) e com as lideranças comunitárias, chegaram à conclusão que a feitura de um inventário cultural contribuiria na reivindicação contra a construção de barragens, projetadas desde 1988 no curso do rio Ribeira de Iguape, com grandes impactos sobre a diversidade socioambiental da região.³ Com essa finalidade, foi desenhado um projeto e captaram recursos para a sua execução por meio da Lei Rouanet, além de contarem com o apoio financeiro e técnico da Petrobras e do Iphan. Pasinato relata que o inventário acabou sendo muito maior do que imaginavam. Sua execução, e a forma como foi construído, com a participação ativa dos próprios quilombolas desde o início, que atuaram conjuntamente como pesquisadores, revelaram uma dimensão dos bens culturais que surpreendeu a todos, tanto que levou mais tempo do que o previsto para ser concluído. Para a agente do ISA, o inventário foi resultado de um “processo longo de discussão, de validação, de várias oficinas”, que deram à pesquisa consistência e representatividade. Pasinato também relata que o formulário da metodologia do INRC foi adaptado à natureza da pesquisa. Em suma, o processo foi construtivo e “deu uma luz para essa questão cultural dos quilombos”, suscitando

² Este parágrafo e o seguinte se referem à: PASINATO, Raquel. Entrevista concedida a mim em 26 mar. 2019, por telefone.

³ Uma das primeiras ações do ISA na região foi um Diagnóstico Socioambiental no fim dos anos 1990, sempre em colaboração com o MOAB e o posicionamento em grupos como os comitês de bacias hidrográficas. A principal das mobilizações é a contrária à instalação da Usina Hidrelétrica de Tijuco Alto, proibida pelo Ibama em 2016. O ISA também participou da criação do Mosaico Jacupiranga. Ver: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, 2019, p. 14.

caminhos que ainda estavam inexplorados.

Essa colocação de Pasinato é reveladora do potencial do instrumento de inventário, ativando percepções do grupo e dando tangibilidade a questões que muitas vezes parecem abstratas. Vale ressaltar que o processo partiu da relação entre as associações quilombolas — expressão jurídica e representativa de cada comunidade — e os diversos parceiros que ao longo de sua história recente foram constituindo uma rede bastante articulada e agregadora, à qual progressivamente as demais comunidades quilombolas foram se vinculando. Essa organicidade é visível na verdadeira celebração que ocorre anualmente na praça Nossa Senhora da Guia, no centro da cidade de Eldorado: a *Feira de Trocas de Sementes e Mudas Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira*. Também está materializada nas produções conjuntas, como o próprio inventário publicado em 2013.

Ao final do inventário, em 2013, foi realizado um grande seminário na cidade de Iporanga, quando foram apresentados os resultados e quando chegaram à conclusão — as comunidades e seus parceiros — de que a roça tem uma centralidade cultural: “todo o modo de vida, os fazeres os saberes, eles têm alguma relação com a agricultura”. Nesse sentido, todos os bens culturais que tinham sido inventariados se mantiveram vivos em função do modelo agrícola adotado há séculos na região: a coivara, manejo que os quilombolas e outras populações tradicionais fazem da Mata Atlântica. Tendo em vista a riqueza desse amplo sistema identificado, e a necessidade de que este fosse publicamente reconhecido, uma vez que era alvo de um “histórico processo de criminalização”, as comunidades, o ISA e os demais parceiros deliberaram que fosse formalmente apresentado ao Iphan o pedido de registro da *roça quilombola* como patrimônio cultural brasileiro.⁴

A antropóloga Anna Maria Andrade foi a coordenadora técnica do inventário, dando apoio às pessoas das comunidades quilombolas que procederam às pesquisas de campo. Andrade também comentou sobre o formato das fichas do INRC, que em muitos casos não eram adequadas à dinâmica da pesquisa de campo. De todo modo, pelos exemplos que me apresentou, a equipe as adaptou às circunstâncias, enfatizando as características dominantes dos bens inventariados.⁵ Para além do trabalho de pesquisa, é importante mencionar a frequente referência ao nome da antropóloga quando surgem os

⁴ De acordo com Nilto Ignácio Tatto, coordenador do Programa Vale do Ribeira à época do inventário e desde 2015 Deputado Federal pelo Partido dos Trabalhadores, a grande inspiração para a compreensão dos elementos levantados enquanto um sistema veio da experiência da patrimonialização do *Sistema Agrícola do Rio Negro*, com a qual o ISA também contribuiu, registrado em 2010 como patrimônio imaterial (Entrevista concedida a mim em 4 abr. 2018, São Paulo). PASINATO, Raquel. Entrevista concedida a mim em 26 mar. 2019, por telefone.

⁵ ANDRADE, Anna Maria. Conversa informal em 29 maio 2018, São Paulo.

temas *patrimônio* ou *cultura* nas falas das pessoas dos quilombos. Junto à 11ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, em agosto de 2018, foi realizado um seminário sobre Sistemas Agrícolas Tradicionais. Benedita Rocha, liderança do quilombo Maria Rosa (Iporanga, SP), cita o “inventário com a Anna Maria” como um momento fundador, indicando que “ela entrou em nossas comunidades conversando, para que as comunidades contassem um pouco das suas histórias”. Uma vez solicitadas, as pessoas falaram, segundo Rocha, das histórias, da dificuldade e de como perderam direitos ao território. A liderança falou de algo que é recorrente nos relatos das diversas comunidades: o impacto das restrições ao modo tradicional de fazer as roças sobre a saída de jovens das comunidades. Sua intervenção na mesa de abertura do seminário é demonstrativa do vínculo entre a roça e a história e cultura daquelas comunidades, salientando a longevidade daquelas práticas que nunca foram danosas ao meio ambiente.⁶

Os entrevistadores quilombolas do inventário, Neire Alves da Silva e Vandir Rodrigues, são agricultores e atuam no turismo. Em sua fala Silva, se refere a Anna Maria Andrade como alguém que esteve “orientando os caminhos”, demonstrando desse modo como a pesquisadora recebeu a confiança das comunidades em um trabalho visto desde o início como de grande relevância. Neire Alves da Silva, que em 2019 era uma das coordenadoras da equipe de turismo do quilombo de Ivaporunduva, lembra que recebeu da associação do quilombo a incumbência de acompanhar a feitura do inventário. Em suas palavras,

Foi uma experiência nova, a gente estar resgatando um pouquinho — um pouquinho, não, muita coisa — do que já se perdeu. A gente começa a conhecer conversando com as pessoas que são a nossa referência na comunidade, os mais velhos, que a gente respeita e valoriza muito o que eles têm para contar. Muita coisa a gente vê que já se acabou, mas tem muita coisa boa ainda, que a gente continua mantendo e resistindo na comunidade. Foi um trabalho gostoso, que a gente consegue aprender mais coisas, com as pessoas. *No dia a dia a gente não dá aquele devido valor, mas conversando a gente vê mesmo a importância daquilo, daquele lugar, do que é feito, tudo.* Então, para mim, foi uma experiência, um conhecimento a mais, muitas coisas a mais, para mim, para poder passar também para as pessoas.

Ter esse levantamento, *ter isso tudo documentado, no papel, é uma forma de que os nossos filhos, os nossos jovens, conheçam um pouco mais a nossa história, valorizem mais.* Eu acho que tudo isso é válido, porque isso também foi usado nas escolas, tanto aqui na comunidade como nas outras comunidades também. Também a grande vitória que foi o registro da nossa roça, do nosso jeito de trabalhar, da nossa manutenção, do nosso trabalho, da produção. *Esse reconhecimento do modo de trabalho nosso, nossa agricultura, é mais um instrumento de luta,* porque com isso a gente pode... é um valor a mais. Nas batalhas que a gente tem, *é um instrumento para provar que nós estamos aqui*

⁶ ROCHA, Benedita. Comunicação oral na 11ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, 17 ago. 2018, Eldorado, SP.

há tantos anos, que nós estamos nos mantendo através dessa cultura. Um grande avanço foi esse registro desse nosso trabalho, de todas as comunidades quilombolas. Não é só da nossa, é um patrimônio de todas as comunidades.⁷

Ao narrar sobre a experiência de entrevistar as pessoas mais velhas de sua comunidade, considero necessário retomar o trecho que destaquei no primeiro parágrafo, uma vez que evidencia uma potencialidade da aplicação do inventário por pesquisadores da própria comunidade: o de colocar gerações em diálogo a partir de uma situação que coloca os conhecedores em evidência. Mesmo que essas situações possivelmente ocorram no cotidiano dessas comunidades e faça parte da transmissão de saberes intrínseco a elas, não podemos subestimar o sentido que há em registrar o que é dito, o que demanda a atenção e a dedicação além da comum da parte de quem entrevista. A fala de Silva é demonstrativa porque justamente indica que a conversa com esse intuito demonstrou o quanto que algo que passa despercebido, porque arraigado no cotidiano, torna-se central. O *registro em papel* é, nesse sentido, uma corporificação de elementos da história e da cultura da comunidade que, por estarem escritos, não correrão mais o risco de se perderem do alcance dos mais jovens. O estar escrito também significa o ingresso no ambiente do letramento e da oficialidade: a escola. Uma vez tornado material de apoio didático, o inventário demarca o ingresso de conhecimentos ancestrais, transmitidos oralmente há séculos, no ambiente que muitas vezes os coloca como inferiores. Por esse caminho, Silva vislumbra a possibilidade de autovalorização pelos mais jovens. O escrito, que é a forma como o *mundo branco* entende a autoridade e a verdade, se torna também o instrumento de validação e defesa da territorialidade, de demonstração da resistência daquelas comunidades por meio de suas referências culturais.

O fato de serem quilombolas entrevistando não tornou o trabalho necessariamente mais fácil. Na mesma ocasião, Neire Silva mencionou que os mais velhos a questionavam sobre o porquê de fazer as entrevistas. Por isso, foi necessário explicar o que era o trabalho, que era uma ação nova, para quebrar a resistência inicial que tinham em falar. Segundo a agricultora, essa resistência não estava relacionada à desconfiança — que existe em relação a pessoas de fora da comunidade, que podem usar das entrevistas com a intenção de prejudicá-la, como havia à época dos estudos para as barragens e como há em relação ao interesse na mineração — mas sim ao fato de que os pesquisadores quilombolas já teriam o conhecimento sobre tudo. Para convencê-los, Neire Silva explica que foi necessário dizer que quem sabe

⁷ SILVA, Neire Alves da. Entrevista concedida a mim em 17 ago. 2019, no Quilombo Ivaporunduva. Ênfase minha.

mais são eles, afinal, viveram e fizeram coisas que as gerações posteriores não viram acontecer. De todo modo, houve certa preocupação nos primeiros momentos em registrar, documentar, sempre com a insegurança de que isso poderia ser usado contra a própria comunidade — o que atesta a falta de confiança que existe nas nossas instituições, apesar da Constituição Federal lhes garantir a legitimidade em suas demandas. Por essa razão, reitera, é sempre necessário, para qualquer estudo, que a comunidade esteja de acordo.

Perguntado sobre a produção do inventário, Vandir Rodrigues da Silva menciona o papel de Anna Maria Andrade e o fato deles terem ajudado nesse trabalho: “ajudando e colocando no livro”. Mais uma vez, chamo a atenção para o sentido atribuído à materialização do trabalho do inventário, isto é, a publicação de 2013 que apresenta os seus resultados. Trata-se de um objeto reconhecido como representativo da identidade quilombola, o que referenda os resultados do trabalho de pesquisa. Quase um ano depois do registro do *Sistema Agrícola Tradicional Quilombola* como patrimônio imaterial brasileiro, o agricultor e monitor ambiental diz

*Hoje esse livro foi registrado e foi tombado. Então, quer dizer que hoje, tudo o que tem aqui, não pode mais ninguém mexer. A gente fez isso até por uma segurança do quilombo, porque quando tem bastante coisa assim, que é assegurado e tombado, é mais difícil para sair uma barragem, para sair uma pesquisa. A gente está sabendo que estão querendo fazer umas pesquisas sobre minério e para vir, agora tem que ter o aval da comunidade; o minério não é da comunidade, mas a terra é do quilombo, então, para passar aqui não é só chegar e entrar. Quando é terra devoluta é mais fácil, mas graças a Deus a gente conseguiu o registro dessa terra; tombadas várias coisas, como eu estava falando para você: a gente fez um levantamento das águas que têm aqui, dos bens materiais e dos bens que não existem — que existiam e não existem mais —, a gente conseguiu juntar tudo e fazer um livro e hoje foi tombado. Foi feita até uma festinha. O pessoal foi para o Rio de Janeiro, no dia em que foi tombado esse livro, porque é uma segurança para o quilombo. Lá você vai ver a história, o pessoal que ajudou (porque não foi só Ivaporunduva, foram todos os outros quilombos também que ajudaram a construir esse livro). Para nós foi importante porque é uma segurança para os quilombos, porque a gente tinha bastante ameaça. Nesse rio [Ribeira de Iguape], a gente tinha ameaça de barragem e, fazendo barragem nesse rio, a gente vai perder algumas coisas do quilombo, se não perder tudo. Através dessas coisas tombadas pelo governo, a gente tem uma segurança que não é assim, de qualquer jeito, que vai estar entrando para fazer pesquisa, para fazer barragem. A gente tem uma segurança; a gente tem um trunfo na mão que é um livro que foi assinado pelo governo. A gente sabe que não é chegando assim, fazendo de qualquer jeito. Então, eu acho que esse livro, para nós, foi muito importante, muito bom.*⁸

Sua fala revela aspectos que complementam os apontados por Neire Alves da Silva. Chama a atenção a força que a palavra *tombamento*, oficial e historicamente associada ao patrimônio edificado, revela

⁸ SILVA, Vandir Rodrigues da (Tio Lé). Entrevista concedida a mim em 15 ago. 2019, Quilombo Ivaporunduva.

quando transposta para o patrimônio imaterial. Também é importante o sentido que a palavra *registro*, que é como o Estado brasileiro categoriza o ingresso de um bem cultural imaterial na lista do patrimônio nacional, apresenta em sua concepção. Tratarei dessas questões adiante, mas destaco o que buscavam as comunidades quilombolas quando se envolveram no inventário de seus bens culturais: a segurança de que seus territórios — e tudo o que se vive neles — fosse salvaguardado dos interesses externos, representados sobretudo pela construção de barragens para a obtenção de energia ou controle de cheias ou pela mineração. O registro gera a expectativa de que o próprio Estado garanta a proteção das comunidades e de seus territórios diante dessas ameaças, bem como os fundamenta em suas demandas. O livro ganha o estatuto de documento registrado — semelhante ao registro cartorial de um imóvel — e o seu reconhecimento parece ocupar a mesma importância que a titulação das terras.

O fato de estarem em meio ao maior remanescente de Mata Atlântica aproxima as demandas das comunidades da pauta ambiental. Além do esforço constante para demonstrar à sociedade envolvente e ao Estado que a presença dessas comunidades e de outras, como as indígenas, fez a floresta ser o que é, também há o estabelecimento de uma relação com agentes públicos dos setores relacionados ao fundiário e ao ambiental. Por essa razão, o papel desempenhado pelo ISA é bastante importante como mediador atento às características das pautas quilombolas, indígenas e caiçaras que mobilizam as centenas de comunidades tradicionais do Vale do Ribeira. É necessário também lembrar que a formação de profissionais quilombolas nas áreas do Direito, da Educação, da Agronomia, entre outras, tem impactado decisivamente na ocupação de cada vez mais espaços de visibilidade. A rede que se estabelece, tendo as associações quilombolas, as suas cooperativas agrícolas, a Eaacone e o ISA, entre outros, articula a presença das vozes quilombolas nos espaços de consulta e decisão, como os conselhos de Agricultura, Meio Ambiente e Cultura, além de fomentar a pressão sobre os agentes locais, cujas prefeituras frequentemente não dispõem de pessoal técnico qualificado para lidar com as demandas ou, em alguns casos, não dispõe de vontade política para respondê-las. Pasinato destaca, nesse sentido, a participação nos conselhos municipais, reiterando que essa participação política é desejável a toda a sociedade civil. Nos anos finais da década de 2010, entretanto, a agente do ISA relata o acirramento de divergências da parte de agentes locais que veem na organização um elemento estranho a imiscuir-se em questões *locais*.⁹

Há, ainda nesse sentido, uma relação histórica com o Instituto de Terras do Estado de São Paulo

⁹ Este parágrafo e os dois seguintes se referem a: PASINATO, Raquel. Entrevista concedida a mim em 26 mar. 2019, por telefone.

(Itesp) e com a Fundação Florestal, órgãos estaduais que atuam diretamente sobre as questões fundiárias da região, cada qual a partir de seu referencial. Com o primeiro, Raquel Pasinato sublinha o histórico de parcerias entre o órgão, o ISA e as comunidades, indicando divergências pontuais em relação às políticas de assistência social promovidas pelo estado de São Paulo e as demandadas localmente, além da queda qualitativa e quantitativa do trabalho em função da redução do pessoal dessa fundação. Em relação à Fundação Florestal, a bióloga ressalta os conflitos relativos à sobreposição de unidades de conservação e territórios quilombolas. Com os organismos federais, como o Ministério do Meio Ambiente (MMA) e as instituições a ele relacionadas, Pasinato relata um histórico de parcerias, algumas mediadas pela Coordenação Nacional Quilombola (Conaq). O diálogo, entretanto, parece ter cessado no final de 2018.

No processo que levou à realização do inventário, a rede que se fortalecia decidiu realizar, antes do início da temporada de plantio, no mês de agosto, uma feira de troca de sementes e mudas tradicionais. Realizado desde 2008, o evento anual tem lugar na praça central de Eldorado e congrega as diversas comunidades quilombolas, indígenas e ribeirinhas do Vale do Ribeira, atestando a centralidade da roça. Em função do sistema agrícola, diversas outras atividades foram ganhando forma e a rede de quilombos da região que participa dos eventos tem se ampliado, demonstrando o caráter aglutinador fomentado por essa política cultural.

O *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira* está organizado em cinco partes: *Comunidades quilombolas e o Vale do Ribeira*; *Patrimonialização de bens culturais*; *O inventário passo a passo*; *Panorama do patrimônio cultural quilombola no Vale do Ribeira* e os verbetes que sistematizam os bens inventariados de acordo com as categorias do Decreto n. 3.551/2000: *Celebrações*; *Formas de expressão*; *Ofícios e modo de fazer*; *Lugares e Edificações*. Os mesmos bens são apresentados, no final da publicação, por comunidade junto a um sumário que as apresenta. Segundo sublinham, foram três anos de trabalho de campo em dezesseis comunidades quilombolas, situadas no que é apresentado como um dos principais corredores socioambientais do país, em uma das mais relevantes áreas contínuas remanescentes da Mata Atlântica entre duas grandes capitais brasileiras, São Paulo e Curitiba. De acordo com os editores,

a proposta de fazer o levantamento dos bens culturais nasce[u] dos próprios quilombolas, preocupados pela falta de conhecimento e reconhecimento por parte do Estado e da sociedade brasileira em relação aos seus direitos territoriais e pela ameaça permanente dos grandes projetos de infraestrutura na região, entre eles, os de barragens no Rio Ribeira de Iguape, com grande potencial

de impacto para a região e diretamente sobre alguns territórios quilombolas.¹⁰

Além da iniciativa quilombola, destaca-se a justificativa destes para se valer do instrumento do inventário cultural: a busca pelo *conhecimento e reconhecimento*, ou seja, que a sociedade e Estado brasileiros não apenas tomassem conhecimento de sua existência como também reconhecessem os seus direitos. Estes seriam pontos de partida para o reconhecimento de direitos territoriais e mobilizariam aliados contra as ameaças à existência das comunidades quilombolas. O levantamento identificou 180 bens, classificados nas cinco categorias propostas pelo Iphan. Corroborando o ponto de vista das comunidades, a intenção dos editores é a de que o inventário fosse um material a auxiliar gestores públicos na formulação e implementação de políticas de salvaguarda dos bens culturais quilombolas.¹¹

O Vale do Ribeira é apresentado como uma região precocemente explorada pela colonização portuguesa já no início do século XVI, quando esta era habitada apenas por povos Tupi e Guarani. A mineração do ouro de aluvião, ocorrida nos primeiros tempos, logo se esgotou e foi substituída pela rizicultura, iniciada em fins do XVII. Ambas as atividades eram exploradas por africanos e descendentes, escravizados ou livres, que ocuparam estabelecimentos na região após estes terem sido doados ou abandonados por seus proprietários. Algumas dessas comunidades negras também abrigaram fugitivos que se recusaram a ingressar nas tropas brasileiras na Guerra contra o Paraguai. O inventário ressalta o grande patrimônio socioambiental da região que resistiu a diversas práticas que, nas décadas finais do século XX, afetaram ou apresentaram ameaças às comunidades quilombolas, caiçaras, indígenas e ribeirinhas do Vale do Ribeira. Para os editores, destaca-se a novidade da legislação pioneira do patrimônio imaterial no Brasil consistiu em tirar o olhar da “monumentalidade” ou da “riqueza”, constantes da legislação patrimonial que o país herda dos anos 1930, para considerar “as dinâmicas locais de atribuição de significados e valores”. Amparando-se nessa nova perspectiva, a intenção do trabalho de inventário e a consequente salvaguarda de elementos culturais “tem como ponto de partida o fortalecimento por parte dos sujeitos que os produzem e a expressam”:

¹⁰ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013, p. 7. Ênfase minha. As comunidades são: Abobral Margem Esquerda, Ivaporunduva, Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima, São Pedro e Sapatu, em Eldorado; Bombas, Maria Rosa, Pilões, Porto Velho e Praia Grande, em Iporanga; Cangume, em Itaóca; Galvão e Nhunguara, com territórios dentro de dois municípios, Iporanga e Eldorado; Mandira, em Cananéia e Morro Seco, em Iguape. O trabalho foi apoiado pela Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento (Aecid); pela Petrobras; Ajuda da Igreja da Noruega (NCA); Eaacone; Núcleo Oikos; Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo; Iphan, Ministério da Cultura; Plano Brasil sem Miséria; Conselho Federal Gestor do Fundo de Defesa de Direitos Difusos; Ministério da Justiça e Governo Federal.

¹¹ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 9.

Inventariar, identificar e registrar os bens culturais são ações que devem impactar o grupo social em questão, desencadear nos sujeitos uma reflexão sobre suas expressões culturais, sobre os sentidos da mudança e permanência de suas referências, as perdas e os acréscimos que são próprios da dinâmica histórica em qualquer contexto social. Neste sentido, envolver coletivamente os sujeitos, desde o princípio, é condição para uma verdadeira ação de salvaguarda do patrimônio imaterial.¹²

A ideia do inventário teve início em 2007 e o suporte à demanda foi mediado pelo ISA, que por sua vez aprovou projeto técnico junto ao Iphan. O projeto foi apresentado entre os meses de setembro e dezembro de 2009 às comunidades, com o objetivo de que cada quilombo o apreciasse, discutisse e apresentasse agentes culturais para executá-lo, de acordo com critérios estabelecidos por eles próprios. Em novembro de 2009, os 21 agentes escolhidos foram reunidos em Ivaporunduva, quando participaram de uma oficina conduzida por agentes do Iphan, antecedendo o trabalho de campo iniciado em janeiro de 2010. Na etapa posterior houve a validação dos resultados levantados, incluindo a expressão dos moradores por meio de desenhos e a produção de mapas de referência dos lugares. Em 2011 foi finalizado o trabalho, quando os diversos envolvidos, quilombolas e parceiros, avaliaram os impactos do inventário. Os mais jovens “expressaram o aprendizado obtido na elaboração do inventário e as descobertas sobre sua própria comunidade proporcionadas pelas entrevistas”. Entre os mais velhos, por sua vez, se destacou a “valorização pública dos conhecimentos tradicionais” e “a esperança de permanência de seus valores primordiais”.¹³

Ao construir um panorama do patrimônio cultural quilombola no Vale do Ribeira, Andrade e Tatto chamaram a atenção para o fato de que grande parte dos bens inventariados são *Lugares*, o que reforça o sentido de território vivido como fundante na identidade quilombola. Além de apresentar dados sobre os bens, demonstrando a sua situação de acordo com as classificações do Iphan (íntegro, ruína ou memória), levanta-se a questão do acesso aos lugares e das condições de reprodução de práticas e modos de fazer como determinantes para essas situações em que se encontram esses bens. Por fim, “a equipe de trabalho juntamente com os agentes culturais e a partir das reuniões de validações e seminário final, concluiu que os encaminhamentos relacionados à urgência da salvaguarda do patrimônio imaterial quilombola passa pela proteção do sistema agrícola”.¹⁴

Nesse sentido, os subtítulos seguintes: *Centralidade do trabalho agrícola; O cultivo; Cultura*

¹² ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 11-12.

¹³ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 18-19; 22-23.

¹⁴ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 30-32.

material envolvida no processamento dos alimentos; Organização coletiva do trabalho; Roça e religião; Roça e território e Transmissão de conhecimentos, demonstram o sistema agrícola como elemento que dá coesão ao modo de vida quilombola e, por conseguinte, a todas as expressões, práticas e bens registrados no inventário:

A reunião destas esferas que constituem a dinâmica sociocultural quilombola evidencia que o valor é maior de que a sua função de “matar a fome”. A roça faz parte da identidade cultural dos quilombos do Vale do Ribeira e alimenta não só o corpo físico, mas também o imaginário, o valor de estar junto e compartilhar, a percepção dos ciclos da natureza, o pertencimento a um lugar, o legado deixado pelos mais velhos.¹⁵

Sendo assim, a percepção dos quilombolas do declínio da atividade agrícola, representado pela redução da diversidade de produtos cultivados, de pessoas envolvidas na atividade, do tamanho das roças, assevera o risco corrido pelos conhecimentos tradicionais. Muitos são os fatores que são apresentados pelos quilombolas para esse declínio: uma legislação ambiental que desconsidera suas relações com o ambiente; as alternativas mais atrativas aos mais jovens fora das comunidades; a falta de assistência técnica rural e as dificuldades que enfrentam para comercializar os excedentes.¹⁶

Em suma, as orientações para a salvaguarda foram direcionadas para aquilo que dá sustentação ao modo de vida quilombola como um todo. Uma vez assegurada a relação com a roça, seriam viabilizadas as iniciativas em prol da salvaguarda de outros bens. Reforça-se, assim, o quanto as políticas para o patrimônio imaterial não prescindem de um olhar que busque compreender a integralidade da ideia de patrimônio e o fato de que se trata de saberes, lugares, modos de fazer e celebrações inscritos em sujeitos e nas relações que estes estabelecem entre si e com o território por eles vivido. Na sequência, elenco alguns dos referenciais culturais levantados nas comunidades de Ivaporunduva e Mandira nas categorias aplicadas ao patrimônio imaterial, especialmente por darem algumas pistas da forma como o trabalho foi realizado, bem como por atestarem a interpenetração entre as categorias. Os depoimentos são datados de 2010 e 2011.

Na categoria *Celebrações*, destacam-se festividades relacionadas ao calendário litúrgico católico, religião bastante presente nas comunidades. Entre estas, estão presentes a *Festa do Divino Espírito Santo*, tradicional celebração portuguesa presente no Brasil desde os primórdios da colonização, corporificada na Bandeira que percorre residência após residência e envolvendo comunidades inteiras na realização de

¹⁵ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 36.

¹⁶ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 36.

cafés da manhã, almoços e jantares. Em Cananéia, a Bandeira do Divino transita por diversos bairros rurais, incluindo a comunidade do Mandira. Segundo o relato de Irene Mandira, o percurso é acompanhado por foliões que garantem o acompanhamento musical da celebração. Também há a festa ao padroeiro da comunidade, Santo Antônio, celebrado em 13 de junho provavelmente desde inícios do século XX ou antes, a julgar pela antiguidade da escultura do santo luso-italiano. Ao longo de três dias, a comunidade se organiza para coordenar a realização de diversas atividades, entre elas o terço cantado, a quermesse, o baile, o bingo e até mesmo campeonatos de futebol. As comunidades vizinhas comparecem. É comum nos relatos apresentados a menção ao padre João Trinta, figura ligada não só ao fortalecimento das celebrações como também da própria vida material da comunidade. A passagem da Paixão de Cristo é lembrada por Maria Rute Mandira pela procissão que acontece na comunidade, prática inspirada pelos vizinhos de Porto Cubatão. Como também é comum nos relatos mandiranos, Maria Rute remete a figura de João Vicente Mandira, que é descrito também como liderança espiritual: “no tempo do João Vicente Mandira ele benzia a água e cada um tomava a água. Isso acontecia na Quinta e na Sexta-feira da Paixão”. Em Ivaporunduva, as celebrações da Sexta-Feira Santa são com procissões iluminadas pelas chamas das velas no centro da comunidade, conforme explicou Benedita Rodrigues.¹⁷

Os três santos juninos — Antônio, João e Pedro — são comemorados na comunidade de Ivaporunduva, onde também há festas em honra de São Sebastião no mês de janeiro. Em comum, as festividades têm a sua organização por festeiros, não raro pessoas que as fazem em cumprimento a alguma promessa atendida. A padroeira da comunidade é Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, cujo evento é bastante central para a comunidade e para os quilombos vizinhos. A celebração, acredita-se, existe desde pelo menos a construção da igreja no século XVIII. Os antigos de Ivaporunduva dizem que quando tinha seca, a escultura de Nossa Senhora do Rosário era levada até a igreja de Eldorado para pedir por chuva. Nessas circunstâncias, a imagem foi roubada e ficou desaparecida durante algum tempo, até que foi encontrada em Minas Gerais ou Pernambuco e devolvida sem os adornos em ouro que possuía. Ivaporunduva, assim como Pilões e Porto Velho, são as únicas comunidades que têm cemitérios dentro de seus territórios e, por essa razão, incluíram a celebração de Finados em seus inventários. Em Ivaporunduva, é comum na celebração cada um dizer o nome dos seus mortos. Com tempo ensolarado e sem a presença do padre, é comum ir até o cemitério antigo, mais afastado: “é um

¹⁷ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 40-45; 82; 99.

dia de oração silenciosa, não queima foguete, não tem compromisso de fazer nada pra comer. (...) Às vezes, o pessoal leva uma violinha para acompanhar os cânticos”, informou Senhorinha Santos Atibaia Pupo.¹⁸

Na lista das *Formas de expressão*, encontram-se as referências culturais que os editores apresentam como as mais ameaçadas de desaparecimento, considerando que muitas delas estavam presentes apenas nas memórias dos entrevistados mais velhos. Por outro lado, ressaltam que

o exercício de memória empreendido durante o inventário entusiasmou algumas comunidades na retomada ou fortalecimento de certas danças. A iniciativa é importante para a salvaguarda dessas práticas, mesmo considerando que os grupos culturais são motivados também pelas oportunidades de apresentação em eventos culturais e festas, e não nos contextos originais destas expressões.

Alguns exemplos disso são o *Puxirão Bernardo Furquim*, do quilombo São Pedro, o *Fandango de Morro Seco* e a *Nhá Maruca* do quilombo Sapatu, que se apresentam no contexto das *Feiras de Troca de Sementes e Mudanças* realizadas anualmente. Todos os dezesseis quilombos que participaram do inventário mencionaram os bailes, com muita música, dança e comida, como forma de expressão a registrar. Estes recebem vários nomes, como *faxineira*, *forró* e *fandango*, nomenclaturas que expressam o sentido das “festas em que se dança”, que ocorrem especialmente em puxirões de roça, de construção, nas celebrações religiosas, nos casamentos e aniversários. Como dito, muitas passaram a fazer parte da programação da *Feira de Sementes*.¹⁹

Inscrita igualmente na categoria, a capoeira é bastante recente nas comunidades do Ribeira, mas pelo vínculo que estabelece com a experiência da população negra brasileira, foi reconhecida pelos quilombolas como sua referência cultural. Iniciada com professores de fora, sobretudo das cidades de Eldorado e Cananéia, a sua prática exige um grande envolvimento, o que não aconteceu na comunidade de Mandira, que deixou de praticá-la em 2001.²⁰ Não se pode deixar de considerar que a sua prática pelas comunidades quilombolas é esperada por quem está do lado de fora delas, uma vez que esta sintetiza a ideia de *cultura negra brasileira* por excelência junto aos Candomblés e outras referências culturais. É possível inferir, à luz do que traz o inventário, que algumas comunidades tenham buscado aprender a capoeira para atender às expectativas de visitantes, assim como podem tê-la buscado para aproximar-se dos signos compartilhados pela cultura afro-brasileira. De todo modo, praticá-la nesses quilombos, ainda

¹⁸ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 50-51; 60-62; 83-84; 94.

¹⁹ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 102.

²⁰ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 119.

que a partir de um início recente, não deve ser entendido como a *falsificação* de uma tradição e sim como a apropriação de um elemento que desejam compartilhar com outras vivências negras. Nesse sentido, atestam a dinâmica de suas referências culturais e de suas relações.

Também no universo das danças está incluída a *Dança ou Romaria de São Gonçalo*, identificada em catorze das dezesseis comunidades, abrangendo as três sub-regiões do Vale (o Alto e o Médio Ribeira, bem como o complexo do Lagamar). Somente duas delas, porém, ainda a realizavam com alguma frequência, sendo que Mandira buscava retomá-la à época do inventário e em Eldorado as comunidades quilombolas não a realizavam desde meados dos anos 1960. A motivação é religiosa e está relacionada ao cumprimento de promessa, frequentemente associadas à saúde ou à roça. Cabe notar que no ano de 2011 a comunidade de Praia Grande, município de Iporanga, registrou “a ocorrência de uma romaria motivada por uma promessa que pedia o fim do conflito fundiário com fazendeiros que ocupam o território quilombola”.²¹

A já citada prática do *Terço cantado* do quilombo do Mandira, tradicionalmente relacionada a todas as datas religiosas e à época do inventário realizada apenas no período da Quaresma ou na festa do padroeiro Santo Antônio, exemplifica outro aspecto prático do inventário do ponto de vista das comunidades quilombolas. Trata-se do registro de expressões que, diante do desinteresse dos mais jovens, podem deixar de acontecer. Nesse sentido, registrá-las por escrito ou pelo audiovisual são entendidas como estratégias de perenização ou mesmo de informação, para que se saiba no futuro como é a prática, conforme disse Creusa Coutinho.²²

O assim chamado risco de desaparecimento, mencionado pelos editores, está expresso pelos conflitos intergeracionais e pelo conflito entre as diferentes formas de demarcar os momentos da vida e da morte, contrapondo especialmente o rural e o urbano, se pudermos assim vê-los. É o que se percebe, por exemplo, em relação às *incelências*, conjunto de práticas relacionadas aos funerais. Segundo Ana França de Moura, quilombola de Ivaporunduva, a prática foi desaparecendo à medida que o modo citadino de preparar os ritos fúnebres foi sendo incorporado como a norma dentro do quilombo.²³ A partir do depoimento de Moura, talvez possamos falar em uma escolha pelo modelo externo à comunidade por razões que não foram respondidas à ocasião, mas que são demonstrativas da dinâmica

²¹ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 147-148.

²² ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 155.

²³ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 124.

das práticas culturais das comunidades: novas expressões chegam, antigas expressões deixam de existir, como provavelmente foi e será ao longo da história desses quilombos. Isso não significa que, em algum momento futuro, elementos possam ser retomados a partir da iniciativa das comunidades, mesmo que em outros termos, assim como se dá com as danças que hoje acontecem nos *novos bailes*, como poderíamos chamar a grande festa que é a *Feira de Sementes*.

Também são elencadas na lista dessa categoria as diversas formas de transmitir narrativas oralmente, o que é chamado de *literatura oral* pelo inventário. Tais narrativas se relacionam especialmente ao repositório de narrativas de seres reconhecidos nacionalmente, como o saci-pererê ou a mula-sem-cabeça, ou por outros mais regionais, como os *negrinhos d'água*, associados inclusive a famílias cujos nomes se relacionam às águas, como os Marinho. A elas se juntam as histórias de *visagens*, incluindo as que não estão no inventário, contadas por Leonardo Mandira nas atividades turísticas de seu quilombo.²⁴

O diálogo entre o *dentro* e o *fora* dos quilombos, a despeito do isolamento apregoado pelo senso comum, perpassa a história das comunidades do passado mais remoto ao presente mais imediato. Se as mais antigas expressões dessas comunidades nos indicam vestígios das relações que sempre empreenderam com a sociedade envolvente, incluindo as populações indígenas, isto não seria menos marcante à medida que o contato — antes realizado quase que exclusivamente por meio da grande via que é o Rio Ribeira de Iguape ou pelos inúmeros caminhos na Mata Atlântica — torna-se mais rápido por meio de estradas, rodovias e pontes. Como já mencionado antes, Ivaporunduva construiu relações com os movimentos negros urbanos há décadas e mais uma dessas relações deixou uma marca que foi inscrita por esta comunidade em seu inventário como uma de suas formas de expressão. Trata-se da *Missa Afro*, que também acontece na comunidade iguapense de Morro Seco. De acordo com Aracy Pedroso, de Ivaporunduva, a celebração afrocatólica existe desde meados de 1990, quando o Frei David Santos, um dos entusiastas dessa forma de expressão do catolicismo, esteve em Ivaporunduva. Pedroso lembra que

ele fez uma reunião de dois dias, falando da cultura negra, autoestima pra pessoa aceitar ser negro, a importância do negro no Brasil e também ensinou a missa afro: cantos e danças dentro da oração. Até então não era todas as pessoas que aceitavam ser negro e tinha vergonha de algumas coisas da

²⁴ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 129-131. Sobre os sentidos relacionados às histórias dos *negros d'água* e à sua relação com as simbologias centro-africanas, ver PAES, Gabriela Segarra Martins. *Ventura e desventura no Rio Ribeira de Iguape*. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2014.tde-13052014-112252>. Acesso em: 5 jun. 2021.

sua cultura. A partir daí, a aceitação foi maior, que hoje em dia todo mundo aceita ser negro e tem orgulho da sua cultura.²⁵

Os cantos falam da resistência negra e sobre as riquezas do quilombo e da Mata Atlântica. Os itens ofertados na celebração são alimentos produzidos nas roças de Ivaporunduva, dispostos em torno da imagem de Nossa Senhora do Rosário que, após a procissão pelas ruas próximas à igreja, repousa no chão do velho templo. Segundo consta, o ato representa a “aproximação da santidade com a terra, terra sagrada, fonte do alimento”. Os instrumentos musicais que acompanham os cantos são o atabaque, a timba, o pandeiro, o berimbau e o violão. Nessa celebração que, como dito, reúne muitos quilombolas vizinhos, também comemoram outras coisas, como em 2010, quando Ivaporunduva festejou a titulação de suas terras.²⁶

Dentro da categoria *Ofícios e modos de fazer* está a referência cultural que estrutura todas as demais: o *modo de fazer roça*, listado em associação com o *ofício de lavrador*. Os editores indicam que 79 bens culturais identificados são diretamente relacionados ao sistema agrícola nas outras quatro categorias. De todos, o modo de fazer roça é o mais difundido e íntegro nos dezesseis quilombos inventariados. Também é destacado o resultado dessa prática na vida dos quilombos: a “produção alimentar diversificada e farta, voltada para o sustento das famílias. Arroz, feijão, milho, mandioca, cana, abóbora, banana, pepino e uma variedade de tubérculos, verduras, hortaliças e frutas”. Esse modo de fazer se sustenta sobre o sistema de corte e queima conhecido como coivara, aliado ao rodízio das áreas de plantio com períodos de pousio até que voltem a ser produtivas. Mulheres, homens e crianças se engajam nessa prática, sendo que estes últimos na condição de observadores-aprendizes. Andrade e Tatto salientam que os relatos dão relevo aos conhecimentos aplicados na produção dos alimentos e às outras práticas que estão relacionadas às diferentes etapas dessa produção, como fica nítido ao longo de todo o inventário. Conforme apresentam os editores, as comunidades quilombolas também abordam a diminuição do trabalho agrícola, tendência provocada pelos “contextos de transformação social e econômica no campo e à legislação ambiental que restringe a abertura de roças na Mata Atlântica”.²⁷

Os relatos selecionados dão conta da forma como apreendem a lida diária da roça, entendida como uma tradição muito antiga e que no presente tem como principal ameaça a legislação ambiental

²⁵ *apud* ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 144.

²⁶ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 144-145.

²⁷ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 182.

que não é sensível à participação desses conhecimentos na conservação da Mata Atlântica tal como ela é. Como abordarei adiante, as falas ao longo da *Feira de Sementes* de 2018 e a campanha *Tá na hora da roça!* lançada na ocasião oferecem muitos elementos para compreendermos os termos desse conflito entre a forma como o Estado e as comunidades quilombolas enxergam a conservação ambiental.

No inventário, Antoninho Ursulino, do quilombo de Bombas, abre os depoimentos demarcando a tradição daquela prática ao afirmar que “a maior cultura” que têm é a roça. Ela “vem dos escravos. A gente passa machado onde os antigos já trabalhavam”. Donizete Furquim, de Ivaaporunduva, lembra que “antigamente podia fazer roça onde quisesse”, o que significa dizer que escolhiam “as melhores terras pra plantar”. Depois, as leis ambientais restringiram a atividade “a poucos lugares de trabalho”, que “nem sempre são as melhores terras”. Isso não significa, entretanto, um desrespeito às leis da natureza, como percebemos também em sua fala, que aponta um dos parâmetros adotados tradicionalmente para a abertura de roças: “sempre respeitamos as nascentes de rio e isso acontece até hoje. Evitamos desmatar nesse lugar, por saber da importância que tem”.²⁸ Nesse sentido, reforço a ideia de que os conhecimentos quilombolas para a conservação ambiental deveriam ser vistos como complementares e não como concorrentes da legislação ambiental vigente, que muito ganharia se incorporasse a história que essas populações e as indígenas desenvolveram junto à Mata Atlântica.

Os efeitos da legislação ambiental e da sobreposição de parques à área do quilombo do Mandira são sentidos em suas diminutas roças. Localizado na porção continental do município de Cananéia e próximo a um manguezal, o quilombo, ao longo de sua história recente, precisou adaptar-se às novas realidades impostas pelas questões fundiárias — como a perda de parte de suas terras devido a pressões comerciais no passado — e pelas referidas questões ambientais. Por essas razões, muitas das áreas que consideram boas para plantar estão sob o controle de pessoas de fora da comunidade. Ainda assim, mantêm algumas pequenas roças para consumo próprio, complementar à principal atividade mandirana que é o manejo da ostra, igualmente inscrita no inventário como *ofício/modo de fazer*. O manejo é apresentado como prática antiga e tradicional, que se tornou a principal fonte de renda em Mandira nos anos 1990. A ostreicultura impulsionou outra atividade do quilombo, que é o turismo — gastronômico, ambiental e pedagógico. Segundo Agnaldo Coutinho, o processo de organização do manejo da ostra qualificou a produção e elevou a autoestima da população mandirana.²⁹

²⁸ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 183-185.

²⁹ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 160-161.

Identificado em onze das dezesseis comunidades, o *modo de pescar* chama a atenção por ser referido em algumas comunidades como modo de *caçar peixe*, exceto na única comunidade litorânea inventariada que foi Mandira. Segundo os editores, “os relatos revelam a preocupação dos quilombolas com o manejo do recurso pesqueiro, evitando redes que capturam peixes de pequeno porte”. A prática depende do conhecimento dos lugares específicos em que são encontrados cada tipo de peixe, o que determina as técnicas a empregar, o horário mais adequado e o período do mês e do ano. Esses conhecimentos não diferem muito dos que envolvem a roça e a caça. Alguns desses conhecimentos baseiam as oficinas que o quilombo de Ivaporunduva apresenta aos grupos de visitantes escolares. Os *modos de caçar* foram apresentados como bens culturais íntegros em metade das comunidades participantes do inventário, incluindo Ivaporunduva e Mandira, ainda que inibidas com a crescente criminalização. As pessoas lembram, porém, que a prática pode existir desde que com controle, como Francisco Mandira comentou na palestra que nos ofereceu em 2018. O inventário indica que as comunidades quilombolas reclamam da presença de pessoas de fora que caçam dentro de seus territórios, fazendo recair a acusação de práticas inadequadas sobre os quilombos.³⁰

O *modo de fazer canoa* e o *modo de fazer casa de pau a pique* não só foram identificados em quase todas as comunidades do inventário como também compartilham um léxico comum em todas.³¹ Ambos são frequentemente mencionados nas visitas às comunidades como práticas tradicionais bastante expressivas da identidade quilombola, especialmente o segundo. Vale ressaltar que ambos convivem organicamente e sem conflito com as casas de alvenaria e os barcos motorizados, demonstrando-nos, mais uma vez, que as temporalidades que expressam não são opostas no ponto de vista das comunidades quilombolas. No quilombo de Ivaporunduva, a feitura das casas de pau a pique é uma das oficinas que apresentam aos visitantes; podem ser casas de moradia ou espaços para armazenar utensílios de trabalho, bem como abrigos no meio da roça — as capuavas/capovas.

A lista de ofícios apresentados pelas comunidades é grande e reúne artesãos, carpinteiros, benzedores e *curandores*, parteiras, entre outros, incumbidos de tarefas cotidianas diversas em todos os quilombos. Artesãos e carpinteiros, por exemplo, confeccionam artefatos para o uso nas diferentes etapas da roça à colheita e armazenamento de alimentos, transformando diferentes fibras e a madeira em cestos e outros objetos, como o tipiti, usado para extrair o sumo da massa de mandioca no processo de

³⁰ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 188-193; 162-167.

³¹ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 179.

produção da farinha. Há ainda os objetos produzidos para auxiliar na caça e na pesca. Na carpintaria, especificamente, são produzidas gamelas, pilões, monjolos, moendas, escaraçadores, prensas, cochos, colheres de pau e móveis. Com a diminuição das atividades agrícolas ao longo do tempo ou mesmo com a substituição por outros objetos nesse trabalho, algumas práticas se tornaram mais escassas. Por outro lado, a produção de artesanato passou a atender a uma crescente demanda comercial de turistas ou outras pessoas de fora das comunidades, como ocorre em Ivaporunduva, Sapatu, Pilões, Mandira, São Pedro, Praia Grande, Nhunguara e Porto Velho. De todo modo, o inventário destaca a importância desses ofícios para o processamento dos alimentos, alguns deles impraticáveis sem o uso de moendas e pilões, por exemplo. A matéria-prima para artesãos e carpinteiros provém das próprias florestas das comunidades.³²

Para cuidar do religioso-espiritual, foi identificado em Mandira e Morro Seco o ofício de capelão ou coordenador da igreja, responsável por coordenar rituais litúrgicos nesse espaço. Em Mandira, trata-se de um ofício bastante antigo, desempenhado por figura que goza de respeito por toda a comunidade. Zacarias Cunha fala de seu pai, Cristino Mandira, que foi capelão do quilombo, responsável por conduzir o terço cantado; antes dele, foi o tio de seu pai o capelão, João Vicente Mandira, figura central das memórias da comunidade. Ainda que não tenha sido inscrito nessa função, os editores do inventário destacaram o ofício de Antônio Jorge, liderança do quilombo de Pedro Cubas, responsável por conduzir as orações do ritual da *Recomendação das Almas*. Outros ofícios que dignificam as pessoas que o executam são os de parteira, de benzedor e *curandor*/curandeiro. Os três envolvem o conhecimento de plantas medicinais e de rituais tradicionais. Estes saberes são inscritos como *modos de curar* no inventário, e dizem respeito à solução de problemas do corpo e do espírito, apontados como cada vez menos recorrentes. Em Ivaporunduva, Jandira da Silva Cunha falou de seus conhecimentos de “remedinhos” para finalidades diversas, especialmente para crianças e mulheres. Maria Mateus Mandira destacou os benzimentos contra quebranto e mau-olhado que o velho João Vicente Mandira fazia, recorrendo às “ervas do mato”. Não inscrito no inventário, mas reconhecido pela comunidade e pelos visitantes de Ivaporunduva como grande conhecedor das plantas e ervas — que diferencia, entre as espécies exóticas e as nativas — Vandir Rodrigues da Silva conduz seus percursos como monitor

³² ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 193-195; 204.

ambiental destacando as funções que aprendeu a identificar, tanto com seus antepassados quanto com a observação dos animais, de cada espécie da flora.³³

Por fim, de volta à roça, apresento os conhecimentos registrados pelos quilombolas envolvendo o processamento de diversos alimentos, como a mandioca, o arroz, o milho, a cana e o amendoim. A mandioca é reconhecida como base alimentar quilombola junto ao arroz e ao feijão. Em todas as dezesseis comunidades envolvidas no inventário há a produção da raiz, mesmo que nem todas disponham dos chamados *tráficos de farinha*, as casas destinadas ao seu beneficiamento. O inventário traz muitos depoimentos que dão conta de representar cada etapa desde a preparação do plantio até às preparações diversas com estes alimentos, constituindo assim um fundamental repositório das práticas dessas comunidades, da terra à mesa.³⁴

Das muitas referências culturais relacionadas à roça, talvez a mais representativa para os quilombos do Ribeira seja, inclusive pelo nome local que tem, o *puxirão*. Este é o nome que se dá ao trabalho coletivo, conhecido como mutirão, e que apesar de se referir na maior parte das vezes à lida na roça, pode ser usado para outras finalidades. Segundo os editores, “todas as 16 comunidades que participaram do inventário do inventário identificaram o puxirão como bem cultural, mas devido ao fato da prática não ocorrer com regularidade, em muitos quilombos o bem cultural foi classificado na condição de ruína”. Os puxirões

possuem uma finalidade econômica ao mesmo tempo que alimentam as relações sociais, evidenciando um princípio importante da sociabilidade quilombola: a solidariedade entre parentes e compadres que se expressa pelo apreço de compartilhar (alimentos, tarefas), de trocar (objetos, favores de trabalho e pessoais) e estar junto (realizar tarefas, celebrar, festejar).³⁵

O inventário registra, entre outras, a fala de Jamaciro Rodrigues da Silva, agricultor de Ivaporunduva sobre o puxirão:

Esse aí foi sistema do escravo. Antes de 1888 era tudo junto que trabalhava. O puxirão é como se fosse uma formiga, ela trabalha com puxirão quando vai chover pra levar comida pra casa. O puxirão é igual, junta uma equipe de pessoa pra *bardear* comida pra casa. O último que eu fui foi do finado Simão, em 1994, era colheita de arroz. Agora tem mutirão de projeto, que é diferente. Já vi mutirão aqui de até 60 pessoas. Às vezes as mulheres carpiam e os homens roçavam. Antes os mais velhos contavam que eles davam conta até de um alqueire sozinho, roçavam sozinho, mas dependia do porte da roça e do tamanho das árvores. No puxirão, o pessoal chegava seis e meia, tomava café [café e feijão com farinha] e já ia pro serviço. Meio dia, uma da tarde, tinha almoço. Antes, lá pelas nove

³³ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 210-212; 169-171. Vandir Rodrigues da Silva, em atividades de turismo nos anos de 2014 e 2018 em que estive presente e em entrevista a mim junto à sua *Farmácia Viva*, em 15 ago. 2019.

³⁴ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 233; 236-240.

³⁵ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 245.

da manhã, tinha um que passava ali oferecendo pinga pro cara ficar mais esperto. Às vezes sentava, picava um fumo de corda, contava causo. Tinha um outro café lá pelas três da tarde e o pessoal trabalhava até as cinco. Quem morava longe, e tinha que ir pra casa trocar de roupa pro baile, parava às quatro. Aquele que sabia tocar instrumento, o dono falava “se quiser ir lá trabalhar, vai. Senão, vai só pra tocar no baile”. Era viola, violão e sanfona. Esse negócio de rabeca era mais pra São Gonçalo. O baile ia até as nove da manhã do outro dia, e o cara já ia almoçado pra casa. E não era panela pequena, não... O baile de rata era da equipe do puxirão. Quem não ia de dia trabalhar, era chamado de pé-enxuto, e era cobrado. Às vezes nem cobrava, mas chamava de pé-enxuto. O cara foi dar auxílio pro outro, mas bebeu muita cachaça e acordou de ressaca. Sabe o que ele fez? Ele bateu a foice numa brejaúva, porque ela é muito dura, tem cerne. Então desbocou a foice pra parar de trabalhar e ir só no baile. Esse era ruim de serviço, mas era um dançarino.³⁶

Em modalidades que foram apresentadas no estudo clássico de Antônio Cândido, *Os parceiros do Rio Bonito*, em que o intelectual tratou de outra região paulista, o Médio Tietê, o puxirão das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira é bastante semelhante, mas se diferencia pela sua memória histórica intimamente associada à escravidão ou ao Brasil de “antes de 1888”. No relato desse agricultor, que intercambia os termos puxirão e mutirão, destaco igualmente a menção aos “mutirões de projeto”, provavelmente relacionados às novas atividades que envolvem o conjunto da comunidade no início do século XXI, atualizando a aplicação da tradicional ideia. Mais do que uma modalidade de trabalho rural coletivo, o puxirão ganhou a nova acepção para os envolvimento coletivos tanto dentro de uma comunidade como entre vários quilombos, como frequentemente se ouve em momentos de reunião, como a *Feira de Sementes*. Vale ressaltar também que a realização dos puxirões foi uma das atividades reforçadas pela aplicação do inventário e pelo registro do *Sistema Agrícola Tradicional* como patrimônio imaterial.

Na categoria *Lugares e edificações*, as primeiras referências culturais elencadas dizem respeito ao que é compartilhado pelos quilombos, para em seguida serem apresentados os lugares e edificações dentro de cada uma das dezesseis comunidades. Vale a ressalva que as edificações das quais falam o patrimônio imaterial dizem respeito às que são a base para a manutenção de celebrações e saberes. Como foi dito pelos editores na apresentação do inventário, a maior parte dos bens culturais listados foi enquadrada nessa categoria, o que reafirma a centralidade do território para os quilombos. Nesse sentido, é também importante observá-los a partir de uma das principais demandas quilombolas não só no Vale do Ribeira como em todo o Brasil: a demanda pela titulação de suas terras. Como não poderia deixar de ser, o primeiro dos bens culturais listados nessa categoria é o próprio rio Ribeira de Iguape —

³⁶ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 251.

ou, como alguns dizem, *a Ribeira de Iguape*, no feminino — que aparece nas listas de seis quilombos. Andrade e Tatto lembram que “a identificação dos lugares estimulou nas comunidades a reflexão coletiva sobre a importância histórica e cultural destes espaços, fortalecendo os vínculos com o território”, demonstrando mais uma vez o papel do inventário como um mecanismo de estímulo à memória e de redescoberta daquilo que o grupo identifica como representativo. Ao descrevê-los, as pessoas entrevistadas apresentam versões sobre eventos passados, muitas vezes narrativas restritas a pequenos grupos de pessoas, mas que, para os editores, são representativas da história de toda a região, sobretudo das comunidades negras.³⁷

O Ribeira de Iguape foi inscrito na lista a partir de alguns pontos de seu curso identificados pelos quilombos como referências culturais. Na comunidade de Ivaporunduva, por exemplo, quatro locais foram listados: *Osvera*, *Pedra Criminosa*, *Porto do Meio* e *Reversa*. Os dois primeiros são pontos reputados por seus perigos, sendo lugares reiteradas vezes presentes nas narrativas históricas de Ivaporunduva, que remontam até o período do início da mineração. O Porto do Meio, próximo ao centro do povoado, era o principal ponto de entrada na comunidade antes da construção da ponte sobre o rio Ribeira de Iguape em 2010; a Reversa, marcante na paisagem, é a curva acentuada do rio que está próxima da pousada onde são recebidos os grupos que visitam o quilombo. Outro bem cultural nesta categoria e que é compartilhado por quase todos os quilombos é a edificação *tráfico de farinha*, que é uma casa destinada ao processamento da mandioca para a produção de farinha. Segundo o inventário, o termo tem sido substituído nas comunidades por *casa de farinha*, por conta do desconhecimento do público externo. O bem cultural foi identificado em treze das dezesseis comunidades inventariadas, mas todas já tiveram alguma relação com o processamento da mandioca nesses estabelecimentos. Essas casas podem ser de pau a pique ou de alvenaria, assim como os utensílios podem ser os tradicionais ou os elétricos, sem que isso signifique uma casa mais ou menos autêntica: relevante é o seu significado. A enchente de 1997 em Ivaporunduva destruiu o tráfico de farinha da família de Adair Pedroso de Moraes, mas a implementação do turismo na comunidade criou a demanda de mostrar a atividade aos visitantes, o que motivou um puxirão para reconstruir essa casa de farinha.³⁸ Cada uma das dezesseis comunidades quilombolas integrantes do inventário tem em seguida os seus bens culturais apresentados em mapas e em breves descrições e depoimentos.

³⁷ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 254.

³⁸ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 258-259; 276-277.

Imagem 7. Ivaporunduva (Andrade e Tatto, 2013, p. 299).

Além dos lugares já citados anteriormente, os lugares de Ivaporunduva inscritos no inventário são o *Rio Bocó*, que se refere não só ao curso d'água — onde acontece uma das principais trilhas do percurso turístico do quilombo — como também à localidade em suas margens. É nesse lugar que se encontram os vestígios do antigo cemitério de Ivaporunduva e das valas destinadas ao desvio de água para a atividade mineradora dos tempos dos antigos. Estas foram construídas entre os séculos XVII e XVIII e estão parcialmente encobertas pela vegetação. Além de serem apresentadas como testemunho da escravidão, as estruturas em pedra também são comunicadas como vestígios da antiguidade da

ocupação do território. Segundo Vandir Rodrigues da Silva, a região do Bocó contém muitas plantações de arroz, feijão, milho, mandioca e banana e o nome do lugar está relacionado a um antigo morador que “era muito bobo”. Quanto ao antigo cemitério, não mais utilizado, era o destino dos sepultamentos dos “escravos que faleceram na exploração do ouro” no local. Denildo Rodrigues de Moraes conta que perto dali estão o Bengalá e o Morro do Chumbo, dois lugares que eram pontos de refúgio para os que fugiam da escravidão. Moraes também diz que, apesar de o cemitério não ser mais utilizado, ele representa a história daquele povo: “o sangue do nosso povo e o alicerce da nossa comunidade está todo impregnado naquele lugar. Aqueles que faleceram ali, a gente tem a certeza que eles estão olhando pra nós, orgulhosos pelo prosseguimento da luta que estamos dando, a luta que eles começaram, pela liberdade”.³⁹ A reverência de Moraes é sentida por quem visita o espaço, que faz parte de uma das trilhas de visitação.

Como dito antes, Ivaporunduva é uma das poucas comunidades que têm cemitérios ativos dentro de seus territórios. Para este eram também destinados os falecidos de comunidades vizinhas como São Pedro, Galvão, André Lopes, Sapatu e Nhunguara, que agora também têm o cemitério da localidade de Itapeúna para sepultamentos. Também de acordo com Denildo Rodrigues de Moraes, o “novo” cemitério de Ivaporunduva tem mais de dois séculos e desde a década de 1980 conta com servidores municipais. Moraes também informa não haver mais espaço para novos sepultamentos, o que os obriga a exumar os corpos depois de um período de cinco anos e destinar os restos mortais a outro lugar. Para a comunidade, o cemitério “é um lugar místico”.⁴⁰

O mencionado Morro do Chumbo é o marco que delimita a divisa entre os quilombos de Ivaporunduva e São Pedro, por onde passa um antigo caminho de ligação entre ambas. Além de ser referência de paisagem, o morro é reconhecido como uma antiga área de plantação (*capova/capuava*) por Narcísia Vieira do Amaral. À época do inventário, a área estava em pousio. Também reconhecidos por suas ocupações antigas para moradia e plantio são as localidades do Córrego Grande, Posse (ou Poça) e Rodrigues. Na primeira, próxima à pousada, há muitas roças e havia um tráfico de farinha, assim como grandes bailes, como lembra Adair Pedroso de Moraes. No Córrego Grande está a casa de Vandir Rodrigues da Silva, junto à qual está a *Farmácia Viva* do quilombo.

Narcísia Vieira do Amaral já trabalhou nas roças em Posse, lugar distante de caminhada onde, segundo ela, “plantava de tudo” porque a terra era boa. Além disso, criavam lá porcos e galinhas,

³⁹ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 258-259; 276-277, p. 298; 304.

⁴⁰ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 300.

rodeados pela mata fechada. Segundo a descrição que ela oferece, o lugar também estava em pousio e, segundo outros ouvidos por ela, estava com uma mata bonita. Rodrigues é outra localidade cujo nome remonta tempos antigos, certamente de quanto esta família lá se estabeleceu. Segundo Vandir Rodrigues da Silva, os Rodrigues se mudaram para o Córrego Grande e os Furquim, outra parentela, se estabeleceu na localidade, que fica na margem do rio Bocó, com área de roça, capoeira e mata virgem.⁴¹

Imagem 8. Vandir Rodrigues da Silva, Tio Lé, falando sobre as plantas e ervas medicinais aos meus pais, ao lado do que seria uma casa de ervas, a caminho da *Farmácia Viva*. Foto: David Ribeiro. Ivaporunduva, 15 ago. 2019.

É notável, em todas as narrativas referentes aos lugares do quilombo de Ivaporunduva, o esforço para mencionar a antiguidade das ocupações. De fato, a comunidade é reconhecida como a mais antiga do Vale, cujo estabelecimento antecede a criação de Xiririca, antigo nome da cidade de Eldorado. Entretanto, talvez poucos lugares sejam tão simbólicos dessa antiguidade como a *Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*, no alto de um pequeno morro em torno do qual está o principal núcleo de habitações do quilombo e de frente para a Ribeira de Iguape. De acordo com o Condephaat, órgão paulista do patrimônio que a tombou em 1972, a edificação foi construída em meados da década de 1770, o que é contestado pela comunidade, que acredita que a construção seja ainda do século anterior, do período inicial da mineração. Além das atividades religiosas já citadas antes, na igreja dedicada à

⁴¹ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 301-302.

“padroeira dos negros”, como era conhecida em muitas partes do Brasil escravista, também acontecem as assembleias da associação do quilombo e algumas atividades do turismo, como a roda de conversa com visitantes.⁴² Ainda que vários outros elementos atestem a antiguidade da comunidade, a igreja branca dialoga diretamente com o imaginário do que é *colonial* e, por consequência, *antigo*, no Brasil. Nesse sentido, a edificação se torna o exemplo mais facilmente identificável pelo olhar externo como símbolo de ocupação tradicional.

O quilombo do Mandira, em Cananéia, tem junto ao seu território uma Reserva Extrativista. Também enfrentava, no momento do inventário, o problema de existirem famílias alheias à comunidade ocupando partes de seu território, o que restringia o acesso pleno a alguns dos lugares reconhecidos como significativos para os mandiranos. De todo modo, é importante mencionar que praticamente todas as referências culturais dessa categoria fazem parte dos roteiros turísticos oferecidos pela comunidade aos grupos de visitantes e que, como veremos adiante, antes eram exploradas por pessoas de fora sem que nenhum benefício fosse percebido por Mandira.

Dentro da área da Reserva Extrativista, os lugares inscritos como referências culturais pela comunidade do Mandira dizem respeito à vida cotidiana da pesca e do manejo da ostra, elementos centrais na vida do quilombo. Um deles é o *Porto do Abrão*, que apesar de ser frequentemente utilizado pela comunidade, estava sob controle de pessoas de fora da comunidade, ainda que esta pessoa não frequente o local ou coloque empecilhos para o seu uso. Catarina Coutinho é filha do Abrão que deu nome ao lugar. Foi ele quem fez “a trilha até o porto” em meados dos anos 1980 ou antes. Abrão pescava e coletava ostra e agora a sua filha também segue os caminhos abertos pelo pai. Em volta do porto há restinga e mangue. Segundo Catarina Coutinho, o porto é bom para sair de canoa “porque fica perto de um poço e quando a maré seca também dá pra sair de lá sem ter que arrastar a canoa”. O porto costuma ser usado para ir aos viveiros de engorda de ostras, onde os turistas também são levados. Além de ser importante por facilitar a lida diária no mangue, o fato de o porto levar o nome de alguém com quem a comunidade convivia acaba sendo um motivo extra para reconhecê-lo como especial. Assim como outros pontos da comunidade que são propriedade de pessoas de fora que não os frequentam, o porto estava sob a responsabilidade de alguém da comunidade. À época do inventário, o responsável era o irmão de Catarina Coutinho, José de Abrão.

⁴² ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 304.

Imagem 9. Mandira (Andrade e Tatto, 2013, p. 305). O número 4 é a Igreja de Santo Antônio.

Outros dois portos cumprem a mesma função entre o quilombo e a Reserva Extrativista. São o *Porto do Saco* e o *Porto da Maré*. O primeiro é uma pequena área de terra firme que serve de ponto de apoio para as atividades de pesca e extração. Seu acesso, à beira do estuário, não é fácil. Segundo Francisco Mandira, “em volta só tem mato e uma área onde o pessoal dorme quando vai pescar a noite, em um barraco de lona”. A liderança da comunidade cita um aspecto especial que tem este porto como cenário: o das *histórias de visagem*, isto é, de assombrações, que causam medo e apreensão. O Porto do Saco,

conforme Francisco Mandira, é usado há muito tempo, provavelmente “no tempo da fazenda de escravos”. O Porto da Maré é igualmente antigo e, segundo Nilzo Coutinho, é o principal para ir ao rio Boacica.⁴³

O Boacica é um curso d’água que une a água doce que desce da serra com a água salgada do mar que adentra pelo grande lagamar de Cananéia. Ele está integralmente na área da Reserva Extrativista do Mandira, Unidade de Conservação criada em 2002 para uso da comunidade. Francisco Mandira descreve algumas características desse corpo d’água e apresenta eventos da história local que o tiveram como lugar:

O Rio Boacica é um rio médio, de água salgada. Em alguns lugares, de margem a margem, dá 150 ou 200 metros. É um rio que tem muito peixe. Em volta dele tem mangue, restinga e Mata Atlântica. Está dentro da Reserva Extrativista, é lá que estão as nossas engordas da ostra, os viveiros.

O Rio Boacica é a principal saída da comunidade pra ir pro mar, pros viveiros de ostra e pra cidade (Cananéia), quando vão de barco.

Lá tem um poço chamado Poço do Pissarro, onde tinha um jacaré muito grande que comia cachorro. O cachorro ia nadar e o jacaré pegava e comia, já aconteceu muitas vezes.

E também tem a história da revolução de 1932: teve um confronto na Casa de Pedra, do Sul com São Paulo, e a comunidade toda fugiu pro mato, se escondeu. Nesse dia, a irmã do meu avô com o marido iam atravessando o Rio Boacica pra fugir, e iam se afogando. Eles iam morrer afogados, mas o meu avô salvou.

Da época que eu era criança pra hoje mudou. Antes o Rio Boacica era muito usado pra pesca com anzol e transporte de caixeta e hoje usa pra outras coisas como a coleta e a engorda de ostra, entrada e saída da comunidade.

Isso antes era feito no Porto de Fora, no Rio das Minas com o Rio Mandira. Hoje, a associação tem a concessão de uso da área da Resex.⁴⁴

Confrontando presente e passado, Francisco Mandira lembra de como era a dinâmica territorial do quilombo em seus tempos de criança, no final dos anos 1950, e de como ela ficou a partir da criação da Reserva Extrativista. Nesse quadro, o rio é apresentado como o principal caminho para acessar a parte insular do município de Cananéia, onde está o núcleo urbano estabelecido no início do século XVI, além de ser o lugar onde se desenrolaram eventos marcantes da história da comunidade. Os episódios de 1932 narrados nesse depoimento, por exemplo, estão vivos nas narrativas dos mais velhos da comunidade, que mostram objetos como os projéteis usados naquele conflito e que ficaram por ali. A comunidade do Mandira está em uma estrada de terra que liga os bairros rurais da porção continental de Cananéia, como o Itapitangui, na extremidade mais próxima da sede do município, e o Ariri, na divisa com o estado do

⁴³ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 308-310.

⁴⁴ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 309.

Paraná. No contexto da revolta paulista de 1932, as localidades nas divisas do estado foram as mais atingidas pelos conflitos armados entre forças estaduais e federais.

A igreja do padroeiro do quilombo do Mandira, Santo Antônio, é uma pequena construção de alvenaria de 1984, que substituiu uma anterior de tábuas que tinha sido erguida pouco tempo antes. Até então, as celebrações religiosas como o Terço Cantado eram feitas nas casas das pessoas e, em tempos mais remotos, na casa de João Vicente Mandira. Conforme narra Irene Mandira, a igreja foi construída com o dinheiro arrecadado em festas e com o apoio do padre João Trinta. A decisão de como ela seria foi acordada pelas pessoas da comunidade. Sua importância, segundo Irene Mandira, está em representar uma proteção para a comunidade e de ser um lugar de encontro e de festa. Em 1996, um novo lugar para a realização de reuniões não religiosas foi conquistado pelos mandiranos: o Centro Comunitário, também listado como referência cultural do quilombo. Foi construído pela própria comunidade a partir de material de construção doado. O espaço, assim como o Salão de Corte e Costura, ao lado, são pontos de apoio essenciais para as atividades de turismo e artesanato, que complementam a renda quilombola.⁴⁵ Mais uma vez, reforço que a representatividade dos bens culturais imateriais não reside necessariamente em sua antiguidade, visto que muitos dos elementos podem ser recentes, especialmente quando falamos de comunidades que foram desterritorializadas e se reconstruíram em outros espaços, como é o caso em Mandira, ainda que sejam um território vizinho ao antigo. Nota-se, nesse caso, uma reorientação da comunidade a partir da atividade da extração de ostras, que se tornou um elemento central em sua identidade. O grafite na parte frontal do Centro Comunitário representou essa relação ao estilizar a letra *d* do nome da comunidade colocando dentro dela uma concha.

Ruína enquanto patrimônio edificado, mas íntegra enquanto patrimônio imaterial — afinal, o acesso a ela é livre — a *Casa de Pedra* é, junto ao *sambaqui*, a expressão da antiga ocupação do território mandirano, seja por eles próprios, seja por pessoas muito mais distantes no tempo. A história da Casa de Pedra é contada com base em fontes orais e historiográficas, que remontam ao início do século XIX, no auge da rizicultura do Vale do Ribeira. Acredita-se que até os anos 1860 a casa tenha funcionado para beneficiar o arroz, tendo sido abandonada depois disso. Algumas paredes se mantêm e a vegetação está tomando conta do que resta da edificação. A casa é um dos principais atrativos turísticos dentro do território do quilombo. A alguns passos dali, também envolto pela vegetação está um grande sambaqui,

⁴⁵ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 313-314.

nome que se dá a formações milenares fossilizadas, cujo nome significa *monte de conchas* em língua tupi. Nas narrativas da comunidade, a explicação para a formação convive com a explicação científica sem conflito, isto é, ambas são reconhecidas como válidas. Segundo os mandiranos, o sambaqui foi formado no início do século XVII, quando um dilúvio aconteceu na região e depositou as conchas ali. Aquelas paragens estão presentes nas narrativas das antigas territorialidades de Mandira: por ali passavam para ir à roça, para caçar e para pescar. Também nessa região está o *Porto de Fora*, antigo local de moradia da comunidade, além de ser região de roça e para a extração da caixeta. Antes de existir a estrada, esse era o caminho para ir a Cananéia. Parte das terras foi vendida nos anos 1970, dentro da dinâmica que foi apresentada anteriormente de expulsão das populações rurais, e a comunidade se estabeleceu onde está no presente. Além disso, segundo Irene Mandira, o porto se tornou inviável em razão da redução da vazão do rio das Minas, mas quando era ativo, também era o ponto por onde chegava a Bandeira do Divino.⁴⁶

Outros antigos caminhos foram listados pela comunidade do Mandira, como a *Trilha do Pindaúva*, que sobe a serra do Mandira e segue até o município vizinho de Jacupiranga. Segundo Sidnei Mandira, a trilha era um importante canal de circulação de pessoas e de mercadorias, contando com moradias ao longo do caminho. Francisco Mandira registrou que o caminho é parte do famoso *Peabiru*, antigo sistema de caminhos indígenas. A liderança da comunidade conta que muito andou pela trilha “pra passear, pra ir pra mutirão, pra ir vender caranguejo”. Ele também lembra da família Soares, que morava nessa localidade, com quem trocava peixe e caranguejo por farinha e feijão. Conforme sua descrição, trata-se de um caminho longo e de grande dificuldade. A trilha continua a ser usada e algumas pessoas da comunidade moram junto a ela, em uma área de mata bastante densa. Também bastante antigo é o *Caminho do Pecê*, que alude às iniciais da localidade de Porto Cubatão. Irene Mandira informa que este é um “caminho antigo, uma trilha na restinga” que era usada pelos antepassados. Também segundo ela, que visitava a casa do tio no local em sua infância, não há mais sequer vestígios das antigas moradias. O Pecê era um caminho importante para a coleta de caranguejo, para a pesca, para a extração de palmito e para as roças.⁴⁷

⁴⁶ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 308; 311-312; 314. Sobre o patrimônio arqueológico do Mandira, ver: ALMEIDA, Fábio Guaraldo. *Terra de Quilombo: arqueologia da resistência e etnoarqueologia no território Mandira, município de Cananéia/SP*. 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.71.2012.tde-20122012-140908>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁴⁷ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 306; 308; 318.

O rio Mandira nasce na serra do Mandira e, provavelmente, de acordo com a comunidade, dão o nome a ela. Seu curso, próximo à Trilha do Pindaúva, tem a *Cachoeira do Mandira*, outro lugar inscrito na lista das referências culturais do quilombo, importante para o lazer mandirano e de turistas. A queda d'água está fora do domínio pleno da comunidade e, antes da organização das atividades turísticas pelo quilombo, pessoas deixavam lixo no local e causavam transtorno no cotidiano da comunidade. Na serra que se destaca na paisagem, um morro pontiagudo é uma das referências topográficas mais relevantes da região. De acordo com os Anna Maria Andrade e Nilto Tatto, “sua importância histórica, econômica e social está associada à trilha do Pindaúva”. O depoimento de Francisco Mandira registra no inventário que a referida trilha passa entre dois morros da Serra do Mandira, subindo parte do Morro do Mandira e seguindo entre os morros do Salto e da Pindaúva. Francisco lembra que nos anos 1970 o pessoal do quilombo subiu “lá no biquinho do Morro do Mandira”, um caminho que é bastante difícil segundo a liderança. Sidnei Mandira lembra que o morro está contido no Mosaico do Jacupiranga e é bastante acidentado, com muitos morros ao lado.⁴⁸

Os lugares e edificações listados pelo quilombo do Mandira no inventário são expressivos dos problemas fundiários enfrentados pela comunidade, como a sobreposição de Unidades de Conservação e a presença de particulares. Como comentei acima, algumas edificações são dos anos 1980 ou posteriores, quando a comunidade se estabilizou no local que passou a ocupar desde que foi desterritorializada. A reterritorialização da comunidade foi fortalecida pelo manejo da ostra, pela criação da Resex e pelas políticas de reconhecimento destinadas a comunidades quilombolas. Também foi marcante nesse processo de reconstrução de vínculos territoriais, como abordarei mais adiante, a organização de uma atividade turística coordenada por eles próprios. Nesse sentido, a realização do inventário chegou em um momento crucial para o fortalecimento da defesa de seu território historicamente habitado, buscando a resolução das últimas pendências fundiárias que impossibilitam a plena vivência de sua territorialidade. É importante ressaltar a organicidade entre a comunidade e as suas vizinhas Rio das Minas, Porto de Fora, Itapitangui, Porto Cubatão, entre outras, quilombolas e/ou caiçaras, que juntas constroem uma rede de solidariedade fundamental, que negocia constantemente a convivência com outros modelos de propriedade da terra e de gestão ambiental.

⁴⁸ ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Op. cit.*, 2013, p. 304-308.

Concluo este capítulo voltando ao seu início: à mobilização que levou ao reconhecimento de quilombolas como sujeitos de direitos e ao relevante papel que as políticas culturais desempenham no acesso à cidadania. Segundo Benedito Alves da Silva, a assunção da identidade quilombola faz parte do processo em torno da Constituinte e dialoga diretamente com o sentido do conceito de *capuava*, bastante caro à vivência de Ivaporunduva, uma das comunidades que teve papel de destaque tanto em 1987-1988 quanto depois. Para Ditão, *capuava* significa “lugar de difícil acesso, eu moro aqui, mas trabalho lá na capuava, lá naqueles fundos, lá é minha capuava”.⁴⁹ Nesse sentido, a palavra quilombo adquiriu um novo sentido quando os significados da comunidade negra rural se encontraram com os novos direitos constitucionais, ou como diz, quando as comunidades ganharam corpo para defendê-los. De qualquer forma, é importante ponderar que a própria construção do dispositivo constitucional é resultado da mobilização das comunidades de todo o país, o que faz com que lideranças como Ditão se entendam como “pais” desse movimento.⁵⁰

Uma vez conquistado o direito constitucionalmente, o processo para fazê-lo valer encontrou grandes desafios, como o de comprovar ser quem afirma. Segundo o próprio Ditão, em vista da escassez de documentos comprobatórios “em papel”, o processo do reconhecimento para posterior titulação dos quilombos baseou-se no “mostrar o que é” a comunidade, a partir da apresentação da sua própria história. Isso indica que, ao longo da década de 1990, o posicionamento frente à legislação brasileira e aos direitos recém-conferidos se deu por meio da inter-relação entre os saberes histórico-antropológico e quilombola e pela mobilização de elementos culturais, como saberes, práticas e modos de fazer. Nesse sentido, é possível compreender o processo ao qual veio se somar a atuação do ISA: a identificação das referências culturais como instrumento de acesso a outras políticas públicas, sendo a primeira delas a titulação das terras.⁵¹

Ao registrar em suas mais de 350 páginas as referências culturais de dezesseis comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, o inventário torna visíveis os vínculos profundos entre as comunidades e a forma como cada uma construiu e reconstruiu relações com o território vivido, base sem a qual todas as expressões culturais identificadas não existiriam, visto que são intimamente relacionadas com a

⁴⁹ No Tupi Antigo, o vocábulo *kapý'-aba* é descrito como “herdade, quinta, casa na roça, sítio”. CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. *Dicionário Tupi (antigo)/Português*. Salvador, 1987, p. 144. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acarvalho-1987-dicionario/Carvalho_1987_DicTupiAntigo-Port_OCR.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁵⁰ SILVA, Benedito Alves da. *Op. cit.*, 2011.

⁵¹ SILVA, Benedito Alves da. Comunicação oral no evento Turismo e Resistência: justiça e autonomia de comunidades, organizado pelo Centro de Pesquisa e Formação do Serviço Social do Comércio de São Paulo, em 16 dez. 2016.

história e o ambiente, desde os manguezais e restingas até aos morros e vales. A publicação coordenada pelo Instituto Socioambiental, que publiciza os resultados das pesquisas construídas em conjunto com agentes quilombolas a partir da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais, é bastante representativa das redes quilombolas e tem o mérito de contribuir não só para animar expressões culturais e estimular a reprodução social das práticas inventariadas, como também para dar materialidade às relações entre os quilombos e a sua história neste espaço da Mata Atlântica que ajudaram a conservar. Em suma, trata-se de uma importante demonstração de como uma política cultural joga luz sobre a agência das comunidades quilombolas.

CAPÍTULO V. INDÍGENAS E QUILOMBOLAS COMO AGENTES HISTÓRICOS: OS SENTIDOS DA PATRIMONIALIZAÇÃO

Viver bem com tudo, esse conjunto, onde nós estamos, para mim é riqueza.

Poder andar sem nenhuma barreira na minha frente.

Benedito Alves da Silva (Ditão), 2019.

A Tava e a agência histórica guarani-mbyá: caminhos em perspectiva

Os inventários com os Guarani Mbyá no Rio Grande do Sul e com as comunidades quilombolas no Vale do Ribeira seguiram percursos distintos. O primeiro foi consequência da presença indígena junto ao *Museu das Missões* e das questões que isso desencadeou no interior do Iphan/RS e o segundo materializou uma das frentes de atuação entre os quilombos e o Instituto Socioambiental nas estratégias para a garantia do território. Ainda que em momentos distintos da aplicação da política de patrimônio imaterial, ambos têm em comum o mérito de acolher as demandas indígenas e quilombolas e traduzi-las para o entendimento da sociedade envolvente e das políticas culturais do Estado brasileiro. Enquanto pontos de partida de um percurso que objetiva salvaguardar referências culturais, os dois processos participativos — em maior ou menor grau — tiveram grandes consequências. Foram fundamentais, nesse sentido, as alianças fortalecidas entre os Guarani e entre os quilombolas do Ribeira durante a realização desses dois inventários, à medida que estas serviram para definir as diretrizes do que viria a seguir. Em ambos os casos, trata-se de articulações anteriores à chegada da política do patrimônio imaterial e que a aplicação do inventário contribuiu para dar visibilidade.

No mesmo ano de 2006, quando uma assembleia no Vale do Ribeira oficializou a *Comissão Guarani Yvyrupa*, representação dos povos Guarani Mbyá do Sul e do Sudeste do Brasil, também se deu outra grande assembleia no noroeste gaúcho, em São Miguel das Missões. Convocada pela iniciativa indígena, cerca de trezentas lideranças guarani mobilizaram uma vasta rede de interlocutores além do Iphan, como a Funai, o Ibama, o Ministério Público de Santo Ângelo, secretarias do Ministério da Cultura, o Instituto de Estudos Culturais e Ambientais (Iecam) — que também contribuiu na organização do evento —, além da Prefeitura de São Miguel das Missões e algumas de suas secretarias. O encontro teve quatro dias de duração. Nos dois primeiros, os Guarani se reuniram entre si e os organismos governamentais e não-governamentais, também. Segundo Beatriz Freire, nessa ocasião o

Iphan apresentou a política de patrimônio imaterial aos outros entes, lembrando que ela ainda era uma novidade pouco conhecida pelos demais agentes do Estado. Nos dois dias finais, todos os participantes se reuniram e puderam ouvir o que os Guarani tinham debatido em suas rodas de conversa. A historiadora enfatiza que os encontros foram realizados propositadamente no Centro de Tradições Nativistas de São Miguel, importante espaço de sociabilidade local ao qual os Guarani não tinham acesso de forma alguma. Dessa forma, os organizadores do evento sinalizavam “para a cidade a importância desse trabalho”. As ações, sublinha a responsável técnica pelo inventário, foram compreendidas pelos Guarani como um “trabalho de reforço cultural”. Em se tratando de um trabalho dessa natureza, os Guarani Mbyá presentes reiteraram que, se fosse para ser realizado esse trabalho, deveria ser para todo o povo e não se restringir a uma aldeia. Além disso, os agentes institucionais ali presentes, dentro de um sítio missioneiro, chamaram a atenção para a necessidade premente de que o Estado brasileiro intercedesse junto à Argentina e ao Paraguai, que restringem o acesso dos Guarani aos sítios missioneiros, impedindo-os de venderem artesanato junto aos parques.¹

Na segunda edição do evento, em 2007, chamada de *Encontro Internacional de Valorização do Mundo Cultural Guarani*, doze lideranças guarani mbyá de seis estados brasileiros (RS, SC, PR, SP, RJ e ES) e uma liderança do Paraguai, apresentaram formalmente o pedido de registro da *Tava* à presidência do Iphan. Entretanto, o que o inventário tinha levantado até então não dava conta da profundidade desse lugar chamado de *Tava*, apenas apresentava alguns dos “fragmentos de significado” que os Guarani tinham desejado apresentar até a ocasião. Lembremos, nesse sentido, o respeito à dimensão do segredo que foi apontado como essencial. Como Beatriz Freire lembra, os elementos que permitiriam compreender o significado daquele Lugar só apareceriam depois de mais algum tempo de relação entre os Guarani Mbyá e as instituições. O que contribuiu decisivamente para a compreensão dos significados da *Tava* para os Guarani viria na esteira de um importante movimento ocorrido perto da conclusão do inventário, entre 2007 e 2008. De acordo com Freire, a equipe do inventário disse que os jovens guarani tinham demonstrado muito interesse em aprender a fotografar e filmar, e que seria muito positivo se o Iphan realizasse algum tipo de oficina de audiovisual com eles. Em contato com a ONG *Vídeo nas Aldeias*, que desde a década de 1980 atua produzindo documentários etnográficos e oferecendo oficinas de formação de cineastas indígenas, o Iphan promoveu a realização de oficinas, ministradas por Ernesto

¹ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

de Carvalho e Tiago Campos Torres, para a formação de seis jovens das Tekoa Ko'enju, Porã (Salto do Jacuí) e Anhetenguá (Porto Alegre). Três deles realizaram o documentário *Mokoi Tekoa petei jeguatá* (*Duas aldeias, uma caminhada*), que acompanha o cotidiano das aldeias de Porto Alegre e de São Miguel das Missões.²

Segundo Ana Gita de Oliveira, servidora do Iphan da área do patrimônio imaterial, a metodologia do inventário já previa a produção de um vídeo ao longo do processo de registro. Para dar conta dessa necessidade, e considerando a especificidade desse trabalho com indígenas, Oliveira contatou Vincent Carelli, da *Vídeo nas Aldeias*, para oferecer o suporte. O trabalho liderado por Carelli foi destacado em razão de sua grande experiência com povos indígenas, com quem realiza oficinas de audiovisual e, ao final de cada uma delas, deixa os equipamentos para que as comunidades deem continuidade à atividade, disponibilizando-se para apoiá-las. A parceria entre o Iphan e a *Vídeo nas Aldeias* já tinha acontecido antes no Rio Negro, no registro de *Iauaretê, Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos rios Uaupés e Papuri* e, devido ao sucesso da atividade, Oliveira achou por bem recomendá-la novamente, dessa vez aos Guarani Mbyá e ao Iphan/RS. Para Marcus Benedeti, que acompanhou essa etapa final do inventário e a preparação para o processo de registro, a realização do primeiro vídeo e a abordagem trazida a partir da oficina de audiovisual possibilitou que fossem visualizadas as redes mais amplas dos Guarani e as disputas, dissensos e a multiplicidade de visões entre os Mbyá. Essa atividade, comenta, reiterou as limitações do trabalho de campo realizado anteriormente.³

O filme *Duas aldeias, uma caminhada* foi distribuído em todas as escolas públicas de cinco municípios gaúchos: os quatro onde estão as aldeias inventariadas (São Miguel das Missões, Salto do Jacuí, Porto Alegre e Palmares do Sul) e em Caibaté, onde está o Santuário do Caaró. Freire salienta que a distribuição do vídeo foi feita de forma qualificada, não restrita ao mero envio do material para as unidades de ensino. Para tanto, com o apoio das secretarias de educação, reuniram os professores em eventos em que a política de salvaguarda foi apresentada; em que o sentido da realização do inventário foi explicitado e em que o filme foi exibido. Além disso, o pesquisador Jean Baptista pontuava questões que tinha levantado em sua pesquisa, com o objetivo de desconstruir alguns dos mitos recorrentes sobre a história das Missões, e Ariel Ortega *Kuaray Poty*, um dos cineastas mbyá guarani, falava sobre o filme

² FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

³ OLIVEIRA, Ana Gita de. Entrevista concedida a mim em 6 abr. 2020, por telefone; BENEDETI, Marcus Vinicius. Entrevista concedida a mim em 13 fev. 2019, São Paulo.

e sobre a importância do uso dessas ferramentas para comunicar os valores que sustentam o modo de vida guarani e para registrar falas dos mais velhos, aos quais muitos dos jovens guarani não têm acesso frequente. De acordo com Beatriz Freire, esses eventos foram muito proveitosos, pois era possível perceber, pelas perguntas que faziam, o impacto das falas, especialmente a de Ariel Ortega.⁴

Ariel Ortega, mais de dez anos e muitos filmes depois, vê *Duas aldeias, uma caminhada* como muito importante para o processo que o fez cineasta. O cineasta, que também foi cacique da Tekoa Ko'enju, disse nunca ter imaginado que o trabalho com o cinema fosse ter continuidade, apesar de sempre tê-lo entendido como uma ferramenta importante para contar a história guarani. Assim como assinalado por Beatriz Freire, Ortega explicou que a relevância do cinema os Guarani Mbyá está para além da difusão para o público de aspectos de sua cultura (*nhandereko*): é um instrumento de registro para eles próprios, de histórias, de ritos e de práticas cotidianas. Ao comentar o trabalho realizado junto ao Iphan, lembra de sua iniciativa para que fosse realizado um filme sobre a *Tava*. Ademais, afirma que todo o trabalho, do inventário ao cinema, teve um grande impacto sobre a vida dos Guarani, à medida que lhes deu mais visibilidade e diminuiu os preconceitos da sociedade envolvente sobre eles.⁵

O cineasta guarani também comenta que a oficina de cinema foi encarada como uma oportunidade para narrar a própria história, lembrando que a história dos Guarani tinha sido “contada pelos conquistadores, pelos invasores dessa terra”. Ortega reforça que nunca tiveram “a oportunidade real de contar” a própria história do ponto de vista deles mesmos. O cinema abriu essa possibilidade e hoje há vários coletivos, de diversas etnias, que o utilizam como veículo para apresentar as suas narrativas históricas, cosmológicas e espirituais. Para Ariel Ortega, o cinema indígena é importante para toda a sociedade brasileira, pois permite a superação de estereótipos, preconceitos e romantizações, olhares estes que tiram dos indígenas a sua humanidade e autonomia. Por olhar romântico, Ariel Ortega entende a insistência em retratar os povos indígenas de hoje como se vivessem exatamente como se imagina que viviam em 1500: “todo mundo, todas etnias, com cocar na cabeça, seminus”. Ou seja: um olhar que além de não lhes reconhecer como sujeitos com historicidade, também lhes nega a diversidade. Nesse sentido, a intenção do cinema guarani foi de retratar a realidade vivida por eles, tratando não somente das práticas

⁴ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

⁵ ORTEGA, Ariel *Kuaray Poty*. Informação oral na oficina Cinema Indígena, realizada no Sesc Carmo, em 10 abr. 2019, São Paulo.

espirituais como também de seus problemas e de suas lutas.⁶

Para Damiana Jaenisch, que analisa dois casos de políticas culturais de, com e para indígenas, as diversas iniciativas, governamentais ou não, vêm da década de 1980, como o projeto *Vídeo nas Aldeias* (1986) e as ações que partiram do Iphan. De seu ponto de vista, esses espaços vêm mobilizando “os grupos indígenas a elaborarem suas estratégias de relação com a política de patrimônio imaterial, situando-a em seus projetos culturais e políticos mais amplos”.⁷ Nesse sentido, pode-se entender que, a partir do que diz Manuela Carneiro da Cunha, as políticas para os índios e as políticas dos índios se afetam e produzem efeitos. Entre os Mbyá Guarani, Jaenisch analisa a formação de cineastas indígenas durante o processo de inventário que estamos acompanhando aqui. Paralelamente, a antropóloga discorre sobre o trabalho realizado com os Wajãpi, iniciado em 2002. Deste, fazem parte o Programa Educação Wajãpi e a atuação da ONG Iepé, a formação de pesquisadores indígenas e o apoio do Iphan após 2004. Entre as consequências, estão o registro da arte *Kusiwa* como “bem cultural” imaterial brasileiro em 2002 e da Humanidade, pela Unesco, em 2003.⁸

Com o objetivo de trazer à tona as formas como os indígenas “vêm construindo enunciados acerca de si”, observando as tensões e efeitos ambíguos consequentes da execução das políticas culturais, nos fluxos de saberes indígenas para contextos não-indígenas e vice-versa, Jaenisch afirma que as reflexões produzidas sobre si e sobre os outros, materializadas em vídeos, livros e CDs, introduz novas relações e possibilidades tanto dentro do contexto indígena quanto com o contexto não-indígena. Além disso, assim como pode ser visto em Gallois (2005; 2012) e em Oliveira e Santos (2014), a autora considera centrais nesses processos de pesquisa e produção de materiais a relação de aproximação que se estabelece entre os jovens pesquisadores indígenas e as gerações mais velhas.⁹

Recuperando a discussão em torno da propriedade intelectual, dos direitos de reprodução e circulação, a autora apresenta os argumentos mbyá-guarani, para quem os projetos culturais são vistos como possibilidade de fortalecimento para as lutas guarani, que têm como foco o

⁶ ORTEGA, Ariel *Kuaray Poty*. Depoimento de Ariel Ortega *Kuaray Poty* no Mekukradjá 2019. 2020. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/secoes/podcasts/mekukradja/ariel-ortega-mekukradja>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁷ JAENISCH, Damiana B. Produção e circulação de objetos, saberes e sujeitos: considerações a partir das experiências da política de patrimônio imaterial junto aos Mbyá Guarani e Wajãpi. *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal, 2014, p. 2-3.

⁸ À parte a discussão aqui apresentada sobre o conceito de bens culturais, o termo é apresentado entre aspas para incorporar a observação de Dominique Gallois (2012), sobre o conceito em relação ao trabalho realizado junto aos Wajãpi. Segundo a autora, nas discussões sobre a patrimonialização, há uma tendência ao fechamento do discurso sobre o conhecimento como “bem”, e assim como expressão intimamente ligada a uma cultura coesa e a uma identidade criadora.

⁹ JAENISCH, Damiana. *Op. cit.*, 2014, p. 4; 7-8.

reconhecimento/demarcação de terras. Para Marcos Tupã, da *Comissão Guarani Yvyrupa*, a “enunciação da cultura guarani para os brancos pode contribuir para diminuir o preconceito dos não-indígenas e a partir da valorização de seus modos de estar no mundo a efetivação de seus direitos seja uma causa pela qual lutam mais parceiros não-indígenas”.¹⁰ Aqui relembro o que disse Marcela Coelho de Souza, sobre a “terra” como condição primeira de qualquer outra iniciativa e a indicação de Campos a partir das discussões sobre o patrimônio imaterial na Constituinte.

Ao concluir a sua análise, a autora observa que ambos os casos permitem perceber que as formas de conhecer “não remetem a um sujeito inventor, criador, mas dizem respeito à circulação de pessoas e seus saberes incorporados, de objetos providos de agência, numa rede múltipla de relações que envolvem seres humanos, não humanos, divindades”, rede esta que é conectada por uma ampla noção de territorialidade. A conclusão à qual chega, mais uma vez, aponta para uma concepção integral de política cultural, que não prescinde de apreender relações e condições que sustentam conhecimentos e conhecedores.¹¹

Um desdobramento do inventário conduzido pelo Iphan/RS foi, como apresentei antes, a realização de um inventário ampliado sob a coordenação do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e os Guarani de algumas aldeias de outros estados, especialmente de São Paulo. Após a primeira fase (2009-2011), o projeto se ampliou e incluiu a formação de jovens pesquisadores guarani-mbyá, tema que foi discutido por Joana Cabral de Oliveira e Lucas Keese dos Santos, que participaram dessa ação. O objetivo da formação foi o de discutir e refletir em conjunto “sobre as possibilidades de apropriação, por parte desses jovens Mbya, do instrumental de pesquisa como uma ação política de produzir para o Estado, especificamente; e para os brancos, de um modo geral, um discurso sobre eles próprios”. Segundo os autores, foi fundamental nesse processo trazer à tona tanto a multiplicidade de modos de conhecer guarani, além das formas como aprendem, bem como as técnicas da pesquisa antropológica e as regras e concepções do conhecimento científico.¹²

Conforme os autores apresentam, as concepções guarani de conhecimento “são parcialmente adquiridos em um momento anterior ao nascimento, quando as almas-palavras estão na companhia de

¹⁰ *apud* JAENISCH, Damiana. *Op. cit.*, 2014, p. 18.

¹¹ JAENISCH, Damiana. *Op. cit.*, 2014, p. 19.

¹² OLIVEIRA, Joana Cabral de.; SANTOS, Lucas Keese dos. “Perguntas demais”: multiplicidade de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. In: CUNHA, Manuela C. da; CESARINO, Pedro de N. (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 115.

seus pais celestes, sendo o conhecer, portanto, um ‘relembrar’”. A partir disso, é necessária uma “ação do sujeito que aprende: é preciso interessar-se, engajar-se nas atividades e rememorar o que foi vivido em outro espaço-tempo; é preciso ‘ter vontade’ de aprender/lembrar”. Esse processo de aprender/lembrar depende de uma relação de conexão constante com os *nhanderu kuery*, a partir da qual se dá o “fluxo de saberes”. Esse contato se dá por meio de ações como dançar, cantar, fumar cachimbo, sonhar, se concentrar — os saberes vindos das divindades são postos no coração (como dizem, em português), ou no *nhandepy’a*, que é a larga região do peito — dessa forma, cada sujeito terá a sua relação, singular. O incômodo gerado nos mais velhos pelo excesso de perguntas permitiu que fossem compreendidos o ritmo e a forma de aprender. O pensar é uma ação associada ao peito, ao “fazer-se dentro de seu próprio peito”: o conhecimento entra pela orelha, desce para o peito/coração (*nhandepy’a*) e só depois de devidamente nele assentado, pode subir e sair pela boca. O processo é lento, gradual. Não se aprende nem se pode aprender tudo de uma única vez. As perguntas feitas não devem demonstrar ânsia por aprender tudo rápido demais, nem mesmo interromper alguém que fala. Os aconselhamentos indicam que se deve falar (perguntar) para estimular reflexões próprias nos jovens pesquisadores.¹³ Assim como diz Verá Mirim, da Tekoa Pyau (São Paulo), as palavras verdadeiras são aquelas que permanecem *em circulação*, entre os filhos, os netos e assim por diante.¹⁴ Com base nessas constatações, compreende-se que garantir as condições para que as belas palavras circulem é, do ponto de vista guarani mbyá, o objetivo e o sentido das políticas culturais.

Inspirado pelas orientações de caminhada que foram apresentadas neste capítulo, é possível compreender o que motivou as decisões tomadas para a continuidade do trabalho iniciado no sítio de São Miguel em 2004. Na ocasião da preparação do inventário no Rio Grande do Sul, a comunidade guarani envolvida na atividade já tinha apontado para a “necessidade de considerar, para identificação do patrimônio cultural do povo Guarani, uma territorialidade abrangente configurada pelas ações de parentelas e trânsito entre aldeias”, que extrapolam as fronteiras definidas pelos Estados nacionais na América do Sul. Não é exagero afirmar que a necessidade de compreender o conceito de territorialidade e mobilidade guarani é um dos aspectos mais ressaltados por esse povo e que de seu entendimento depende o sucesso de qualquer política voltada para eles. Foi por essa razão que um *Programa Multinacional de Valorização do Mundo Cultural Guarani*, que compreende todos os subgrupos

¹³ OLIVEIRA, Joana C.; SANTOS, Lucas K. *Op. cit.*, 2013, p. 121-123.

¹⁴ *apud* OLIVEIRA Joana C.; SANTOS, Lucas K, *Op. cit.*, 2014, p. 113.

(Nhandeva, Kaiowá, Mbyá, entre outros), foi pensado, articulando o Brasil, a Argentina, o Paraguai e a Bolívia.¹⁵ Esse programa fazia parte da interlocução com outros órgãos patrimoniais e promotores de políticas culturais do continente, buscando responder objetivamente à demanda apresentada nos eventos de 2006 e 2007.

Foi marcante, para tanto, o surgimento do Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina (Crespial),¹⁶ cúpula à qual o Iphan apresentou, em uma das primeiras reuniões, o Inventário Guarani e recomendou que o trabalho fosse ampliado para outros países, podendo estes se utilizarem da metodologia construída no Brasil. Segundo Beatriz Freire, a proposta foi bem recebida, mas não foi levada adiante.¹⁷ No Brasil, a atividade prosseguiu com o suporte do Iphan, articulando as superintendências dos estados com populações guarani. A iniciativa acima, da formação de pesquisadores, é parte disso.

Nesse quadro, a formação de pesquisadores-cineastas a partir de São Miguel tornou possível não apenas a articulação das redes guarani para que os trabalhos fossem realizados, como também as tornou visíveis por meio do audiovisual. Essas redes e a sua visibilidade permitiram o acesso às dimensões da cosmologia que ainda não eram facilmente identificáveis no inventário realizado, respondendo questões que até então eram opacas ao público não-guarani. Uma delas, conforme Freire conta, dizia respeito ao tom assertivo com o qual os Guarani pediram que, em hipótese alguma, fosse pensada a “reconstrução” das ruínas: mantê-las como tal, lembrando a transitoriedade e a imperfeição da vida que vivemos, é um dos muitos sentidos que envolvem a *Tava*. Como lembra Freire, por conta das circunstâncias do inventário e das grandes assembleias, a expectativa era que os Guarani fossem apresentar um pedido de registro da cerimônia do *Nhemongaraí*, o rito de nomeação que se dá no início de cada ciclo (*ara pyau*), comumente no verão, e que é fundador na construção da pessoa guarani. A historiadora argumenta que esperava essa iniciativa porque a realização da cerimônia tinha sido uma das “ações de apoio” — que já são ações de salvaguarda do patrimônio imaterial — feitas durante o inventário. A partir desse exemplo, a responsável pelo patrimônio imaterial no Iphan/RS informa que a construção da Casa de Passagem, o diálogo com outros órgãos, a ampliação do trabalho para incorporar outras aldeias e as redes guarani e a

¹⁵ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. Programa Inventário Nacional de Referências Culturais do povo Guarani Mbyá. Brasília, s.d. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Anexo%20%201a.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹⁶ A instituição foi criada em 2006, na esteira da *Convenção das Nações Unidas para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* (2003) e reúne Argentina, Bolívia, Brasil, Colômbia, Chile, Equador, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela.

¹⁷ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

oficina de audiovisual, todas respostas às demandas dos Guarani Mbyá durante o inventário, já eram ações de salvaguarda do patrimônio, ainda que não fossem chamadas como tal e que a “salvaguarda” seja comumente usada para se referir às ações de “proteção” do bem cultural depois de registrado.¹⁸ É pertinente ainda destacar que todas essas ações solicitadas pelos Guarani geraram as condições para que eles próprios pudessem dizer aquilo que eles ainda guardavam como um segredo, o que denota a forma como encaravam aquele processo.

Esse aprofundamento, que contou com a participação de outros agentes guarani, entre eles Ariel Ortega *Kuaray Poty* e Patrícia Ferreira *Pará Yxapy*, ambos cineastas, está presente no dossiê de registro, estudo direcionado sobre o bem cultural que é objeto do pedido de registro ao Iphan. Assim como o inventário, o dossiê é um texto de natureza histórico-antropológica, sob responsabilidade da entidade ou associação proponente do registro, com a anuência expressa dos detentores. Nesse caso, o proponente foi a Superintendência do Iphan/RS. O ponto de partida do dossiê é o inventário, que é complementado por novas atividades de campo, pesquisa documental e bibliográfica: este, junto do vídeo de registro, subsidia a decisão das instâncias superiores, especialmente do Conselho Consultivo do Iphan, a quem cabe a palavra final depois de ouvido o voto da relatoria.

O dossiê de registro da *Tava* é estruturado em quatro partes: i) apresentação: fundamentos da solicitação e definição do bem cultural a ser registrado, que apresenta um histórico da iniciativa; ii) os Guarani-Mbyá e os elementos estruturantes de sua sociocosmologia; iii) descrição técnica: leitura guarani-mbyá sobre a *Tava*, ruínas de São Miguel Arcanjo, apresentando a *Tava* como referência cultural singular e os domínios da vida social articulados e expressos no local; iv) justificativa e plano de salvaguarda, indicando as esferas de atuação das medidas propostas. Ademais, são elencadas as ações de salvaguarda indicadas no INRC Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo executadas pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que atuou durante a etapa da preparação do dossiê. A bibliografia apresentada ao longo da produção dá conta de alguns dos chamados clássicos da etnologia guarani e de produções recentes, como uma dissertação de mestrado defendida em 2013, ano anterior à finalização do dossiê.¹⁹ Em seu depoimento, Beatriz Freire enfatiza o impacto da produção recente sobre

¹⁸ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

¹⁹ BRASIL. IPHAN/RS. Ministério da Cultura. *Dossiê de Registro Tava, Lugar de Referência para os Guarani*. Porto Alegre: Iphan/RS, [2014]. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_da_Tava_Lugar_de_Referencia_para_o_Povo_Guarani\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_da_Tava_Lugar_de_Referencia_para_o_Povo_Guarani(1).pdf). Acesso em: 5 jun. 2021. O texto é de autoria de Beatriz Muniz Freire, historiadora, técnica do Iphan/RS e Sílvia Guimarães, antropóloga, professora da Universidade de Brasília.

a compreensão de aspectos da cosmologia guarani que estavam pouco consistentes, assim como a colaboração de outros pesquisadores, como Daniel Calazans Pierri, do CTI, e a antropóloga Silvia Guimarães, da UnB. Para a historiadora, o trabalho de ambos foi decisivo na elaboração do dossiê.²⁰

Cabe salientar a mudança de *Tava Miri*, nome indicado no inventário publicado em 2007, para *Tava*, presente no dossiê de registro e que oficialmente é utilizado em relação ao bem cultural em questão. Ao passo que *Tava* é produto da aglutinação entre os termos *ita* (pedra) e *ava* (gente, humanidade), *miri* é um adjetivo que “sacraliza” o substantivo. Por essa razão, o subtítulo da publicação do inventário é “sagrada aldeia de pedra”. Entretanto, conforme assinala Beatriz Freire, essa foi uma das questões mais debatidas durante o processo de produção do dossiê, à luz do que foi mobilizado no filme dirigido por Patrícia Ferreira *Pará Yxapy* e Ariel Ortega *Kuaray Poty* quanto ao uso inadequado de *Miri* nesse caso, uma vez que o que é *Miri* não pode ser visto por qualquer pessoa.²¹

Antes de prosseguir a análise do dossiê, faz-se necessário colocar a discussão sobre a *Tava* levantada pelo filme homônimo, que constrói uma narrativa a partir de diversos *personagens*, que é como são descritas nos créditos as pessoas com quem interagem os diretores. Esses personagens são os que conduzem a história que o filme apresenta, não só pelo que dizem, mas também pelo que fazem. Essa narrativa está constantemente interpretando a experiência que legou as *casas de pedra* que Brasil, Argentina e Paraguai reconhecem como um patrimônio edificado pelos padres jesuítas e pelos “bons aprendizes” Guarani. Mais do que uma contraposição à narrativa oficial, fundadora das mitologias dos Estados nacionais em relação à bacia platina, vejo um forte diálogo entre as narrativas: muitas das personagens falam sobre a presença jesuítica, sobre sentirem-se enganadas pelos padres, sobre a exploração do trabalho indígena na construção das reduções, oferecendo-nos uma perspectiva ímpar, legada por seus antepassados, sobre a forma apreenderam aquela experiência, com especial destaque para a memória da Guerra Guaranítica, que deixou um grande saldo de mortos, entre eles o grande líder Sepé Tiaraju, e uma nova desterritorialização.

Em sequências de diálogos, Ariel Ortega e Mariano Aguirre refletem, junto a uma pedreira de onde se extraía a matéria prima para a *Tava* de São Miguel, sobre o que teriam vivido os seus antepassados. Ariel também questiona, queixando-se de terem sido usurpados de tudo, o porquê de

²⁰ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

²¹ Trata-se de TAVA, a Casa de Pedra. Dir. Patrícia Ferreira; Ariel Duarte Ortega; Vincent Carelli; Ernesto de Carvalho. São Miguel das Missões: Vídeo nas Aldeias/Iphan, 2012, 78 min.

ainda serem incomodados pelos brancos, uma vez que os Guarani estão vivendo onde os seus antepassados trabalharam. O jovem cineasta se pergunta:

Por que será que nossos antepassados estiveram aqui... e construíram tudo isso? Existiam mais Guarani que brancos. Os padres eram minoria. *Por que hoje estamos nessa situação, sem terras demarcadas?* Eles nem dão os nossos direitos. Se nós chegamos primeiro por aqui, por que foi assim? Até hoje continuamos a caminhada dos nossos antepassados. *Eles faziam os mesmos caminhos que seguimos fazendo.* E, sem dar-nos conta, por alguma razão, fazemos isso até hoje. É a nossa sina.²²

Na conversa que Ariel Ortega tem com ancião Adolfo Werá Silveira, da aldeia da Varzinha, em Caraá, próxima ao litoral gaúcho, nota-se que são estas algumas das questões que movem a sua produção cinematográfica e a do coletivo de cinema guarani, visto que elas dizem respeito à condição primeira para o *nhandereko* guarani: a garantia de terem o território para viver, mantendo a tradicional caminhada. O aspecto importante de destacar é que a centralidade do *jeguatá*, a caminhada, não está apenas nas palavras das pessoas, nas reflexões que apresentam sobre o sentido desse caminhar, mas pelo fato de que o próprio filme caminhou entre aldeias do Rio de Janeiro, de São Paulo, do Rio Grande do Sul e da província argentina de Misiones em busca de respostas para as diversas questões postas pelos jovens cineastas sobre o sentido da *Tava*, da caminhada e do impacto que teve na vida dos Guarani a presença dos jesuítas e a guerra posterior ao Tratado de Madri em 1750. Talvez a frase de Mariano Aguirre ao seu neto na pedreira seja bastante elucidativa sobre o significado do caminhar, que subentende o diálogo entre as diversas *tekoa*: “É andando por esses lugares que você saberá realmente como foi”, o que nos remete à centralidade do caminhar para a construção da pessoa guarani e para a consolidação dos saberes no peito. Vale lembrar que aos questionamentos de Ariel, Mariano responde com as suas *belas palavras*: “Temos que seguir os caminhos que estão abertos para nós. Nós só vamos por onde os caminhos estão abertos. Não por onde estão fechados”.

Nesse sentido, seguindo pelo que Mariano Aguirre diz, é possível afirmar que ao se apropriarem do processo de patrimonialização da *Tava*, os Guarani seguiram por um caminho aberto pelas políticas culturais e descobriram no cinema um instrumento valioso não só para comunicarem à sociedade, que não os compreende, o que os movimenta. Ao registrarem a fala de diversos anciãos mbyá, de aldeias diversas, construíram uma narrativa audiovisual do que significa a *Tava*: ela é, ao mesmo tempo, um dispositivo que marca o caminho trilhado por seus antepassados; um indicativo de um bom lugar para

²² TAVA, a Casa de Pedra. *Op. cit.* Ênfase minha.

viver o *nbandereko* e uma expressão do trabalho desempenhado por seus antepassados e que deve ser entendido como instrumento para a garantia de seu acesso para a continuidade do modo de vida guarani.

Ao longo do percurso do filme em busca de respostas, a ideia de *Tava Miri* é reafirmada como morada sagrada, invisível aos nossos olhares imperfeitos, perecíveis. Dionísio Duarte, o avô de Ariel Ortega, é um dos que afirmam que se a *Tava* de São Miguel fosse *Tava Miri*, ela não teria perecido e se tornado ruína; nem mesmo os seus construtores teriam perecido. Além disso, é bastante marcante a preocupação dos cineastas em demarcar que sim, nas narrativas guarani, foram os seus antepassados os construtores dessas edificações das quais os brancos “sentem ciúmes”, como disse a *Kunhã Karai* Marciana. Essa é uma forma de responder aos que usam desse argumento para cercar o seu acesso às ruínas, como demonstram acontecer em San Ignacio Miní. A mesma xamã diz, sobre as *Tava*, que eles não vão a elas “só por querer”: “os nossos avós já passaram por aqui. Alguma coisa nos leva até essas ruínas. Chegamos até lá porque eles querem que a gente chegue”. Da aldeia Araponga, do meio da Serra do Mar em Paraty, Rio de Janeiro, ela não fala só da *Tava* de São Miguel — da qual guardam uma fotografia em um porta-retrato comprado em São Miguel das Missões — ela fala no plural.²³

Imagem 10. Ariel Ortega *Kuaray Poty* entrevista seu avô, Dionísio Duarte Verá Guaxu. *Tava, a Casa de Pedra* (2012).

José Otávio Catafesto de Souza, responsável pela primeira pesquisa que culminou na publicação de *Tava Miri: Sagrada Aldeia de Pedra*, destaca o fato de a resposta não ter vindo do meio acadêmico,

²³ TAVA, a Casa de Pedra. *Op. cit.*, 2012.

mas sim dos próprios indígenas por meio da produção do filme *Tava*, concomitante à segunda etapa, a de instrução do processo de registro, da qual participaram outros pesquisadores. A leitura das ruínas de São Miguel como *Tava Miri*, segundo Souza, não é consensual entre os Guarani. A partir do que veio com a etapa posterior da pesquisa e especialmente com o que trouxe o filme, Souza e José Cirilo Morinico *Kuaray Nheery* reabriram a discussão e chegaram a um terceiro conceito, que é o de *Ta'angá Tava Miri*. Souza indica que “*Ta'angá* representa na língua mbyá, na língua guarani, a imagem decaída, a réplica decomposta. Ruína de algo do passado”. O antropólogo lamenta que a discussão não possa ter sido incorporada ao dossiê a tempo.²⁴ De fato, o tema da *Tava* parece ser uma discussão intensa e complexa entre os Guarani, e revela, além dos debates no sentido da espiritualidade e da cosmovisão, uma apreensão a respeito da memória histórica guarani em relação às Missões. Atento especialmente para esse aspecto e para o sentido que as *Tava* ocupam no exercício da caminhada tradicional, fundamental na construção do *ser guarani*.

Para tanto, são centrais as reflexões que nos traz Daniel Pierri, antropólogo que também pesquisou no contexto do inventário ampliado sobre o *Mundo Guarani* do qual falei anteriormente. A partir do que apresenta, é importante ter em mente que “as condições de vida atual nas terras ocupadas pelos Guarani, objeto de toda sorte de impactos derivados da colonização, tornam praticamente inviável ‘alcançar o modo de vida dos deuses’, como fizeram no passado aqueles que se tornaram *nbanderu miri*”, tornando-se imperecíveis. No diálogo que o antropólogo teve com o xamã Vera Miri, este apresentou de que forma os antigos “tiveram sucesso em emular” as “práticas corporais” que levam ao modo de vida dos deuses. No que diz respeito à *Tava*, Vera Miri conta que os antigos “vinham do Paraguai, e passando pela Argentina, e iam sabendo onde deveriam parar, foi assim que vieram. Depois de parar, ele contava de novo no sonho onde era para ir, então eles passavam de novo”.²⁵ Deslocando-se de acordo com o que lhes era informado pelo sonho — uma das bases mais profundas da conduta guarani — os *nbanderu miri* relatados pelo xamã deixaram ruínas como legado de seu trânsito, indicando os lugares em que poderia ser vivido o modo de vida das divindades.

Para compreender o significado desse modo de vida das divindades e o porquê da caminhada, para além do que já foi apresentado até agora, é importante remontarmos às consequências do clássico

²⁴ SOUZA, José Otávio Catafesto de. Entrevista concedida a mim entre 6 e 9 jun. 2020, por telefone.

²⁵ PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbya sobre a existência*. São Paulo: Elefante, 2018, p. 157-158.

estudo de Curt Nimuendajú, que em 1914 registrou a expressão *Yvy marã e'ý* e a traduziu como *Terra sem Mal* para designar a *morada celeste* na cosmologia guarani. Segundo Pierri, essa tradução passou a ser empregada toda vez que se remete à busca dos Guarani em seus deslocamentos. Na mesma reflexão sobre a história desse entendimento, Pierri destaca a transformação do conceito a partir da reflexão de Bartomeu Melià, que em 1987 apresentou uma crítica aos desdobramentos excessivos da primeira interpretação de Nimuendajú, propondo que a Terra sem Mal seria o espaço em que o modo de vida guarani podia se realizar econômica e ecologicamente. Nesse sentido, a proposta de Pierri, cujo trabalho é pautado pelas reflexões mbyá-guarani sobre a existência, é que a “oposição sensível entre o que é perecível (*marã*) e aquilo que é imperecível (*marã e'ý*) ultrapassa em muito seu emprego nessa expressão [Terra sem Mal]”, além de ultrapassar também o próprio emprego dessas palavras, “constituindo um idioma sensível privilegiado pelos Guarani Mbya para a reflexão a respeito da relação entre os mundos celestes e os mundos terrestres”. O plural indicado por Pierri expressa o que provavelmente Nimuendajú não notou: há várias moradas celestes e, no meio do caminho entre a plataforma terrestre e a morada das divindades estão os *nhanderu miri*, que conseguiram superar a perecibilidade ao atingirem o *aguyje*, o estado de maturidade corporal. Com base nisso, Pierri afirma que esse buscar a Terra sem Mal é inadequado por duas razões: a primeira é porque expressa no singular as moradas celestes; a segunda é porque passa a impressão de que “bastaria encontrar a localização dessa morada celeste singular para realizar a utopia profética do *aguyje*, quando estamos, na verdade, diante de um processo de transformação corporal”.²⁶

Nas explicações que Pierri obteve junto a seus interlocutores guarani a respeito das *Tava*, há uma que se refere a elas como estruturas que no passado foram casas de reza (*opy*), feitas de madeira preenchida com barro como as demais, “mas que se transformaram em casas de pedra no momento em que o rezador que nela praticava seus rituais conseguiu atingir o estado de *aguyje*”. Tanto o rezador quanto a casa de reza se tornaram imperecíveis e esta passou a indicar o espaço onde alguém se tornou *nhanderu miri*. Essa explicação está mais próxima da ideia de *Tava Miri* que a primeira etapa do inventário levantou, e que não é, de todo diferente do que acabou sendo registrado na etapa posterior do processo, apesar da ausência do qualificativo sacralizante *Miri*. De todo modo, Pierri salienta que a figura das *Tava* ocupa um “papel de destaque na mediação entre o mundo terrestre e os mundos celestes”. No filme *Jaguata*

²⁶ PIERRI, Daniel C. *Op. cit.*, 2018, p. 172-174.

Pyau: a terra onde pisamos, de 1998, dirigido pela geógrafa Maria Inês Ladeira, uma *kunhã karai* que estava no estado do Espírito Santo percorreu sobre as ruínas de San Cosme y Damián, no Paraguai, como uma estrutura feita por “pessoas que estavam iluminadas por Nhanderu”, de modo que as suas paredes permanecessem para os que continuariam no mundo. O material utilizado para construir aquela *Tava* não é desse mundo, mas de *Jaxy retã* e de *Kuaray retã*, os mundos dos irmãos Lua e Sol, e foram trazidos pelos *yvyaijá*, os dirigentes eleitos.²⁷

À luz do que o trabalho de Pierri traz sobre as *Tava* e tendo em vista o que já foi apresentado sobre o debate guarani a respeito das edificações relacionadas à experiência missioneira, é muito relevante a leitura que este autor faz do filme *Tava: a Casa de Pedra*. Para Pierri, as circunstâncias em que o filme foi produzido, no contexto do processo de reconhecimento da *Tava* de São Miguel como Lugar de referência para o povo guarani, fez com que os cineastas elaborassem uma reflexão que punha, constantemente, a historiografia oficial e a cosmologia guarani frente a frente. Nesse rico exercício dialético, os diversos questionamentos que põem os Guarani indicam uma discussão da ideia de *Tava* enquanto imperecíveis, uma vez que a condição de arruinadas pelo tempo e de terem sido o palco de um grande massacre guarani colocariam em xeque essa condição, tornando-a uma *Tava imperfeita*, como assinala Dionísio Duarte *Verá Guaxu*.²⁸

Desse ponto de vista, os questionamentos que Ariel Ortega faz quando está com Mariano Aguirre na pedreira, bem como as demais perguntas que aparecem ao longo do filme — e que são respondidos de forma contundente pelos personagens —, podem ser compreendidos dentro de uma reflexão mais ampla, interessada tanto nas dimensões cosmológicas quanto nas materiais, interdependentes, que se corporificam nessa e em outras *Tava*. Essa reflexão demonstra o quanto a presença de jesuítas, bandeirantes e *encomenderos* marcou substancialmente a forma como as sociedades indígenas da região exerciam os seus modos de vida. Essa reflexão também demonstra o que representa poder comunicar o que pensam a respeito desse passado e de como ele lhes afeta no presente. Por isso, reclamar tanto o acesso a elas no presente quanto a participação em sua construção no passado são reivindicações fundamentais, que dizem respeito à forma como o modo de vida guarani se organiza. Trata-se de uma busca pelas condições para transformar-se corporalmente, em busca do *aguyje*.

A partir dessas compreensões mobilizadas a partir das redes guarani e do filme, é possível

²⁷ PIERRI, Daniel C. *Op. cit.*, 2018, p. 184-185.

²⁸ PIERRI, Daniel C. *Op. cit.*, 2018, p. 186-187.

apreender o que os Guarani pautaram como central ao estabelecer uma relação com o Iphan e demais agentes e instituições que entraram em cena com a implementação dessa política cultural. Além de fomentar um importante debate, o amadurecimento da discussão lançou as bases para a construção de novas relações com o Estado e a sociedade, com parâmetros definidos pelos próprios Guarani Mbyá. Com base nisso, prossigamos com o dossiê de registro, analisando como o documento sistematizou essas discussões com conhecedores indígenas e da academia para estabelecer os termos da aplicação de uma política cultural.

A síntese que apresenta logo nas primeiras linhas indica a compreensão da *Tava* como o local onde viveram os antepassados dos Guarani Mbyá, “que construíram estruturas em pedra, nas quais deixaram suas marcas, ou melhor, parte de suas corporalidades”; o local “onde são lembradas as belas palavras do demiurgo”; e o local “onde é possível vivenciar o bom modo de ser guarani-mbyá”. São, portanto, esses os três aspectos registrados como definidores da importância do lugar, que evocam a sua função dentro da cosmologia guarani. Ainda nesse sentido, o modo de viver guarani é caracterizado como uma busca pela imortalidade e pela “chamada Terra sem Mal”, buscando traduzir para o Estado o que significa essa busca. Vale lembrar que as discussões de Pierri sobre o termo, acima apresentadas, vieram a público depois do dossiê e que o Iphan costuma usar o termo em língua guarani (*Yvy Marã e’ý*) e indicar entre aspas a expressão que ficou conhecida na literatura.²⁹

É importante sublinhar que a primeira parte do documento responde às principais contestações que foram consagradas no senso comum sobre a história das Missões, que negam sobretudo o vínculo entre os Mbyá contemporâneos e os Guarani missioneiros, assim como a teoria do vazio populacional pós-Guerra Guaranítica e expulsão dos jesuítas. Desse ponto de vista, é possível então afirmar que não só como um estudo histórico-antropológico, o dossiê se reveste de um papel político fundamental do ponto de vista do indigenismo, ao buscar construir novas bases para a relação entre o Estado e os povos indígenas, valendo-se da produção científica contemporânea e do estreitamento de laços destas com os próprios indígenas.

É bastante central nessa argumentação o *Dossiê Missões*, de Jean Baptista, e a documentação com a qual trabalha, dos viajantes que passaram pela região ao longo do século XIX. Não é deixada de lado, porém, a conflituosa relação com os portugueses no início dos Oitocentos e com as levas de imigrantes

²⁹ BRASIL. IPHAN/RS. *Op. cit.*, 2014, p. 1-2.; FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

europeus em meados do XIX, que deixaram um saldo de muitas mortes de indígenas Guarani e Kaingang em todo o estado do Rio Grande do Sul. O dossiê de registro também assinala a história recente da presença Mbyá em São Miguel e arredores, como a da década de 1940 na Mata São Lourenço e o trânsito “discreto e quase despercebido” que se existente antes e depois desse momento. A partir dos anos 1990 nota-se uma virada na percepção externa, pois a presença indígena deixa de ser invisível, mobilizando inclusive o diretor do *Museu das Missões* à época. O dossiê demonstra a diversidade da origem dos Mbyá que se assentaram junto à Fonte Missioneira naquela ocasião, contando com pessoas provenientes de Misiones e de outros acampamentos do noroeste gaúcho. Nesse contexto, o ano de 1996 é assinalado como um ano marcante, pois é quando a Ko’enju se torna permanente e é quando nasce a primeira criança mbyá no local, Miguelina Romeu. O dossiê também põe a política do patrimônio imaterial em relação à história das práticas patrimoniais em São Miguel, destacando que o estudo em curso tinha permitido “conhecer outros sentidos atribuídos ao bem cultural”.³⁰

É conveniente retomar que a finalidade — para o Iphan local — do processo junto aos Guarani faz parte da requalificação da relação com essa população e da narrativa comunicada pelo órgão de patrimônio. O referido *Dossiê Missões*, estudo conduzido por Jean Baptista, foi contratado para atuar em uma frente complementar ao inventário/dossiê de registro, subsidiando também a refundação do trabalho em São Miguel e na região das Missões. Suas conclusões são importantes para entendermos os novos pontos de partida que passariam a orientar o trabalho com o patrimônio no Iphan/RS. No primeiro volume, buscando entender as sociedades e os espaços missioneiros, Baptista procura na documentação jesuítica os vestígios da “participação ativa das populações ameríndias no processo de geração das estruturas missionais” e identifica que estas não eram executoras do que direcionavam os padres: eram também autoras. Aspecto bastante decisivo para a compreensão sistêmica das Missões e das redes guarani, também é o pressuposto de que as reduções não eram o único espaço de relevo para contar essa história: elas fazem parte de uma teia de “pressões e produções indígenas”, com as quais tinham que negociar constantemente e cujas demandas deviam atender para ter algum sucesso.³¹ Desse modo, era construída uma história que punha em evidência as agências indígenas e que fazia (re)lembrar que os padres da Companhia de Jesus tinham, em larga medida, sido aceitos pelos que decidiram se associar ao

³⁰ BRASIL. IPHAN/RS. *Op. cit.*, 2014, p. 6-11.

³¹ BAPTISTA, Jean. *O Temporal: sociedades e espaços missioneiros*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009, p. 19-23.

projeto, considerando em especial o contexto de frequentes assaltos de sertanistas e *encomenderos*. Isso não significa, porém, a ausência de conflitos enquanto durou a sociedade missional.

Outro ponto importante nos indica uma resposta possível à pergunta de Ariel Ortega a Mariano Aguirre, e vai inclusive ao encontro do que este disse sobre “meditar para que as pedras se tornassem leves”. Os jesuítas, certamente conscientes do árduo trabalho de construção das estruturas reducionais — com casos de morte por exaustão registrados —, relatam que ninguém entre os indígenas “se queixa do trabalho” após se animarem “entre festas, bebidas, pinturas e plumagens”, o que é entendido pelos inicianos como sinal incontestado de adesão. Durante a construção da igreja de São Nicolau em 1632, entretanto, descobrimos que tais essas festas incluíam “rituais condenados em outras circunstâncias”: “‘a seu modo bizarro’, os índios benzem os troncos e o cacique oferece a construção a Tupã”. No mesmo sentido, podemos ler a criação do *cotiguaçu*, espaço que ficou conhecido como a casa das mulheres “não casadas”, vistas como fonte de pecado, e das crianças órfãs. De acordo com Jean Baptista, estes espaços surgiram da oposição das mulheres às práticas de exclusão que lhes eram impostas, demandando uma estrutura onde elas pudessem residir.³² A partir de uma fala de Patrícia Ferreira registrada por Sophia Pinheiro, podemos ir ainda além: a professora e cineasta explica o *cotiguaçu* como o lugar onde as crianças podiam ser criadas pelas mulheres dentro do *nbandereko*, perpetuando a cultura e “resistindo ao contato dos jesuítas e não-indígenas”.³³

Avançando no estudo para entender as crenças e práticas missionais, Baptista apresenta uma dinâmica que põe por terra qualquer afirmação no sentido de opor *convertidos* e *selvagens*; *reduzidos* e *não reduzidos*. A partir do que expõe, ficam evidentes os contatos entre os indígenas de dentro e os de fora das reduções, de uma forma que demonstra ainda as oposições e cooperações. Baptista menciona, por exemplo, que “à medida que mais e mais grupos passaram a viver nos povoados, muitos líderes espirituais nativos cobram a retomada dos ‘antigos costumes’”. Nesse contexto, era comum que os xamãs praguejassem contra os “seguidores dos padres”. Ainda assim, os padres não deixaram de registrar que, especialmente “nas primeiras décadas do projeto missional”, os indígenas que com eles conviviam pareciam fazer “discretos ritos para estabelecer relações com as forças das matas” e outros “grandes rituais onde são percebidas distintas normas”. No contexto das recorrentes epidemias que assolavam a região

³² BAPTISTA, Jean. *Op. cit.*, 2009, 37-44; 76.

³³ FERREIRA, Patrícia *Para Yxapy*, apud PINHEIRO, Sophia Ferreira. *A imagem como arma: a trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017, p. 99. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/7897>. Acesso em: 5 jun. 2021.

— espalhadas inclusive pelo intenso contato entre os povoados e destes com os indígenas que viviam nas matas —, os padres, além de usarem as doenças para fomentar a conversão, não confiavam plenamente nos indígenas como ajudantes no cuidado dos doentes por medo que recorressem às suas práticas de cura. Também nesses contextos, que eram de grandes embates metafísicos, os inacianos reclamavam do forte assédio de “feiticeiros” que buscam convencer os “convertidos” a retornarem ao modo de vida tradicional. A depopulação causada pela fome e pelas doenças era um argumento útil para esconder as recorrentes fugas de indígenas que retornavam ao modo de vida tradicional, o que colocaria em descrédito o projeto perante a Igreja, à Companhia ou a Coroa.³⁴

No terceiro volume, Jean Baptista e Maria Cristina dos Santos confrontam a tese do vazio demográfico no período posterior à chamada Guerra Guaranítica (1753-1756), bastante recorrente nos discursos oficiais ainda respaldados por órgãos e agentes de patrimônio. Na mesma direção, os autores também dão conta de demonstrar que, de fato, a organização dos padres se adaptou à lógica indígena, sobretudo guarani, o grupo majoritário. Por meio de documentos das outras ordens religiosas que estiveram na região e de relatos de viajantes de todo o século XIX e de inícios do XX, os autores indicam que, sobretudo no início do XIX, o modo de vida guarani permanecia como hegemônico, bem como esta era a língua corrente até meados dos Oitocentos. Além dessa presença ostensiva, um relato de Saint-Hilaire, de 1820, nos permite perceber que a conservação da “estatuária missioneira” era feita pelos indígenas, que tinham um cuidado descrito como “idolatria” pelo viajante francês. Jean Baptista, ao registrar que a presença progressiva de colonos europeus foi decisiva para a expulsão dos indígenas dos núcleos urbanos que cresciam na região, pontua o que, de fato, contribuiu para a construção de uma narrativa de vazio demográfico indígena: as chacinas recorrentes e as expulsões. Ao lado da descrição e da reprodução de gravuras das edificações arruinadas, estava delineada uma história que relegava a um passado remoto o que fora a experiência missional e a grandiosa presença de povos como os Guarani e os Kaingang.³⁵

O *Dossiê Missões* e o filme *Tava, a Casa de Pedra* são dois resultados decisivos para a produção de conhecimento sobre a história e a memória das Missões, assim como o são para as políticas culturais

³⁴ BAPTISTA, Jean. *O Eterno: crenças e práticas missionais*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009, p. 36-50; 97-123. A discussão dialoga, tanto no *Dossiê Missões* quanto no dossiê de registro da *Tava* com o trabalho de VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

³⁵ BAPTISTA, Jean; SANTOS, Maria Cristina dos. *As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009, p. 18; 39; 116-119; 157; 168.

desse momento em diante. Ambos não só respondem a uma série de questões que tinham se estabelecido como sentidos comuns, como também trouxeram à tona todo um arcabouço epistemológico que jamais tinha sido considerado no tratamento do patrimônio. Todo esse movimento ensejou a produção de novas respostas, assim como cotejou produções historiográficas e etnográficas anteriores. Enquanto projeto-piloto do Iphan, o processo junto aos Guarani Mbyá a partir das Missões lançou bases sólidas para a política de patrimônio imaterial e para a Museologia, visto que grande parte das inovações desse período tiveram o *Museu das Missões* como ponto de partida e de chegada.

O trabalho histórico-etnográfico mobilizado pelo dossiê de registro trouxe também à tona muitos aspectos centrais da cosmoecologia guarani, a partir dos quais foi possível compreender o que dizem quando se referem à experiência missioneira. O trabalho de Aldo Litaiff, por exemplo, permite entender o significado do *enganar* que frequentemente é utilizado para se referir à evangelização jesuítica, presente nas falas de vários personagens do filme *Tava*. O antropólogo chama a atenção para a referência às Missões como o espaço em que os Mbyá se fingiam convertidos para manterem o seu *nhandereko* em um espaço protegido de outras ameaças.³⁶ Trata-se, portanto, de um decisivo passo para apreender e incorporar a narrativa guarani, concomitantemente nas políticas patrimoniais e na pesquisa científica, considerando que a interpretação que têm no presente sobre as decisões que tomaram no passado ao se relacionarem com os adventícios. Pelo que o texto indica, os agentes que tomaram parte dessa segunda etapa de forma mais decisiva foram os técnicos do Iphan/RS, da área do Patrimônio Imaterial, Beatriz Muniz Freire e Marcus Benedeti; as arquitetas Ana Luísa Seixas e Adriana Almeida, do Parque Histórico Nacional das Missões³⁷ e a antropóloga da Universidade de Brasília, Sílvia Guimarães. Essas pessoas, junto dos Guarani da Tekoa Ko'enju, definiram em agosto de 2014 que o título do registro seria "*Tava*, Lugar de referência para o povo Guarani".³⁸

Como dito anteriormente, a função do documento *dossiê de registro* é instruir o processo de registro, servindo de base para a elaboração do parecer da relatoria do Conselho Consultivo. Ao

³⁶ Trata-se de LITAIF, Aldo. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. *Tellus*, Campo Grande, ano 4, n. 6, abr. 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/tellus.voi6.76>. Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁷ Criado em 2009, o referido parque faz parte da compreensão sistêmica que o Iphan passou a ter para a gestão do patrimônio da região formada por 26 municípios e faz parte da política para *paisagens culturais*. O parque também reúne os sítios arqueológicos missionários de São Miguel Arcanjo, São Lourenço Mártir (município de São Luiz Gonzaga), São Nicolau (município homônimo) e o de São João Batista (município de Entre-Ijuís). BRASIL. IPHAN. Ministério do Turismo. *Parque Histórico Nacional das Missões – RS*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/766/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁸ BRASIL. IPHAN/RS. *Op. cit.*, 2014, p. 15.

mergulhar nos sentidos que envolvem a *Tava* que já tinham sido enunciados na etapa anterior, o dossiê mobilizou sobretudo a sociocosmologia guarani, por acreditar que esse exercício de análise sobre a forma como os Guarani Mbyá “experimentaram determinados eventos com determinada forma sociológica e construíram significados e afetividades que permitem realizar a leitura de seu mundo” são fundamentais. Nessa perspectiva, o ato de aliar-se ora a uns, ora a outros faz parte de práticas “intrinsecamente relacionadas com a construção da pessoa”. O método, além disso, permite lançar luz sobre as circunstâncias vividas pelas populações indígenas da região durante e depois o domínio inaciano. Dessa perspectiva, a chegada da Companhia de Jesus transformou as dinâmicas até então dominantes, lembrando que a ação inicial dos padres era a de facilitar a instalação das *encomiendas*, mudando de posição aos poucos e se tornando os principais dificultadores da ação dos colonos. Os trinta povos constituídos na Província Jesuítica do Paraguai contaram com uma população total de pouco mais de 140 mil pessoas em 1743. O período posterior à saída dos religiosos, a partir do que sugerem os estudos de Egon Schaden em 1982, pode ter assinalado o aprofundamento da relação entre os indígenas das reduções e os que permaneceram nas matas. Para este antropólogo, esse contexto teria visto uma *reguaranização* entre os que desejaram retornar às matas. Apesar disso, o dossiê também lembra que os denominados como *Caagua* (povo da floresta), que não tinham sido incorporados às reduções, recebiam os “inconstantes” indígenas das Missões, mantendo o vínculo com as suas práticas e cosmovisões: “pode-se imaginar que todos esses povos das florestas e das Missões estabeleçam um trânsito constante, se influenciavam mutuamente, e algo novo deve ter surgido a partir daí”. Essa reflexão se baseia em Melià e em Viveiros de Castro, que trata da forma como os missionários percebiam a inconstância dos indígenas, como os Guarani e os Tupi da costa, que podiam a qualquer momento abandonar tudo para voltar a viver a sua vida de modo tradicional.³⁹

O que chamo a atenção, especialmente, para a forma como o discurso é reconstruído no dossiê, é a agência histórica indígena, ou seja, as negociações que estes empreenderam diante das circunstâncias que se apresentavam, sobretudo no que diz respeito à forma como relacionar-se com os elementos estrangeiros. Vale ressaltar que isso não significa atenuar o peso das violências praticadas tanto pelos padres quanto pelos representantes das Coroas ibéricas em suas muitas disputas pela região platina, afinal, essa agência histórica não é sinônimo de controle das circunstâncias e sim que eles não eram meros

³⁹ BRASIL. IPHAN/RS. *Op. cit.*, 2014, p. 16-20.

objetos nas mãos de agentes externos europeus e suas oposições intestinas. A compreensão da natureza das alianças que fizeram naquela ocasião, dentro dos limites que a situação colocava, ficam mais evidentes no texto do dossiê quando postas lado a lado com exemplos de outras estratégias guarani ao longo de sua história de contato com o mundo *jurua*. Vejamos um exemplo. Em 1960, o etnólogo paraguaio León Cadogan, que tornou os Mbyá conhecidos para a etnografia, afirmou que esse povo evitou, “por muito tempo aceitar a presença de qualquer Estado em suas vidas”. A resistência ao censo se devia ao fato de acreditarem que uma vez contados, seriam fixados em uma reserva, na qual ficariam confinados e não poderiam mais exercer a sua caminhada tradicional. Com o tempo, os Mbyá “passaram a negociar essas ações estatais e saber utilizar politicamente algumas imposições das sociedades nacionais”, lembrando que o próprio dossiê é “fruto de uma negociação política”. Nesse novo estado de coisas, em que a articulação guarani ganha novos contornos aos nossos olhos, é bastante representativa a criação de uma organização política como a *Comissão Guarani Yvyrupa*.⁴⁰ A afirmação de Mariano Aguirre, de caminhar apenas pelos caminhos que estão abertos, ecoa.

É importante também entender a operação que o dossiê faz ao abordar o “vínculo genealógico” entre os Mbyá atuais e os indígenas das Missões, relação que é buscada por muitos agentes do patrimônio como pressuposto para garantir o acesso ou a participação mbyá na construção de interpretações e narrativas sobre o evento e sobre o patrimônio. Diante da impossibilidade de impor esse vínculo, dada a diversidade espacial e temporal, as autoras do dossiê enfatizam que “ao longo do tempo e do espaço, temas cosmológicos ainda são estruturantes e permitem observar certo ar de familiaridade entre esses grupos Tupi-Guarani”. A partir dessa perspectiva, que considera os pontos em comum entre os povos indígenas a partir do que a literatura já levantou em vez de construir diferenciações baseadas em categorias exógenas, que partem de um referencial externo, o dossiê apaga mais uma fronteira construída sobre os Guarani: a que separa os “Missioneiros” dos “contemporâneos”. Quando procuram pelas aproximações, o que se revela são os muitos pontos em comum da cosmologia e que orientam o modo guarani de estar no mundo. A questão central da busca pela imortalidade, que como vimos está relacionada à construção da pessoa, é apresentada pelo texto em perspectiva histórica, apontando para uma permanência fundamental entre os Guarani do tempo das reduções e os que são nossos contemporâneos. Trata-se de uma afirmação da continuidade que é decisiva para os Mbyá. O princípio

⁴⁰ BRASIL. IPHAN/RS. *Op. cit.*, 2014, p. 21.

é o de deslocar-se para sentir-se bem, em um ambiente onde possam conseguir superar a sua condição mortal (a imperfeição). É, portanto, uma necessidade vital. Para sentir-se bem, é necessário caminharem por onde os antepassados que já alcançaram a imortalidade caminharam, estar onde a língua é falada, onde o modo de vida é possível (matas, por exemplo). Ainda que existam limites para as rotas, — afinal, os pontos dessa rede são as *tekoa* — o dossiê reitera que o espaço por onde caminham é todo o “território tradicional que já foi ocupado por Mbyá que se encantaram (...)”.⁴¹

Quanto às ruínas da antiga redução, o dossiê registra que os Mbyá tiveram a sua permanência proibida no interior do sítio durante muito tempo, situação que mudou a partir dos anos 1990. As autoras, depois de apresentarem a definição de *Tava* que reafirma a discussão do filme *Tava, a Casa de Pedra* em diálogo com a Etnografia, destacam que a de São Miguel é diferente das que são vistas apenas pelos *Karai*: ela revela “as marcas dos antepassados para todos, *Karai*, demais Mbyá e não-indígenas”, emocionando os Guarani “por permitirem a todos visualizarem as marcas dos antepassados”. Isso é interpretado como bastante especial pelos Mbyá, pois significa que o seu papel é o de lembrar que a história dos Mbyá deve ser contada para indígenas e não-indígenas, para pessoas que são aliadas de suas lutas e para pessoas que querem pôr fim ao *nhandereko*. A estas, em especial, exortam que se o povo guarani acabar ou deixar de viver o seu modo de vida, “o ser imortal Tupã destruirá o mundo novamente”. Contar a história dos Guarani é, portanto, uma garantia da continuidade do exercício do *nhandereko*, necessário à própria manutenção do mundo em que todos nós vivemos. A *Tava* de São Miguel “relembra aos Mbyá quem eles são, catalisa sentimentos de pertencimento”, assim como concentra “lembranças de práticas culturais coletivas que devem ser vivenciadas” e, por isso, é um “lugar de referência para os Mbyá, a partir do qual eles pretendem contar sua história”.⁴²

Caminhando para as conclusões da caracterização do bem a ser registrado, o dossiê apresenta um glossário comentado de palavras, expressões, ideias e lugares recorrentemente citados ao longo do texto. O último termo dessa lista é a *caminhada*, definida como a busca simbólica e pragmática pela morada dos imortais. Uma das materializações dessa caminhada está expressa nas *Tava*, que tornam visíveis os caminhos percorridos pelos Guarani. Além do caminhar, a busca pela superação da condição imperfeita e perecível da humanidade também depende da ascese, da ética alimentar, do cantar e dançar para as divindades. Nesse quadro, “a *Tava* surge como um lugar onde essas variadas dimensões da vida social,

⁴¹ BRASIL. IPHAN/RS. *Op. cit.*, 2014, p. 22-23.

⁴² BRASIL. IPHAN/RS. *Op. cit.*, 2014, p. 34-40; 44.

articuladas e voltadas para a superação da ambiguidade da condição humana, são evocadas nas narrativas dos mais velhos”. Dada essa importância, os mais velhos “devem proferir suas palavras para os mais novos e para os não-indígenas que, de alguma forma, poderiam dificultar sua presença nas ruínas e desarticular o bom modo de viver Mbyá”. Dito isso, as autoras então concluem que, por ser um Lugar de referência para os Guarani, a *Tava* “necessita da fala Mbyá e de suas explicações sobre o mundo” para continuar a desempenhar a sua função.⁴³

Após a caracterização do bem a ser registrado, o dossiê apresenta uma justificativa para embasar o pedido e os parâmetros para um plano de salvaguarda. Segundo as autoras, o sentido maior do registro é o de reconhecer os Guarani “como narradores privilegiados de um evento marcante em suas vidas”, que “não se resume a um projeto missioneiro colonizador, no qual os Mbyá aparecem em uma posição secundária com relação aos jesuítas e a sociedade dos não-indígenas”. Esse momento, lembram, legou uma “casa de pedra” singular, relacionada aos exercícios para a superação da condição humana. Na leitura que apresentam é percebida a compreensão que tiveram da narrativa dos Guarani como uma proposta de subversão do “posicionamento secundário que lhes foi imposto com relação à leitura deste patrimônio cultural”. Nesse sentido, enfatizam o papel da política de patrimônio imaterial como instrumento de construção desse protagonismo, entendido como mais uma das vitórias que obtiveram ao longo dos últimos anos nesse local. Por meio do registro e da consequente incorporação da concepção guarani, espera-se que o lugar seja transformado de “lugar de esquecimento em lugar do pertencimento”, capaz de mudar o olhar dos visitantes sobre os Guarani Mbyá.⁴⁴ À luz do que indicam no dossiê e do que os Guarani demonstram por meio de sua produção audiovisual, bem como pelo que é possível identificar nas entrelinhas do processo de aproximação entre indígenas e Iphan, nota-se que, progressivamente, a instituição, na figura de seus gestores e técnicos locais, sobretudo após 2003, foram incorporando o olhar guarani. Esses primeiros passos são necessários para ampliar a participação dos Guarani Mbyá nas decisões que são tomadas em relação ao que é comunicado pelo discurso patrimonial.

A partir também das demandas apresentadas pelos Guarani, as ações de salvaguarda propostas no dossiê reúnem o fomento à produção e reprodução cultural, que contemplam a “qualificação da venda do artesanato e das apresentações do coral”, duas das atividades de destaque na interação entre os Guarani e a sociedade envolvente. Além disso, nesse quadro se inserem a promoção de uma nova relação

⁴³ BRASIL. IPHAN/RS. *Op. cit.*, 2014, p. 53-54.

⁴⁴ BRASIL. IPHAN/RS. *Op. cit.*, 2014, p. 54-55.

com turistas, a melhoria da Casa de Passagem, perto da qual os Guarani pedem uma área para plantar o milho tradicional (*avaxi ete'i*). Outra expectativa dos Guarani é a de viabilizar reuniões com os mais velhos sobre as referências culturais guarani, aspecto que é fundamental para a reprodução de valores e práticas. No dossiê também é possível identificar a intenção dos Guarani em criar uma associação indígena, provavelmente visando a uma participação qualificada em relação à *Tava* de São Miguel. Também são pensadas novas oficinas de audiovisual, a formação de guias guarani para o turismo, a produção de materiais sobre o coral e sobre a *Tava* para as escolas indígenas e não-indígenas, oficinas de formação de pesquisadores e a constituição de um acervo de objetos para a criação de um museu guarani.⁴⁵ Cabe ressaltar que também são ações de salvaguarda a própria realização do inventário e as atividades dele decorrentes, como o apoio material e logístico para que fizessem algumas cerimônias, como o *Nhemongarai*. Dessas proposições, algumas não foram implementadas, entretanto, é bastante notável a continuidade da produção audiovisual, sobre a qual falarei no próximo capítulo.

Em 25 de agosto de 2014, Beatriz Muniz Freire e Marcus Vinicius Benedeti, historiadora e cientista social, técnicos da área do patrimônio imaterial do Iphan/RS enviaram à Célia Corsino, então diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial, o Parecer 667, em que sustentam a pertinência do registro do referido bem na categoria *Lugares* do patrimônio imaterial brasileiro. No documento, os técnicos, indicando que o sítio histórico de São Miguel é visitado por cerca de sessenta mil pessoas a cada ano — 70% delas estudantes do ensino fundamental —, comunicam que, por meio do instrumento da política de salvaguarda existente, o povo Guarani Mbyá requer “o direito de contar sua história e afirmar a profunda ligação desse bem cultural com seu modo de estar no mundo”. Ressaltam, ainda nesse sentido, que esse registro trata de questões que envolvem a relação entre indígenas e não-indígenas em um espaço de visitação pública, o que implica uma reflexão que considere os diferentes pontos de vista sobre esse patrimônio, além de trazer à luz os esforços dos Guarani Mbyá “para vivenciarem a *Tava* em melhores condições e mudarem o modo como são vistos pelos não-indígenas”.⁴⁶

Além de apresentarem a justificativa para a mudança do título do pedido, de *Tava Miri* para *Tava*, pelas razões acima expostas, os técnicos também salientam que o pedido também omite o nome do subgrupo *Mbyá* para abranger à totalidade dos Guarani, visto que há, nesse caso, um

⁴⁵ BRASIL. IPHAN/RS. *Op. cit.*, 2014, p. 56.

⁴⁶ IPHAN/RS. Parecer 667, de 25 de agosto de 2014. Beatriz Freire e Marcus Vinicius Benedeti. Porto Alegre, 25 ago. 2014, p. 2.

compartilhamento de sentidos entre os Mbyá e os demais. Novamente, lembram a centralidade que teve a produção audiovisual guarani para o aprofundamento e reformulação de algumas questões que tinham sido inicialmente enunciadas no inventário. Segundo apresentam, trazendo informações que já tinham sido postas no dossiê, essas decisões foram tomadas em conjunto com os Mbyá que vivem mais próximos ao sítio de São Miguel, na Tekoa Ko'enju.⁴⁷ O parecer articula o inventário, o dossiê, os filmes *Duas Aldeias, Uma Caminhada* e *Tava, a Casa de Pedra*, e diversas referências bibliográficas para sustentar a defesa do registro da *Tava* como patrimônio brasileiro, construindo uma argumentação que apresenta a agência indígena ao longo da história da região, uma agência que foi escamoteada tanto por parte da historiografia tradicional quanto pelas ações do Iphan na gestão desse patrimônio. Nesse sentido, recuperam uma bibliografia das últimas décadas do século XX e do início do XXI que permite compreender o que estava em jogo nas decisões dos Guarani ao se aliarem aos jesuítas.

O parecer tem o mérito, assim como o dossiê, de reafirmar junto ao órgão oficial de proteção do patrimônio nacional uma perspectiva que compreende o sistema missional como uma cooperação jesuítico-guarani, o que já se expressava pelo nome oficial do bem ao ser listado pela Unesco. O texto lembra o marco que foi a vitória jesuítico-guarani na Batalha de Mbororé, em 1640, contra os bandeirantes paulistas, depois da qual o sistema missioneiro se expandiu. Essa leitura dá a dimensão do impacto que o Tratado de Madri, em 1750, teve sobre esse sistema, cujo território a leste do rio Uruguai foi ocupado pelos portugueses, históricos inimigos dessas Missões — o que não significa dizer que os colonos espanhóis e seus descendentes fossem aliados dos Trinta Povos. A Guerra Guaranítica, que se seguiu à assinatura do acordo entre as Coroas ibéricas, é referida no documento ora remetido ao Iphan pelo interesse comum de portugueses e espanhóis em evitar que a população indígena permanecesse nas reduções: para os primeiros, o interesse estava em apossar-se das riquezas que deixariam para trás; para os segundos, a preocupação era com uma possível aliança entre indígenas armados e forças portuguesas.⁴⁸ Entre os autores que são referidos para a construção dessa leitura sobre a guerra, destacam-se Rejane Several, Eduardo Newman e Jean Baptista.

Os Guarani contemporâneos são encontrados por quem visita o sítio de São Miguel, mas poucas são as referências aos seus antepassados enquanto protagonistas da experiência missioneira. Pelo contrário, são descritos como aprendizes dos heróis civilizadores, os jesuítas. Desde o tombamento em

⁴⁷ IPHAN/RS. Parecer 667/2014, p. 3.

⁴⁸ IPHAN/RS. Parecer 667/2014, p. 4-6.

1938, pareceu que o “caminho possível para a interpretação da história das Missões”, aos olhos dos técnicos do patrimônio, foi o foco na ação jesuítica. De todo modo, o que foi construído tanto na vertente platina quanto na vertente lusa da historiografia local foi uma abordagem que reservou aos indígenas uma agência secundária no processo histórico das Missões. Uma das expressões mais eloquentes dessa subalternização está na visão predominante de que os indígenas deixaram de sê-lo ao adotar valores cristãos e europeus, “imitando” e reproduzindo o que lhes era ordenado fazer. Apesar dessa subalternização, o Guarani missioneiro permaneceu como um arquétipo do “indígena virtuoso”, que não deixou descendência ao se miscigenar com os colonos europeus ou ao morrer na guerra contra as Coroas. Quanto aos demais, que não tinham ingressado no projeto jesuítico — numa dicotomia que lembra a Tupi/Tapuia de que tratei anteriormente — estes sim teriam deixado descendência, uma descendência que não teria tido qualquer relação com os Guarani missioneiros e, por conseguinte, não teria qualquer relação com o patrimônio por eles legado.⁴⁹ Mais uma vez, ao responder ao texto de Custódio já referido aqui, os novos técnicos do Iphan respondem ao que já tinha gerido o sítio no passado, indicando a inconsistência dessa leitura que — podemos assim dizer — matou simbolicamente todos os descendentes dos indígenas missioneiros, além de lhes negar a possibilidade de qualquer vínculo com indígenas não reduzidos, de modo a evitar que qualquer indígena contemporâneo reivindique qualquer tipo de direito sobre o patrimônio nacional brasileiro.

Para além das informações já apresentadas no dossiê quanto ao pós-Missões, contestando o senso comum sobre o esvaziamento total das reduções após a expulsão dos jesuítas, Freire e Benedeti também informam que, além de indígenas permanecerem no local, havia ali a presença de pessoas identificadas como negras, livres e libertas, além de pardas. Mesmo com a reafirmação, página após página, da agência indígena a partir de uma bibliografia de pelo menos duas décadas, o documento assinala que ainda é grande a permanência de uma leitura que põe os indígenas em segundo plano na história que é comunicada pelo patrimônio. Isso aparece, por exemplo, na menção que fazem ao registro de estudantes de ensino fundamental, que aprenderam ali que os Guarani “aprenderam a plantar” com os jesuítas, ignorando a longuíssima história de agricultura desse povo.⁵⁰ Nesse ponto, considero crucial lembrar a distância que há, ainda, entre a produção científica e o que chega à sala de aula ou às demais formas de

⁴⁹ IPHAN/RS. Parecer 667/2014, p. 7-8.

⁵⁰ IPHAN/RS. Parecer 667/2014, p. 9-10. Sobre

divulgação do conhecimento histórico.⁵¹ Mais adiante apresentarei uma análise sobre a pesquisa junto a alguns visitantes do sítio de São Miguel em novembro de 2018 e o que elas nos permitem visualizar.

No que diz respeito às práticas do Iphan em relação ao patrimônio missioneiro, o parecer joga luz sobre o distanciamento entre a população local e o *Museu das Missões*, um dos principais representantes da forma como a relação foi construída ao longo das décadas de atuação. O museu, cuja exposição não tinha sido alterada desde 1984, priorizava o estético e escamoteava o histórico, sem qualquer reflexão proposta a respeito das estratégias de conversão e a sua eficácia. Quanto ao espetáculo *Som & Luz*, este apresenta um espaço missional “de ordem e harmonia”, tal qual apresentam os textos jesuíticos, tomados em sua literalidade. O conflito vinha apenas de fora, das Coroas ibéricas. Prosseguindo com a leitura crítica da forma como o Iphan vinha atuando no sítio no que concerne à interpretação patrimonial, os técnicos também assinalam o problema de construir uma leitura que considera que o patrimônio ali fala por si só, bastando compreender a disposição do espaço. A leitura crítica vem acompanhada de uma apresentação dos caminhos que a instituição vinha trilhando em relação ao museu, desde antes deste ser incorporado ao Ibram, criado depois do início dos trabalhos de requalificação.⁵² Nesse aspecto, é visível a contribuição que a política de patrimônio imaterial traz para a gestão do patrimônio material e para a Museologia, visto que atua junto às comunidades. É importante não esquecer que o INRC foi pensado também para o patrimônio material, por seu potencial de levantar questões sobre a relação entre as pessoas e o patrimônio. Além disso, é notável o quanto essas novas práticas podem fomentar uma cultura de crítica interna no Iphan, sobretudo a partir do ingresso de profissionais de outras áreas além da Arquitetura.

⁵¹ Nesse sentido, endosso as palavras do historiador Eduardo Natalino dos Santos: “Estamos tratando de um problema com desdobramentos políticos sérios, pois a visão que as sociedades ocidentais modernas possuem sobre os povos indígenas – a qual, é verdade, não depende apenas das aulas de História no ensino médio e fundamental – determina parcialmente suas relações com esses povos. Tais relações, como sabemos, têm se caracterizado pela assimetria política, pelo desrespeito às diferenças, pela violência e por uma série de atrocidades.

Para tentar alterar essa situação, penso que seria importante que os cursos de História das universidades públicas em geral voltassem mais atenção à história indígena, de tempos pré-hispânicos mas também dos períodos Colonial e Independente da história da América. Pois tratar da história indígena apenas de tempos anteriores à chegada dos europeus poderia reforçar a visão que ‘indígena é coisa do passado’, e que as populações atuais são residuais, isto é, estão fadadas a desaparecer em face do avanço do mundo ocidental moderno. Penso que desse modo poderíamos formar professores de História – ou mestres e doutores que vão formar outros professores – mais bem preparados para tratar da história dos povos indígenas no ensino médio e fundamental. Talvez, depois de algum tempo, isso venha a repercutir positivamente na visão que os Estados-nações e as sociedades ocidentais dos países americanos possuem sobre os povos indígenas”. SANTOS, Eduardo N. Da importância de pesquisarmos a história dos povos indígenas nas universidades públicas e de a ensinarmos no ensino médio e fundamental. *Revista Eletrônica da Anphlac*, n. 4, 2005, p. 44. Disponível em: <https://doi.org/10.46752/anphlac.4.2005.1360>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁵² IPHAN/RS. Parecer 667/2014, p. 13-16.

Não cabe aqui repetir a abordagem sobre a *Tava* ou sobre a sua importância dentro do *nhandereko*, visto que o parecer reafirma as posições anteriormente citadas, trazendo ainda mais referências bibliográficas recentes para referendar a pertença da *Tava* aos Guarani contemporâneos. Por outro lado, há algumas ideias-síntese que são importantes de mencionar, pois demonstram como, a cada escrita, a forma de enunciar revela as compreensões que os agentes do Estado tiveram do que os Guarani reiteraram como fundamentos para a salvaguarda. O parecer destaca, por exemplo, que o objetivo maior de todo o trabalho é a preservação do *nhandereko* a partir dos parâmetros da territorialidade livre, da natureza livre e do respeito à dimensão do segredo, conforme apareceu já no primeiro levantamento. Talvez por isso, como já chamei a atenção antes, coloque como central a caminhada, contexto em que a *Tava* ganha sentido.⁵³

Ao considerar a produção audiovisual guarani como a principal ação de salvaguarda, o parecer traz uma citação de Vincent Carelli, um dos idealizadores da *Vídeo nas Aldeias*, na qual menciona a relevância de que parte das questões que envolvem a *Tava* tenham sido levantadas pelos próprios Guarani:

Só uma equipe de pesquisadores guarani poderia desenvolver em profundidade um tema como esse, já que os Guarani são extremamente reservados em se tratando de religião (...). A realização deste documentário se coloca dentro do processo mais amplo, de formação dos realizadores indígenas guarani, aprofundando o desenvolvimento de reflexão histórica com o auxílio colaborativo do meio audiovisual, e a rica apropriação deste meio como ferramenta para o diálogo interno, além do externo.⁵⁴

Na avaliação dos técnicos do Iphan, o período de dez anos foi essencial para os agentes do órgão e os Guarani construírem conhecimentos, um sobre o outro. A rede de parcerias que foi construída a partir dessa década, incluindo a *Vídeo nas Aldeias*, foi crucial para a produção de um trabalho com resultados consistentes e visíveis, criando um canal contínuo de comunicação entre as partes envolvidas, tendo os Guarani como a razão de ser. Se de sua parte os Guarani manejaram a relação de modo a ecoar as suas mais urgentes demandas, da parte do Iphan é possível identificar o ingresso de uma narrativa que ajuda a dar conta da complexidade da história que teve como lugar a *Tava* de São Miguel. Nessa nova narrativa, o órgão do Estado foi capaz de apreender que o evento das Missões foi incorporado aos relatos mbyá e reelaborado conforme as narrativas sagradas desse povo, afirmando o protagonismo indígena nas

⁵³ IPHAN/RS. Parecer 667/2014, p. 24.

⁵⁴ *apud* IPHAN/RS. Parecer 667/2014, p. 32.

experiências vividas. Também apreendeu que ao demandar a presença na Tava, os Guarani pleiteiam o seu reconhecimento como agentes e sujeitos históricos, que desejam apresentar as suas narrativas para que os demais saibam da importância do *nhandereko* para a Humanidade. O processo também tem o mérito de lembrar ao Iphan que alguns cuidados são necessários, como o de não transpor ou utilizar denominações coloniais sobre os povos indígenas sem que seja feita uma crítica desses termos, sob o risco de reproduzir categorias construídas com o intuito de dominar e submeter. Nesse sentido, lembra que é importante considerar a dinâmica das relações e situações concretas naquele contexto entre os diversos povos, mencionando que, sim, havia trocas constantes entre os indígenas reduzidos e os que viviam fora do sistema missionário.⁵⁵ O parecer, junto ao dossiê, ao inventário e, sobretudo, ao filme *Tava, a Casa de Pedra*, é mais uma camada a se sobrepor ao discurso consagrado pelo Iphan e por parte da historiografia local, desfazendo muitas décadas de invisibilização ou de subalternização dos Guarani, tanto no nível do discurso quanto no da prática que lhe é consequente.

Em dezembro daquele mesmo 2014, o Conselho Consultivo do Iphan votou o Registro da *Tava*, Lugar de Referência para os Guarani, acompanhando o relatório da conselheira Carla Maria Casara, ocupante do assento do Ministério do Meio Ambiente.⁵⁶ A conselheira, nascida no Rio Grande do Sul, assinala em seu voto que a informação que lhe tinha ficado ao longo da vida tinha sido a de que as Missões eram uma realização exclusiva dos jesuítas. Por meio do dossiê apresentado e por ela analisado, Casara afirma ter podido se dar conta dos significados do sítio de São Miguel para as populações guarani, lugar este que lhes permite grande visibilidade, o que é fundamental na desconstrução de estigmas. Ao retomar o parecer técnico do Iphan/RS, a conselheira destaca trechos que demonstram o sentido do requerimento do “direito [dos Guarani] de contar sua história e afirmar a profunda ligação” entre a

⁵⁵ IPHAN/RS. Parecer 667/2014, p. 33-38.

⁵⁶ Estavam presentes na 77ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, realizada em Brasília nos dias 3 e 4 de dezembro de 2014, a presidenta da instituição, Jurema Machado e os seguintes Conselheiros: ocupando os assentos institucionais, Acir Pimenta Madeira Filho (Ministério do Turismo), Ângelo Oswaldo de Araújo Santos (Ibama), Carla Maria Casara (Ibama), Carlos Eduardo Dias Comas (Ministério da Educação), Cléo Alves Pinto de Oliveira (Ministério das Cidades), Cristiana Nunes Galvão Barreto (Sociedade de Arqueologia Brasileira), Nivaldo Vieira de Andrade Júnior (Instituto de Arquitetos do Brasil) e Roque de Barros Laraia (Associação Brasileira de Antropologia). Ocupando os assentos da sociedade civil, Ângela Gutierrez, Arno Wehling, Lucia Hussak van Velthem, Luiz Phelipe de Castro Andrès, Luiz Viana Queiroz, Marcos Castrioto de Azambuja, Maria Cecília Londres Fonseca e Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses. BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 77ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural*. Brasília, 3-4 dez. 2014. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/atas/ATA__77_Reuniao_Conselho_Consultivo__03_e_04122014.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

aldeia de pedra e o seu modo de estar no mundo.⁵⁷

A relatora do pedido aponta as diversas disputas simbólicas e práticas em torno do local da *Tava*. Em seu parecer, enfatiza a manutenção da circulação tradicional, contrapondo-se à tese do “espaço vazio”. Do mesmo modo, a conselheira também aponta para as críticas que ora se apresentam sobre a forma como o Iphan apresenta os remanescentes missioneiros aos seus visitantes.⁵⁸ Nesse aspecto, aponta para a centralidade dos jesuítas nas narrativas que se impuseram como hegemônicas. Em síntese, a conselheira reflete sobre a maneira como o órgão (e seus agentes) apreenderam o registro da *Tava*:

A proposta de Registro da *Tava* em São Miguel Arcanjo como lugar de referência para os Guarani implica em reconhecê-los como narradores privilegiados de um evento marcante em suas vidas. Esse evento não se resume a um projeto missioneiro colonizador, no qual os Mbyá aparecem em uma posição secundária com relação aos jesuítas e à sociedade dos não-indígenas, mas, sim o da construção de uma “casa de pedra” singular, voltada para a superação da condição humana. Os *Nhanderu Miri* a fizeram perecível, com o objetivo de mostrar aos *jurua*, os não-indígenas, a importância da presença do povo Guarani no mundo.⁵⁹

Cinco pessoas representaram os Guarani na ocasião: Ariel Ortega *Kuaray Poty*, que àquela época era cacique da Ko'enju, e Patrícia Ferreira *Pará Yxapy*, cineasta e professora; Antônio Carvalho *Werá Kuaray*, da aldeia Boa Vista, Espírito Santo; Leonardo Gonçalves *Werá Tupã*, da aldeia do Morro dos Cavalos, em Santa Catarina e Luiz de Souza *Karai Jekupé*, de São Paulo, representando a *Comissão Guarani Yvyrupa*. Os representantes guarani leram o voto da relatora em uma reunião anterior à do Conselho, expressando a sua concordância com o texto. Freire disse estar muito apreensiva na ocasião, especialmente pelo peso que o sítio de São Miguel tem para o Iphan. Como se essa memória institucional não fosse o suficiente para gerar a apreensão na historiadora, havia ainda no dossiê uma questão que poderia ser polêmica — e, nisso, lembro o exposto por Yussef Campos — a territorialidade. Era evidente no documento apresentado o impacto que a “constituição do Estado nacional interfere no modo de vida guarani”, uma vez que “eles têm que reconstruir ou construir um modo de vida que incorpora essa presença do colonizador”. Ao nominar o seu desconforto e apreensão, Freire expressava o conflito existente entre a nova política de patrimonialização e a tradição construída em nome da “memória nacional” que, ainda que não aparecesse à época nas discussões do Conselho Consultivo, se fazia

⁵⁷ CASARA, Carla Maria. *Parecer sobre o Registro da Tava Miri São Miguel Arcanjo — Lugar de Referência Cultural para os Guarani*. Conselho Consultivo do Iphan: Brasília, 3 dez. 2014, p. 1-2. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parecer%20Conselho_TAVA.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁵⁸ CASARA, Carla Maria. *Op. cit.*, 2014, p. 3-4.

⁵⁹ CASARA, Carla Maria. *Op. cit.*, 2014, p. 11.

presente nos debates sobre nacionalidade e fronteira. A historiadora mencionou, então, um embate conduzido por dois conselheiros que demonstraram preocupação com a transnacionalidade inerente ao patrimônio missioneiro, indicando que os indígenas deveriam entender que essas questões fariam parte do passado, sem nenhuma pertinência no presente.⁶⁰

Na ata da reunião, identificamos que um desses questionamentos partiu do embaixador Marcos Azambuja, que pediu para que fosse registrada a sua visão na ata da reunião. Conforme o registro, o Conselheiro se disse preocupado “com a geopolítica envolvida no processo”, citando que aquela região “já provou ser capaz de criar conflitos duradouros, haja vista que a questão dos Sete Povos, a questão da política jesuítica, os confrontos do Brasil daquele tempo, Portugal e Espanha nessas regiões nos causaram imensos problemas, imensas dificuldades (...)”. Como se nota, tais questões geopolíticas dizem mais respeito aos séculos XVIII e XIX do que ao presente, uma vez que o Mercosul, importante esforço de integração e cooperação regional, já existia há mais de vinte anos. Entretanto, tais problemas teriam continuado a existir do ponto de vista do embaixador, que pediu para que fosse tomada cautela em relação à linguagem “porque envolve nessa ideia de uma *Tava*, uma casa permanente, uma região móvel, mas invisível, *problemas que ferem um pouco as ideias de territorialidade da nacionalidade*, conceitos esses, prosaicos, segundo o Conselheiro, mas que não deixam de orientar a vida dos povos de hoje”.⁶¹

Nesses termos, Azambuja hierarquiza as ideias de territorialidade nacionais como superiores e mais legítimas do que as do povo guarani, que são muito anteriores a elas e que deveriam ser compreendidas por esses Estados nacionais. Se extrapolarmos um pouco a interpretação das entrelinhas do que disse o Conselheiro, o vemos como alguém que enxerga os povos indígenas como eventuais inimigos dos interesses nacionais e, por estarem em uma zona fronteiriça, seriam duplamente *perigosos*. Como apontado em outro ponto deste trabalho, esta era — e, em grande medida, ainda é — a concepção de militares brasileiros em relação às reservas indígenas nas faixas de fronteira. Os povos cujas *ideias de territorialidade* devem ser preservadas são os que se identificam plenamente no corpo das *nações*, partindo de dois pressupostos questionáveis: o de que todas as pessoas de nacionalidade brasileira, argentina ou paraguaia são plenamente reconhecidas como o corpo e a alma de seus Estados-nação e o de que as territorialidades indígenas são intrinsecamente incompatíveis com os Estados nacionais.

⁶⁰ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

⁶¹ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 77ª Reunião do Conselho do Patrimônio Cultural*, 3 dez. 2014, p. 72. Ênfase minha.

Além desses pontos, Azambuja atribui tais questões geopolíticas aos recursos naturais que estão no subsolo da região historicamente ocupada pela circulação dos Guarani, sobretudo o Aquífero Guarani, “região de imenso valor estratégico”. A ata não nos permite perceber se o Conselheiro se dá conta do próprio nome dado ao grande sistema hídrico, mas seguindo o seu raciocínio, podemos supor que não. Nisso, vemos mais uma manifestação do uso da memória guarani enquanto uma ancestralidade mítica do território, que não se traduz em qualquer tipo de direito à população guarani. A ocupação ancestral é reconhecida, mas o vínculo com o presente não aparece. Prosseguindo em suas ressalvas, Azambuja também pediu que fosse ressaltado que não estavam “reescrivendo história, redesenhando geografia, consertando e corrigindo o passado, mas, sim, dando a certas comunidades paraguaias, argentinas e brasileiras, de etnia e língua guarani o espaço ou o direito que elas têm, sem criar privilégios”.⁶² Nesse ponto, além de demonstrar desconhecimento sobre a ciência histórica, fundindo intencionalmente na palavra *história* o evento e o que se diz sobre ele — o que consiste, por sua vez, em reescritas, uma vez que novas fontes, abordagens e questionamentos podem resultar em novas narrativas — o Conselheiro do Patrimônio demonstra que o ser paraguaio, argentino e brasileiro está acima do ser guarani. Sua declaração vai no sentido de limitar o reconhecimento do bem cultural a um direito de circular sem ter *privilégios* — não sabemos de que privilégios ele fala, mas é lícito inferir que ele está tratando de direitos fundiários —, evitando eventuais ameaças que esse reconhecimento pudesse representar se acolhido e acomodado pela Geografia ou pela História.

Maria Cecília Londres Fonseca, ao apresentar a sua posição, aproveita para responder a Azambuja dizendo que o trabalho visa a “dar voz aos Guarani no espaço que eles construíram” e a permitir que “seu discurso se manifeste para serem reconhecidos”. Além disso, Fonseca lembra que a intenção do registro é “enriquecer o tombamento como uma leitura muito mais diversificada e mais próxima do processo ocorrido da região como documento histórico”. Ângelo Oswaldo ressalta a importância do momento, quando diversas frentes se articulavam em prol das Missões — ele cita o PAC Cidades Históricas,⁶³ o Iphan e o Ibram, por exemplo —, o que daria “aos Guarani a certeza, o conforto e o estímulo de que o conceito de sagrado por parte deles com relação àquele lugar também está sendo

⁶² BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 77ª Reunião do Conselho do Patrimônio Cultural*, 3 dez. 2014, p. 72.

⁶³ O Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) Cidades Históricas é parte integrante do PAC, que foi criado no ano de 2007 para a implementação de obras diversas de infraestrutura. A linha de investimento para as cidades históricas foi instituída em 2013 e abrange 44 cidades brasileiras. Informações disponíveis em: BRASIL. IPHAN. Ministério do Turismo. *Programa de Preservação de Cidades Históricas*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/235>. Acesso em: 5 jun. 2021.

reconhecido pelos não-indígenas, pela cultura oficial brasileira, pelo patrimônio histórico e artístico do Brasil”. O historiador Arno Wehling, respondendo a Marcos Azambuja, destaca que o registro trata da reunião de três memórias: a jesuítica, a guarani e a estatal, lembrando que “Brasil, Uruguai, Paraguai e Argentina são resultado (...) da presença de mais de dois séculos de Portugal e Espanha nessa região”. Luiz Phelipe Andrès, arquiteto, ressaltou o retorno do olhar do Iphan para um bem material com uma nova sensibilidade, acreditando que dali em diante “nenhum sítio será tombado sem a avaliação de sua alma, sendo visto como alma e corpo, e não como uma visão racional separando patrimônio material do imaterial, havendo que se considerar a alma em torno do espaço, e sua integralidade”. Segundo consta na ata, o registro tocou muito a Andrès porque quando este tinha sido responsável pelo parecer da *Casa das Minas*, do *Terreiro de Mãe Olga do Alaketu* e do *Terreiro de Mãe Menininha do Gantois*, notou que o material e o imaterial eram indissociáveis.⁶⁴

As palavras do historiador Ulpiano Bezerra de Meneses não foram registradas na ata, mas parecem ter sido as mais marcantes para Beatriz Freire, que as cita como um momento importante daquela discussão em torno das ressalvas apresentadas ao registro. Segundo Freire, ao tomar a palavra, o conselheiro sublinhou que a discussão que estava acontecendo ali era sobre o *direito à memória*, e não sobre mudar o que aconteceu, como os outros conselheiros estavam tratando.⁶⁵ Considero esse aspecto como fulcral para a discussão central deste trabalho, uma vez que a confusão entre “história” e “memória” parece sempre ser utilizada quando se trata de questões sensíveis. A argumentação de que sobre os fatos históricos não cabe discussão, pautada por uma concepção restritiva de evento histórico, parece ser relevante na retórica dos que desejam restringir que outras narrativas ou memórias históricas sobre um evento emerjam. Nesse sentido, tal argumentação parece ter a intenção de impedir que uma memória histórica contra-hegemônica tenha espaço, sobretudo no interior das políticas oficiais. Evidentemente, esse subterfúgio é mais visível quando se trata de uma memória oficializada *versus* uma

⁶⁴ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 77ª Reunião do Conselho do Patrimônio Cultural*, 3 dez. 2014, p. 72-73. Vale lembrar que ao abrir a apreciação sobre o pedido de registro da *Tava*, a então presidenta do Iphan, Jurema Machado, pontuou que “a revisão da abordagem dos sítios que o Iphan vem fazendo para abarcar toda a riqueza cultural a eles inerente abriu a possibilidade de um trabalho em três frentes”, citando o inventário linguístico do Mbyá Guarani, a criação de um parque histórico na região e a revisão do Museu das Missões e da interpretação do sítio em parceria com o Ibram. Ao encontro dessas novas propostas, que se conjugam ao registro do patrimônio imaterial, vinha o financiamento por meio do PAC Cidades Históricas, que também ajudaria a colocar em outro patamar a relação entre o Iphan e o município.

⁶⁵ FREIRE, Beatriz Muniz. Entrevista concedida a mim em dez. 2018, por telefone.

memória subterrânea;⁶⁶ de um grupo historicamente dominante *versus* um grupo historicamente subalternizado.

Representante da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Roque Laraia chamou a atenção, em sua consideração, para o grande desconhecimento que ainda existe sobre o território guarani, sugerindo que o registro contribuiria para preencher essa lacuna. Nesse mesmo sentido, Lúcia van Velthen viu o registro como uma ação que “atenua minimamente a imensa dívida (...) que o Estado brasileiro tem em relação aos povos indígenas (...)”, considerando que o registro tem o potencial de contribuir para a demarcação de terras.⁶⁷ Essas duas colocações complementares vão ao encontro do que é esperado para as políticas do patrimônio imaterial: que produzam um conhecimento plural e que sirvam de base para a conquista de direitos.

Aberta a votação, o pedido de registro da *Tava, Lugar de referência para o povo Guarani* foi aprovado pela unanimidade do Conselho. A palavra foi então concedida a Ariel Ortega, que expressou o seu agradecimento:

Primeiramente, agradecer por esse lindo momento. Eu acho que falo em nome de toda a comunidade da minha aldeia, de todos os meus avós que, meus ancestrais que viveram ali nas reduções jesuíticas. Não tenho dúvida que eles estão presentes aqui, nos acompanhando. Eu acho que é o *momento muito importante para os nossos netos, os meus netos, futuras gerações para todo o Guarani, porque é importante esse reconhecimento para a gente*, que apesar do que os nossos ancestrais viveram, ali construíram a *Tava*, e hoje em dia a gente continua ali, mas parece que algumas vezes me pergunto assim o porquê de os nossos ancestrais construírem esse *Tava* aqui. Até hoje em dia a gente faz essa pergunta. Os nossos ancestrais viviam ali, eles viviam em paz ali, cultivavam, viviam felizes, as crianças, *porque hoje em dia a gente tem somente 234 hectares em São Miguel das Missões, quando antes o vasto território era todo nosso*. Agradeço muito a Nhanderu por esse momento, por iluminar cada um de vocês, Conselho. Eu *tenho certeza que todos os Karaí, os líderes espirituais também estavam meditando para esse momento acontecer*. Então quero agradecer por esse momento, obrigado.⁶⁸

É importante reforçar o papel que o então cacique atribuiu à espiritualidade mbyá em torno do rito do Conselho Consultivo, o que também afirma a importância dada ao registro pela comunidade. Em suas palavras, reaparece a gênese dos questionamentos que faz sobre os antepassados no filme *Tava, a Casa de Pedra*, buscando compreender o sentido da construção da edificação naquele lugar. À luz do que já

⁶⁶ Para o conceito de memória subterrânea, ver POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁶⁷ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 77ª Reunião do Conselho do Patrimônio Cultural*, 3 dez. 2014, p. 71-72

⁶⁸ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 77ª Reunião do Conselho do Patrimônio Cultural*, 3 dez. 2014, p. 74. Ênfase minha.

foi exposto, essa dúvida caminha lado a lado com a reflexão sobre a situação em que vivem, confinados em uma Reserva que não reúne todas as condições para o *nhandereko*, especialmente se comparada à vastidão do território outrora ocupado, onde a sua mobilidade não era restrita aos acostamentos das rodovias. Ao pontuar isso em suas palavras de agradecimento, podemos concluir que o sentido principal dessa aliança com o Estado foi o de dar eco às suas demandas pelo exercício da territorialidade livre, como também ficou evidente no filme, além de reafirmar o seu vínculo com os construtores da edificação, apesar dos que o negam. Por fim, repito suas palavras: “Eu acho que é o momento muito importante para os nossos netos, os meus netos, futuras gerações para todo o Guarani, porque é importante esse reconhecimento para a gente (...)”: com elas, Ariel Ortega demonstra que esse reconhecimento garante o *futuro* dos Guarani, construindo uma continuidade histórica entre os antepassados e os que ainda virão, pelos mesmos caminhos de sempre.

A roça e a agência histórica quilombola: resistências de ontem e hoje

O *modo de fazer roça*, reconhecido por dezesseis comunidades quilombolas do Vale do Ribeira como a base em torno da qual se organizam seus saberes, ofícios, celebrações, expressões e lugares, motivou a solicitação do registro do *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira* ao Iphan. O dossiê, etapa de produção de conhecimento aprofundado sobre o bem cultural objeto do pedido de registro, teve o objetivo de demonstrar o porquê de ser este um *sistema* e de responder algumas das questões que são postas às comunidades no que diz respeito à sua agricultura tradicional. Partindo do formato padrão do Iphan, o Instituto Socioambiental articulou para criar as condições para o estudo, em grande parte inspirado pelo saber-fazer que levou ao registro do *Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro* (2010). Com recursos captados por meio do programa *Petrobras Cultural*, o ISA pôde contratar uma antropóloga e realizar um aperfeiçoamento do que tinha sido levantado antes.

Até a entrega do dossiê ao Iphan em agosto de 2017, a superintendência paulista se fez presente no Vale do Ribeira para conhecer as iniciativas construídas pela rede de quilombos e parceiros, demandando informações complementares para a elaboração dos pareceres sobre o processo em andamento, informações estas também solicitadas pelo DPI. Raquel Pasinato sublinha que, além da pesquisa antropológica em andamento, foram relevantes no dossiê os diversos artigos produzidos pelo grupo de pesquisa conduzido pela professora Cristina Adams, da área de Gestão Ambiental da Universidade de São Paulo. O grupo realizou diversas investigações no Vale do Ribeira a respeito da relação construída entre os quilombolas e a fauna e flora locais, fornecendo dados e análises decisivas sobre os impactos positivos das práticas agrícolas tradicionalmente realizadas na região. Para Pasinato, “essas pesquisas (...) ajudaram muito a validar o que as comunidades sempre falam e sempre mostram”, contribuindo para que o conhecimento construído por elas fosse “reconhecido tecnicamente pelo Iphan [e] pelos órgãos responsáveis”.¹

A partir dessas considerações, é possível perceber que a argumentação posta pelo dossiê antevia as desqualificações que seriam feitas à coivara, a despeito desse sistema ter sido historicamente utilizado pelas populações indígenas muito antes da chegada dos europeus. Nesse sentido, revela-se a decisão

¹ PASINATO, Raquel. Entrevista concedida a mim em 26 mar. 2019, por telefone.

estratégica percebida no dossiê, que tem por base, além da argumentação histórico-antropológica e dos relatos das comunidades, a apresentação de evidências a partir dos métodos das Ciências Biológicas. Estas seriam endereçadas aos críticos desse sistema agrícola.² As desqualificações da coivara são indícios da permanência do desconhecimento e do peso dos preconceitos contra as práticas das populações tradicionais. Ao estudar as representações do trabalhador nacional na virada para o século XX, no contexto da reorganização da sociedade brasileira com o fim da escravidão, Márcia Naxara analisa como Monteiro Lobato, Euclides da Cunha e outros autores construíram imagens que se consolidaram sobre a população rural brasileira. Para além de Jeca Tatu, o personagem doente e despreparado para o “progresso”, Monteiro Lobato também responsabilizou o homem rural comum, *caboclo*, pela degradação ambiental causada pelas queimadas, caracterizadas como um “mau ensinamento” legado pelos povos indígenas. Euclides da Cunha, por sua vez, reconhece que quem utiliza dessa prática são os grandes proprietários de terras, mas concorda com Lobato em culpabilizar os indígenas pela prática danosa.³ O que ambos os autores desconsideraram e que ainda reverbera no início do século XXI é que há diferenças substanciais entre a roça de coivara e o uso das queimadas para a formação de pastagens para a pecuária extensiva.⁴

Foi, portanto, confrontando essa sólida narrativa, que o dossiê de registro foi elaborado. Nessa circunstância, a decisiva parceria com a Universidade de São Paulo, segundo Raquel Pasinato, além de responder às questões postas sobre o sistema agrícola tradicional, também fundamentava as requisições cotidianas das comunidades do Vale, como os pedidos de autorizações de plantio periodicamente

² Bastante elucidativo da recepção sobre a patrimonialização da roça quilombola foi o artigo de opinião de Maria Tereza Jorge Pádua, ambientalista de trajetória ligada à concepção de parques naturais construída no Brasil, publicado no *Portal O Eco*. Intitulado “Desmatar virou ‘patrimônio cultural’ do Brasil” (24 set. 2018), o texto critica a iniciativa do Iphan e ataca as Ciências Humanas. Raquel Pasinato escreveu um artigo em resposta ao de Pádua no mesmo portal, intitulado “Por que o Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira é patrimônio cultural brasileiro?” (30 set. 2018). Ambos os textos foram publicados dias após o parecer positivo do Conselho Consultivo, dado em 20 set. 2018. Ver: PÁDUA, Maria Tereza Jorge. *Desmatar virou “patrimônio cultural” do Brasil*. 2018. Disponível em: <https://www.oeco.org.br/colunas/maria-tereza-jorge-padua/desmatar-virou-patrimonio-cultural-do-brasil/>; PASINATO, Raquel. *Por que o Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira é patrimônio cultural brasileiro?* 2018. Disponível em: <https://www.oeco.org.br/colunas/colunistas-convidados/por-que-o-sistema-agricola-tradicional-quilombola-do-vale-do-ribeira-e-patrimonio-cultural-brasileiro/>. Acessos em: 5 jun. 2021.

³ NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Estrangeiro em sua própria terra: representações do brasileiro, 1870/1920*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 1998, p. 86.

⁴ No ano de 2019, o presidente Jair Bolsonaro responsabilizou na Assembleia Geral da Nações Unidas as populações locais e indígenas da Amazônia pelos grandes incêndios florestais ocorridos. Sobre o assunto, ver: TERRA DE DIREITOS. *Por que é falso afirmar que as queimadas da Amazônia são praticadas por indígenas e populações locais?* 2019. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/por-que-e-falso-afirmar-que-as-queimadas-da-amazonia-sao-praticadas-por-indigenas-e-populacoes-locais/23160>. Acesso em: 5 jun. 2021.

apresentados ao governo estadual. O esforço das comunidades e dos demais agentes foi, portanto, no sentido de demonstrar que “esse sistema não é impactante, que é um manejo da floresta”. Para tanto, a equipe de pesquisadores realizou investigações sobre a flora, a fauna e a agrobiodiversidade para construir o dossiê, sendo que um dos volumes do material apresentado ao Iphan é integralmente dedicado aos trabalhos desse grupo. Sem a participação decisiva da Universidade, apresentar esses aspectos seria bastante difícil, argumenta Pasinato. Outros agentes que contribuíram no dossiê foram a Defensoria Pública, a Eaacone e outros pesquisadores além do grupo de Cristina Adams, que estavam fazendo pesquisas sobre os quilombos e sobre a região. A coordenadora do Programa Vale do Ribeira do ISA caracteriza este como “um grande movimento, de bastante gente envolvida na construção do dossiê”, de pessoas que compreendem que o *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira* fortalece tanto a biodiversidade desta que é a maior reserva de Mata Atlântica do país quanto fortalece culturalmente os quilombos.⁵

Como dito, o dossiê é apresentado em dois volumes. O primeiro é dividido em quatro partes: uma introdução, que caracteriza o bem cultural a ser registrado; que apresenta a localização das comunidades quilombolas e que oferece um histórico do pedido de registro. Na segunda parte, é feita uma identificação do bem cultural, em que é discutido o conceito de quilombo e em que se são apresentadas as comunidades do Vale do Ribeira envolvidas. Além disso, são expostos aspectos do sistema agrícola quilombola, como a roça de coivara, o calendário agrícola, a cultura material associada, o processamento dos alimentos, as formas de transmissão do saber, os significados atribuídos pelos produtores e sociedade. Na terceira, são dadas as justificativas para o registro do sistema e na quarta, em que são descritas as recomendações de salvaguarda, assinalam-se os riscos e as ameaças à continuidade do bem cultural e as primeiras medidas a serem adotadas. O segundo volume é composto por cinco artigos, que expõem aspectos ambientais, sociais, fundiários e econômicos relacionados ao sistema agrícola.⁶

Na caracterização que faz do bem cultural, o dossiê apresenta o sistema agrícola quilombola como uma “expressão cultural que possui múltiplas dimensões”, com uma relação intrínseca entre o cultivo de roças de coivara, itinerante, e a “diversidade de plantas manejadas, o preparo dos alimentos, a

⁵ PASINATO, Raquel. Entrevista concedida a mim em 26 mar. 2019, por telefone.

⁶ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira, SP*. 2 v. São Paulo: ISA, 2017. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA_relato_1\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA_relato_1(1).pdf). Acesso em: 5 jun. 2021. O trabalho foi coordenado por Raquel Pasinato. A organização dos volumes e o texto final é de Anna Maria de Andrade e Alexandre Kishimoto.

cultura material associada, os arranjos produtivos locais, as redes de comercialização e os contextos de transmissão de conhecimento e de consumo alimentar que envolvem expressões de música e dança”. Nesse quadro, a ideia de sistema pretende dar conta dessas inter-relações “entre os aspectos técnicos, ecológicos, simbólicos e sociais, em acordo com as definições apresentadas por pesquisadores, grupos de trabalhos e instituições que abordam o tema”. Essa definição, como não poderia deixar de ser, dialoga diretamente com o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, registrado como patrimônio imaterial nacional em 2010 com a participação do ISA. Por conta disso, a Nota técnica n. 23/2016 do Iphan, citada no dossiê, indica o conhecimento acumulado sobre a ideia de sistema agrícola tradicional, marcado pelo conjunto de elementos “que envolvem espaços, práticas alimentares e agroecossistemas manejados por povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares”. Em um reconhecimento do socioambiental, o Iphan entende que esses sistemas, como expressões das “dinâmicas de produção e reprodução dos vários domínios da vida social ao longo das vivências e experiências históricas, orientam processos de construção de identidades e contribuem para a conservação da biodiversidade”. Em uma informação que será discutida mais adiante, o dossiê lembra que o estudo ora apresentado, com pequenas variações, contempla outras comunidades do Vale do Ribeira. Ao longo dos dois volumes do dossiê, aparecem tanto as siglas SAT quanto SAI, que respectivamente remetem a *sistema agrícola tradicional* e a *sistema agrícola itinerante*. Enquanto este último se refere a “aspectos técnicos e ecológicos do cultivo no modelo de roça de coivara itinerante”, que guarda grandes semelhanças com práticas utilizadas em florestas tropicais de todo o planeta, o sistema agrícola tradicional diz respeito a esses aspectos técnicos e ecológicos e aos bens culturais associados.⁷

Traçando uma linha de continuidade entre o inventário e o dossiê, a apresentação do histórico do pedido de registro permite identificar a reflexão consequente da conscientização sobre a centralidade do *modo de fazer roça*. Essa reflexão em continuidade buscou uma “designação que pudesse traduzir a ideia de um conjunto de elementos socioculturais no qual o modo de fazer roça seria seu eixo estruturante”. Segundo apresentam, os termos que fazem parte do título “foram sendo amadurecidos em diversos momentos do processo de reflexão sobre o bem cultural” e o nome “*Sistema Agrícola Tradicional Quilombola* tornou-se familiar e utilizado pelas comunidades detentoras do bem em diversos contextos e encontros sobre o tema”. Esse processo, como já tratei antes, faz parte de uma

⁷ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira, SP*. v. 1. São Paulo: ISA, 2017, p. 6-7.

estratégia mais ampla de atuação pela defesa dos territórios quilombolas, afetadas pela introdução progressiva de um modelo de atividade comercial que lhes trouxe desvantagens marcantes, especialmente a partir da abertura de estradas nos anos 1960. Na sequência, as ameaças da construção de barragens, do avanço da mineração e da agricultura monocultora, bem como a adoção de uma política ambiental exógena, representaram um conflito constante entre o modo de vida quilombola e um modelo de desenvolvimento que não o considera. Entretanto, a mobilização em torno da aplicação do Artigo 68/ADCT da Constituição de 1988 deu condições para que fizessem frente às múltiplas investidas contrárias, cacifando as comunidades para apresentar as suas reivindicações e concepções.⁸

O dossiê traz dez anos de ações relacionadas à salvaguarda do Sistema Agrícola Tradicional Quilombola, como a realização da *Agenda Socioambiental* em 2007, quando o ISA fez uma primeira avaliação da situação das comunidades e reuniu os elementos para a construção de um plano de ação futuro, em que já constava o apoio agrícola e a manutenção de práticas culturais tradicionais. Naquele mesmo ano foi criado do *Grupo de Trabalho da Roça*, no qual as comunidades “se reúnem para discutir entraves e fortalecer as práticas agrícolas nos territórios”. Em 2008 teve início a *Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais*, com o intuito de estimular “o manejo da agrobiodiversidade” e de dar “visibilidade ao patrimônio cultural e biológico associado para a sociedade em geral”. Certamente, essas primeiras ações e discussões marcaram bastante a realização do inventário de referências culturais, iniciado em 2009. Em 2012, para estimular a comercialização da produção agrícola dos quilombos, foi criada a Cooperativa dos Agricultores Quilombolas do Vale do Ribeira, a *Cooperquivalente*, fundamental para participar de editais públicos. Na esteira da salvaguarda das sementes e do patrimônio genético das comunidades quilombolas, foi criado em 2015 o *Paiol de Sementes Quilombolas*, destinado a fomentar as trocas e a diversidade das sementes tradicionais, centrando-se nas variedades de arroz, feijão, milho e mandioca.⁹ Esse breve histórico dá conta de como as demandas quilombolas foram percebidas, num primeiro momento, pelo ISA, e depois deram sequência a ações lideradas pelas comunidades para agir sobre os problemas apresentados anteriormente.

Ao discutir o conceito de quilombo para apresentar as comunidades do Vale do Ribeira, o dossiê faz menção a uma “historiografia oficial” que fixou o entendimento das comunidades a partir do paradigma palmarino. Nas entrelinhas da definição ora discutida, entretanto, pode-se dizer que a

⁸ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 8.

⁹ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 9-10.

referência seria a uma história oficial e não ao debate acadêmico-científico em torno da questão, sem citar, por exemplo, os estudos sobre a escravidão e as estratégias de resistência correntes desde a década de 1980 em especial. O dossiê aponta que “os modos de pensar e de viver dos negros livres no Brasil, organizados ou não em quilombos, não foram abordados com densidade e consistência” e, quando o foram, foram tratados “com o exotismo próprio da visão hegemônica”. Essa leitura, entretanto, apesar de não se referir à discussão no campo da historiografia, parte das posições expressas por intelectuais negros como Abdias Nascimento e Maria Beatriz Nascimento, para os quais provavelmente as proposições acadêmicas ainda eram insuficientes para dar conta de responder a uma longa história de inferiorização.¹⁰ Na sequência, o dossiê discorre sobre a ressemantização do termo quilombo ocorrido a partir de 1988, sobre o qual falei anteriormente.

A escrita do documento, segundo apresentam, busca basear-se nas vozes dos detentores do bem cultural, priorizando as caracterizações que aparecem em suas falas. Cabe ressaltar que além das dezesseis comunidades que participaram do inventário, o dossiê abrange mais três que se somaram ao grupo inicial, sugerindo um processo progressivo de ampliação e com potencial de crescimento, visto que são quase noventa as comunidades quilombolas conhecidas na região. As três novas são o quilombo Poça, cujo território está compreendido nas áreas dos municípios de Eldorado e Jacupiranga, o quilombo André Lopes, em Eldorado e o quilombo Piririca, em Iporanga. De modo semelhante ao que faz no inventário, o dossiê combina depoimentos de quilombolas — colhidos tanto durante o inventário quanto à época do dossiê — e referências sobretudo aos relatórios técnico-científicos que embasaram os pedidos de titulação. É com base em um desses documentos, inclusive, que temos uma importante menção à origem das pessoas africanas que foram trazidas para a região, identificadas como populações bantu provenientes dos atuais Angola, Congo e Moçambique, com algumas referências a pessoas da Guiné. Apesar da predominância negra na composição da população das comunidades, o dossiê também indica a presença de indígenas e de brancos, que compunham uma “rede de relações de parentesco e vizinhança”, que recobria “um amplo território, que excede os limites demarcados de cada terra”. Essa predominância, porém, reforça a adoção do conceito de “campo negro”, usado no relatório técnico-científico que serviu de base para o processo de titulação de Ivaporunduva e outras comunidades e que está presente na literatura recente sobre quilombos.¹¹

¹⁰ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 11-12.

¹¹ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 13-21.

Sobre os aspectos que aprofundam o que o inventário trouxe anos antes, destaco alguns em especial, que dizem respeito — assim como no caso do dossiê sobre a *Tava* — aos questionamentos mais comumente direcionados ao grupo social em questão. Ao reforçar, por exemplo, o significado de quilombo, o dossiê reitera a diversidade da experiência histórica dessa configuração social e a sua historicidade. Ao apresentar as comunidades do Ribeira articulando-as à história socioambiental da região, o documento afirma os vínculos entre elas e as paisagens culturais e naturais do Vale. Trata-se, portanto, de mais um documento cujo teor fundamenta não somente um pedido de registro em uma lista de bens culturais de natureza imaterial, mas também uma defesa de uma narrativa histórica que foi escamoteada pelo senso comum, pela história oficial e pelas práticas sociais. Nesse sentido, podemos considerar o próprio inventário/dossiê como indicativos relevantes do potencial da política cultural para a emergência de narrativas históricas subalternizadas, por meio das quais se atingem outros objetivos.

Ao longo da discussão, nota-se o objetivo em demonstrar a profunda relação entre a natureza das atividades agrícolas tradicionais e a preservação ambiental, indicando que o modo de vida quilombola não só causa pouco impacto como contribui decisivamente para a conservação ambiental. O padrão de ocupação baseado nas *capuavas*¹² e em um uso não intensivo dos territórios, por exemplo, resultou em uma abundante área de mata nativa. Esse benefício ao ambiente, entretanto, sempre foi visto como expressão de um “vazio demográfico”, visto pela política ambiental conservacionista como ideal para a criação de Unidades de Conservação restritivas à presença humana e que se sobrepuseram aos territórios tradicionais. Ainda nesse sentido, demarcando que se trata de uma outra lógica de ocupação do território, a abordagem reforça a característica do uso comum, o que significa que a propriedade da terra é da coletividade, pertencendo às unidades familiares os resultados do trabalho que a terra proporciona. Da observação da lógica territorial dos quilombos, o dossiê também remonta aos caminhos que são visíveis entre as comunidades, expressões de uma histórica rede de comunicação entre os

¹² “Antes do termo quilombo ser adotado (ou readotado) pelos moradores dos povoados rurais negros, a unidade territorial conhecida e nomeada era o ‘bairro’. Devido à necessidade de revezar as áreas de cultivo, as famílias dispunham de sítios mais ou menos dispersos, chamados de *capuavas*, onde havia espaço suficiente para abertura de novas roças. O afastamento entre as *capuavas* também era definido em razão dos territórios de caça e extrativismo”. Esse “modelo de ocupação tradicional baseado nas *capuavas* predominou até década de 1970. Embora hoje não abranja a totalidade das famílias, ele permanece como expressão da territorialidade quilombola. Ao longo do tempo, foram se formando no território núcleos mais condensados no entorno das escolas e das estradas de acesso, mas as *capuavas* não deixaram de ser ocupadas, sobretudo como áreas de trabalho (não tanto de moradia)”. A discussão remete aos estudos de Antônio Candido e Renato Queiroz, aos quais os autores do dossiê sugerem uma revisão que pense uma inversão capaz de dar visibilidade ao que as práticas tradicionais negras legaram à agricultura caipira e não o contrário (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 28-29).

quilombos.¹³

Imagem 11. Uma *capuava* visitada no percurso turístico oferecido por Ivaporunduva. Foto: David Ribeiro. Ivaporunduva, 1º maio 2018.

A existência dessa rede comunicacional histórica entre os quilombos ajuda a justificar a existência de um *sistema agrícola tradicional quilombola*, visto que na definição do sistema também está presente a “transmissão intergeracional dos conhecimentos baseado na oralidade, no aprendizado presencial e prático”. Essa transmissão acontece no interior de cada comunidade, mas também entre elas, tornando-se visível na “existência de um ‘idioma’ criado para designar processos, objetos, classificar e caracterizar elementos ligados ao fazer agrícola”. Assim como no passado as redes de solidariedade eram cruciais para a manutenção da vida nos quilombos, no presente elas viabilizam as trocas comerciais envolvendo a produção agrícola. Destacada no capítulo anterior e presente no inventário, a fala de Antoninho Ursulino, do quilombo de Bombas, é usada para expressar tudo o que está em torno do *modo de fazer roça* e que se corporifica no dossiê enquanto um sistema. Trata-se de um conhecimento compartilhado entre gerações e entre comunidades, que diz respeito a todos os momentos, desde a escolha do lugar de plantio até à colheita, às festas e à comercialização e troca.¹⁴

A *roça de coivara* é caracterizada também pela diversidade de cultivares, pelo rodízio das áreas de

¹³ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 21.

¹⁴ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 22.

plantio e pela abertura de clareiras por meio da derrubada e da queimada. Sobre a queimada, é muito importante a ressalva que o texto faz — em muitas ocasiões, nos dois volumes — da diferença entre a que diz respeito à coivara e à que é usada pela agropecuária comercial com a finalidade de liberar áreas para pastagem ou agricultura monocultora. Comum na literatura, a tradicional roça de coivara, praticada por indígenas desde antes da chegada dos europeus, pressupõe a itinerância — daí a sua definição formal como *Sistema Agrícola Itinerante* —, isto é, o abandono da roça depois de um ciclo de cultivo, quando a área é destinada à regeneração da floresta. O tamanho dessas roças varia, tendo no passado chegado a dez hectares não necessariamente contíguos e hoje menores do que um hectare. Ao descrever os parâmetros da escolha da área de cultivo, o dossiê informa que as técnicas adotadas dependem da observação de elementos como a cobertura vegetal existente, que indica o tipo de solo, ao qual se aplicam diferentes práticas e cultivares. Para limpar com o fogo, destaca-se a importância do *acero*, que delimita a área a ser queimada e impede o alastramento das chamas. O fogo é usado nas chamadas *tigueras*, segundo Jaime Pontes, de Cangume. A biomassa que resulta da queima é usada como nutriente.¹⁵ Mais uma vez, o dossiê contribui para uma importante diferenciação entre o praticado pela agropecuária comercial e o praticado pelas comunidades indígenas e quilombolas.

Outro aspecto bastante marcado ao longo dos dois volumes do dossiê diz respeito à agrobiodiversidade, fruto do papel ativo durante milênios das populações indígenas do continente sul-americano, responsáveis pela diversificação das variedades de milho e mandioca, por exemplo. Nessa tarefa, ingressaram as comunidades quilombolas, sugerindo uma cooperação bastante antiga. Essa atividade é importante não somente para a segurança alimentar em nível local, mas também em “nível mundial em casos de eventos climáticos ou incidência de pragas”, uma vez que protege uma diversidade genética sem a qual os riscos de perdas irreparáveis crescem. O cultivo, porém, não se refere somente à alimentação: há as plantas de uso medicinal e as destinadas à construção e à confecção de objetos. O dossiê apresenta listas de variedades de milho, mandioca, arroz e feijão catalogadas nas roças e quintais quilombolas, lembrando que a perda de sementes representa uma ameaça real à continuidade do sistema agrícola tradicional.¹⁶

O documento aprofunda análises sobre a cultura material associada às etapas da preparação do

¹⁵ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 23-26. As unidades de medida usadas pelos quilombos são apresentadas nessas páginas do dossiê.

¹⁶ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 30-40.

plântio ao processamento dos alimentos e traz novos elementos para abordar a transmissão dos saberes relacionados ao *modo de fazer roça*. Dois depoimentos, um de Esperança, do quilombo Sapatu, e outro de Aurico Dias, do quilombo São Pedro, ambos levantados nessa segunda etapa de conhecimento das referências culturais dos quilombos do Ribeira, indicam de que forma se deu essa transmissão. Esperança diz que aprendeu

a trabalhar na roça com os meus pais. Eles levavam a gente. Ali ia vendo eles trabalhando, e a gente aprendeu. E quando minha mãe ia plantar rama de mandioca, ela plantava o dela e deixava um pedacinho, umas covinhas pra gente, *pra gente se animar*. Quando era roça de arroz meu pai também deixava um pedacinho pra gente plantar, um capãozinho pequenininho pra gente. Então com isso a gente foi se animando. Meus pais faziam isso, eles plantavam a roça grande, mas deixavam um pedacinho pra gente plantar.

Na mesma linha, Aurico Dias também aprendeu com os pais,

indo pra roça junto com eles todos os dias que eles iam. Naquele tempo a questão de exploração de menores no trabalho, não tinha. *O nosso trabalho não era escravo, era um trabalho de formação*, um trabalho de aprender, um trabalho para que a gente ficasse sabendo algumas coisas, pra quando casasse já soubesse fazer as coisas, e meus filhos também iam poder aprender.¹⁷

Ainda que se destaque a referência à proibição do trabalho de menores no tempo presente, as descrições apresentadas por ambos nos apresentam não um trabalho com finalidade produtiva e sim como uma atividade lúdica e formativa, fundamental para que se familiarizassem com o modo de produzir dentro das comunidades quilombolas. Suas palavras lembram as de Antônio Bispo dos Santos, apresentadas no início deste texto, remetendo às diferentes concepções de trabalho que existem entre *colonizadores* e *contra-colonizadores*. Seguindo o raciocínio proposto pelo dossiê nesse sentido, que demarca essa diferença, o trabalho na roça e a convivência por ele proporcionada são privilegiadas para a transmissão de saberes, além de evocarem narrativas históricas que são “vetores importantes de continuidade dos saberes sobre a ordem do mundo”, como as histórias sobrenaturais que fazem parte do repertório local e as próprias histórias das famílias, dos lugares, dos caminhos.¹⁸

Quanto aos circuitos de comercialização, o dossiê apresenta um contraponto entre a situação anterior, muitas vezes clandestina e dependente de atravessadores, para uma situação posterior positiva, contando com o suporte de uma cooperativa que lhes permitiu concorrer em editais de programas públicos. Em 2017, a *Cooperquivale* reunia 267 cooperados de dezesseis comunidades de Eldorado,

¹⁷ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 72-73. Ênfases minhas.

¹⁸ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 73.

Iporanga e Itaóca. A participação da produção quilombola em merendas escolares de diversos municípios, além de representar um ganho econômico para as comunidades e de qualidade para o público que recebe produtos orgânicos certificados, também é motivo para a elevação da autoestima das comunidades. O dossiê também sugere a ampliação dessas redes de trocas comerciais por meio da participação da produção quilombola no atendimento à crescente demanda por produtos orgânicos e agroecológicos, bem como pela promoção das receitas tradicionais nas atividades de turismo promovidas pelos quilombos.¹⁹

Passando para a apresentação de um histórico do *Sistema Agrícola Tradicional*, Andrade e Kishimoto lembram que apesar de já ser praticada pelos povos indígenas sul-americanos desde antes da chegada de europeus e africanos, a *roça de coivara* tinha suas homólogas no continente africano, sendo certamente conhecidas pelas populações que chegaram ao Vale do Ribeira. Tendo nascido provavelmente de forma simultânea em diversas partes da zona tropical do globo sem necessariamente ter havido uma comunicação entre povos de continentes distintos, o que o dossiê destaca é o seu reconhecimento como forma de produção que se adaptou “cada vez melhor em meio ambiente florestal em milhares de anos de manejo”. Para os quilombolas, é corrente a noção que foram os povos indígenas que influenciaram o modo de produção agrícola quilombola, como expressa Osvaldo dos Santos, do quilombo Porto Velho:

A roça vem do momento que os antepassados estiveram na terra, acho que é vinda dos índios e dos negros. Os negros viviam em comunidade e eles tinham a prática deles. Daí se juntaram e assemelharam com as práticas dos índios. *Porque os negros e os índios no Vale do Ribeira eles viveram lado a lado*. Então acho que as práticas [agrícolas] são herança das duas etnias.²⁰

Nesse sentido, podemos falar que provavelmente se trata de um sistema predominantemente afro-indígena, marcado pelo reconhecimento das características do ambiente. O significado que a roça tem corrobora essa compreensão, visto que sua importância não está restrita “à área agricultável ou à prática em si de cultivo, mas representa meio de vida, *sabedoria ancestral e expressão da identidade dos*

¹⁹ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 73-77. Permanece uma insegurança, porém, em relação aos fatores políticos que podem impactar esses editais, tendo afetado em 2019/2020 os Programas de Aquisição de Alimentos, Nacional de Alimentação Escolar e a própria Companhia Nacional de Abastecimento. A esse respeito, ver: ALMEIDA, Roberto. Trabalha junto, festeja junto, 2019. Disponível em: <https://medium.com/@socioambiental/trabalha-junto-festeja-junto-49aaa62033a1>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁰ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 79. Ênfases minhas.

quilombolas.²¹ Sendo sabedoria ancestral e expressão da identidade, e sendo esta ancestralidade reconhecidamente africana e indígena, logo a identidade que nela se ancora também é africana e indígena.

Outro sentido expresso pelo empenho em manter a prática da roça está na crença de que ela é um “*modelo de emprego*”, novamente nas palavras de Osvaldo dos Santos. Um modelo de organização do trabalho que foi herdado dos pais e avós e que precisa ser apreendido pelos filhos e netos, na esperança que percebam também “que é possível se viver disso”. Em paralelo a esse pensamento, está a noção de que o trabalho na roça é sagrado, uma vez que a terra é um dom divino e o que ela permite nascer e crescer deve ser também ofertado em honra de santos e divindades, bem como às crianças, igualmente sagradas. Cabe ressaltar que “o processo de organização local ligado ao reconhecimento dos direitos territoriais” fomentou o fortalecimento do trabalho agrícola como “importante marca de identidade das comunidades quilombolas”.²² Trata-se, portanto, de todo um sistema de organização social em que a terra, o trabalho, o ambiente e as pessoas ocupam lugares e sentidos especiais, transmitidos de geração a geração, e que resistem à imposição de um modelo de produção que destrói todos esses vínculos.

O pedido de registro do *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira* enseja um debate mais amplo a respeito do papel das comunidades tradicionais e da agroecologia diante dos problemas que a humanidade enfrenta em relação às mudanças climáticas e à segurança e soberania alimentares. O reconhecimento da história desses e de outros sistemas agrícolas tradicionais permite a diversificação de modelos de produção, rejeitando o modelo que se impôs. Nesse processo, o dossiê tem o mérito de defender o sistema itinerante das críticas que lhe foram direcionadas por cientistas e ambientalistas que não basearam seus argumentos em análises e sim em pressupostos fortemente ancorados em um *racismo ambiental*, expressão que o próprio dossiê apresenta em mais de uma ocasião. Trata-se, à luz de estudos recentes, apresentados no segundo volume do dossiê, de um sistema que contribui para a dinamização da paisagem e da biodiversidade. Diante disso, a patrimonialização é entendida como “ pilar estruturante de uma série de bens culturais associados e, portanto, base de um modo de vida e de uma visão de si e do mundo”. Recorrendo a Laure Empereire,

²¹ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 83. Ênfases minhas.

²² INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 83-84. Ênfase minha. “O debate crescente acerca dos impactos negativos da agricultura convencional vem reforçando, em diversos setores da sociedade, a importância das formas de produção em menor escala. Nesse contexto, o sistema agrícola quilombola se insere como modelo alternativo de produção agrícola que valoriza a diversidade — ao invés da monocultura — a produção livre de agrotóxicos e o cuidado com o meio ambiente. Neste sentido, o sistema agrícola quilombola seria guardião de um variado material genético capaz de resistir à eventuais crises alimentares no planeta” (Id., *Ibid.*, p. 85).

Lúcia van Velthem e Ana Gita de Oliveira, pesquisadoras envolvidas no reconhecimento do *Sistema Agrícola do Rio Negro*, os autores do dossiê lembram que entender um sistema agrícola pela ótica do patrimônio “significa dar conta das dinâmicas de produção e reprodução dos vários domínios da vida social, incluindo-se aí os múltiplos significados que vão se constituindo ao longo das vivências e experiências históricas, orientadoras dos processos de construção das identidades”. Ao reconhecer a roça quilombola como patrimônio imaterial, o Estado e a sociedade também reconhecem a importância histórica da população negra na formação do Brasil, enfatizando os seus modelos de sociedade.²³

Diante do exposto, as recomendações de salvaguarda revelam algumas das questões mais urgentes para as comunidades quilombolas, razão de ser do fazer-se conhecer por meio também do instrumento de registro do patrimônio imaterial. Como a patrimonialização está diretamente ligada à ideia de perda/continuidade, ao listar as ameaças, os detentores comunicam o porquê de pedirem por um tipo de proteção às suas referências culturais. Elas dizem respeito à “insegurança territorial que deriva de processos inconclusos de regularização fundiários”; às novas formas de uso do solo, relacionadas ao sentido de pertencimento, expressas pela máxima de que não é apenas necessário “devolver a terra ao homem”, mas também em “devolver o homem à terra”; ao desmatamento e à monocultura; à mineração e às pequenas centrais hidrelétricas, que substituíram o projeto derrotado das hidrelétricas convencionais; à demora no licenciamento ambiental para a roça; à falta de assistência técnica (ou à presença de uma ajuda vertical que não considera as necessidades e que parte do pressuposto que não existe nenhum conhecimento ali); à perda de sementes; ao desinteresse do mais jovens; à inexistência de políticas de fomento à agricultura tradicional.²⁴ Trata-se, como se vê, de questões externas e internas, que contemplam desde o atendimento ao que propõe a Constituição ao fortalecimento de vínculos internos.

As medidas de salvaguarda propostas para fazer frente às ameaças acima giram em torno de quatro grandes eixos, que comportam em si um grande leque de possibilidades de ação. O primeiro diz respeito ao cultivo, a agrobiodiversidade e à segurança alimentar; o segundo, à comercialização e à renda; o terceiro contempla a educação e a transmissão do conhecimento e o quarto tem como foco a legislação e as políticas públicas. O dossiê elenca ações que já são feitas desde meados da década de 2000, como a criação do *GT da Roça*, agente privilegiado para pensar o plano de salvaguarda do sistema. No primeiro eixo de ação estão a *Feira de Troca de Sementes e Mudanças* e o *Paio de Sementes*; no segundo, o fomento à

²³ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 87-90.

²⁴ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 92-95.

Cooperquivale e às redes de cooperação entre campo e cidade; no terceiro, está a inserção de conteúdos sobre a roça no sistema educacional e formações que pautem a centralidade da roça na história e na cultura quilombola, bem como a formação de pesquisadores quilombolas; no quarto eixo, se insere a agilização das autorizações de roça, tendo em vista a criação de um novo modelo de licenciamento. É também nesse quarto eixo de ação, que trata das políticas públicas, que o dossiê menciona o combate e a denúncia ao racismo ambiental e a articulação nacional e internacional pela visibilidade das urgências quilombolas.²⁵

O primeiro texto do segundo volume do dossiê é resultado dos trabalhos de um grupo de pesquisa dedicado a analisar alguns sentidos comuns sobre o sistema agrícola itinerante por meio de um estudo de caso das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira.²⁶ O texto seguinte, escrito pelo defensor público Andrew Toshio Hayama, é uma defesa do sistema agrícola quilombola como patrimônio imaterial. A irmã Maria Sueli Berlanga, que atua junto às comunidades desde meados dos anos 1980, apresenta a luta pelo território como uma “marca intrínseca do povo quilombola”. O quarto texto do volume, de autoria de Kátia Pacheco dos Santos e Maria Elisa Garavello, aborda a segurança alimentar das comunidades e o último é da coordenadora do *Programa Vale do Ribeira*, do ISA, Raquel Pasinato, que apresenta as formas de organização e comercialização da agricultura quilombola.

O primeiro texto é, na verdade, um relatório, dividido em capítulos que abordam o sistema nas florestas tropicais, analisam as unidades domésticas e o cultivo nas roças, discutem a ecologia do sistema e seus impactos sobre o solo, interpretam o sistema como “um modo de vivenciar e elaborar conhecimento ecológico *na* paisagem”. O objetivo é “situar o sistema de roça, conhecido como sistema agrícola itinerante, no contexto das florestas tropicais, e apresentar as suas especificidades”, procurando construir um diálogo “com as principais críticas que são feitas ao sistema agrícola de roças pela comunidade conservacionista” e demonstrar que as comunidades quilombolas desempenham um papel

²⁵ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 1, 2017, p. 97-99.

²⁶ Trata-se de *O sistema agrícola itinerante quilombola no contexto do Vale do Ribeira (SP)*, escrito por Alexandre Antunes Ribeiro Filho, Carolina dos Santos Taqueda, Cristina Adams, Daniela Ianovalli, Helbert Medeiros Prado, Lucia Chamlian Munari, Nelson Novaes Pedroso Júnior e Rui Sérgio Sereni Murrieta. O texto é um relatório de dezembro de 2015 que sintetiza mais de uma década de pesquisas do grupo *Ecologia Humana em Florestas Neotropicais*, composto por pesquisadores do Instituto de Biociências (IB), da Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH), ambos da Universidade de São Paulo; da Universidade de Hohenheim (Alemanha); do Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (Nepam) da Universidade Estadual de Campinas e do Instituto de Botânica da Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo. As pesquisas que estão na base desse relatório financiado por agências como a Fapesp, Capes, CNPq, Departamento de Antropologia da Universidade de Ohio e Conselho Dinamarquês de Pesquisa para Ciências Sociais. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 2, 2017, p. 2.

na construção da paisagem florestal.²⁷ Como adiantei, aqui se trata de uma discussão sobre alguns dos pressupostos que se consolidaram enquanto políticas ambientais e que resultaram na crescente criminalização das práticas tradicionais quilombolas, igualadas à agricultura de corte e queima praticada por grandes pecuaristas para a liberação de áreas extensas de pastagem. Nesse sentido, a abordagem interdisciplinar, a política cultural e as demandas sociais se combinam para, a partir de conhecimentos científicos e tradicionais, construir um novo entendimento sobre o sistema agrícola itinerante.

Segundo apresentam, em 1957, a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO) considerava o sistema itinerante como atrasado e inadequado para a conservação dos ecossistemas, o que foi desmentido décadas depois, quando estudos demonstraram sua “racionalidade econômica e ambiental”. Ainda assim, nos anos 1990, o sistema foi considerado como um dos principais vetores de desmatamento das florestas tropicais, o que certamente alimentou entre nós, brasileiros, a criminalização das práticas agrícolas de populações tradicionais. No mesmo contexto, outros autores questionavam essa postura, defendendo que a agricultura itinerante tinha efeitos ambientais positivos. O texto também destaca, respaldando-se em diversos autores, que “a interferência humana através das atividades agrícolas no processo sucessional da floresta pode funcionar como uma fonte de variabilidade, mantendo ou mesmo promovendo a biodiversidade no âmbito regional”. Cita-se também a Amazônia, onde os sistemas tradicionais contribuíram para a formação das férteis terras pretas pelos indígenas. A compreensão que comunicam é a de que o *Sistema Agrícola Tradicional dos Quilombos do Ribeira* é uma proposta para a região para “ajudar a compor sistemas produtivos diversificados de baixo impacto, muito mais adequados para zonas de amortecimento de Unidades de Conservação e áreas ribeirinhas do que outras formas de uso e ocupação do solo atualmente encontrados na região”.²⁸

No texto que aborda os aspectos da história das comunidades, além de enfatizar a inter-relação entre a mobilização frente à legislação ambiental e à ameaça das barragens, também são analisadas as unidades domésticas e a sua organização, com ênfase para os jardins e quintais. O estudo identificou sete subunidades de cultivo, que costumam se sobrepor umas às outras. Delas, destaco duas em especial, por caracterizarem um outro sentido que vai além ao da alimentação, bastante presentes no restante do dossiê. A primeira delas é a subunidade “dedicada ao cultivo de variedades de função estritamente

²⁷ ADAMS, Cristina. Apresentação [de O sistema agrícola itinerante quilombola no contexto do Vale do Ribeira (SP)]. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 2, 2017, p. 8.

²⁸ ADAMS, Cristina et al. O sistema agrícola itinerante nas florestas tropicais In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 2, 2017, p. 14-17.

simbólico-afetiva, às quais a população local atribui funções como a proteção ‘espiritual’ à casa e seus membros” e a seguinte é a dedicada às ervas medicinais.²⁹ Um exemplo que observei dessas duas subunidades de cultivo foi durante a visita feita ao quilombo Ivaporunduva em agosto de 2019, quando Vandir Rodrigues da Silva nos conduziu à sua *farmácia viva*, roteiro que integra as atividades oferecidas pela equipe de turismo da comunidade. Trata-se de um conjunto de plantas próximas à entrada do terreno de sua unidade doméstica, entre árvores, arbustos e plantas rasteiras, que o monitor ambiental e agricultor apresenta em seus princípios e formas de preparação. Mais perto das paredes da casa, Tio Lé, como também é conhecido, fala sobre as plantas de proteção que ali estão, como as que são conhecidas como espadas-de-são-jorge e guiné, entre outras, algumas delas nativas do continente africano.³⁰ Essas mesmas dimensões foram observadas por Lucas Martines da Silva no quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, no município de Barra do Turvo. Lá, além de identificar a presença das mesmas plantas próximas às casas, ouviu de Nilce de Pontes, que também é da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), que a “sintonia com a natureza” proporcionada pelo mato e pelas plantas são como “uma devoção”.³¹

Outro texto do relatório que apresenta argumentos sólidos em defesa do sistema agrícola quilombola aborda em especial os benefícios que ele traz para a fauna de mamíferos local. Nele, Helbert Medeiros Prado, interessado em compreender o conhecimento ecológico construído pelas comunidades, tendo como referência o que sabem sobre a fauna local e seus hábitos, indica que o “repertório quilombola sobre a dieta dos animais é mais diversificado do que aquele compilado na literatura acadêmica”, o que permitiu descobrir e entender alguns desses hábitos alimentares animais. Em sua pesquisa, o biólogo capturou por meio de uma câmera alguns mamíferos se alimentando nas roças, quintais e entorno das unidades domésticas e nas matas secundárias, confirmando o que percebiam os quilombolas e atestando a importância das roças no meio da mata como suprimento de alimentos dos quais também usufruem não somente as pessoas como também os animais que vivem no local, o que favorece a biodiversidade.³²

²⁹ PEDROSO Júnior, Nelson; MUNARI, Lúcia; TAQUEDA, Carolina; MURRIETA, Rui; IANOVALI, Daniela; ADAMS, Cristina. Unidades domésticas e o cultivo nas roças e quintais: uma visão histórica do SAI Quilombola In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 2, 2017, p. 44-45.

³⁰ Visita ao Quilombo Ivaporunduva, na ocasião da 12ª Feira de Troca de Sementes e Mudas Tradicionais, em 15 ago. 2019.

³¹ SILVA, Lucas Martines de Azevedo da. *A comunidade do Ribeirão Grande-Terra Seca: devoção e territorialidade quilombola*. Trabalho de Graduação Individual (Geografia Humana), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020, p. 56; 64.

³² PRADO, Helbert. Um modo de vivenciar e elaborar conhecimento ecológico *na paisagem*: o SAI quilombola no Vale do Ribeira. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 2, 2017, p. 72-73; 79-80.

Nas conclusões do relatório, os coordenadores do trabalho, Cristina Adams e Alexandre Ribeiro Filho pontuam que “a valorização cultural e ambiental” desse sistema agrícola e de todas as inter-relações que o orbitam “contribuirá não só para o conhecimento sobre os processos formativos da Mata Atlântica, como também para a construção de um novo paradigma na área da conservação”.³³ Assim sendo, os resultados apresentados pelo grupo de pesquisa que teve como objetivo discutir as implicações do sistema agrícola itinerante praticado pelos quilombolas no Vale do Ribeira se combinaram à política cultural e ambiental. Essa produção contribui decisivamente para embasar as comunidades quilombolas e a sua rede de parcerias na defesa da longa tradição que os quilombos mantêm perene e na afirmação de que suas práticas agrícolas são colaboradoras essenciais da floresta atlântica. O trabalho desse grupo de pesquisa, aliado às comunidades quilombolas e ao próprio processo de patrimonialização do sistema agrícola é uma demonstração ímpar de como ciência, cultura e sociedade podem construir respostas a questões urgentes.

Dos demais textos do segundo volume, destaco o de Maria Sueli Berlanga, religiosa cuja trajetória é conhecida e reconhecida por todas as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. Com o título incisivo que diz que *a luta pelo território é marca intrínseca do povo quilombola*, Berlanga põe lado a lado as lutas pela terra desde o período escravista. Segundo apresenta, as Irmãs Pastorinhas, congregação à qual pertence, fizeram um “intenso trabalho de formação política-social-cultural” nas décadas de 1980 e 1990 no município de Eldorado, ocasião em que especialmente as mulheres, à luz das leituras bíblicas, se identificavam em situações de opressão. Esses encontros, conforme relata, eram pautados pela leitura coletiva a partir de “quatro lados”: o social, o econômico, o político e o ideológico-religioso. Alguns deles aconteciam na comunidade de Ivaporunduva e envolviam outras comunidades do entorno. Em uma dessas ocasiões, ao refletirem sobre projetos que partem do povo e projetos que partem do poder constituído, os participantes concluíram que o que vinha desse poder negava o acesso ao território, pretendia construir barragens e visava à expulsão das comunidades para se apropriar “das riquezas do solo e subsolo”. O fruto dessas reflexões foi a criação do Movimento dos Ameaçados pelas Barragens, o MOAB, em 1989. Ampliando as suas redes e se fortalecendo em diversas frentes através dos anos, as comunidades constituíram em 24 de setembro de 2004 a Eaacone, entidade jurídica de apoio e assessoria às comunidades, incluindo as que não estavam às margens do Ribeira e que não seriam afetadas

³³ RIBEIRO Filho, Alexandre; ADAMS, Cristina. Conclusões [de O sistema agrícola itinerante quilombola no contexto do Vale do Ribeira (SP)]. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Op. cit., v. 2, 2017, p. 83.

diretamente pela construção de barragens. Ao discorrer sobre as lutas que presenciou e ao lado das quais se postou, a religiosa comenta sobre os casos de desaparecimentos, assassinatos, expulsões e destruições de bens quilombolas na região e que expressam o nível da tensão local. Junto a seu texto, uma série de anexos de recortes da imprensa da região nos permitem visualizar a repercussão de tais acontecimentos.³⁴

O conjunto de textos no segundo volume do dossiê pode ser visto como uma espécie de manifesto em defesa do sistema agrícola, tornando visível a rede de parcerias que há décadas se soma à defesa do modo de vida quilombola e a reconhece como um paradigma de mobilização socioambiental e racial a ser comunicado ao país e ao mundo. Em diálogo com o primeiro volume, o segundo demonstra a atualização constante das linhas de força que garantiram que muitos quilombos resistissem às investidas do poder instituído e que sufocava qualquer foco de resistência à ordem escravocrata vigente. Certamente são essas histórias de resistência, de antontem, de ontem e de hoje, que inspiram as comunidades na luta pela continuidade histórica de seu modo de vida, mobilização esta que pouco a pouco é apoiada por setores da sociedade civil e mesmo do Estado, que passaram a ouvir o que elas têm a dizer.

O dossiê foi analisado pelo historiador Marcos Monteiro Rabelo, técnico da área do patrimônio imaterial na Superintendência do Iphan em São Paulo (Iphan/SP). Em seu parecer, Rabelo registra que o processo foi apresentado no início de 2013 pelas associações quilombolas e pelo ISA, sendo apreciado e aprovado pela Câmara Técnica do Patrimônio em 2016, momento a partir do qual o dossiê passou a ser elaborado. O historiador avalia inicialmente que “o amadurecimento de uma reflexão sobre o processo de patrimonialização reforçou ainda mais a importância histórica do modo de fazer roça e outros elementos relacionados com a agricultura de coivara na conformação de seu estilo de vida atual”. Na apreciação do documento, além de avaliar cada ponto no que se refere às diversas áreas que mobiliza, como a História, a cultura material, a Biologia e a política fundiária, o técnico considera que os artigos científicos do segundo volume respondem do ponto de vista ecológico às críticas que são feitas à roça de coivara. Diante do exposto, Marcos Rabelo conclui que o dossiê cumpre com a tarefa de oferecer elementos para um profundo conhecimento do bem cultural, explicitando os elementos que compõem o referido sistema e demonstrando como eles se inter-relacionam. Além disso, os textos que compõem o segundo volume são vistos como essenciais para a composição de um plano de salvaguarda. Por fim, o

³⁴ BERLANGA, Maria Sueli. A luta pelo território é marca intrínseca do povo quilombola In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Op. cit.*, v. 2, 2017, p. 129-131; 142-146.

técnico do Iphan/SP diz ser “digno de nota a maneira como *o dossiê insere o Registro do SAT numa estratégia de ação em defesa dos territórios ocupados pelas comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira e de seus modos de vida tradicionais*”, o que é entendido como indicativo de que o registro “se mostra em toda a sua *potencialidade como instrumento de política pública, e não uma simples chancela ou um mero reconhecimento que tem o seu fim em si mesmo*”. Nesse sentido, o historiador vislumbra “um processo de salvaguarda bastante complexo e desafiador, que *poderá introduzir novas maneiras de pensarmos o Registro na sua relação com outras políticas públicas*”, acreditando que o processo será enriquecedor para os que atuam no Iphan.³⁵

Os pontos que destaquei do Parecer de Marcos Rabelo denotam o que se espera com o registro de um bem cultural de natureza imaterial, como o próprio técnico mencionou em entrevista já citada anteriormente: que seja um instrumento de política pública, ou seja, que se articule a outras frentes para o exercício da cidadania plena do grupo contemplado. Além disso, é possível mensurar o impacto que o trabalho apresentado causou e pode causar entre os agentes do Iphan em especial, ao trazer instrumentos para a construção de políticas públicas intersetoriais. Nesse aspecto, reitero a relevância das políticas culturais indígenas e quilombolas e o que elas podem provocar nas estruturas do Estado brasileiro quando reconhecidas.

Meses depois, em abril de 2018, foi a vez do Departamento do Patrimônio Imaterial emitir o seu parecer sobre o pedido de registro. Assinado por duas servidoras e um servidor do Iphan, o Parecer cita o *Inventário de Conhecimento do Patrimônio Cultural no Vale do Ribeira de Iguape*, produzido entre 2007 e 2008 e centrado na paisagem cultural local, lembrando que este mencionou as comunidades quilombolas como atreladas à ocupação territorial da região.³⁶ O parecer também destacou o amadurecimento que levou à escolha do conceito de *Sistema Agrícola Tradicional*. Segundo consta ainda, uma nota técnica, provavelmente da Câmara do Patrimônio, recomendou o aprofundamento das “dimensões culturais” do sistema para a produção do dossiê, questão que foi abordada pelo trabalho conduzido pelo ISA. O entendimento que o DPI teve a partir da documentação apresentada sobre o sistema é de que ele resulta de uma “experiência acumulada de gerações na pesquisa e observação das dinâmicas ecológicas e resultados de manejo, mas também fruto do repertório de conhecimentos que

³⁵ IPHAN/SP. Parecer Técnico n. 3, de 3 de janeiro de 2018. Ênfases minhas.

³⁶ Para mais informações, ver: BRASIL. IPHAN/SP. Ministério da Cultura. *Dossiê da paisagem cultural do Vale do Ribeira*. São Paulo: Iphan/SP, 2009.

remontam origens africanas e indígenas”, articulado e consolidado fora da lógica da propriedade privada e baseado no “fortalecimento de uma rede de solidariedade comunitária em espaços agrícolas de uso coletivo”, o que combina as definições de sistema agrícola tradicional e de quilombo. Estes também compreendem que o sistema enquanto “expressão da identidade quilombola”, congregando “o caráter sagrado da natureza e o seu uso como meio de vida”. É importante ressaltar que, assim como exposto no dossiê com veemência, os dois pareceres entendem o papel do sistema na garantia da segurança alimentar, expressa por meio da preservação das sementes e da agrobiodiversidade além da manutenção da roça. Por fim, a técnica Juliana de Souza Silva, a Coordenadora de Registro Marina Lacerda e o Coordenador-geral de Identificação e Registro Deyvesson Gusmão concluem que o sistema é indissociável daquele território e que o registro, assim como entendem as comunidades, é parte da estratégia de ampliação de instrumentos de políticas públicas em defesa do direito fundiário e de outros direitos. Nesse sentido, são favoráveis à inclusão do *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira* no *Livro de Registro dos Saberes*, considerando a história das referências culturais “vivenciadas e atualizadas” pelos quilombos, o conhecimento agrícola que garante a diversidade biológica e a segurança alimentar e a relevância nacional “na medida em que integra a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”.³⁷

Com argumentos que remetem cada vez mais literalmente à Constituição de 1988, especialmente aos artigos 215 e 216, vemos como diferentes agentes o mobilizaram ao longo do processo que levou ao reconhecimento do sistema agrícola. Em seu parecer favorável ao registro, o Procurador Federal Antônio Fernando Alves Leal Neri destacou que “a importância do registro do Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira/SP está em reconhecer a participação dos afrodescendentes em nossa formação social e cultural, permitindo, assim, o fortalecimento de nossa identidade enquanto povo brasileiro”,³⁸ o que atesta, de certo modo, o sentido da política cultural também como uma ação afirmativa.

A expectativa das associações quilombolas e do Instituto Socioambiental era de que o registro fosse ratificado pelo Conselho do Patrimônio antes da realização da edição comemorativa de dez anos da primeira *Feira de Troca de Sementes e Mudanças*, realizada em 17 e 18 de agosto de 2018. Um adiamento,

³⁷ IPHAN. Coordenação de Registro do Departamento do Patrimônio Imaterial. Parecer Técnico n. 9/2018. Brasília, 16 abr. 2018. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parecer%20T%C3%A9cnico%20DPI\(5\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parecer%20T%C3%A9cnico%20DPI(5).pdf). Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁸ ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO. PGF/IPHAN. Parecer n. 168/2018. Brasília, 11 mai. 2018.

entretanto, postergou a sessão para um mês depois. De qualquer modo, a feira aconteceu e o seminário daquele ano foi sobre os *Sistemas Agrícolas Tradicionais*. Compuseram as mesas do seminário representantes dos quilombos do Ribeira (João da Mota, de Nhunguara; Hermes Modesto Pereira, de Morro Seco e Benedita Rocha, de Maria Rosa) e dos Apanhadores de Flores Sempre-vivas, da Serra do Espinhaço, Minas Gerais (Maria de Fátima Alves e Imir Vales). A política brasileira para o patrimônio imaterial e os *Globally Important Agricultural Heritage Systems* (GIAHS), política de patrimonialização internacional de sistemas agrícolas tradicionais foram, respectivamente, apresentadas pelo técnico do Iphan, Marcos Monteiro Rabelo, e pelo representante da FAO no Brasil, Marcello Broggio. Coroando o evento, representantes de diversas comunidades do Vale do Ribeira lançaram a campanha *Tá na hora da roça*, cujo objetivo era o de demandar do estado de São Paulo a obtenção das licenças ambiental em tempo hábil para a realização das roças quilombolas.

Entre os depoimentos públicos oferecidos tanto no dia do seminário quanto no dia da feira — quando também houve apresentações de danças e músicas pelas comunidades —, destaco as recorrentes menções à recuperação de safras que teriam sido perdidas se não existisse a rede fomentada pelo evento. Não poucos agricultores relataram ter podido plantar porque no anterior tinham conseguido sementes com os outros. Na ocasião, alguns Guarani Mbyá de aldeias do Vale do Ribeira estavam presentes como espectadores do evento, o que indica o interesse da parte destes. De modo geral, a feira permitiu visualizar a dimensão de “cultura” da qual fazem parte a roça e os seus produtos, aliando a salvaguarda de elementos culturais à soberania alimentar das comunidades quilombolas.

Pouco mais de um mês após a feira de 2018, o Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural realizou a sua 90ª Reunião no Forte de Copacabana, no Rio de Janeiro, para deliberar sobre diversos pedidos, entre eles o do *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira*. A sessão foi presidida por Kátia Santos Bogéa, presidenta do Iphan e, além dos conselheiros, estiveram na ocasião, representando o pedido de registro do *Sistema Agrícola*, os quilombolas Osvaldo do Santos e Elvira Morato, respectivamente das comunidades de Porto Velho (Iporanga) e São Pedro (Eldorado), a antropóloga Anna Maria de Andrade e a bióloga Raquel Pasinato, ligadas ao processo de inventário e dossiê, o técnico do Iphan/SP Marcos Rabelo e a superintendente do Iphan/SP, Maria Cristina Donadelli Pinto.³⁹ A diretora do DPI, Rívia Riker Bandeira de Alencar, apresentou o pedido

³⁹ Os Conselheiros presentes eram Arno Wehling; Carlos Eduardo Dias Comas; José Carlos Mathias; Luiz Phelipe de Carvalho Castro Andrès; Marcos Castrioto de Azambuja; Maria Cecília Londres Fonseca, Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha;

destacando a transversalidade da política imaterial, demonstrando o desafio de articular a atuação do Iphan às políticas de agrobiodiversidade.⁴⁰

A relatora do pedido de registro foi a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, que participou “em pequena medida” da produção do *Dossiê do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*, aprovado em 2010 pelo Conselho Consultivo com relatoria do professor Roque Laraia. Para Cunha, aquela decisão foi “pioneira e da maior importância”. Cita Juliana Santilli, uma das fundadoras do ISA, que naquele dossiê demonstrou “a consonância entre a Decisão do Iphan com o ordenamento constitucional e os diversos tratados internacionais ratificados pelo Brasil”.⁴¹

Naquele documento, Santilli salientou que

A Constituição brasileira protege a biodiversidade e a diversidade sociocultural em vários de seus dispositivos (especialmente no artigo 225, parágrafo Iº, II e artigo 216). A preservação da diversidade e da integridade do patrimônio genético brasileiro é expressamente determinada pelo texto constitucional, assim como a salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro, que inclui a diversidade de sistemas e variedades agrícolas, práticas, saberes e inovações desenvolvidos pelos agricultores.

A Constituição brasileira é fortemente influenciada pelos paradigmas do multiculturalismo e da pluriethnicidade, que se expressam no reconhecimento de direitos culturais e territoriais aos povos indígenas e quilombolas (artigo 231 e 68 do ADCT), e consagra princípios como o do desenvolvimento sustentável, da participação social na gestão ambiental e da conservação e utilização sustentável da biodiversidade (silvestre e cultivada). Além disto, o Brasil já ratificou vários instrumentos jurídicos internacionais que tutelam diversidade biológica e cultural, de que são exemplos a Convenção sobre a Diversidade Biológica, a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da OIT, a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais e a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (além do próprio Decreto 3.551/2000).

Mais recentemente, o Brasil ratificou o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura. A conservação dos recursos fitogenéticos *in situ* e *on farm* (no campo, pelos agricultores) é uma obrigação dos países signatários expressamente prevista pelo referido tratado (artigo 5.1.c). O tratado determina que os países devem promover e apoiar os agricultores e comunidades locais nos esforços de manejo e conservação *on farm* de seus recursos fitogenéticos. Reconhece ainda o papel dos agricultores e das comunidades locais na conservação da agrobiodiversidade e obriga os países a adotar ações, políticas e programas de apoio à conservação *on*

Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses, representantes da sociedade civil. Luiz Roberto Liza Curi, representante do Ministério da Educação; Neusvaldo Ferreira Lama, representante do Ministério do Turismo; Carla Maria Casara, representante do Ministério do Meio Ambiente; Marcelo Mattos Araújo, representante do Ibram; Nivaldo Vieira de Andrade Júnior, representante do IAB; Jorge Eremites de Oliveira, representante da Sociedade Brasileira de Arqueologia e Antonio Cardos Motta de Lima (ABA).

⁴⁰ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural*. Rio de Janeiro, 20 set. 2018, p. 22. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/atas/ata_90_2009.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁴¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Parecer da relatora do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural: Solicitação de Registro do Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira*. São Paulo, 10 set. 2018, p. 2. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/PARECER__MANOELA_C__DA_CUNHA__DOC.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

*farm.*⁴²

O texto da relatora, após ressaltar o significado daquele registro de 2010, indicando um nexo entre a aceitação do Iphan naquele momento e o novo pedido agora proposto, dispõe sobre o seu mérito caracterizando a região do Vale do Ribeira frisando que esta abriga os “últimos grandes remanescentes do mui dilapidado bioma Mata Atlântica, [que] foi declarada em 1999, Patrimônio Natural da Humanidade”. Cunha ainda menciona que a “alta diversidade biológica convive com povos indígenas e comunidades tradicionais ribeirinhas, quilombolas e caiçaras”. Por outro lado, a antropóloga lembra que as diversas Unidades de Conservação ali presentes muitas vezes se sobrepõem aos territórios das populações tradicionais, “gerando conflitos no uso e gestão da terra e dos recursos naturais”. Sobre a convenção adotada “sistema agrícola tradicional”, o texto lembra que esta enfatiza os processos, ainda que os produtos também sejam importantes. Em linhas gerais, a relatora aponta que a inovação conceitual é justificada nesse caso e expressa um conjunto de valores e conhecimentos que, combinados, configuram o que a Antropologia de Mauss e Durkheim convencionou chamar de “fato social total”.⁴³

A incorporação dessa compreensão abriu caminho “para o protagonismo do Iphan no reconhecimento dos ricos complexos culturais ligados às atividades agrícolas de povos indígenas e comunidades tradicionais brasileiras”. Desse modo, a política cultural visibiliza os diversos sistemas socioecológicos brasileiros, auxiliando-os frente às ameaças que sofrem em razão de sua condição fundiária fragilizada e da imposição de um modelo agrícola que lhe é nocivo. Manuela Carneiro da Cunha também percebe a demanda pela salvaguarda da roça quilombola como “estratégia de resistência das comunidades, que, não obstante a segurança constitucional que lhes foi conferida em 1988, sofrem com a morosidade do processo de titulação das terras”. O dossiê de registro e as demais peças do processo trazem, conforme assinala, uma “descrição histórica da constituição e enraizamento geográfico das comunidades do Vale do Ribeira” e de seu sistema agrícola, demonstrando a centralidade deste “para a constituição da identidade quilombola”. O relatório aponta, portanto, que o reconhecimento do Sistema Agrícola Tradicional Quilombola é “essencial para a defesa de um patrimônio imaterial em situação de vulnerabilidade”.⁴⁴

A antropóloga encaminha, em seu parecer, que endossa as proposições do dossiê, indicando a

⁴² SANTILLI, Juliana *apud* CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 2018, p. 2-3.

⁴³ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 2018, p. 4.

⁴⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 2018, p. 5.

relevância de seus eixos de ação. Ademais, ressalta dois aspectos que considera peculiares a esse processo, que pontua: “a estreita ligação da roça com a paisagem florestal e, portanto, de sua formação e conservação” e “a participação das próprias associações quilombolas no processo do pedido de registro do SAT”. O primeiro diz respeito à ideia de que existe uma aproximação entre a formação da paisagem florestal e a ação do Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas, ideia esta que está relacionada à formulação do conceito de *florestas culturais* proposto por William Balée para a Amazônia. A partir dessa premissa, a relatora indica que “a paisagem preserva na sua materialidade evidências resultantes das atividades humanas e das decisões do passado, que por sua vez refletem sistemas de representações e significados mentais provenientes das experiências individuais e sociais dos quilombolas”. De seu ponto de vista, “o conceito de floresta cultural permite que pontes sejam criadas entre o bem cultural e o bem natural a serem conservados no Vale do Ribeira”, indicando que ações nesse sentido podem ser adotadas no plano de salvaguarda. O segundo aspecto peculiar está de acordo com as diretrizes da Convenção 169 da OIT, especialmente o disposto no artigo 4º. A partir deste, o Governo do Estado de São Paulo é chamado à “sua responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática para proteger seus direitos e garantir respeito à sua integridade”.⁴⁵

Aberta a rodada para manifestações dos presentes, a primeira Conselheira a intervir foi Carla Maria Casara, representante do Ibama, que demonstrou preocupação com a demora na concessão das licenças. Na sequência, Maria da Conceição Alves de Guimaraens destacou a relação entre paisagem e roça e o conceito de florestas culturais apresentado pela relatoria. Jorge Eremites, estudioso de florestas antrópicas no Pantanal e em outras áreas disse poder ratificar o parecer com tranquilidade, mencionando os milhares de anos de presença indígena para a construção das florestas, o que chama a atenção para os formuladores de políticas públicas, para que reconheçam o papel dessas comunidades tradicionais. Para Luiz Roberto Liza Curi, o parecer contribui “para desvendar os limites do patrimônio material e

⁴⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 2018, p. 7-9. A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que dispõe sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra em 27 de junho de 1989, foi incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro por meio do Decreto n. 5.051, de 19 abr. 2004. O 4º artigo ao qual a relatora se refere diz o seguinte: “1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados. 2. Tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados. 3. O gozo sem discriminação dos direitos gerais da cidadania não deverá sofrer nenhuma deterioração como consequência dessas medidas especiais”. O Decreto n. 10.088, de 5 nov. 2019, consolidou todos os atos normativos editados pelo Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da OIT ratificadas pelo Estado Brasileiro. A Convenção 169 está no Anexo LXXII deste Decreto. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#anexo72. Acesso em: 5 jun. 2021.

imaterial. Porque é um patrimônio imaterial que, no entanto, cria a roça, cria espaço, consolida a materialidade da floresta e a organiza de maneira, obviamente, tridimensional”. Carlos Eduardo Dias Comas comentou em sua intervenção o problema do êxodo dos jovens.

A conselheira Maria Cecília Londres Fonseca pediu informações sobre o *Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*, registro que relatou em 2010, pois o considera um exemplo importante sobre o qual refletir. Manuela Carneiro da Cunha a respondeu dizendo que na mesma região, o estado do Amazonas resolveu empreender uma “revolução verde”: “chegou com tratores e ficou selecionando as variedades de mandiocas mais produtivas. Isso gerou um evidente conflito e foi importantíssimo isso estar registrado, porque foi a única arma de protesto contra essas iniciativas”. Ulpiano Bezerra de Meneses, por sua vez, aproveita para destacar a relevância de “retomar, aprofundar, amadurecer” a questão da diversidade em “todos os quadrantes”.⁴⁶ Em 2019, o Iphan promoveu um debate sobre o patrimônio agroalimentar a partir das falas dos detentores de alguns bens registrados, como os sistemas do Rio Negro e do Vale do Ribeira, o Modo de Fazer Queijo de Minas e o Ofício das Baianas de Acarajé, o que permitiu verificar que tipos de questões são enfrentadas mesmo depois do registro. Sandra Gomes de Castro e Adão Francisco, Baré, e Higino Tenório, Tuyuka,⁴⁷ representando as 23 etnias detentoras do sistema agrícola do Rio Negro, deram depoimentos substanciais sobre as bases cosmoecológicas profundas que sustentam o seu modo de cultivar e sobre os enfrentamentos diversos com as diferentes esferas de governo e a incompreensão destes em relação ao sistema agrícola, ainda visto como *atraso*. Sandra Castro salienta que os programas de governo são passageiros e que os sistemas e culturas tradicionais continuarão existindo, lembrando que não buscam pelo “desenvolvimento” e sim “o envolvimento” em que eles possam “estar presentes” e apresentando os seus valores culturais”.⁴⁸ O depoimento e o conhecimento sobre esses impedimentos em relação à continuidade das práticas tradicionais dos povos do Rio Negro nos lembram que a salvaguarda de bens culturais relacionados ao território exigem a vigilância permanente, sobretudo porque são opostas ao modelo capitalista de relação com a terra e a natureza, que as vê como bens de mercado e que conta com muito mais apoio do Estado

⁴⁶ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo*.... Rio de Janeiro, 20 set. 2018, p. 29-30.

⁴⁷ Poani Higino Pimentel Tenório era das mais importantes lideranças de seu povo e faleceu em 18 de junho de 2020, vitimado pela Covid-19. Uma homenagem à sua história pode ser lida em: CABALZAR, Aloisio. *Poani, um tributo ao Rio Negro*. 2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/poani-um-tributo-ao-rio-negro>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁴⁸ CASTRO, Sandra Gomes de. Comunicação oral no Seminário Patrimônio Agroalimentar: promovendo saberes e práticas, 18 out. 2019, São Paulo.

do que as políticas culturais.

Prosseguindo com a discussão sobre o pedido de registro no Conselho do Patrimônio, o embaixador Marcos Castrioto de Azambuja, o mesmo que apresentou ressalvas na discussão sobre o registro da *Tava*, levantou dúvidas sobre os conceitos apropriados para definir os sistemas agrícolas tradicionais:

O meu problema é que se crie uma ambiguidade terminológica. O que estamos aqui defendendo é a diversidade da apropriação e da utilização do espaço físico rural, sobretudo no trópico, onde há uma vulnerabilidade maior. Portanto, eu fico preocupado que estamos aqui fazendo a proteção de certas propriedades específicas, num lugar específico, que é o Vale do Ribeira. Ou estamos fazendo uma coisa além, que é uma defesa de uma ideia muito maior, que é a agricultura tradicional, os sistemas tradicionais de agricultura. Meu problema é saber se estamos circunscritos a determinadas atividades, em determinadas propriedades rurais, ocupadas por quilombolas no Vale do Ribeira, ou se estamos fazendo uma defesa de uma coisa muito mais ampla em que, na Amazônia, terá um aspecto indígena, no Pantanal, uma outra dimensão. Portanto, o elemento quilombola, que tem um grande valor específico, no caso, o Vale do Ribeira, na Amazônia, seria retórico. Em outras palavras, a minha dúvida é essa: sobre o que incide exatamente a nossa preocupação? Sobre uma maneira de fazer agricultura, que é tão aberta que ela aceita as diversidades todas, ou se estamos defendendo uma forma específica de atividade feita por quilombolas, num determinado lugar?⁴⁹

A relatora Manuela Carneiro da Cunha respondeu ao questionamento lembrando que a discussão é sobre um sistema específico, o tradicional quilombola do Vale do Ribeira, e não em sua generalidade, o que não teriam condições de avaliar. Entretanto, a antropóloga reforça que há uma relação entre a agricultura praticada pelas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira e a praticada por todos os povos tradicionais dos trópicos. Azambuja replica, dizendo que se ele estiver em uma reunião internacional e disserem “sistemas agrícolas tradicionais em cenário tropical” ele entenderá “exatamente o que está se falando”; entretanto, se falarem em “sistemas agrícolas quilombolas”, ele não entenderá. Do que se depreende de sua fala, o embaixador não conseguiu entender o que significaria uma “agricultura quilombola” alegando que isso não teria “valor conceitual”. Kátia Bogéa interveio na discussão e lembrou ao conselheiro que o nome do registro é *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira*, escrito de outra forma na pauta da reunião.⁵⁰ Aparentemente, o conselheiro se fixou no que estava escrito na pauta da reunião, provavelmente uma forma reduzida do nome do bem cultural e não se ateu às palavras da relatoria.

⁴⁹ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo...* Rio de Janeiro, 20 set. 2018, p. 30.

⁵⁰ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo....* Rio de Janeiro, 20 set. 2018, p. 31.

Em seguida, a Diretora do DPI Rívia Alencar pediu que os responsáveis pelo dossiê elucidassem ao Conselho o porquê de o vídeo apresentado citar 88 comunidades quilombolas e a pesquisa ter envolvido dezenove, questionando se a intenção do registro era abranger a totalidade. Raquel Pasinato informou que quem solicitou o registro foram essas dezenove que participaram do dossiê e se identificaram com a proposta. Apesar disso, o sistema não é praticado por apenas essas, mas por todas: “O que sempre entendemos nesse processo de construção do registro é que, após o registro e pensarmos no plano de salvaguarda, não seria impossível outras comunidades aderirem ao processo”, disse a coordenadora do Programa Vale do Ribeira. Alencar então comentou que no caso da Capoeira e do Sistema do Rio Negro houve ampliações posteriores, ao que Manuela Carneiro da Cunha comentou ser importante reconhecer que a prática existe no conjunto dos quilombos. Jorge Eremites demonstra estar de acordo, mas José Carlos Mathias abriu uma divergência, questionando se as comunidades que eventualmente quiserem se associar serão investigadas para certificar que se trata da mesma prática, baseando-se em uma ideia de *autenticidade* que não faz sentido para os bens culturais de natureza imaterial.⁵¹

Respondendo à questão, a coordenadora do inventário e do dossiê, Anna Maria Andrade atentou para o fato de que as comunidades quilombolas da região, que lá vivem desde os séculos XVII e XVIII, sempre “mantiveram a sua existência (...) por meio da roça de coivara”, produzindo alimentos com esse sistema agrícola. Assim sendo, se elas continuam existindo e resistindo ali, elas continuam praticando a mesma forma de agricultura, sem a qual não estariam vivendo no local, nem “obtendo o reconhecimento como comunidades tradicionais quilombolas”. No mesmo sentido, Andrade disse ser “difícil imaginar que as outras comunidades que não participaram ativamente do dossiê não estejam praticando esse sistema até hoje”, afinal, é o que as permite se manter vivas no presente.⁵² Sua resposta é bastante expressiva do significado do sistema agrícola como condição primeira para a existência na região há tanto tempo e com equilíbrio ambiental. Em suas palavras, nota-se o sentido da continuidade da prática da roça intrínseco à ideia de resistência.

O conselheiro Luiz Phelipe Andrès, por sua vez, levantou a importância do registro para a defesa das comunidades em relação à luta pela terra frente aos interesses que são fortes na região. Além disso, ao registrar o sistema agrícola, o Iphan, em sua avaliação, se coloca enquanto parte negociadora no que

⁵¹ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo...* Rio de Janeiro, 20 set. 2018, p. 31-32.

⁵² BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo...* Rio de Janeiro, 20 set. 2018, p. 33.

diz respeito ao licenciamento ambiental para a roça. Contribuindo para discussão sobre a abrangência do registro, Andrès considera que a adesão de outras comunidades fortalecerá a defesa do sistema agrícola tradicional. Ao falar na sequência, sem questionar diretamente a abrangência, Arno Wehling indagou aos proponentes a razão de as demais comunidades não se manifestarem. De acordo com Anna Maria Andrade, o número de comunidades envolvidas está relacionado à própria história da atuação do ISA na região desde o ano 2000, ampliando aos poucos o número de comunidades interlocutoras. O trabalho não abrangeu a totalidade, conforme indica, por conta de questões logísticas — é uma região muito grande —, mas reitera que o sistema é comum a todas. Wehling contesta dizendo que não lhe “agrada muito a ideia de partir da premissa de que, por definição, são idênticas”, e que esse não “parece um bom raciocínio científico”, interpretando literalmente o que Andrade afirmou sobre o sistema ser comum a todas. Rívia Alencar respondeu que, “burocraticamente, não será necessário realizar nada” para que outras comunidades quilombolas da região sejam contempladas pelo registro: o título do registro já é extensivo ao Vale do Ribeira e nenhum outro bem cultural registrado contabilizou os seus detentores. As comunidades, entretanto, têm o direito de decidir se querem ou não trabalhar com o Iphan, o que não muda o fato de serem detentoras de um patrimônio reconhecido.⁵³

Aparentemente, do que foi registrado na ata da reunião, a fala de Rívia Alencar encerrou a discussão em relação à abrangência, que foi bastante reveladora de certos limites para a política do patrimônio imaterial, sobretudo quando envolve a questão fundiária. É possível inferir isso porque nas entrelinhas da contestação à abrangência está a intenção de restringir o instrumento da política cultural apenas ao grupo de comunidades que já apresentou interesse antes, ignorando, entre outros aspectos, o processo de estabelecimento de confiança que as comunidades precisam ter em relação ao Iphan ou a outros órgãos do Estado. Além disso, é preciso entender que o envolvimento precisa ser entendido como um benefício real, processo este que se insere em uma longa história de desconfiança em relação à sociedade envolvente: estamos falando de comunidades que se forjaram a despeito do sistema escravista vigente e vivendo, tanto antes quanto depois de 1888, com motivações distintas, sob constantes ameaças de desterritorialização. Trata-se, antes de tudo, de respeitar o tempo das decisões de cada comunidade e de se apresentar verdadeiramente como um canal aberto de diálogo.

⁵³ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo...* Rio de Janeiro, 20 set. 2018, p. 34.

O último conselheiro a se manifestar foi Marcelo Mattos Araújo, que disse ter entendido a ideia de território apresentada no pedido de registro como demonstração de que os saberes atrelados ao sistema agrícola não se desenvolvem individualmente. Como ex-Secretário de Cultura do Estado de São Paulo, Araújo relatou que, no contato que teve com os quilombos do Ribeira, percebeu que elas estão em estágios distintos de formalidade no que se refere ao reconhecimento enquanto comunidades quilombolas. Por fim, a relatora retomou a palavra para reiterar que o registro trata do sistema tradicional que se manifesta naquela região, não restando dúvidas em relação à sua abrangência. Enquanto ele está sendo praticado, “isso se estende às comunidades quilombolas que assim vivem” naquela vasta região de 28 mil km².⁵⁴

Aberta a votação, o pedido foi aprovado por unanimidade. Findo o ritual, Osvaldo dos Santos agradeceu pelo “dia tão esperado pelas comunidades do Vale do Ribeira”. O quilombola dedica o momento “às comunidades que tanto lutaram, que tanto lutam para serem reconhecidas, para terem seu território para a manutenção da sua cultura”. Santos registra a importância de as comunidades conseguirem comercializar a sua produção agrícola por meio de programas de distribuição de merenda escolar. De acordo com suas palavras, o Sistema Agrícola Tradicional “é uma cultura que nós ainda vivemos e que garantimos alimentação para o bem-estar de todas as famílias dentro da comunidade”. Elvira Morato ratifica as palavras de Santos, e agradece aos parceiros e parceiras que colaboraram desde o início, lembrando ainda a luta dos antepassados, dos quais são continuadores. Ela também estende essa conquista a todas as comunidades quilombolas do país, indicando a abrangência dessa mobilização, ressaltando a relevância das roças na conservação da Mata Atlântica, que é o que é também pela histórica ação dos quilombos. A quilombola assinala a importância da continuidade desse bem cultural para a manutenção dos mais jovens nas comunidades e para a sua soberania alimentar. Raquel Pasinato, por fim, diz que o registro representa mais uma força a favor dos quilombos pela titulação de seus territórios e para a defesa de seus modos de vida.⁵⁵

Uma das principais celebrações dessa conquista do registro aconteceu no Quilombo São Pedro em 2019, após um puxirão de colheita de milho na roça de Urias Morato e de seu filho Eulisses Morato, no alto de um morro em meio à chuva. No centro comunitário da comunidade, dez representantes dos outros quilombos da região receberam de Deyvesson Gusmão, do Iphan, o simbólico certificado de

⁵⁴ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo...* Rio de Janeiro, 20 set. 2018, p. 35.

⁵⁵ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo...* Rio de Janeiro, 20 set. 2018, p. 36-37.

detentores de um patrimônio imaterial brasileiro, ocasião em que um banquete preparado com alimentos colhidos em várias comunidades foi servido. Mais do que a celebração de um puxirão de colheita, as comunidades celebravam um longo puxirão de mais de dez anos, iniciado com a realização da *Agenda Socioambiental*. Um vídeo produzido por Manoela Meyer registrou esse momento de festa, em que ouvimos Urias e Eulisses afirmarem o orgulho de pai e filho trabalharem juntos na roça, dando continuidade ao que um dia os avós fizeram. Essa afirmação responde aos preconceitos de que são alvos; olhares de quem os vê como “vagabundos”.⁵⁶ Também ouvimos a fala de Daniela Joana de França, que participa da preparação do banquete: ela celebra a possibilidade de permanecer no quilombo, de não precisar voltar para a Curitiba, cidade onde trabalhou como empregada doméstica. Os semblantes felizes e realizados mencionam a importância de poder plantar, colher e se alimentar de acordo com as suas escolhas; alimentos livres de agrotóxicos, que por sua vez são símbolos de uma agricultura que não lhes satisfaz o corpo nem o espírito. O evento parece corporificar com êxito o sistema agrícola, sendo acompanhado pela Bandeira do Divino e pelas expressões musicais quilombolas.⁵⁷ O encontro, pode-se dizer, é bastante semelhante ao que acontece anualmente na praça central de Eldorado todo mês de agosto desde 2008: a *Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira*.

A ideia da feira, de acordo com Raquel Pasinato, foi inspirada por outras já existentes. Anualmente, as Associações Quilombolas, a Cooperquivale, e Eaacone e o ISA buscam apoios para realizá-la por meio de editais públicos de fomento, aos quais se agregam ainda outros órgãos e instituições, como universidades, prefeituras, o Serviço Social do Comércio (Sesc) e o Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp). Outras associações, de outras regiões, também têm acompanhado o evento. De modo geral, a feira fomenta as associações quilombolas, os agricultores e a própria manutenção do sistema agrícola. Pasinato sintetiza a relevância e os impactos do evento indicando que

A feira tem impactos que às vezes a gente não consegue mensurar. Você conversa com os agricultores (...) e eles falam “ah, aquela semente que eu peguei naquele ano, eu fiz muda e agora tenho essa roça de arroz!”. Então eles vêm, trocam com aquelas pessoas que pegaram outra semente [no outro ano].

⁵⁶ Uma das vozes mais representativas da caracterização dos quilombos como “vagabundos” é Jair Messias Bolsonaro, que passou a infância e a adolescência na cidade de Eldorado, cidade onde também vivem seus familiares. A esse respeito, ver: CONGRESSO EM FOCO. Bolsonaro: “Quilombola não serve nem para procriar.” 2017. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/bolsonaro-quilombola-nao-serve-nem-para-procriar/>. e FAGUNDEZ, Ingrid. *A infância de Bolsonaro entre quilombolas, guerrilheiros e a rica família de Rubens Paiva*. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46845753>. Acessos em: 5 jun. 2021.

⁵⁷ TRABALHA junto, festeja junto. Dir. Manoela Meyer. Eldorado, SP: Associações Quilombolas; Instituto Socioambiental; Cooperquivale, 2019. 3’31”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9daEy449GWU>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Tem vários impactos positivos, fora a questão da valorização dessa diversidade que eles têm, de agrobiodiversidade, da valorização do agricultor, da visibilidade para as comunidades, para eles também serem valorizados na própria região, porque são muito discriminados, há muito preconceito, muita ideia — de quem está na cidade — de que eles não trabalham, que eles não produzem, porque não entendem como são os territórios coletivos, não entendem como se dão essas roças. As pessoas da cidade têm uma ideia da monocultura, da banana, da pupunha, e acaba esquecendo essa diversidade dos quintais, das roças tradicionais. Então, quando eles vêm e trazem aqueles carás gigantes, aqueles inhames, é um orgulho para eles, e isso também dá autoestima, isso também dá valorização. Acho que os impactos maiores são esses.⁵⁸

A percepção de Pasinato sobre a relevância da feira, como se vê, não se restringe à salvaguarda do Sistema Agrícola Tradicional. Ou, melhor dizendo, permite constatar que a salvaguarda do patrimônio imaterial — como sugerem Beatriz Freire e Marcos Rabelo — abarcam diversos outros aspectos, como a construção de um outro olhar da sociedade envolvente sobre os modos de vida de populações estigmatizadas como quilombolas e indígenas. Nesse caso, é extremamente pertinente a menção de que a feira permite que os quilombolas sejam vistos pela população urbana como trabalhadores, como agricultores que produzem. Desse modo, é possível desconstruir estigmas e preconceitos difundidos sobre os seus modos de vida.

Na 12ª edição da feira, ocorrida em 16 e 17 de agosto de 2019, pela primeira vez a realização do evento não recebeu financiamento federal, contando com apoio de fundo da União Europeia e de outros parceiros para realizar-se. Na véspera da feira propriamente dita, teve lugar o seminário *Sementes tradicionais e soberania alimentar*, momento importante para refletir e celebrar sobre o sistema agrícola tradicional e aquilo que, simbólica e materialmente garante a sua continuidade: as sementes. Foi marcante a grande quantidade de participantes, especialmente de jovens, nessa edição do evento. Na abertura do seminário, Raquel Pasinato situou que a feira é a principal ação de salvaguarda do patrimônio reconhecido que é o sistema agrícola e que o seu sentido mais amplo é o de garantir a soberania alimentar das comunidades quilombolas, definindo o conceito como o “direito dos povos a definir suas próprias políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos”, inspirando-se na caracterização apresentada pela organização internacional camponesa *Via Campesina*.⁵⁹

Ao longo do dia, as reflexões foram em torno da centralidade das sementes para a defesa dessa

⁵⁸ PASINATO, Raquel. Entrevista concedida a mim em 26 mar. 2019, por telefone.

⁵⁹ PASINATO, Raquel. Comunicação oral na 12ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, SP, 16 ago. 2019.

soberania alimentar, com referências recorrentes às práticas dos antepassados e à importância da continuidade da roça, entendida como a possibilidade de manterem-se saudáveis e em equilíbrio com o ambiente, recusando o modelo imposto pela lógica exterior, pautada pela exploração ambiental e pelo uso de produtos nocivos à saúde da terra, da natureza e das pessoas, como os agrotóxicos. Nesse sentido, a fala de Neire Alves da Silva, do Quilombo Ivaporunduva, é bastante contundente ao comparar as dificuldades enfrentadas para obter as licenças para fazer roçados e a facilidade com que o Governo Federal estava liberando novos produtos agrotóxicos.⁶⁰ Assis Pereira dos Santos, do Quilombo André Lopes, salienta o quanto o momento da feira e do seminário são importantes não só para trocar experiências como também são fundamentais para trazer “uma resistência para fortalecer” a cultura quilombola.⁶¹ Sua fala é bastante representativa do que se nota ao longo dos dois dias de evento, do ambiente ao mesmo tempo festivo e compenetrado, marcado pela cooperação e pela busca de soluções para os diversos problemas que enfrentam.

Semelhante à estrutura do ano anterior, em que na segunda parte do seminário, à tarde, palestrantes de fora trouxeram elementos para contribuir com os debates internos das comunidades, na edição de 2019 foi a vez de conversarem com a advogada popular Naiara Bittencourt, da organização não-governamental *Terra de Direitos*. Antes de falar sobre as questões que envolvem as chamadas sementes crioulas e as diversas ameaças representadas pelas grandes empresas do ramo das sementes, fertilizantes e agrotóxicos, Bittencourt falou sobre a inspiração que a feira do Ribeira trouxe ao Paraná, que tinha realizado recentemente a sua primeira *Festa da Semente Quilombola*. Ao mobilizar os sentidos que envolvem a palavra *semente* entre os presentes — como *vida, saúde e resistência, troca, tradição e cultura* —, a advogada salientou o quanto estes diferem do valor comercial, de mercadoria, que as empresas veem nas sementes. Em sua reflexão, o pensamento que entende as sementes como mercadoria está atrelado à chamada “revolução verde”, que impôs um modelo comercial à agricultura e sufocou as práticas tradicionais e, conseqüentemente, as populações camponesas que as praticam mundo afora. Entretanto, o entrave para que as sementes sejam totalmente enquadradas como mercadoria está nessa

⁶⁰ SILVA, Neire Alves da. Comunicação oral na 12ª Feira de Troca de Sementes e Mudas Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, SP, 16 ago. 2019. Só no ano de 2019, o Governo Federal autorizou o uso de 475 agrotóxicos, o maior número em 14 anos, quando o número passou a ser medido. Desses, 162 pertencem às Classes I e II, extremamente ou altamente tóxicos. Mais em: GRIGORI, Pedro. 20% dos agrotóxicos liberados em 2019 são extremamente tóxicos. 2020. Agência Pública/Repórter Brasil. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2020/01/20-agrotoxicos-liberados-em-2019-sao-extremamente-toxicos/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁶¹ SANTOS, Assis Pereira dos. Comunicação oral na 12ª Feira de Troca de Sementes e Mudas Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, SP, 16 ago. 2019.

parcela conhecida como semente crioula, sobre a qual não é possível nenhuma empresa reivindicar direitos de propriedade intelectual, uma vez que estas não são homogêneas e sim diversas, resultantes do trabalho milenar que envolve a sua produção e reprodução. A importância dessas sementes para a garantia da segurança e soberania alimentares futuras depende da “valorização dos guardiões e guardiãs de sementes; (...) das casas e bancos comunitários de sementes; (...) das feiras e festas de sementes como espaços de troca e resistência”.⁶² Dessa forma, Bittencourt reforça para as comunidades quilombolas ali presentes a importância do trabalho que elas executam em prol da Humanidade.

No já referido *Seminário Patrimônio Agroalimentar: promovendo saberes e práticas*, promovido em parceria entre o Iphan e o Sesc, na cidade de São Paulo, em outubro de 2019, o *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira* foi representado por João da Mota, do Quilombo Nhunguara, que destacou a importância do registro e da salvaguarda para as comunidades, lembrando que, no início, não entendiam o que esta palavra queria dizer, mas ao ouvirem a definição do técnico do Iphan, Marcos Monteiro Rabelo, se deram conta que era o que eles já faziam: guardar aquilo que não se quer perder, como os puxirões, as sementes, as festas. É por causa disso, conta, que fazem a feira, uma vez que sem ela, as sementes virão de um outro lugar e não terão a história que as suas sementes tradicionais carregam consigo.⁶³ No dia seguinte, uma pequena amostra da feira quilombola aconteceu no Sesc Vila Mariana, ao lado dos representantes dos outros bens culturais imateriais, divulgando o sistema agrícola entre o público da metrópole.

Nesse mesmo segundo semestre de 2019, a feira quilombola obteve um importante reconhecimento da comissão julgadora da 32ª edição do Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade. Tendo figurado entre 98 ações de salvaguarda do patrimônio selecionadas, a *Feira de Troca de Sementes e Mudanças* foi sagrada uma das vencedoras da edição, obtendo o voto de quinze dos vinte jurados do concurso. O jurado Antônio Carlos Motta de Lima “recomendou a ação julgando-a relevante, pois gera informações pouco difundidas a respeito do tema”. Na avaliação do antropólogo, a ação de salvaguarda promove o “fortalecimento do sentimento de pertencimento a um coletivo e da identidade cultural quilombola”, assim como facilita “intercâmbios de saberes sobre plantas, alimentos e manejo das roças, manutenção e ampliação da base de diversidade genética da produção alimentar”. Além disso, demonstra

⁶² BITTENCOURT, Naiara. Comunicação oral na 12ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, SP, 16 ago. 2019.

⁶³ MOTA, João da. Comunicação oral no Seminário Patrimônio Agroalimentar: promovendo saberes e práticas. São Paulo, 18 out. 2019.

protagonismo na manutenção de seus modos tradicionais de viver e produzir dentro do bioma da Mata Atlântica, protagonismo na condução de um processo de salvaguarda do bem cultural (GT da Roça), valorização do bem cultural frente à sociedade mais ampla, já que a Feira atrai muitos visitantes e compradores de outras regiões, configurando-se inclusive como locus de fortalecimento da rede de parcerias que apoia a proteção das roças tradicionais quilombolas.

A jurada Natália Guerra Brayner, historiadora, salientou que a ação “conecta políticas de preservação cultural e preservação ambiental e que a participação das 20 comunidades quilombolas confere grande protagonismo às populações negras e ao modo de vida tradicional dessas comunidades”.⁶⁴ Trata-se de um reconhecimento adicional fundamental a uma prática que segue sendo conduzida pelos quilombolas e que reitera, anualmente, a histórica rede de solidariedade e a centralidade que a roça ocupa em seus modos de vida e resistência.

Para concluir, registro aqui a poesia escrita pela quilombola Leonila Priscila da Costa Pontes, da comunidade de Abobral Margem Esquerda (Eldorado), que expressa a importância da roça e da união quilombola e celebra o seu registro como patrimônio cultural brasileiro:

Reconhecido pelo IPHAN como patrimônio cultural brasileiro, a roça de coivara

*Pelo IPHAN reconhecido
alegres vamos festejar
a roça de coivara quilombola
não podemos descansar.*

*Não ficar adormecido
a voz de Zumbi diz
que não podemos parar
muitas vezes amedrontado e esquecido
mas não se pode desanimar.*

*Com fé, força e ardor,
com muita união,
por isso é que eu digo:
lutar sempre em mutirão.*

*Quilombola sempre foi soldado
que cedo ao trabalho sai
cuida pelo seu roçado
não pode descuidar
tudo tem tempo marcado
na hora de plantar.*

⁶⁴ BRASIL. IPHAN. Ministério da Cidadania. *Ata da Reunião da Comissão Nacional de Avaliação convidada para a seleção final das ações concorrentes ao Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade*, 32ª edição/2019. Brasília, 26 ago. 2019, p. 14. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/28%2008%2019%20-%20Ata%20Reuni%C3%A3o%20%20PRMFA%202019.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2021.

*Se não fossem esses abnegados
o povo da cidade não iria se alimentar
se ele planta atrasado
a vaca vai pro brejo
porque arroz e feijão
ainda não vi fabricar.*

*Olha firme o infinito
acredita no Deus pai
pede a ele proteção
que nunca falte o pão
em cada mesa de um lar
para que cada família
possa a fome saciar.⁶⁵*

O processo de aprofundar o conhecimento sobre os bens culturais por meio dos dossiês de registro e depois submetê-los ao reconhecimento do Estado e da sociedade por intermédio do Conselho Consultivo do Patrimônio, assim como de estruturar ações de salvaguarda é, em ambos os casos, bastante revelador não somente das dinâmicas da execução das políticas culturais como também da comunicação que se estabelece entre sistemas distintos de conhecimento. Ao circularem entre meios que, em grande medida, pouco os conheciam, os modos indígenas e quilombolas de ser e estar no mundo puseram questionamentos à narrativa única sobre a história da formação do território e da nação brasileiros, bem como remexeram com os conceitos de território, de agricultura, de natureza, de cultura e de espiritualidade que, muitas vezes, temos como universais. Partindo do que diz Ailton Krenak, sobre a necessidade de educar o Estado e a universidade sobre o que querem e pensam os *povos da floresta* antes de formular qualquer proposta que envolva as suas vidas,⁶⁶ compreendo a ação estabelecida durante esse longo diálogo como de *educação das instituições*. Entre esses ensinamentos estão os de que tanto indígenas quanto quilombolas foram agentes históricos nas experiências vividas nas Missões e no Vale do Ribeira; de que eles são agentes históricos no tempo presente, em razão da forma como atuam sobre ambos os territórios, inclusive sobre o que é dito sobre patrimônios há tempos reconhecidos; e, igualmente, que eles intentam dar continuidade às suas caminhadas, seguindo os passos de seus antepassados. Cabe agora vermos de que forma essas ações são comunicadas ao público.

⁶⁵ PONTES, Leonila Priscila da Costa. Reconhecido pelo IPHAN como patrimônio cultural brasileiro, a roça de coivara. In: LUIZ, Viviane M.; SILVA, Laudessandro M.; AMÉRICO, Márcia C.; DIAS, Luiz M. F. (org.). *Roça é Vida*. São Paulo: Iphan/GT da Roça, 2020, p. 7.

⁶⁶ KRENAK, Ailton. *Op. cit.*, 2015, p. 75-76.

CAPÍTULO VI. NARRATIVAS DE LUTA E RESISTÊNCIA: COMUNICANDO MODOS DE SER, ESTAR E PENSAR O MUNDO

Tudo era uma grande aldeia antes de ter fronteira.

Patrícia Ferreira *Pará Yxapy*

Presenças guarani-mbyá e o audiovisual: sonho, caminhada e existência

Antes de passar alguns dias no sítio arqueológico de São Miguel no final de novembro de 2018 para observar a dinâmica da venda de artesanato e a interação com o público visitante, visitamos a Tekoa Ko'enju na companhia de Pascoal Karaí, vice-cacique havia cinco anos. A visita tinha sido combinada desde o mês de agosto, por telefone. Ao longo da viagem até a aldeia, distante trinta quilômetros da sede do município por estrada de terra, perguntei a ele sobre a presença de visitantes na Tekoa Ko'enju. Segundo respondeu, é comum a presença de visitantes não-indígenas, especialmente de grupos escolares de fora, geralmente de Porto Alegre. O vice-cacique nos contou sobre a aquisição das terras onde hoje está a aldeia por intermédio do governo estadual em meados dos anos 2000. Até então, os Guarani que viviam em São Miguel se estabeleceram junto à *Fonte Missioneira*. Também se referiu, nesse momento, aos acampamentos que existem nos arredores do município e pela região, frequentemente às margens das rodovias. Perguntado sobre a relação com os miguelinos, disse que é uma relação tranquila, especialmente se comparada à relação entre os Kaiowá no Mato Grosso do Sul, caso sobre o qual comentamos. Pascoal explicou que dois grupos da Ko'enju se revezam na venda de artigos de artesanato junto ao sítio arqueológico ao longo da semana, pernoitando na casa que, com muito custo, conquistaram dentro do perímetro do sítio. Um ônibus oferecido pelo município leva os Guarani da aldeia a São Miguel na terça-feira e os traz de volta no sábado.

Pascoal Karaí é nascido em Tenente Portela, onde há uma Terra Indígena compartilhada com os Kaingang, mas viveu a maior parte de sua vida em São Miguel. Passou temporadas em outras aldeias, como é frequente entre os Guarani Mbyá, mencionando em especial a Ilha do Cardoso e Sete Barras, no Vale do Ribeira. Conversamos sobre essa região, muito admirada por ter bastante mata, e sobre as comunidades quilombolas de lá. A conversa, marcada pela timidez de ambas as partes, era entremeada com comentários sobre a paisagem de São Miguel e sobre as características da agricultura na região, com vastos campos de soja. Ao longo do caminho, em que cruzamos o rio Piratini, muitas

placas indicam o roteiro até a *Aldeia Guarani*. Pouco antes de entrarmos na Reserva do Inhacpetum, Pascoal indicou o percurso do ônibus que duas vezes por semana atende à comunidade e às demais comunidades rurais. Também mostrou o caminho que dá acesso aos assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, a dois quilômetros da entrada da Ko'enju.

Ao chegarmos na aldeia, paramos inicialmente na casa de Pascoal. Nós nos sentamos do lado de fora da casa, à sombra de uma árvore, onde o primeiro comentário foi, com um sorriso, uma comparação com os barulhos da cidade. Ao nosso redor, o silêncio só era quebrado pelos pássaros, pelas galinhas e pelas crianças. Pascoal, apontando para a sua casa e para a casa que ficava logo em frente, mencionou o fato de que poucas eram feitas do modo tradicional, com barro. A maior parte das construções era de madeira, ligeiramente suspensa do chão. Cada casa tem perto de si a sua plantação, sendo que se destacavam — pela época da visita — as do milho tradicional, o *avaxi ete'i*. Pascoal também apontou para a presença constante das *pindó*, as palmeiras sagradas sempre presentes nas terras guarani.

Imagem 12. Plantação de milho e as palmeiras. Foto: David Ribeiro. Tekoá Ko'enju, 26 nov. 2018.

De acordo com Pascoal Karaí, as reações mais comuns dos visitantes são de medo e de curiosidade em relação ao que esperam encontrar na aldeia. Foram constantes as suas menções sobre o respeito que esperam incutir nas pessoas em relação ao seu modo de vida. Pascoal ressaltou a

importância de existirem uma escola de ensino fundamental até o nono ano, instalada na aldeia em 2007, e um posto de saúde dentro do território. O vice-cacique é um dos professores indígenas que compõem a equipe da Escola Estadual Indígena Ignácio Romeu Ko'enju, que homenageia um dos primeiros anciãos da terra indígena. A unidade atende cerca de noventa estudantes. Esse assunto ensejou uma reflexão a sobre o papel da escola na formação do indivíduo, o que se destaca no caso de indígenas. Pascoal compartilhou conosco, por exemplo, a sua sensação ao fazer um exame vestibular e ser o único indígena, atraindo olhares de estranhamento e curiosidade para si. Também comentou sobre a forma como contam sobre a história dos povos indígenas na escola e nos livros e que contribuem para que não os vejam com o devido respeito. Sobre as atividades que oferecem para os grupos de turistas, Pascoal destacou as conversas com os mais velhos, a apresentação do coral das crianças e as trilhas.

Caminhamos até a casa de Mariano Aguirre *Karai' Tataendy*, um dos moradores mais velhos de Ko'enju, que fica em uma das extremidades do território, próxima ao rio Inhacapedum. Aguirre, que participou ativamente da feitura do inventário, é um dos fundadores da Tekoa Ko'enju, sendo que este se estabeleceu em São Miguel ainda junto à *Fonte Missioneira*. Sobre o processo de aquisição da terra, Mariano conta que tinham uma boa relação com o proprietário e que este faleceu antes de receber o pagamento pelo governo estadual. Sobre a relação com os vizinhos da reserva, Aguirre comentou que, em geral, é uma relação amigável, uma vez que estes permitem o acesso a recursos fundamentais para a comunidade. A conversa abriu o caminho para falarmos sobre a relação entre indígenas e a cidade, sobretudo sobre a apropriação da história guarani, como o espetáculo *Som & Luz*, que é considerado incômodo para Aguirre por se tratar de uma história de muito sofrimento e dor sendo contada daquela forma. Quanto às “homenagens” feitas em pousadas, hotéis, aeroporto, restaurantes e outros estabelecimentos, assim como a frase no pórtico da cidade: “Esta terra tem dono”, atribuída a Sepé Tiaraju, estas são, para Mariano, incômodas. Elas são expressões de um olhar que não considera a vivência guarani no presente, que se utiliza deles sem oferecer qualquer retorno e que certamente negaria um prato de comida caso pedissem, diz Aguirre. Essas apropriações do passado guarani, que vêm acompanhadas pela negação da relação deles com os seus antepassados, significa a restrição do acesso deles a lugares que são centrais em sua cosmologia, como os remanescentes missioneiros argentinos, por exemplo, onde são impedidos de permanecer.

A primeira conversa, que transcorreu toda em português, foi permeada de silêncios, mas

nenhum foi mais eloquente do que o que seguiu a minha pergunta sobre o que Mariano Aguirre considera ser o que de mais importante os não-indígenas devem saber sobre o modo de vida guarani. Sua resposta é uma narração sobre os primeiros atos de um Guarani após despertar, enfatizando a centralidade que ocupam os sonhos nas tomadas de decisões cotidianas. A menção às conversas com *ka'ay* (chimarrão) pela manhã, entre os círculos familiares ou mais extensos é frequente nas conversas com os Guarani Mbyá e nos filmes por eles produzidos. Nesses momentos fica evidente a importância do sonho, momento de comunicação com o sagrado após as práticas espirituais feitas na *opy* durante à noite e que merece, portanto, atenção especial, uma vez que dita o ritmo cotidiano e as posturas dos Guarani.¹

A intenção da visita a aldeia foi de conhecer, ainda que brevemente, o território onde grande parte da vida cotidiana dos Guarani Mbyá estabelecidos em São Miguel das Missões acontece. Era uma tarde quente de segunda-feira, em um horário em que poucas pessoas estavam nas áreas comuns da reserva. De todo modo, o principal objetivo desta e das demais visitas aos espaços de moradia e de circulação de indígenas e quilombolas foi o de observar e participar das situações de contato com a sociedade envolvente, considerando que é nessas ocasiões que podemos perceber de que forma os seus valores e histórias são comunicados e recebidos. No caso dos Guarani Mbyá, como falarei logo adiante, o audiovisual é um outro instrumento que desempenha essa função. Como os meses de outubro e novembro costumam ser, de acordo com os Mbyá e com os agentes do Iphan e do *Museu das Missões*, os meses de maior movimento de excursões escolares no sítio de São Miguel, concentrei as minhas observações no restante da semana junto ao grupo de artesãs — a maioria era feminina — que vendem artesanato junto ao museu.²

Nesses dias quentes de primavera, com temporais relativamente frequentes, foi possível notar o quanto as intempéries afetam a dinâmica da comercialização e mesmo a integridade do que vendem. Seja pela chuva intensa, seja pelo sol intenso, faz-se necessário remanejar o artesanato disposto em panos no chão quando as condições os colocam em risco. Em comparação com o que está descrito nos arquivos e relatos, assim como pelo que se vê no filme *Dois aldeias, uma caminhada*, essas

¹ Visita à Tekoa Ko'enju em 26 nov. 2018. Anotações em caderno de campo.

² Os relatos a seguir se referem à visita de campo efetuada no sítio histórico e arqueológico de São Miguel das Missões entre os dias 27 e 30 de novembro de 2018, terça a sexta-feira. A primeira visita de campo foi entre os dias 3 e 7 de janeiro de 2017. As observações constam de cadernos de campo.

condições parecem ter mudado pouco. Os materiais são guardados na Casa de Passagem e transportados diariamente até o alpendre do museu, ambos em extremidades opostas do sítio que tem 38 hectares. As crianças acompanham as mulheres que estão no sítio e brincam com alguns dos *bichinhos* que são vendidos, com outros brinquedos ou mesmo correndo livremente pelo gramado do sítio, boa parte das vezes alheios à presença de visitantes, aos quais parecem muito habituados. Na primeira visita ao sítio, em janeiro de 2017, a situação era distinta e estava relacionada aos efeitos do tornado que afetou o *Museu das Missões* e uma parte da edificação da antiga igreja. Naquela ocasião, uma tenda tinha sido improvisada para a venda do artesanato junto ao cercado do sítio, do lado de dentro e próximo à portaria. Além de *bichinhos* esculpidos na madeira, também são comercializados arcos e flechas; flautas; miniaturas da *Tava*; colares, brincos e pulseiras; DVDs de vídeo sobre os Guarani (com produções indígenas e não-indígenas); um livreto com o mapa colaborativo produzido entre os moradores da Ko'enju e o CTI, entre outros produtos.

Imagem 13. Artesanato exposto no alpendre do museu; em destaque, Elza Ortega Kerexu Miri. Foto: David Ribeiro. São Miguel das Missões, 29 nov. 2018.

Diferentemente da primeira vez em que estivemos no sítio de São Miguel em janeiro de 2017, quando a maior parte dos visitantes eram famílias, na segunda ocasião a maior parte era de grupos escolares, sobretudo dos anos finais do ensino fundamental. Além de observar os caminhos que os

grupos fazem, o tempo que permanecem e a forma como interagem com os Guarani, apliquei um questionário a trinta visitantes entre a terça e a sexta-feira. A finalidade da aplicação desse questionário não foi de construir uma análise quantitativa e sim de ultrapassar uma camada do que podia ser inferido apenas da observação das interações dessas pessoas. Os questionários, portanto, serviram como um roteiro de conversação para identificar alguns aspectos sobre quem elas eram e o que elas estavam pensando e gostariam de dizer: a faixa etária, o grau de escolaridade, a motivação da visita, as informações prévias e as impressões do contato, o lugar de onde vêm. Convidei para responderem às perguntas na média de sete pessoas por dia de observação — um número maior na sexta-feira, de maior movimento —, buscando equilibrar entre gênero e faixa etária, mas dando preferência aos estudantes, grupo mais presente. Das trinta entrevistadas, vinte pessoas estavam visitando o lugar pela primeira vez e dessas, doze não esperavam encontrar nenhuma pessoa guarani por ali. Além disso, treze das que visitavam pela primeira vez também não sabiam da existência de uma aldeia guarani no município de São Miguel.³ Entre as pessoas que entrevistei estavam estudantes de São Borja, município a menos de duzentos quilômetros de distância de São Miguel, que visitaram o sítio em uma tarde chuvosa e, por isso, ficaram bastante tempo junto ao museu e aos Guarani. Enquanto parte dos meninos demonstrou bastante interesse pelos arcos e flechas, parte das meninas brincava com as crianças mbyá. A interação entre estudantes e Guarani, por conta de certa reserva de ambas as partes, acabava acontecendo quase que exclusivamente em função da venda do artesanato. Outro grupo de estudantes, da cidade de Camargo, distante pouco mais de trezentos quilômetros, interagiu bastante com as artesãs e ficou muito impressionado positivamente com o artesanato. Foi perceptível, nesse caso, que as professoras dos alunos do quinto ano tinham orientado que eles trouxessem dinheiro para comprar o artesanato guarani, que pareceu interessar às crianças mais do que o próprio sítio.

Apesar de os Guarani serem visíveis através dos vidros da face oposta à entrada do museu, não raros visitantes, em comum adultos, sequer passam pelas artesãs. Este foi o caso de um homem de Caxias do Sul a quem tentei entrevistar, mas que não quis responder ao questionário. Muito pelo contrário, ao saber da minha formação e da pesquisa que fazia, quis saber, sarcasticamente, sobre o

³ O questionário e gráficos a partir dos dados estão presentes nos anexos. Destaco, ainda, que metade das pessoas entrevistadas vinha de até 300 km de distância de São Miguel das Missões. Onze pessoas (37%) eram estudantes do ensino fundamental.

local e minha opinião sobre indígenas terem 12% do território nacional reservados para si.⁴ Esse caso parece representativo do pequeno grupo dos que mal disfarçam os seus preconceitos, um grupo que identifiquei como estando um grau além daqueles — um pouco mais comuns — que quando perguntados sobre o que pensavam sobre a presença guarani ali, esboçavam afirmações preconceituosas e se corrigiam rapidamente. Uma pesquisa sem a presença de um entrevistador possivelmente captaria essas opiniões. A maior parte dos que entrevistei tendeu a expressar declarações positivas sobre os Guarani Mbyá, reconhecendo a presença histórica e a importância de sua presença ali, em um “lugar que era deles”. Outras ainda não disfarçam muito o olhar de piedade, evitando, muitas vezes, permanecer onde eles estão. Crianças e adolescentes, no geral e nos grupos em que entrevistei alguém, tinham posturas aparentemente mais empáticas e olhares mais interessados e menos julgadores. Em suma, busquei não me resumir a identificar as percepções do público por meio dos questionários, que deixam escapar um pouco da espontaneidade das reações e dos pensamentos das pessoas, ainda que algumas opiniões possam ser inferidas nas respostas mais hesitantes. Por essa razão, foram igualmente importantes as conversas, a escuta e a observação dos diálogos e interações em torno da venda do artesanato.

Uma vez no sítio durante várias horas por dia, também pude ouvir as falas de alguns guias turísticos profissionais contratados pelos grupos de visitantes. Uma dessas profissionais comentou sobre a história do Iphan e o seu papel na manutenção do sítio e na construção do *Museu das Missões*, mencionando o período de abandono por que tinha passado a edificação entre o século XIX e o início do XX, apontando para uma gravura das ruínas tomadas pela vegetação e que está fixada em uma das paredes do Pavilhão Lucio Costa. A mesma profissional narra uma das histórias guarani sobre o local: a de uma cobra gigante que vivia na torre da igreja. Outra profissional, entretanto, tendeu mais para a narrativa hegemônica passada, citando a ação jesuítica como um “convite” aos índios para que vivessem um “modo de vida diferente”. As populações nativas da região foram descritas como “pagãs” e o assassinato do padre Roque González por um grupo que não aceitou a catequização foi narrado de modo maniqueísta, indicando que o grupo assim o fez porque agia a mando de um “feiticeiro”. Sua narrativa é bastante marcada pela benevolência com as ações jesuíticas, uma vez que estes são descritos como protetores que ajudavam os índios sem explorá-los. A discordância indígena,

⁴ Curiosamente, depois de algum tempo de visita, um dos homens que estava acompanhando-o resolveu responder ao questionário, demarcando suas diferenças de opinião em relação ao outro.

como citado, foi narrada com reprovação. De pelo menos três desses profissionais ouvi uma narrativa histórica que qualifica os bandeirantes como os principais algozes das reduções, apresadores e escravizadores de indígenas.

Não é o caso aqui de avaliar o trabalho que oferecem, pois, como disse, só tive a ocasião de perceber alguns trechos de visitas, sendo que os citados acima com mais detalhes foram perto do edifício do museu. Para entender um pouco da dinâmica local e de algumas questões que envolvem a natureza desse trabalho, contei com o depoimento da guia de turismo Estelamaris Dezordi, que também é licenciada em História e mestra em Antropologia. Dezordi trabalha como guia desde 2001 e foi por conta dessa atuação que decidiu cursar História para se aperfeiçoar. Ao longo dos anos de trabalho, a guia aprofundou a relação com os Guarani e acredita que é sua “obrigação auxiliar e divulgar a cultura guarani”, algo que ela gostaria que fosse um sentimento comum entre todas as pessoas que trabalham nessa área na região. Seu trabalho de mestrado, por exemplo, registrou o nascimento da Tekoa Pyaú em Santo Ângelo, que de seu ponto de vista é uma contribuição para que a região missioneira fale sobre os Guarani no presente.⁵ Dezordi indica que as visitas de estudantes ao patrimônio missioneiro compõem as atividades curriculares sobre o tema, mas que a expectativa varia conforme a faixa etária: os mais novos vêm interessados em “comprar as armas dos índios” e os mais velhos, do ensino médio, “para viajar e sair da rotina da escola”. Entre os grupos de adultos que atende, a maioria está interessada em saber sobre a história jesuítica e uma minoria sobre a história indígena. Trata-se de um lugar, portanto, que desperta expectativas e motivações diferentes, que “vão desde religiosidade, lazer, ampliação de conhecimentos”, entre outras. O que nota desde 2001 no olhar do público em relação aos Guarani é, na maior parte das vezes, “descaso, exotividade, certo afastamento”, com raros momentos em que sinceramente “valorizam e respeitam a cultura guarani”. Quanto às visitas nas aldeias, Estelamaris Dezordi já acompanhou grupos nas de Santo Ângelo e São Miguel, sobre as quais relatou a grande curiosidade com a qual as crianças acompanham as atividades propostas. Essa relação de qualidade, entretanto, depende de como as escolas preparam para as visitas. De acordo com o seu relato, esse preparo prévio é fundamental porque há situações em que adultos

⁵ O trabalho mencionado é: DEZORDI, Estelamaris. “*Aqui plantamos uma semente*”: o surgimento de Tekoa Pyaú em uma comunidade Mbyá estabelecida no município de Santo Ângelo, Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016. Disponível em: <http://guaiaca.ufpel.edu.br:8080/handle/prefix/2937>. Acesso em: 5 jun. 2021.

vão sem guia e sem orientação à Ko'enju e voltam decepcionados. Ainda não houve, pelo que se lembra, nenhuma pessoa guarani que tenha atuado como Guia de Turismo dentro do sítio, atividade para a qual há formação e regulamentação específicas. Por ora, as atividades destes se restringem às aldeias. Segundo Dezordi, a relação em geral entre os guias e os Guarani tem sido positiva, tendo os primeiros atuado, frequentemente, como entusiastas do artesanato indígena e de ações de apoio às comunidades. De seu ponto de vista, as políticas públicas de Cultura e Turismo são mal estruturadas na região, a despeito das boas intenções. Ainda há pouca participação dos Guarani, vistos pelos agentes públicos e privados da região somente quando é do interesse destes últimos.⁶

De acordo com as artesãs mbyá e com os seguranças do museu, os grupos escolares vêm mais perto do fim da tarde para aproveitar o *Som & Luz*. Poucos desses grupos pernoitam, até porque grande parte não é de cidades tão distantes de São Miguel. Dos grupos com os quais tive contato ao longo dessa semana, apenas um, de Caçapava do Sul, a quase quatrocentos quilômetros de São Miguel, pernoitou na cidade. Na sexta-feira, o dia de maior movimento desse curto período observado, havia mais artesãos e artesãs presentes junto ao museu, entre eles Mariano Aguirre. Conversamos sobre a interação com os visitantes e sobre a preferência das crianças e adolescentes pelo que os Mbyá produzem. Mariano contou que muitos dos grupos são orientados pelos guias a não comprar artesanato deles e sim dos artesãos locais, que vendem sua produção em um edifício localizado junto à entrada do sítio, local em que os ônibus ficam estacionados, inclusive. Isso explicaria os diversos grupos que vi entrar e sair sem passar pelo museu, mas que entrava no referido pavilhão. Isso também pode indicar que outros guias façam o contrário: orientem os visitantes a comprar dos Guarani Mbyá. A professora que acompanhava o grupo de estudantes de quarto e quinto ano da cidade de Não-Me-Toque me disse que orientou os seus alunos a trazer dinheiro para comprar o que os Mbyá produzem. Há, muito possivelmente, uma relação de concorrência entre artesãos locais e artesãos indígenas, com os responsáveis pelos grupos (guias locais ou professores/guias externos) tomando posição em favor de um ou de outro.

⁶ DEZORDI, Estelamaris. Entrevista concedida a mim em 18 mar. 2019, por e-mail.

Imagem 14. Vista do *Museu das Missões*. No alpendre, artesãs e crianças mbyá. Foto: David Ribeiro. São Miguel das Missões, 27 nov. 2018.

A minha presença constante como observador também fez de mim, como não poderia deixar de ser, um observado. Aos poucos, fui me aproximando e conversando com as mulheres artesãs. Elza Ortega *Kerexu Miri*, com quem conversei mais vezes e por mais tempo, me disse que o público visitante, em geral, é respeitoso e não olha com estranhamento, mesmo não conversando muito. Apesar de gostar de estar ali no sítio, disse que é na aldeia que se sente melhor. A parte do museu em que ficam está de frente para a avenida que dá acesso à entrada do sítio, de onde avistam os ônibus que chegam com novos grupos. A entrada do pequeno museu, que tem três módulos, está do lado oposto, fazendo frente à estrutura edificada. Nessas ocasiões, quando não havia visitantes, algumas artesãs produziam novos artefatos e outras descansavam sob a sombra de uma árvore. A maior parte dos grupos chega e se dirige diretamente às ruínas, passando ao largo do museu, geralmente visitado ao fim do percurso. Sobre a conversa com as artesãs, ao longo desses quatro dias, acrescento que estas se deram sem intenções etnográficas. Não agi de modo muito diferente dos demais visitantes, iniciando as primeiras conversas a partir da venda do artesanato e aprofundando à medida que nos conhecíamos melhor com o passar dos dias. Senti que o fato de ter ido à aldeia antes e de dizer que conhecia os filmes produzidos por Ariel Ortega e Patrícia Ferreira favoreceu bastante a criação de um

vínculo razoável — especialmente com as mães de ambos. Na mesma direção, foram importantes as trocas que fizemos a respeito do contato com os visitantes, em parte motivado pela curiosidade de algumas delas sobre o que eu estava perguntando ao público. Como não falo a língua mbyá, esses diálogos se deram nos nossos limites, o que não foi de todo negativo, considerando a natureza do trabalho. Do grupo de cerca de doze pessoas adultas, majoritariamente feminino, conversei mais com cinco delas: três das mais velhas, duas das mais jovens. Uma delas, como antecipei, foi com quem conversamos no trajeto de ônibus entre São Miguel a Santo Ângelo na manhã de sábado, quando deixávamos a cidade. O diálogo com essas mulheres reiterou a importância da venda do artesanato para o sustento de suas famílias e da comunidade, uma vez que há pouco lugar bom para plantar na aldeia, ao menos para dar conta das 42 famílias.

Também nessas conversas, especialmente com Maria Ortega *Ara Poty*, sobre a interação com os visitantes, revelam o sentimento de que os que vêm de mais longe demonstram mais interesse e os estrangeiros, além do interesse, mais informação e menos estereótipos sobre povos indígenas. Os mais próximos, do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina ou de outras partes do Brasil, entretanto, costumam deixar transparecer os seus preconceitos. Um deles é evidenciado pelos comentários e olhares sobre a sujeira das crianças que brincam na terra vermelha do sítio ao longo do dia. A artesã, que também é professora da escola indígena, comentou, inclusive, que seus alunos acham curioso o fato das crianças não-indígenas não se sujarem para brincar. Suas ponderações vieram ao encontro de alguns indícios que eu tinha observado. Das conversas ao longo da semana, que continuaram, como disse antes, no trajeto de ônibus até Santo Ângelo por uma feliz coincidência, foi possível perceber que, apesar de se sentirem em geral confortáveis na interação que têm com os visitantes, ainda causa incômodo serem vistos como parte do passado e não do presente, como se não existissem mais ou como se não houvesse qualquer relação entre os Guarani de hoje e os seus antepassados. Essa fala demonstra o quanto, muitas vezes, o olhar do visitante é informado pela narrativa hegemônica sobre o patrimônio missioneiro que, não raro, trata de um mítico guarani do passado, adequado às estátuas, nomes de estabelecimentos e em suas decorações e referências, mas não visto como uma comunidade viva e dinâmica. Outro aspecto que notei e que diz respeito à manutenção do *nhandereko* foi a frequente associação entre a existência de mata nativa e lugares bons e belos. Nesse sentido, falaram com especial carinho de regiões como o Vale do Ribeira, do litoral norte paulista e sul fluminense, da

província de Misiones, além de cidades como Salto do Jacuí ou outras ilhas verdes que sobreviveram, graças à ação dos povos indígenas e tradicionais, da devastação promovida desde 1500.⁷

É importante mencionar que na ocasião e já havia algum tempo, o *Museu das Missões* não tinha nenhum educador em sua equipe, que estava bastante diminuta e sem perspectiva de provimento de cargos. Sobre a *Tava*, há encartes e uma placa junto à entrada do sítio. Por essas razões, e diante da falta de outros recursos que deem visibilidade à narrativa guarani sobre o espaço, é possível dizer que é somente a presença deles ali que alude à história intrinsecamente indígena do local, história esta que não se resume ao passado. O fato de poucos entre os entrevistados saberem que encontrariam pessoas guarani ali ou de que há uma aldeia no município é também expressão dessa carência, que é extensível aos programas educacionais locais, regionais e nacionais, no que diz respeito à promoção das histórias e culturas indígenas. Ressalto que uma entre as trinta pessoas, uma adolescente da cidade de Santa Cruz do Sul, que demonstrou interesse em cursar História, não só sabia da existência da Ko'enju — por meio dos filmes produzidos por eles e sobre eles — como também já tinha visitado uma aldeia na região de Porto Alegre. Exceção à regra geral, a adolescente foi veemente em demonstrar o seu interesse pelo ponto de vista indígena sobre a história das Missões, evidenciando o quanto conhecimento e empatia são necessários para instigar o interesse sobre outras visões de mundo. Certamente, o cinema guarani e as visitas às aldeias conduzidas pelos próprios Mbyá desempenham um papel decisivo contra a invisibilidade, o silêncio e todos os estereótipos e preconceitos que derivam disso.

Diante desse quadro, é seguro reafirmar que a visibilidade das narrativas guarani e de suas lutas é fundamental para que seja superado o preconceito racial que lhes é direcionado. Este racismo, também é importante reiterar, está na base da negação de direitos por parte do Estado e da sociedade. Nesse sentido, as narrativas comunicadas por meio do cinema têm múltiplas dimensões e atuam combatendo em diversas frentes. Em *Filmar histórias e transformar olhares*, Ariel Ortega *Kuaray Poty* nos permite compreender algumas dessas dimensões, algumas das quais já enunciei antes. O cineasta conta que desde criança teve acesso ao cinema porque muitos cineastas iam à aldeia e filmavam “de longe”, sem mostrar depois para a comunidade o resultado. Seu sonho foi, então, de

⁷ Conversas informais com interlocutores e interlocutoras guarani mbyá diversos sobretudo entre os dias 26 de novembro e 1º de dezembro de 2018. É importante mencionar que o diálogo permanece desde então, sobretudo com Maria Ortega Ara Poty.

mostrar o ponto de vista guarani, de dentro da aldeia, e a oportunidade de realizar esse sonho veio, como vimos, em 2007, durante o processo que culminou no registro da *Tava*. Ortega conta que a dinâmica da oficina da *Video nas Aldeias* envolve a comunidade, que assiste à noite os resultados do que foi captado durante o dia, discutindo o que vai e o que não vai para o filme. Com isso, a aldeia pôde se apropriar e perceber a importância desse instrumento para falar sobre a sua realidade, os seus problemas, as suas demandas, a sua espiritualidade, a sua caminhada. Nesse processo, a câmera foi *guaranizada*, ou seja, deixou de ser um instrumento não-indígena para fazer a vez de alguém que se posta para ouvir e dialogar com os mais velhos.⁸

Nessa ocasião, Ariel Ortega comenta sobre o trabalho de filmagem de *Tava, a Casa de Pedra*, lembrando que a intenção era de aprofundar ainda mais, com entrevistas de comunidades mbyá no Paraguai, mas não foi possível em virtude do período de seis meses para fazê-lo. De todo modo, o trabalho realizado é considerado importante pelo cineasta por ter conseguido explicar o sentido da caminhada guarani por meio de entrevistas com os mais velhos, uma vez que ela justifica a territorialidade que não está restrita a um país. Lembra, nessa direção, que não existe um “cruzar fronteiras” e sim um atravessar para o outro lado do rio”. Também há filmes pensados para públicos diferentes, como os que são voltados para crianças de quatro a oito anos. É esse o caso de *Mbya Miri*, versão curta e dublada de *Bicicletas de Nhanduru* (2011), pensada para “que as crianças *jurua* já tenham um pouco de contato com os indígenas antes de terem preconceito”. Para Ortega, há um “objetivo educativo, de que esses vídeos possam ser usados nos colégios, que os professores possam discutir a questão indígena vendo os vídeos”. Os resultados positivos, segundo o cineasta, são vistos nas ocasiões em que ele exibe o filme e depois conversa com estudantes. Do lado de dentro das aldeias, Ortega comenta que os mais velhos ficam felizes ao se ouvirem e perceberem o registro de suas palavras. Além disso, a linguagem do vídeo acaba dialogando com o espaço da escola indígena, que é algo novo dentro do cotidiano mbyá, e auxilia na transmissão de histórias dos mais velhos para os mais novos.⁹

Além do apresentado no capítulo anterior, sobre o impacto da produção de *Tava, a casa de pedra* para a discussão sobre o passado missioneiro e para a compreensão da relevância da caminhada

⁸ ORTEGA, Ariel *Kuaray Poty*. Filmar histórias e transformar olhares. In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (org.). *Op. cit.*, 2018, p. 233-234.

⁹ ORTEGA, Ariel *Kuaray Poty*. *Op. cit.*, 2018, p. 234-237.

para a continuidade do modo de vida guarani, Ceres Brum e Suzana Carvalheiro de Jesus também apontam para outros aspectos relacionados à invisibilidade guarani no Rio Grande do Sul e as estratégias que estes têm desenvolvido para superá-la. Para as autoras, o funeral de uma *kunhã karai*, que é apresentado no início do filme e comentado por algumas das pessoas entrevistadas, embora não tenha diálogo direto com o assunto principal da obra, “é crucial para a estratégia de legitimação posta pelos realizadores”. Conforme interpretam, a cena apresenta “um universo de entendimento cosmológico propriamente guarani: de almas puras, que habitam corpos imperfeitos”, orientados pela busca da superação dessa condição, busca que não prescinde da passagem pelas *Tava*. Além disso, Brum e Jesus acrescentam que o audiovisual se tornou um modo “de aprender e refletir coletivamente sobre a história mbyá e sobre os modos como os não-indígenas relacionam-se com o passado missioneiro”, bem como de sistematizar os saberes guarani. Desse modo, concluem que esta é uma das principais estratégias de combate à invisibilidade e de legitimação de sua presença na região das Missões, assim como envolvem uma gestão das relações que desejam incentivar dentro das aldeias.¹⁰

Rodado em 2010, *Bicicletas de Nhanderu* nos dá algumas pistas significativas sobre a gestão das relações internas à Tekoá Ko’enju. Conduzido por personagens como Solano *Karai Tataendy* e pelas crianças Palermo e Neneco, o filme começa com diálogos em torno de um raio que atingiu uma árvore da aldeia, o que enseja uma reflexão de Solano sobre a relação entre as pessoas e os deuses: são eles que nos conduzem, somos suas bicicletas. O cotidiano da aldeia e as concepções guarani aparecem constantemente articuladas nas falas e nas ações, das crianças aos mais velhos, entremeados com perguntas em relação à própria filmagem, que dão visibilidade à forma como a produção é construída com a participação de todas as pessoas. Uma dessas reflexões parte das crianças, que lamentam não poderem fazer armadilhas em lugares melhores por causa das cercas que dividem as propriedades de uns e de outros. Ainda assim, ambos cruzam uma cerca e verificam se uma das armadilhas pegou algum *bichinho*, indicando a quem assiste que atos como esse poderiam ser arriscados: “os brancos podem atirar na gente”. As crianças parecem fazer provocações com a situação-limite, gritando pelo

¹⁰ BRUM, Ceres Karam; JESUS, Suzana Carvalheiro de. Mito, diversidade cultural e educação: notas sobre a invisibilidade guarani no Rio Grande do Sul e algumas estratégias nativas de superação. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 21, n. 44, jul./dez. 2015, p. 219-220. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200009>. Acesso em: 5 jun. 2021.

fazendeiro enquanto pegam a lenha solicitada por uma das mulheres da aldeia; antes, ao conferirem que nada foi pego na armadilha, fingem chorar e dizem que não há mais passarinhos porque os brancos desmataram tudo e os pássaros foram para outro mundo, foram extintos. Em outra cena, entretanto, outra criança diz a Palermo que ele não precisa ficar fazendo gracejos só porque está sendo filmado, nos revelando a forma deliberada como ele interage com a câmera, o que também é confirmado quando o próprio questiona quem filma se suas peripécias anteriores tinham sido registradas. É junto às crianças que acompanhamos a única cena em que há uma interação com uma família branca, de quem Palermo e Neneco compram sabão e a quem pedem pão. Além disso, ambos também tentam brincar com um menino branco que, tímido, se esconde dos dois Mbyá (ou da câmera).

Em paralelo às andanças das crianças, ouvimos as palavras de Solano sobre a sua própria existência e sobre o sonho que o orientou a conduzir a construção de uma *opy* na aldeia, o que parece ser o seu grande propósito de ter chegado à velhice. No mesmo sentido, o ancião deseja que alguém jovem se inspire a ser um *karai*, ainda que esta seja uma função difícil de ser desempenhada, uma vez que exige um compromisso profundo no dia a dia diante do que é chamado de “tentações”. Essas tentações parecem estar corporificadas em uma festa ocorrida em uma noite na aldeia, não pelo baile em si, em que as pessoas dançam músicas *juruá*, jogam baralho e bebem cerveja, mas pelo que Ariel comenta no dia seguinte, quando fala de um dos sonhos que teve para Mariano. Para o jovem realizador, a festa criaria condições para desentendimentos e desunião na aldeia, o que a deixaria vulnerável. No sonho que Ariel narra a Mariano, os Mbyá estão em um bar e os garçons brancos servem pratos com facas em vez de comida, o que faz as pessoas brigarem entre si. Para Mariano, o sonho parece dizer que há algo ou alguém buscando manipulá-los para que se desentendam e que por isso é preciso ter cuidado. Além de Ariel discordar da forma como as festas acontecem, também vemos uma anciã que aparentemente desaprova o que acontece ao questionar se o coletivo tinha gravado o baile na noite anterior. Também nessa conversa sabemos de que forma distribuem o dinheiro gerado pelo filme entre os que participaram da produção, o que nos indica que as decisões continuam a ser partilhadas mesmo depois do filme pronto e divulgado.

Enquanto acompanhamos os homens adultos buscando madeira na mata para a construção da *opy*, somos informados também sobre os princípios que orientam a edificação: todas devem ter a sua entrada direcionada para o sol nascente, a morada de Tupá. Por essa razão, posso afirmar que

Bicicletas, para além de todas as outras questões que apresenta, como as características de um bom *karai*, também documenta as etapas para a construção de uma *opy*, desde o momento em que o *karai* sonha com ela até o momento em que ela está pronta, passando pela coleta do material e pelo envolvimento de todas as pessoas em sua construção. A construção da *opy* demonstra a sua centralidade para a vida da aldeia em um momento bastante peculiar: quando Palermo, entediado com a sala de aula em que as crianças são alfabetizadas em português, decide abandonar a aula para participar da construção. A música guarani embala uma cena envolta pela alegria de amassar o barro e barrear a grande casa onde todos se reunirão para meditar, cantar e dançar. É justamente em frente à edificação sagrada que o filme termina, não sem antes registrar as crianças coletando guarirobas pelo chão e a anciã Pauliciana, falecida um mês depois, purificá-las com a fumaça do *petyngua*. Um grupo majoritariamente de crianças e jovens dança o *xondaro* em frente à *opy* ao cair da tarde e logo em seguida desejam bom descanso à *Kunhã Karai*, que pede que o Sol os abençoe no dia seguinte assim como os abençoou no dia que então terminava.¹¹

Para Suzana Carvalheiro de Jesus, seja nas reflexões apresentadas por Solano, seja nas situações vividas e descritas por Palermo e Neneco, “há preocupações de apreender a alteridade com cuidado, tomando consciência dos elementos bons e dos elementos ruins que advêm do modo de vida *jurua*”. Em sua leitura de *Bicicletas*, a autora entende que ao trazer esses aspectos à tela, o Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema intentou apresentar que desafios os Mbyá enfrentam no século XXI dentro de suas comunidades, sobretudo no que diz respeito ao cuidado para não transformar-se (*ojepotá*) num outro indesejado, distanciando-se dos princípios do *teko porã*, o bem-viver guarani.¹² É nesse sentido que *Bicicletas* fomenta a tomada de consciência sobre como enfrentar os problemas do cotidiano: “só meditando todos juntos saberemos como agir”, diz Solano, indicando que tipo de posturas são esperadas de acordo com os preceitos do *nhandereko*. A finalidade da política cultural promovida pelos Mbyá para si próprios é, portanto, como um espelho em que são refletidas as suas práticas tradicionais, num esforço de registrar, rememorar e reproduzir as bases de sua espiritualidade. Não

¹¹ BICICLETAS de Nhanderu. Dir. Ariel Ortega; Patrícia Ferreira; Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema. São Miguel das Missões: Vídeo nas Aldeias, 2011, 46 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=edKtJmY65wM>. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹² JESUS, Suzana Carvalheiro de. *Pessoas na medida*: processos de circulação de saberes sobre o *nhandereko* guarani na região das Missões. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 197. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/156517>. Acesso em: 5 jun. 2021.

por acaso, o centro da narrativa de *Bicicletas* está nos anciãos e nas crianças, indicando o quanto o aprendizado dos valores guarani é fundamental para a sua continuidade.

Imagem 15. A construção da *opy*. *Bicicletas de Nhanduru* (2011).

Para Ariel Ortega, *Bicicletas* é uma produção que registra “as músicas reais que a gente escuta dentro das aldeias”, citando as crianças Palermo e Neneco que cantam e dançam *Beat it* de Michael Jackson. O cineasta gosta dessa parte do filme porque mostra os índios como pessoas reais, que compartilham de um mesmo mundo. Além disso, para o realizador, *Bicicletas* toca outras questões, como as que enfrentam para obter alimento e renda em meio às exíguas condições de caça e pesca, o que se contrapõe ao senso comum de que todos os indígenas vivem felizes e com abundância. A realidade da Ko’enju e seus 234 hectares para as mais de quarenta famílias é confrontada aos dez mil hectares perto da aldeia, de propriedade de uma única pessoa, utilizados integralmente para o plantio de soja. Nesse sentido, sua proposta com o cinema é de desmentir a ideia de que há sobre o cotidiano e sobre os problemas enfrentados pelos indígenas, destacando a dificuldade do acesso à terra e combatendo as ideias de que “há muita terra para pouco índio” e de todos os indígenas são iguais. Desde o início, o cinema teve um papel importante dentro da aldeia, uma verdadeira revolução, segundo Ariel Ortega. Quando estavam fazendo *Bicicletas*, as conversas que o envolveram ajudaram “muito a unificar de novo a aldeia”: para o cineasta, ter feito esse filme em uma situação difícil, levemente percebida pelo espectador, foi “como sair da matrix” e olhar as próprias “imagens através

do cinema” e “discutir de novo as problemáticas da aldeia”.¹³ Para fora, ou melhor, para dentro da sociedade miguelina, o cinema operou como um importante vetor de combate ao preconceito existente, afinal, apesar de a cidade ser histórica por causa dos Guarani: estes “não sabiam que a cidade foi fundada em cima da terra, do sangue indígena”, disse Ariel Ortega. Indígenas que estão vivos.¹⁴

Também do ano de 2011 é o filme *Desterro Guarani*, bastante diferente na forma como é apresentado. A produção é conduzida pela narração de Ariel Ortega, o que dá um sentido de manifesto à produção, que procura entender o porquê de os Guarani terem tão pouca terra apesar de já ter andado e habitado todo esse território por tanto tempo. Os questionamentos do cineasta permeiam praticamente todas as cenas do filme, desde a cena inicial, em que acompanham a ida de Mariano Aguirre e de outros, ainda antes do nascer do sol, rumo às ruínas para vender artesanato. Muitas das cenas também estão em *Tava, a Casa de Pedra*, mas desta vez servem para que quem assiste compreenda os trânsitos guarani desde o passado até o presente e identifique o processo de *desterro* que os deixou hoje vivendo às margens das rodovias. Diante da narrativa hegemônica de que todos morreram na Guerra Guaranítica, Ariel se questiona: “se eles morreram, quem somos?” pergunta à qual os anciãos respondem dizendo que não morreram todos e, mesmo dos que partiram, ficaram os seus ossos, o que tem um significado fundante para o recomeçar. Além disso, a mobilidade se manteve e é confirmada inclusive pelas narrativas de colonos da região, buscadas pelo Coletivo de Cinema. Um deles é o ex-governador Olívio Dutra, que menciona que pequenos agricultores, agregados e não proprietários de grandes porções de terra eram “parceiros na pobreza” com os indígenas que circulavam pela região já nos seus tempos de infância e na infância de seus pais e avós. Emílio Corrêa, funcionário do Iphan em São Miguel e descendente de Guarani, também lembra do que ouvia de seus avós sobre a presença contínua dos Guarani, desmentindo os que veem apenas a presença mais recente. Descendente de imigrantes alemães, Inácio Kunkel, que trabalhou na área da

¹³ O impacto do cinema guarani dentro das aldeias pode ser compreendido também a partir do que disse Werá Alexandre, igualmente cineasta guarani: “Quando os filmes são exibidos nas aldeias, as pessoas reagem afirmando o que está se passando na tela de modo parecido quando alguém fala no *opy* (casa de reza) e os demais respondem *anhete* (é verdade). Me lembro da fala de um *xeramõi* (ancião) depois que ele viu um documentário: ‘quando vejo alguém que teve coragem de transmitir um conhecimento que eu também sei, fico muito feliz e emocionado. Não deixo de falar para vocês porque não acreditariam, mas quando vejo outros falando sobre esse saber eu sinto que isso faz com que ele se fortaleça e que não estou sozinho’” (FERREIRA, Alexandre *Werá Xunu*; KEESE, Lucas. Formação e autonomia na produção de filmes. In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (org.). *Op. cit.*, 2018, p. 245.

¹⁴ ORTEGA, Ariel *Kuaray Poty*. Depoimento de Ariel Ortega Kuaray Poty no Mekukradjá 2019, Instituto Itaú Cultural, 23 maio 2019. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/secoes/podcasts/mekukradja/ariel-ortega-mekukradja>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Saúde com os indígenas relata a presença, até pouco tempo atrás, de uma ideia de que os Guarani tinham sido extintos: eram, portanto, invisíveis.

Quando não são invisíveis, os Guarani Mbyá são vistos como estrangeiros. A questão foi posta pelos realizadores no vídeo por meio de um trecho de uma reportagem da emissora de televisão gaúcha RBS, de 1994, em que os Mbyá acampados em São Miguel são descritos todos como paraguaios. Na sequência, enquanto vemos uma travessia do rio Uruguai — marco da fronteira entre Brasil e Argentina — através de uma balsa, ouvimos Ariel questionando o porquê de os Guarani terem que aceitar uma fronteira sobre um território por onde sempre caminharam, comunicando que em todos os filmes que fazem, buscam explicar aos não-indígenas o que significa a territorialidade guarani e de como a mobilidade é essencial para o exercício de seu modo de vida. É dessa forma que nos é explicada a razão pela qual os Guarani não tinham tanto interesse em lutar pela demarcação: ela não faz sentido cosmologicamente para os Mbyá, dada a compreensão que estes têm de que a terra é uma só e, por isso, não tem fronteiras, nem proprietários. No entanto, para garantir condições de existência, lutam pela demarcação de terras em lugares propícios para o *nbandereko* nos caminhos trilhados pelos seus antepassados, onde ainda há mata. Trechos de reportagens da década de 1990, entremeados com outros registros feitos pelos cineastas em momentos distintos, mostram José Cirilo Morinico e outras lideranças verbalizando o desejo dos Guarani pelas demarcações, seja em reuniões deles próprios, seja para a imprensa ou em eventos públicos. De acordo com uma dessas reportagens, em 1998 havia 31 áreas habitadas por Mbyá, duas delas oficialmente demarcadas pela Funai.

Nas cenas finais, quem assiste consegue visualizar com o que os Guarani *sonham*. Junto a Emílio Corrêa, Ariel, Patrícia e Mariano visitam a Mata São Lourenço, sobre a qual falei em outro momento. Ao percorrer o trecho de mata densa, nota-se a alegria de Mariano enquanto identifica as espécies de árvores ali presentes. Os Mbyá fazem planos para a vida ali, uma grande área que tem condições de situar três aldeias para 1.500 pessoas, que Mariano inclusive indica onde serão. Ouvimos também diversas lideranças explicando as muitas razões que motivam a busca por terras demarcadas, que vão desde a manutenção do modo de vida à superação da dependência do artesanato. A cena final é a mesma de *Tava, a Casa de Pedra*, em que muitos Mbyá e parceiros não-indígenas estão reunidos no local provável da morte de Sepé Tiaraju, no município de São Gabriel, e que também é reivindicado pelos Guarani, do que se depreende das palavras do sábio ancião Adolfo Silveira. Seja em *Tava* ou em *Desterro*, a cena final nos lembra que este também é um lugar de referência para o

povo guarani, importante para o fortalecimento de suas lutas: “o chefe dos guerreiros é quem nos dá força e alegria!”, diz a música de encerramento.¹⁵

Imagem 16. Mariano Aguirre *Karai Tataendy* na Mata São Lourenço. *Desterro Guarani* (2011).

Ao falar a outros realizadores e pensadores do cinema indígena, Ariel Ortega expressou o seu sentimento em relação à função do cinema produzido por indígenas no contexto das mobilizações das diversas etnias. Suas palavras ressoam as estratégias de resistência do passado e do presente:

Hoje em dia eu acho que nós, cineastas, aqui, os coletivos de várias etnias, temos esse papel de novo. Uma outra luta. Fazer uma pequena contribuição com o nosso conhecimento de cinema para *apoiar os líderes políticos indígenas que estão lutando pelos direitos dos povos originários*. Eu acho que essa ferramenta é muito importante para isso, porque como os Tupinambá, como nossos antepassados lutavam, eram guerreiros realmente, corpo a corpo, e *hoje em dia a gente tem essa ferramenta, nossa arma que é a câmera*.¹⁶

A ideia da *câmera como arma* é uma das linhas de força do trabalho de Sophia Pinheiro, antropóloga e artista, sobre a trajetória da cineasta e professora Patrícia Ferreira *Pará Yxapy*. Em seu trabalho, Pinheiro destaca o lugar de onde Patri — como ela se apresenta — produz, circundado por tensões relativas à forma como os Guarani são entendidos. Em uma das situações que presenciou, que se

¹⁵ DESTERRO Guarani. Dir. Ariel Ortega; Patrícia Ferreira; Vincent Carelli; Ernesto Ignácio de Carvalho. São Miguel das Missões: Vídeo nas Aldeias, 2011, 38 min. Disponível em: <https://vimeo.com/ondemand/desterroguarani>. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹⁶ ORTEGA, Ariel *Kuaray Poty*. Depoimento de Ariel Ortega Kuaray Poty no Mekukradjá 2019, Instituto Itaú Cultural, 23 maio 2019. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/secoes/podcasts/mekukradja/ariel-ortega-mekukradja>. Acesso em: 5 jun. 2021. Ênfase minha.

somam às demais apresentadas aqui, Sophia Pinheiro, acompanhada por Patrícia Ferreira e de Mariano Aguirre, participaram de um evento no *Ponto de Memória Missioneira*, em maio de 2016, em que foi lançado o documentário *A essência missioneira*. O incômodo ficou por conta da essencialização dos Guarani e a ideia de que estes fazem parte do passado da região, o que também notou estar presente na forma como são representados em outros espaços da cidade e da região. A antropóloga decidiu, com a anuência dos professores guarani, verbalizar o incômodo e sua crítica foi mal recebida pelos não-indígenas presentes, um dos quais — Valter Braga, o idealizador do referido ponto de memória — demonstrou interpretá-la, de acordo com o que nos conta, como uma questão de gostar ou não gostar de um trabalho apresentado.¹⁷ A situação é bastante demonstrativa de como a memória missioneira prossegue reforçando uma postura em relação aos Guarani que não considera as suas questões do presente, além de difundir isso por meio de uma linguagem de fácil disseminação.

Recorro a essa situação para trazer aqui o que Patrícia Ferreira responde à frequente pergunta sobre o que a motivou a usar as câmeras. Para Patri, “trabalhar com audiovisual (estar junto com os meninos do coletivo), sendo mulher indígena, e além de trabalhar como uma professora na escola” é uma forma de dar sua

pequena contribuição e acompanhar as lutas diárias das nossas lideranças indígenas; para provocar espectadores sejam indígenas ou não-indígenas e também nos motivar, nos inspirar a produzir nossos próprios vídeos, documentários, entre outros; sermos autores das nossas próprias histórias, onde possamos falar sobre nossas vivências, experiências, problemas e que possamos trocar informações e visões sobre cultura indígena e identidade indígena no Brasil e no mundo. E também porque eu estava cansada de ver quando aparecia na mídia — feita pelos *jurua kuery* — sobre os indígenas, a maneira equivocada com seu olhar dá uma informação errada, vai criando ainda mais o preconceito aos poucos que possuem acesso aos vídeos sobre indígenas. E também partindo um pouco desse mundo em que vivo, da minha realidade, da forma como as pessoas nos olham, percebo que, de forma geral, as pessoas não-indígenas sabem muito pouco sobre NÓS. E que não sabem, aliás, que vivemos aqui desde muito antes do ‘*destruimento do Brasil*’ ou melhor, ‘*destruimento da América*’.¹⁸

Chamo a atenção para alguns pontos de sua fala, que apontam para o audiovisual como um caminho para que os Guarani sejam autores de suas próprias histórias. Isso quer dizer que o cinema possibilita tratar das experiências, das vivências e dos problemas que enfrentam, ou seja, sobre o que já passaram, sobre o que passam e sobre o que ainda é necessário superar. Essa autoria é fundamental para fomentar um diálogo entre os povos indígenas de todo o mundo e, para ser um diálogo, precisa da

¹⁷ PINHEIRO, Sophia Ferreira. *Op. cit.*, 2017, p. 36.

¹⁸ FERREIRA, Patrícia *Pará Yxapy apud* PINHEIRO, Sophia F. *Op. cit.*, 2017, p. 43. Ênfase no original.

primeira pessoa, do singular ou do plural, para acontecer. A professora e cineasta também é enfática ao lembrar que as informações errôneas que são difundidas sobre os indígenas contribuem para criar ainda mais preconceitos. Por isso, o fazer cinema para os povos indígenas surge como uma arma contra o desconhecimento e a invisibilidade (ou ao olhar carregado de estereótipos) que lhes vitima desde que o primeiro europeu aportou na América. Por meio do cinema indígena, não só as pessoas saberão sobre as vivências, experiências e problemas enfrentados por esses povos como também entenderão que essas histórias dizem respeito a quem estava no continente americano antes de seu *destruimento*.

Os trânsitos de Patrícia, registrados em sua biografia escrita por Sophia Pinheiro, mostram um pouco da história da Ko'enju, onde a cineasta e sua mãe, Elsa Chamorro *Pará Reté*, se estabeleceram logo no início, depois de também ter passado pelo acampamento junto à *Fonte Missioneira*. Segundo conta, “a terra estava bem maltratada pelos séculos de agronegócio”, atividades que os vizinhos da aldeia continuam fazendo. Além disso, na biografia vemos de que forma Patrícia, como professora, compreende a sua atuação, algo que certamente informa as suas percepções como realizadora. De seu ponto de vista, ser professora é aprender diariamente seja com as crianças, seja com as outras pessoas da aldeia. É, também, “estar sempre disposta para fazer outros trabalhos”, o que significa sair da sala de aula. Patri diz que não pode existir uma escola indígena encerrada durante quatro ou mais horas entre quatro paredes: é preciso sair, observar e perscrutar o mundo ao redor, o que permite uma infinidade de interconexões entre saberes e fazeres, sem compartimentar por áreas de conhecimento.¹⁹ Patri não fez parte da primeira oficina da *Vídeo nas Aldeias* na Ko'enju em 2007, quando foi produzido *Duas aldeias, uma caminhada*, mas nessa ocasião participou como tradutora e observou todo o processo, desde a filmagem até a montagem. Motivada pela necessidade que via de existir um olhar feminino nas produções cinematográficas, passou a integrar o Coletivo de Cinema em 2008, codirigindo diversos filmes com Ariel, com quem é casada. Em 2015 fez o seu primeiro trabalho sozinha, *Pará Reté* (2015), em torno de sua mãe e de sua filha, discutindo “a questão geracional, [o] modo de ser, os ensinamentos”.²⁰

Elsa Chamorro *Pará Reté* caminha silenciosa e calmamente, junto a outros Mbyá, à margem de uma movimentada rodovia. Enquanto observamos o semblante de *Pará Reté*, ouvimos a voz de

¹⁹ FERREIRA, Patrícia *Pará Yxapy* apud PINHEIRO, Sophia F. *Op. cit.*, 2017, p. 121; 123.

²⁰ FERREIRA, Patrícia *Pará Yxapy* apud PINHEIRO, Sophia F. *Op. cit.*, 2017, p. 135.

Patri falando sobre o nome guarani de Elsa — “mar” e “coragem” — e sobre o olhar de admiração e de curiosidade que ela tem para a sua mãe e a força, a espiritualidade, a história que ela carrega; reflete sobre o que as une e o que as distancia, como mulheres e como povo. Géssica, filha de Patri, está às vésperas de entrar em reclusão, quando lhe cortarão os cabelos: é o ensejo para a cineasta buscar compreender o que desaparece, ao mesmo tempo que resiste e se transforma, como o hábito diário de sua mãe de varrer o pátio em frente à casa antes do nascer do sol ou nos cabelos despenteados de sua filha ao acordar. São as cenas que transcorrem.

Imagem 17. Elsa Chamorro *Pará Reté* e Patricia Ferreira *Pará Yxapy*. *Pará Reté* (2015).

Varrer a casa e pentear os cabelos antes do nascer do sol são formas de bem receber Nhamandu (o Sol), para que ele seja recebido com a limpeza e com a beleza. Enquanto tomam o mate juntos, todos na casa ouvem Elsa comentar que antigamente era dessa forma que as jovens faziam, algo que não acontece mais no presente, aparentemente se referindo a Géssica, que acorda pouco tempo antes de ir à escola. Patri penteia os cabelos da filha, enquanto sua avó fala sobre acordar bem disposta. O cotidiano das duas — ou três — gerações de mulheres se entrelaça ao longo do filme, assim como Elsa entrelaça as fibras para formar um grande cesto que leva mais de uma semana para ficar pronto: *Pará Reté* coleta o material na mata, prepara as fibras, tingindo parte delas e, perto de concluir, conversa com os outros sobre o quanto vai cobrar por sua produção, um valor que os demais acham muito barato. Géssica brinca na escola, anda de bicicleta, assiste ao *Rei Leão* no celular, assim como não põe a sua roupa na máquina de lavar e não quer ajudar a avó no pilão, uma sequência que

demonstra uma criança se tornando adolescente, seja dentro ou fora de uma aldeia. Sob a lua cheia, uma cena de enorme sensibilidade apresenta *Pará Reté e Pará Yxapy* conversando, frente a frente. A personagem-título responde à indagação da filha, que tem a impressão de que as mulheres são mais espiritualizadas. Para Elsa, as mulheres frequentarem mais a *opy* pode ter a ver com o fato de que elas convivam mais com suas filhas e, juntas, frequentem a casa de reza. A pergunta que encerra o filme é de uma delicadeza sem par, além de ser reveladora de como a espiritualidade é vivida por *Pará Reté*. Patri pergunta à mãe como ela deseja que seja a sua vida quando ela for “bem velhinha”. Elsa sorri para a filha e lhe responde que “queria viver na casa de reza para meditar para Nhanderu”.²¹

A partir desse trabalho, Patrícia Ferreira disse ter buscado explorar o feminino mbyá guarani considerando que são as mulheres as construtoras do modo de ser mbyá, apesar de serem menos visíveis e de ainda não ocuparem tantos espaços políticos. De fato, quando percebemos os personagens das outras produções, é comum vermos os homens ocuparem os espaços da política e da relação com o mundo não-indígena enquanto vemos as mulheres dividirem o espaço com os homens nas questões espirituais, com talvez mais preponderância para elas. Tanto *Pará Reté* quanto outros projetos são comumente tocados em parceria com não-indígenas, uma união que é necessária, por exemplo, para contornar situações burocráticas dos editais. Em 2020, a cineasta tratou de alguns aspectos do projeto *Nhemongueta Kunhã Mbaraete*, que consiste em uma troca de dezesseis vídeo-cartas entre três mulheres indígenas — Patrícia Ferreira, Graciela Guarani e Michele Kaiowá — e uma mulher não indígena, Sophia Pinheiro, cada uma delas em um diferente estado brasileiro, tratando de questões que perpassam suas pertencas no contexto do isolamento social vivido no contexto da pandemia da Covid-19. Além desse trabalho, que também contou com parceria de Sophia Pinheiro, as duas realizaram *Tekó Haxy — Ser imperfeita* (2018), construído durante uma longa estadia de Pinheiro na Ko'enju, mostrando a aproximação, o diálogo e a intercompreensão entre duas mulheres. Para Patrícia Ferreira, o título fala muito aos Mbyá e remete a uma busca pela autocompreensão. Os projetos denotam, como disse a cineasta, a sua caminhada cada vez mais voltada para pensar o feminino por meio do cinema.²²

²¹ PARÁ Reté. Dir. Patrícia Ferreira *Pará Yxapy*. Colab. Ana Carvalho, Ancil de Souza, Tita. São Miguel das Missões: Vídeo nas Aldeias, 2015, 15 min.

²² FERREIRA, Patrícia *Pará Yxapy*. Entrevista concedida ao canal do Festival do Filme Documentário e Etnográfico de Belo Horizonte/Fórum de Antropologia e Cinema em 19 jun. 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CBoHtFMt-/>. Acesso em: 5 jun. 2021. Sobre o projeto *Nhemongueta*, ver: INSTITUTO

O filme é, especialmente, sobre um encontro, uma relação, um pacto. As reflexões a partir do cotidiano, na aldeia, na estrada, no rio ou na cidade grande, revelam a profundidade do pensamento mbyá, ainda que Patri diga ser difícil traduzir para o português concepções que certamente seriam ainda mais profundas se expressas em sua própria língua. Com o ruído de fundo da correnteza do rio Uruguai — o rio que separa Brasil e Argentina e que, por isso, impõe uma restrição à mobilidade guarani — a câmera em *close* no rosto de Patri faz com que ouçamos com atenção cada palavra do que diz a respeito das perdas que a chegada dos europeus representou para os Guarani. São perdas que a entristecem, como nos momentos em que ouve palavras contrárias à presença dos povos indígenas ou que põem em xeque as demarcações de terras, especialmente quando estas vêm daqueles que detêm — ou pensam deter — o poder. Ainda que se pergunte o porquê de Nhanderu ter permitido tudo isso, a cineasta também lembra que esta Terra é *imperfeita*, da qual os males fazem parte. Diante do rio, ela pensa sobre o quanto as regras impostas pelos Estados nacionais impedem a caminhada guarani e questiona, enfaticamente, aos não-indígenas: “não sei o que vocês pensam: acho que vocês queriam que a gente não existisse, que a gente não estivesse aqui. Mas a gente estava aqui. Nós conhecíamos esse lugar, a gente fazia parte desse lugar e hoje nós não podemos mais fazer nada do que fazíamos. É muito triste”.

O choro de Sophia talvez seja uma legítima expressão do que muitos de nós, pesquisadores e pesquisadoras, sentimos em uma situação mais ou menos intensa de campo. As incertezas que a deixam insegura em relação à Antropologia são, em grande medida, as mesmas que tive em diversos momentos desta pesquisa, provavelmente por sabermos como nossas ciências um dia foram capazes de sustentar grandes crimes e injustiças contra povos como os indígenas. As preocupações que verbaliza, como o medo de estar explorando a imagem ou de provocar situações indesejáveis, são alimentadas pelo silêncio de Patrícia ou por suas expressões faciais sérias. Quando expressa o que sente nesse contexto, Sophia revela aquilo que raramente os resultados das pesquisas apresentam: as angústias, incertezas e inseguranças de quem constrói um trabalho que envolve outras subjetividades

MOREIRA SALLES. *Programa Convida: Michele Kaiowá, Graciela Guarani, Patrícia Ferreira Pará Yxapy e Sophia Pinheiro*. 2020. Disponível em: <https://ims.com.br/convida/michele-kaiowa-graciela-guarani-patricia-ferreira-para-yxapy-sophia-pinheiro/>. Acesso em: 5 jun. 2021. De acordo com Patrícia Ferreira, o principal desafio para a continuidade dos projetos é a falta de recursos, aos quais, quando existem, só se chega depois de superar a questão da documentação necessária para concorrer com outros realizadores. É nesse sentido que ela menciona a importância da parceria com não-indígenas.

além da nossa própria (e que muitas vezes não é bem vista). Nesse sentido, *Teko Haxy* também é um filme que fala dos caminhos da construção de uma relação, que são trilhados ao mesmo tempo em que o conhecimento é produzido. Além de tudo isso, a conversa também é representativa da empatia entre ambas ao falarem de suas infâncias solitárias e de seus problemas de saúde, que para as duas esteve ou ainda está relacionado aos joelhos, articulação tão essencial ao caminhar. Seguindo pela mesma direção, Sophia pergunta se os padrões estéticos *jurua* interferem na forma como as pessoas mbyá se veem, ao que a professora e cineasta acredita que não: somos imperfeitos e a perfeição e a beleza estão no amor, na prática da bondade, por exemplo.²³

Imagem 18. Patrícia Ferreira *Pará Yxapy* às margens do rio Uruguai. *Teko Haxy* (2018).

Outro aspecto importante a salientar na construção de um cinema indígena está na autonomia que é conquistada por meio do domínio de técnicas que envolvem a edição e a montagem. Na montagem “o filme começa a significar mais do que apenas as imagens mostram”, ainda que isso já signifique bastante quando se trata de uma câmera nas mãos de uma pessoa indígena. Alexandre Ferreira *Werá Xunu* explica a diferença entre o filmar e o montar: na primeira etapa, “a câmera é como se fosse uma criança que só ouve, guardando para si mesmo”; na segunda etapa, as ideias são organizadas para “transmitir o conhecimento”. Por essa razão, “é importante que os cineastas guarani tenham conhecimento do processo de montagem para ter autonomia para fazer filmes”. O cineasta

²³ TEKO Haxy — Ser Imperfeita. Dir. Patrícia Ferreira *Pará Yxapy*; Sophia Pinheiro. Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema: São Miguel das Missões, 2018, 39 min.

indígena e Lucas Keese afirmam que “essa autonomia está associada a uma consolidação e aprofundamento do protagonismo indígena na realização de discursos audiovisuais”. Para atingi-la, acreditam ser importante apropriar-se de recursos e tecnologias geralmente mais restritos do que as câmeras de vídeo. Ainda que se trate de um processo pós-produção, os autores salientam que o processo de montagem audiovisual, que pressupõe uma “organização e criação de relações entre imagens e sons”, perpassa “todo o fazer audiovisual”.²⁴

Werá Alexandre — como ele se apresenta — acompanhou os trabalhos da primeira oficina de cinema na Ko'enju como observador, contribuindo com traduções. A partir de 2009, passou a trabalhar de modo mais ativo com o cinema e dez anos depois, estava oferecendo oficinas de formação para novos cineastas indígenas, além de fazer edições e filmagens. Em entrevista, Alexandre comentou sobre as oficinas que deu no Maranhão e no Pará. No primeiro, a atividade foi com os Awá Guajá, povo que de contato recente com a sociedade não-indígena; no segundo, o trabalho foi em Altamira junto aos chamados índios citadinos, que vivem no mundo urbano. Nessas oficinas, realizadas em 2018, esteve acompanhado de Patrícia Ferreira. Sobre o trabalho com o cinema, o cineasta compartilha do pensamento de Patrícia e Ariel, reforçando a importância de combater o desconhecimento que as pessoas têm sobre o presente dos povos indígenas, restringindo-os à ideia romântica da literatura oitocentista ou dos clichês que povoam o senso comum. Por meio do audiovisual, Werá acredita ser possível apresentar que há pontos em comum entre pessoas que vivem o mesmo tempo, como o acesso às mesmas tecnologias e recursos, assim como há pontos de diferença, como a prática do modo de viver guarani e a vivência dos conhecimentos tradicionais. O cineasta diz que o audiovisual “deu uma visibilidade muito grande para São Miguel, para a Ko'enju — principalmente à aldeia”, tanto que quando ele está em algum lugar e diz que é de São Miguel, as pessoas dizem que já assistiram a alguma produção de lá. Essa divulgação acontece por meio da própria mobilidade guarani — que fomentou inclusive a formação de outros coletivos de cinema, como o *Ara Pyau* em Misiones —, assim como por meio de universidades e da *Vídeo nas Aldeias*. Werá Alexandre também conta que a Escola Estadual Padre Antônio Sepp, de São Miguel das Missões, já exibiu alguns dos filmes produzidos pelos Guarani Mbyá.²⁵

²⁴ FERREIRA, Alexandre *Werá Xunu*; KEESE, Lucas. Formação e autonomia na produção de filmes. In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (org.). *Op. cit.*, 2018, p. 245.

²⁵ FERREIRA, Alexandre *Werá Xunu*. Entrevista concedida a mim em 2 fev. 2019, São Paulo.

O cineasta também vê uma melhora da relação entre a população de São Miguel e do próprio Iphan para com os Guarani. É uma situação, porém, que contrasta com a forma como os gestores dos sítios jesuítico-guarani paraguaios e argentinos veem a presença indígena, com restrições de diversas facetas. A partir de suas palavras, é possível identificar que o processo no Brasil, que culminou no registro da *Tava*, “foi uma luta”, que obteve sucesso também por conta do apoio e envolvimento de não-indígenas como Beatriz Freire. Com pouco mais de vinte anos de idade, Werá Alexandre se lembra das situações que viveu quando chegou a São Miguel, por volta dos sete anos de idade. Nessa época, recorda, eram comuns as demonstrações de preconceitos, com xingamentos ou mesmo com desconfianças, especialmente no ambiente escolar, como quando o aluno indígena é o primeiro a ser suspeito quando um pertence de outro estudante desaparecia. Werá acredita que talvez essas práticas não tenham desaparecido por completo, mas salienta que certamente são menores do que nesse passado recentíssimo. Pensando sobre o presente e o passado dos Guarani, sobre as lutas enfrentadas antes e agora, Werá Alexandre acredita que seu povo

é uma âncora da resistência e que o conhecimento e as práticas que a gente pratica fortalece muito não só a nós, mas também os outros povos que se concentram em seus conhecimentos. Acho que essa é a luta dos povos indígenas, não só dos Guarani como de outras etnias. A espiritualidade, acreditar que os *Nhanderu kuery*, os nossos deuses, estão ainda nos protegendo. Acho que muitos *juruá* não conseguem enxergar isso, ficam só na ganância. Os Guarani nunca tiveram essa ganância toda: “isso aqui é nosso...”. Enfim, nunca teve essa conversa. (...) *Acho que a resistência parte muito da espiritualidade: de se concentrar, de meditar, praticar a cultura*. Para os *juruá kuery* conhecerem mais. Eu não costumo falar muito da cultura no oral, sabe? Tem que contar algumas coisas, mas se quiserem conhecer mesmo a aldeia, *ter o convívio é muito melhor do que as falas*.²⁶

Ressalto as duas passagens que destaquei no texto, que são afirmações importantes para entendermos tudo o que está sendo exposto ao longo desse trabalho no que diz respeito às iniciativas guarani. Na primeira delas, ficam evidentes quais são as bases da resistência guarani, do passado ao presente, intimamente relacionadas à espiritualidade, expressa de forma bastante elucidativa e complexa pelo jovem cineasta: concentração, meditação, prática da cultura. É importante também destacar que isso é algo que Werá identifica na raiz das ações de outros povos indígenas, de se concentrar nos conhecimentos tradicionais para enfrentar os problemas que se apresentam. São questões que podem ser comunicadas, ditas a não-indígenas, mas que só podem ser realmente apreendidas, sentidas, por meio da convivência. Essas palavras também nos dão mais algumas chaves fundamentais para

²⁶ FERREIRA, Alexandre Werá Xunu. Entrevista concedida a mim, em 2 fev. 2019, São Paulo. Ênfase minha.

desbloquear as nossas percepções a respeito dos valores que os Guaraní Mbyá buscam propagar entre o mundo não-indígena, tendo em vista o que propõem para o mundo em que vivemos.

Não muito distante do audiovisual, há também o trabalho com a fotografia, também presente entre os Guaraní Mbyá. Nesse ponto, cabe retomar o percurso que me levou até o cinema guarani e à *Tava*: o trabalho de Vherá Poty, fotógrafo e ex-cacique da Tekoa Anhetenguá, Porto Alegre, em parceria com Danilo Christidis, ao qual cheguei por meio do documentário *Terra sem Males*, exibido pela primeira vez na *TV Escola* em 19 de abril de 2015.²⁷ Além de realizarem mostras e seminários em diversas cidades, ambos publicaram um livro de fotografias chamado *Os Guaraní Mbyá*, resultado de sete anos de trabalhos da dupla. O exemplar é bastante demonstrativo dos meios utilizados para comunicar o *mbyá reko*, o modo de ser guarani-mbyá. O texto de apresentação do livro, escrito por Vherá Poty, reúne alguns dos aspectos do *nhandereko*, destacando a relação com os parentes e especialmente com os mais velhos, relação esta que é comparada à dos insetos e pássaros que são atraídos pelas flores, por suas “cores harmoniosas, aromas agradáveis e saboroso néctar”. Além disso, o autor destaca a partilha dos excedentes e a vida moderada, as conversas ao redor do fogo, os sons dos animais e da natureza envolvente.²⁸

Um encarte acompanha o volume, reunindo textos de José Otávio Catafesto de Souza e de Vherá Poty. O texto de Souza, que vem em português, acompanhado de traduções para o espanhol e para o inglês, trata da cosmoecologia mbyá-guarani, apresentando como estes compreendem a região platina, formada pelos territórios de *Yvy Mbité*, *Para Miri*, *Tape* e *Para Guaçu*, já referidos anteriormente. Estas unidades cosmoecológicas subsistem apesar de as fronteiras dos Estados nacionais se sobreporem a elas impactarem os modos de vida guarani, como já vimos. Os textos de Vherá Poty apresentam aspectos e conceitos fundamentais do *nhandereko*, trazidos na língua guarani e nas línguas portuguesa, espanhola e inglesa. Tais textos aguçam o olhar do leitor, pois a forma como se apresentam, além de serem *belas palavras* — como os Guaraní-Mbyá também compreendem o conceito de *ñe’e* —, levam quem observa as fotografias a procurar os elementos descritos. O primeiro a ser tratado é *Nhamanderu Nhamandu*, traduzido como Divindade Sol. As palavras remetem ao

²⁷ TERRA sem Males. Dir. Cláudia Dreyer. Porto Alegre: Câmara Clara/TV Escola, 2015, 51 min.

²⁸ POTY, Vherá; CHRISTIDIS, Danilo. *Os Guaraní Mbyá*. Porto Alegre: Wences Design Criativo, 2015, p. 5. As fotografias podem ser vistas em: CHRISTIDIS, Danilo. *Os Guaraní Mbyá — Vherá Poty & Danilo Christidis*. <https://www.danilochristidis.com/os-guarani-mbya>. Acesso em: 5 jun. 2021.

despertar que ele traz, bem como às atividades realizadas logo ao amanhecer, como a reunião em torno do fogo que é constantemente alimentado e a conversa sobre os sonhos, acompanhada dos conselhos dados pelos mais velhos, tudo com o *petyngua* e o mate. Segundo Vherá, é esse o “momento de atualização e fortalecimento espiritual familiar, e da renovação da alegria de sermos Mbyá”. Cada um dos elementos do cotidiano mbyá que são observados nas fotografias são apresentados: o *petyngua* (cachimbo), o *ka'ay* (mate/chimarrão), a *kokue* (roça), e a importância do milho tradicional nos diversos ritos. O cacique também explica o *ñe'e*, colocado como “princípio da pessoa Guaraní-Mbyá”, princípio-espírito, alma-palavra, que sustenta as vidas, e que está intimamente relacionado com o nome que cada pessoa carrega, dados no *Nhemongarai* e relacionados às divindades. As crianças (*ñe'e pyau'i*) são descritas como novos espíritos, início de uma nova linguagem, de um novo som, uma nova palavra. É neste momento que Vherá Poty menciona a cerimônia de nomeação, o *nhemongarai*. Para falar dos avós de todos (*moramoy mborojaray kuery*), Vherá fala da relação com os seus avós e dos conselhos que deles recebeu e recebe, e como se sente em sua presença. É neste ponto também que o autor diz como é o aprendizado entre os Mbyá: aprende-se ficando juntos, tal como vimos anteriormente.

A mata e os seres que nela habitam (*mymba ka'aguy*) são compreendidos como a base da existência, fortemente impactados pelo sistema não-indígena, que diminuiu a diversidade da fauna e da flora. O papagaio (*parakau*) é descrito especialmente pela relação que tem com a fala das crianças: nos primeiros tempos do crescimento da criança, os pais procuram filhotes de papagaio para que cresçam junto da criança, dando a ela a beleza na fala e no canto. A fotografia da capa, inclusive, é a de uma criança com um papagaio sobre a cabeça. Os seres da mata também se fazem presentes na arte mbyá, nas esculturas em madeira (*vixo ra'angaa*) que apresentam a transmissão de conhecimentos de pais para filhos. A cestaria (*ajaka'i*) é apresentada como símbolo da origem do feminino, uma vez que antes era feita somente pelas mulheres para usos cotidianos e hoje se tornou uma possibilidade de geração de renda. Uma das palavras apresentadas por Vherá Poty diz respeito à destruição daquilo que trazia alegria, remetendo às condições que os Mbyá indicam como necessárias à sua existência — como as taquaras e cedros utilizados para a construção das *opy*, as casas cerimoniais — por aqueles que se acreditam donos de toda a Terra. Quando o autor fala das coisas que ouve dos brancos na cidade (*jurua retã*), questiona o motivo deles dizerem que os índios não podem estar nela, enquanto não houve qualquer permissão ou convite antes dos brancos invadirem e destruírem as matas. As

duas últimas mensagens de Vherá Poty dizem respeito à dança coletiva no pátio (*jerojy oka regua*), realizada ao entardecer, antes de entrarem na *opy* — fonte da eterna alegria. A dança em conjunto é descrita como a busca por equilíbrio, além de ser instrumento de transformação dos corpos (de tristes em alegres, de pesados em leves e ágeis). É à *opy* que se dedica o texto final, mencionada como presente de *Nhanderu* para a proteção dos Mbyá. É por meio delas que se atualiza a conexão com as divindades, que se fortalece o *ñe'e*, que se oferece a proteção da comunidade frente aos perigos do mundo imperfeito em que vivemos. Depois da passagem por ela, encerra-se o dia.

A sequência das fotos, a sequência dos textos, a sequência das horas e das atividades do dia: é a narrativa do cotidiano, do *mbyá reko*, que se apresenta a quem lê. Cada momento do amanhecer é registrado: a luz do Sol entrando nas moradias, a bruma, a fumaça do *petyngua*, o mate compartilhado, as conversas em torno do fogo que nunca se apaga, os olhares de aconselhamento dos mais velhos enquanto cada um conta seus sonhos. Crianças e velhos são os principais fotografados, seja dentro das moradias, seja nos pátios ou nas roças. A produção das esculturas de animais, a confecção das cestas, as mãos que seguram uma réplica da *Tava* de São Miguel, as crianças que brincam enquanto os adultos vendem suas produções dentro do *Museu das Missões*, ladeados pelas imagens do “barroco jesuítico-guarani”. Outro grupo é representado numa rua de Porto Alegre, ao lado de transeuntes e de artistas de rua. Assim é o dia, enquanto o sol apresenta todas as cores e traços em sua diversidade. Uma fotografia ainda captura crianças e brinquedos às margens de uma rodovia, na qual se vê uma placa indicando a existência de uma comunidade indígena.

Ao cair da tarde, com a luz apresentando outras cores sobre os corpos que dançam no pátio, todos se reúnem antes de entrar na *opy*. A dimensão do segredo que envolve a casa de reza, onde a noite chega, é apresentada pelas fotografias feitas com pouca luz, envoltas pelos efeitos de imagem provocados pela fumaça e pelas poucas luzes do ambiente. A última fotografia apresenta as moradias sob o céu noturno. É hora do sonhar, atividade igualmente fundamental no *nhandereko* e que sustentará o dia seguinte. Na cidade, nas aldeias do interior gaúcho ou do litoral de São Paulo, os Mbyá Guarani são apresentados nas fotografias como se fosse o decorrer de um único dia. Os agradecimentos, feitos em língua guarani e em português por Vherá Poty, se estendem a todos os parentes que os acolheram ao longo de todo o período:

Saúdo agradecendo a todos os parentes das aldeias que nos ajudaram a expressar os valores da nossa vida guarani, nos permitindo a viver os dias com o coletivo fotografando o sentido de seu

cotidiano. Sabendo da importância de realizar esse trabalho com objetivo de mostrar a nossa riqueza cultural para que a sociedade possa nos respeitar e valorizar.²⁹

Danilo Christidis, por sua vez, agradece a todas as famílias que os receberam ao longo dos sete anos de trabalho e a todas as pessoas que possibilitaram que o resultado fosse apresentado. O agradecimento final é ao Sol, pela luz. Central na cosmoecologia guarani, é ele quem torna possíveis as fotografias, impressões de sua presença. Das palavras de ambos, compreendem-se o que um e outro apreenderam ao longo dos anos de relação e de conhecimentos trocados de parte a parte. Ao apresentar o resultado final do trabalho, o fotógrafo diz esperar que os efeitos causados pela obra sirvam à redução dos preconceitos e ao aumento da valorização do modo de vida guarani.

As iniciativas guarani mbyá por meio do audiovisual e da fotografia são exemplos de políticas culturais lideradas por indígenas. No entanto, é imperativo lembrar que, ao entender como tal, parto daquilo que esses agentes compreendem como cultura: a noção integral de tudo aquilo que envolve o modo de ser, o *nbandereko*, cujo exercício tem por horizonte a superação da imperfeição. Por essa razão, ao entender como “política cultural guarani”, estou considerando que, entre outros aspectos, se trata do trabalho de refletir sobre o que faz parte do *nbandereko* e de comunicar uma mensagem cujo intuito é inspirar a sua prática entre os Guarani e buscar a compreensão e respeito dos não-indígenas. Enquanto desdobramento do processo que levou ao registro da *Tava* como patrimônio imaterial, vejo a caminhada de mais de dez anos do Cinema Guarani como uma relevante amostra do que é possível quando instituições e agentes — indígenas e não-indígenas — convergem e criam condições para que povos invisibilizados apresentem as suas reflexões e propostas para o ser/estar no mundo. Inspirando-me nas palavras de Dominique Gallois, antropóloga que trabalhou o cinema junto aos Wajápi, concordo que é necessário que a superação dos preconceitos tenha foco mais do que nos modos de viver, nos modos de pensar indígenas.³⁰

Os direitos indígenas permanecem sob constantes ameaças e, no presente momento, estamos ainda longe de afirmar que todos os povos têm os seus territórios plenamente garantidos. Mesmo os que já os têm demarcados, permanecem sob o constante risco da mineração, das obras de infraestrutura, do avanço da agropecuária, entre diversos outros. As políticas culturais já são

²⁹ POTY, Vherá; CHRISTIDIS, Danilo. *Op. cit.*, 2015, p. 175.

³⁰ PEIXOTO, Clarice Ehlers; SZTUTMAN, Renato. Parceria e comunicação por meio de imagens: entrevista com Dominique Tilkin Gallois. *Cadernos de Antropologia da Imagem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2001, p. 146.

essenciais porque trazem à tona as agências históricas indígenas e o direito dos povos de as narrar e comunicar os seus valores. Nessas circunstâncias, tornam-se urgentes, pois também auxiliam no fortalecimento dos povos indígenas tanto em relação às suas espiritualidades quanto em suas estratégias de mobilização, duas dimensões totalmente interdependentes: uma precisa da outra e vice-versa. Por esses caminhos, os povos indígenas não apenas rompem com invisibilidade a eles imposta e convocam a sociedade envolvente a tomar consciência de que apoiá-los em suas mobilizações é garantir o futuro, como também nos mostram saídas possíveis para os males que nos impedem de exercermos a Humanidade que nos foi roubada pelo colonialismo. Como já foi discutido inclusive na Constituinte, não é possível haver um projeto de país quando grupos sociais que o compõem são alijados do exercício da cidadania.

Percursos quilombolas: o mar, o mangue, a mata e as memórias da luta

A primeira visita aos quilombos de Ivaporunduva, Mandira e Pedro Cubas aconteceu em 2014. Como disse no início, o que mais me marcou naquela ocasião foi a familiaridade com aquelas pessoas não muito diferentes de minhas avós, tias e tios, e em lugares que, em grande medida, se assemelhavam às roças por onde andei na minha infância em um outro interior paulista. Ao mesmo tempo, a forma como pessoas como Vandir Rodrigues da Silva, Francisco Mandira, Setembrino Marinho ou Sidnei Mandira nos conduziam muito remetia às atividades que eu fazia como educador no Museu Afro Brasil entre 2010 e 2012: roteiros que criavam narrativas a partir da interpretação conjunta de bens culturais. Essas duas dimensões me motivaram a conhecer mais de perto as ações desenvolvidas por Ivaporunduva e Mandira, duas comunidades que desde a década de 2000 desenvolvem atividades turísticas voltadas principalmente para o público escolar. Tendo visto alguns aspectos de suas histórias por meio do que foi apresentado nos capítulos anteriores, é chegada a hora de realizarmos um outro tipo de percurso, que vai ao encontro do que já foi dito e que considera a observação e participação de alguns momentos dentro das comunidades. Além das minhas, trarei para esta reflexão as percepções de estudantes de graduação do curso de História da Universidade de São Paulo, que em 2018 também passaram alguns dias dentro das comunidades de Ivaporunduva e Mandira, como parte das atividades da disciplina de História da África e dos Afrodescendentes no Brasil, ministrada pela historiadora Maria Cristina Cortez Wissenbach: seus apontamentos dão algumas balizas sobre a recepção das narrativas quilombolas e da mediação do patrimônio por eles realizada durante as atividades turísticas.

É fundamental lembrar que ambas as comunidades têm características bastante distintas no que se refere à sua formação e ao contato com o público externo, seja pelas escolhas que fizeram em relação ao turismo, seja pela própria dinâmica geográfica. Ivaporunduva está às margens do rio Ribeira de Iguape, distante cerca de quarenta quilômetros da sede do município de Eldorado e a trinta da sede de Iporanga; Mandira está na porção continental do complexo estuarino-lagunar de Iguape, Cananéia e Paranaguá, no município de Cananéia, cuja sede, na porção insular, está a cerca de vinte quilômetros via balsa ou a cinquenta por terra firme. Apesar da distância da sede do município, a comunidade do Mandira não está isolada de outros bairros rurais de Cananéia por ter seu território

cortado por uma estrada municipal não pavimentada que vai de Itapitanguí a Ariri, atravessando a área do Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga e culminando na divisa com o estado do Paraná.

Antes de refletirmos sobre as suas atividades turísticas, considero importante apresentar algumas informações que complementam o que já foi dito sobre Ivaporunduva e Mandira, considerando estudos realizados em momentos distintos e os relatórios técnico-científicos que subsidiaram os pedidos de titulação das comunidades como quilombolas. Renato Queiroz e Lourdes Carril, respectivamente na Antropologia e na História, nos possibilitam conhecer, por exemplo, as condições que estes encontraram em Ivaporunduva nas décadas de 1970 e 1990. Já os relatórios técnico-científicos — o de Ivaporunduva em 1998 e o de Mandira em 2002 — apesar de próximos no tempo, são reveladores do andamento do debate sobre a aplicação do dispositivo constitucional. Como veremos, esses e outros textos incorporaram as narrativas orais e foram incorporados pelas narrativas comunicadas nas atividades de turismo de ambas as comunidades.

Renato Queiroz realizou pesquisas de campo em Ivaporunduva entre 1977 e 1978, mesma época em que o Cafundó era “descoberto” em Salto de Pirapora. O antropólogo qualificou a região do Vale do Ribeira como hegemonicamente caipira e disse não ser possível identificar mais “traços da cultura africana” ali, dada a antiguidade da introdução desses povos na região, nos primeiros tempos da colonização portuguesa. No início da década de 1980, quando o antropólogo defendeu a sua dissertação de mestrado, “a cultura africana” a que se refere, provavelmente diria respeito a elementos talvez estranhos às populações centro-africanas que compunham a maioria dos que se estabeleceram ali, afinal, estamos falando do início das inovações do campo dos estudos sobre África e escravidão no Brasil. Suas pesquisas em arquivos indicam que a antiga proprietária da área, Joana Maria, provavelmente as ocupou por apossamento, que ao lado das sesmarias eram as únicas formas possíveis de propriedade de terra. Por essa razão, o autor defende que a propriedade dos libertos que viviam junto à capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos era legítima de acordo com a legislação fundiária anterior a 1850, uma vez que a antiga proprietária tinha deixado em testamento as terras da santa aos então alforriados que ali viveriam. Para o autor, provavelmente o local atraiu pessoas negras para a mineração.¹ Como se vê, nesse estudo já estava dada a importância do templo

¹ QUEIROZ, Renato da Silva. *Op. cit.*, 2006, p. 22; 42-43.

para a garantia da posse da terra para a comunidade de Ivaporunduva. Lembro, ainda, que quando da pesquisa de Queiroz, a edificação já constava da lista dos bens protegidos pelo Condephaat.

Queiroz destacou a atuação de um professor estabelecido na comunidade desde 1969, que não conseguia se adequar à lógica local e reclamava de não ser capaz de “mudar a mentalidade” da população de Ivaporunduva, destilando comentários preconceituosos e etnocêntricos sobre ela. Em uma dessas declarações, mencionada pelo antropólogo, o professor se refere pejorativamente aos moradores como “índios”: pessoas sem rotina de trabalho, que só existe quando é necessário, e que não têm qualquer preocupação com o “futuro”. Segundo o mesmo docente, durante os quase dez anos em que vivia na comunidade, tinha crescido a extração — intensa e mal remunerada de palmito — com consequências negativas para a saúde dos moradores que se empenhavam na atividade. Interpretado por Queiroz, que realizava um estudo de Antropologia Econômica, como alguém que não tinha a dimensão dos constrangimentos impostos à comunidade, o professor ainda afirmava ao pesquisador que as pessoas ali não tinham qualquer desejo de manter a terra e vendiam facilmente as suas. Nas palavras dos moradores entrevistados pelo antropólogo, entretanto, o que aparece é um discurso que contradiz o professor: as relações de trabalho estabelecidas na região eram uma espécie de nova escravidão.² Apesar do lugar de respeitabilidade ocupado pelo professor, é lícito dizer que se tratava de uma relação conflituosa, assim como provavelmente ocorria com as demais instâncias que representavam os valores de um sistema que não compatibilizava com as formas de viver e pensar dos moradores de Ivaporunduva.

Ainda de acordo com as pesquisas de campo do autor e as suas conclusões, as festas, mutirões e outros ritos, como os fúnebres, “colaboravam para a manutenção do igualitarismo do grupo, queimando eventuais excedentes, impedindo o surgimento de diferenciações e privilégios entre seus componentes”. Na mesma direção, Queiroz afirma que estes eram momentos de produção e reprodução da vida no bairro negro, sustentadas pelo binômio dar/retribuir. Entretanto, o antropólogo também acreditava que as transformações ora vividas acabariam por fazer desaparecer

² QUEIROZ, Renato. *Op. cit.*, 2006, p. 46-53. Sobre a bananicultura, atividade dominante na região até o presente momento, Queiroz indica que ela foi introduzida no Vale na década de 1930 dentro do programa de colonização federal voltado para áreas tidas como decadentes e vazias. A orientação foi seguidamente reproduzida por governos estaduais posteriores, que acreditavam que a bananicultura traria o progresso econômico à região: “a adoção de das práticas modernas pelos novos colonos deveria condenar os pequenos posseiros à extinção. A história dessa efetiva extinção mostra, entretanto, que o processo exigiu a entrada em cena da violência física com o cercamento de terras (...) ao lado dos efeitos também destrutivos do desenvolvimento econômico capitalista no Vale do Ribeira” (Id., *Ibid.*, p. 77).

“as características que durante longo tempo fizeram dele um agrupamento social nitidamente não capitalista”: estas transformações, que introduziam outras práticas, dificultavam a manutenção das “antigas [e] tornaria estas cada vez menos factíveis”. Diante disso, a alternativa seria manter parcialmente algumas práticas da comunidade, o que seria essencial para a resolução de alguns dos problemas existentes. Em um tom pessimista, Renato Queiroz lamenta que “posseiros de terras férteis e abundantes” encontrem-se então “na iminência de perderem suas posses e a independência de que desfrutaram durante mais de dois séculos”.³ Diante do quadro delineado, temos uma noção do impacto representado pela Constituição de 1988 para comunidades como Ivaporunduva, cujos agricultores e agricultoras ganhavam um novo caminho para a posse da terra enquanto uma reforma agrária robusta não chegava, e calçavam-se contra as ameaças recorrentes. Por fim, mas não menos importante, enquanto comunidade negra formada em inícios do XVIII, manter as mesmas práticas que sustentavam a sua igualdade interna seria a base para a conquista dos novos direitos, o que permitiria caracterizá-la, em conjunto com a documentação disponível, como *remanescente de quilombo*.

Em 1995, Lourdes Carril defendeu a sua dissertação de mestrado em História Social sobre as *Terras de negros do Vale do Ribeira*, pesquisa construída a partir das comunidades de Pilões, Ivaporunduva e Sapatu. Em seu trabalho, assim como Queiroz, a historiadora compreende que a lógica de organização dessas comunidades pode ser qualificada como alheia ao capitalismo, uma vez que nelas a terra é a base para o trabalho e para a reprodução cultural da coletividade, não um bem comercializável. Além de entendê-las enquanto camponesas, a autora também as define como comunidades remanescentes de quilombos, lembrando que ao longo dessa década ocorriam pesquisas para caracterizá-las como tal no âmbito do estado de São Paulo, como vimos anteriormente. O próprio título da dissertação, nesse sentido, é demonstrativo da aproximação entre os conceitos de *terra de preto* e *comunidade remanescente de quilombo* dentro da academia, o que também vimos a partir de Hebe Mattos. É importante lembrar que um dos parâmetros mais decisivos dessas definições dizem respeito ao *uso comum das terras*, que é explicitado pela autora para as três comunidades ora analisadas: “elas utilizam, há muito tempo, o uso comum das terras, praticam, ao mesmo tempo, uma agricultura baseada na mão-de-obra familiar, reproduzindo uma vida camponesa, assentada em laços

³ QUEIROZ, Renato. *Op. cit.*, 2006, p. 107-113.

de solidariedade e de ajuda mútua”. À época de sua pesquisa, a produção agrícola quilombola “quase não chega a atingir o mercado regional, e muitos aspectos ligados às suas relações sociais internas e externas encontram-se comprometidos pelas mudanças no padrão de trabalho”, o que indica uma acentuação do processo identificado por Queiroz. O ponto diferente do observado mais de uma década antes, no entanto, diz respeito a “um movimento social junto a vários mediadores” com a finalidade de garantir a permanência das comunidades em seus territórios tradicionais.⁴

Carril identifica, a esse respeito, algumas circunstâncias das resistências das comunidades em defesa de suas territorialidades, apontando inclusive os agentes que representavam intimidações à mobilização quilombola. Uma delas é a Prefeitura de Iporanga, que agia para dificultar a comunicação entre Pilões e Ivaporunduva, que à época liderava as reivindicações pelo registro das terras como quilombolas. O poder público local retirou a balsa que permitia o acesso de uma à outra com o argumento de que as enchentes inviabilizavam o seu uso. Além disso, o então prefeito era favorável à construção de barragens para usinas hidrelétricas no Ribeira de Iguape, alegando que estas trariam segurança em caso de enchentes, para convencer as comunidades próximas ao curso do rio. No que se refere às restrições ambientais para o plantio das roças, Carril traz o depoimento de Joel, liderança do quilombo Sapatu, que antecipa questões que mais de duas décadas depois estariam consagradas no registro do sistema agrícola, mostrando como as práticas de rotação já eram entendidas como um manejo adequado. Joel tinha morado em Registro e se aproximado de outros movimentos sociais e políticos, como o Movimento dos Sem-Terra, e do Partido dos Trabalhadores, os quais, segundo ele, lhe possibilitaram que construísse um olhar sobre a vida de sua comunidade. O quilombola foi um dos responsáveis pela criação do MOAB.⁵

O estudo de Carril encontra, nos relatos dos moradores, referências a antepassados indígenas nas comunidades estudadas. No caso de Ivaporunduva, a partir de documentos localizados em um museu de Iguape, a historiadora localizou que a procedência dos escravizados aportados em Iguape como Angola, Moçambique e Guiné. De acordo com historiadores da região, as primeiras chegadas de africanos teriam sido em torno de 1650, destinados à mineração.⁶ A partir do trabalho de Emília

⁴ CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. *Terras de negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência*. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995, p. 4.

⁵ CARRIL, Lourdes F. B. *Op. cit.*, 1995, p. 21-28.

⁶ CARRIL, Lourdes F. B. *Op. cit.*, 1995, p. 44; 71.

Viotti da Costa, é possível saber que o porto de Iguape recebeu ao menos um desembarque clandestino em janeiro de 1853: navios organizados por uma sociedade de grandes capitais de Santos foram enviados à África e retornaram com mais de duas mil pessoas que, depois de aportadas, foram conduzidas pelas “matas cerradas que acompanhavam o Ribeira de Iguape”, atravessando a região do Juquiá e ocultados “nas matas entre Una e Itapetininga” antes de serem destinados sobretudo à região de Campinas, onde estavam as principais plantações cafeicultoras.⁷ Ainda que não seja o meu objetivo aqui responder à pergunta sobre a origem dos africanos que formaram as comunidades do Vale, especialmente Ivaporunduva e Mandira, é importante assinalar esses indícios que apontam para o porto de Iguape e para os fluxos especialmente centro-africanos. A própria construção de uma capela dedicada à Nossa Senhora do Rosário em meados do XVIII torna bastante provável que se tratasse de pessoas vindas de regiões como Luanda e Benguela, onde essa devoção já era corrente.⁸

Muitos outros aspectos foram levantados pela historiadora sobre as estratégias de mobilização no Vale entre os anos 1980 e 1990, mas é também relevante mencionar o estado da arte da discussão sobre a aplicação do dispositivo constitucional referente às comunidades quilombolas à luz dos casos da região, que indicam que o conceito de quilombo ainda não tinha sido suficientemente discutido para a aplicação do Artigo 68/ADCT. Na avaliação de Carril,

A aplicação desse artigo, que restringe a titulação das terras remanescentes de quilombos, trouxe sérios problemas para esses grupos, pois nem todas as comunidades negras ocupam terras oriundas dessa categoria. Existem terras de santo, doações, posses, além das terras de origem quilombola. No decorrer das discussões sobre a revisão constitucional, cogita-se a mudança dos seus termos, no sentido de explicitar as várias formas de constituição dos quilombos ou a elaboração de um outro artigo que incorpore essas realidades. A importância desse debate é fundamental no sentido de que não se efetue novamente um tipo de delimitação das terras de negros nos moldes das reservas indígenas, colocando-os em situação tutelar, impondo novas relações de dependência. Por outro lado, é importante ressaltar a existência de um outro debate acerca das reservas florestais. (...) Como compatibilizar o seu modo de vida e a lógica que tem norteado a implantação dessas reservas ambientais?⁹

⁷ COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. 5ª ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2010, p. 84.

⁸ Além disso, é importante considerar que 76% dos africanos desembarcados no Brasil para serem escravizados eram da África Central: 70% da parte ocidental e 6% da oriental. No século XIX, a cifra sobe para 93%, a maior parte permanecendo no Sudeste brasileiro. A esse respeito, ver: SLENES, Robert W. Africanos centrais. In: SCHWARCZ, Lília M.; GOMES, Flávio (org.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 64-68. Sobre as igrejas dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, ver o levantamento presente em: MATTOS, Hebe; ABREU, Martha, GURAN, Milton. Por uma história pública dos africanos escravizados no Brasil. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 54, jul.-dez. 2014, p. 264. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/S0103-21862014000200003>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁹ CARRIL, Lourdes F. B. *Op. cit.*, 1995, p. 191.

Como sabemos, os caminhos foram outros e a ressemantização do conceito de quilombo — em curso ao longo da década de 1990 e corporificada no Decreto n. 4.887/2003 — deu conta de responder às questões postas pela autora. Além disso, a questão dos parques foi contornada, no caso do Vale, pela criação do Mosaico do Jacupiranga. Nada disso significa, porém, que todas as ameaças tenham sido postas por terra.

Pouco tempo depois do trabalho de Carril e baseando-se em grande parte nele, a antropóloga Cleyde Amorim, então doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, com pesquisa sobre o território quilombola Kalunga (Goiás), elaborou o relatório técnico-científico que sustentou a defesa da comunidade de Ivaporunduva como remanescente de quilombo. Apesar disso, o documento de 1998 demonstrou uma compreensão inter-relacional das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, estendendo a definição como quilombolas para São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, André Lopes, Nhunguara e Pilões. Ao longo do texto, a antropóloga caracteriza os conceitos com os quais trabalha, apresenta a formação histórica da região e das comunidades e descreve a organização social delas. Renato Queiroz é citado como um importante interlocutor da pesquisa, que também operacionaliza a noção de *campo negro* apresentada por Flávio Gomes na publicação de 1996. Amorim considera necessária a atualização do conceito clássico de quilombo — o adotado pelo Conselho Ultramarino, de 1740: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” — visto que tal entendimento é bastante parcial em relação à diversidade da formação de comunidades negras ao longo da História do Brasil. Em nota, Amorim cita alguns eventos que debateram sobre a questão na década de 1990, como o III Encontro sobre Sítios Históricos e Monumentos Negros, ocorrido em Goiânia em 1992; a reunião do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais da ABA, realizado no Rio de Janeiro em 1994 e a reunião técnica “Reconhecimentos de Terras Quilombolas Incidentes em domínios Particulares e Áreas de Proteção Ambiental”, que aconteceu em 1997 na capital paulista.¹⁰

O Vale do Ribeira é descrito como, historicamente uma zona de refúgio indígena, ideal para se esconderem dos assaltos bandeirantes. Ademais, esses mesmos povos indígenas, presentes na região

¹⁰ AMORIM, Cleyde Rodrigues. *Relatório técnico-científico — Ivaporunduva*. São Paulo: Instituto de Terras do Estado de São Paulo, 1998, p. 2-5. Disponível em: http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes/rte/RTE_Ivaporunduva.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

desde antes do início da colonização portuguesa, “tiveram forte influência na constituição das comunidades negras no Vale do Ribeira”, legando a estas tecnologias e organizações provenientes dos povos Tupi-Guarani: “técnicas de pesca, agricultura itinerante e a própria toponímia regional”. Tais referências culturais são identificáveis nos relatos orais das comunidades levantados por Amorim. Também há a informação de que muito provavelmente o local do estabelecimento de Xiririca — a atual sede do município de Eldorado — fosse uma aldeia indígena.¹¹ Alguns elementos a esse respeito já foram discutidos anteriormente em relação ao sistema agrícola quilombola e mais adiante trarei outros aspectos que também caminham nesse sentido, afirmando uma cosmologia indígena na constituição das comunidades negras do Ribeira.

Como informam os textos anteriores ao relatório, Ivaporunduva é definida como a mais antiga ocupação da Baixada do Ribeira (Médio Vale), tendo se originado dos irmãos mineradores Domingos Rodrigues da Cunha e Antônio Rodrigues da Cunha, que trouxeram consigo dez pessoas africanas escravizadas em meados de 1720. A capela dedicada a Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, segundo a autora, tinha como patrimônio “uma casa de taipa e uma lavra de ouro”, doadas por um morador local. Indicada como construída em 1791, a capela está relacionada a Joana Maria, que trouxera consigo ainda mais escravizados para a lida do ouro. Um dos relatos mais antigos sobre a edificação e, conseqüentemente, sobre Ivaporunduva é o da viagem de Edmundo Krug, publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo no ano de 1912. Nela, o botânico descreveu o lugar como “ermo e habitado por algumas famílias de pretos, descendentes dos escravos”, onde há “uma capelinha, sem architectura alguma, apenas com uma larga porta no pavimento térreo e duas janellas no andar superior, que dão luz ao côro”. A edificação “está construída no lugar mais alto da beira do Ribeira: íngremes morros, como o morro da ‘Joanna’ e outros, cercam-n’a pelo lado de traz, dando assim ao logarejo uma vista agradável e poética”.¹²

Como vimos e é registrado no relatório técnico-científico, Joana Maria, falecida em 1802, deixou em testamento a alforria da população escravizada ali e aquelas terras à Senhora do Rosário, o que representa a doação dos bens aos que vivessem e desfrutassem das *terras da santa*. À mesma época, a população branca local partiu para outras zonas mineradoras da colônia, o que também foi

¹¹ AMORIM, Cleyde R. *Op. cit.*, 1998, p. 8-10.

¹² AMORIM, Cleyde R. *Op. cit.*, 1998, p. 12-13.

decisivo para a diminuição do uso da mão de obra escravizada. Ao definir a trajetória de Ivaporunduva a partir de então, a antropóloga descreve que

Refugiando-se nas práticas de uma economia de subsistência, ancorada no cultivo de pequenas roças — sobretudo arroz, milho e feijão — suplementando a atividade agrícola por meio das atividades de pesca, coleta e caça, [as famílias negras] apossaram-se de parcelas livres relativamente próximas ao centro do povoado e isolaram-se em núcleos familiares, que compunham um grupo mais extenso e igualitário, graças aos vínculos de solidariedade e de sociabilidade baseadas nas obrigações mútuas próprias do parentesco, da vizinhança e do compadrio. Construíram, enfim, uma identidade própria, centrada na origem comum, na cor negra da pele e sobretudo na devoção à Santa padroeira de Ivaporunduva, Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. E assim permaneceram durante décadas e décadas, até meados dos anos de 1950.¹³

A partir dessa definição, Amorim indica os elementos que fazem de Ivaporunduva uma comunidade com trajetória histórica própria, com uma identidade compartilhada entre os seus moradores e cimentada pela devoção à padroeira e pela pertença negra: trata-se, portanto, de uma primeira defesa pela categorização da comunidade como remanescente de quilombo. Alguns dos aspectos salientados estavam presentes na pesquisa de Renato Queiroz e diversos outros, como vimos no inventário das comunidades do Ribeira e no dossiê de registro do sistema agrícola, permaneciam presentes no século XXI. Quando a autora pontua uma permanência até os anos 1950, retomo o que já comentei antes: a ruptura causada pela abertura de estradas e a desagregação imposta, concomitantemente, pela introdução da extração clandestina de palmito e pelas legislações ambientais restritivas.

Outro ponto que considero essencial e que é levantado no relatório diz respeito à declaração do Juiz de Paz de Xiririca em 1852, que denota a compreensão no entorno de que Ivaporunduva era uma comunidade sabidamente de pessoas negras. Para a autora, o conhecimento sobre as características do bairro teve o efeito de transformá-lo em um local de forte atração para um “grande contingente de negros livres, libertos, fugidos ou não, que se agrupavam em torno da capela, nas terras da Santa e nas regiões mais interiorizadas do bairro”. Nessas circunstâncias, “pequenos produtores negros ocuparam Ivaporunduva” desde o XVIII e ao longo do XIX, classificados nos registros como “pretos, mulatos ou pardos, agregavam-se a eles as qualificações de *livres*, *libertos* e, minoritariamente, a de *forros*”. Os livros de batismos apontam para a existência de pessoas livres em 1817 e muitos dos troncos familiares documentados nesses e em outros registros estão relacionados às parentelas

¹³ AMORIM, Cleyde R. *Op. cit.*, 1998, p. 14. Ênfase no original.

conhecidas às vésperas do século XXI, o que aponta para uma estabilidade dessa presença negra livre, contribuindo para a representatividade de Ivaporunduva perante as demais comunidades negras da região. Segundo a autora, a grande incidência de registro de terras em nome de pessoas negras sugere que estas eram respeitadas como vizinhas pelos proprietários brancos, possivelmente porque estas eram produtoras e forneciam “produtos de consumo para as fazendas”, além de deterem conhecimentos necessários à navegação dos perigosos rios da região e ao cultivo.¹⁴

Para além dessas relações de interdependência entre os bairros negros e suas vizinhanças brancas, foi igualmente constatado pela autora que “os laços que unem umas às outras comunidades negras são indispensáveis à sua continuidade, sendo que o oposto também é, forçosamente, verdadeiro”. É por essa razão que Amorim afirma que não é possível tratar de uma comunidade negra do Vale isoladamente, pois todas as partes estão intimamente relacionadas e compõem um conjunto “com práticas econômicas, sociais e culturais próprias e com uma vida cotidiana diferenciada, para cuja continuidade é necessário o concurso, em última instância, de toda a rede de relações sociais que as une todas em um grande conjunto homogêneo frente à sociedade envolvente”. Tais conclusões apresentadas no relatório são representativas da aplicação do conceito de *campo negro* na pesquisa e que, como não poderia deixar de ser, revela um sistema quilombola amplo e diverso em meio à Mata Atlântica do sul paulista. Nesse sentido, esse relatório-técnico científico reforça a coesão que existe entre as comunidades do Vale e se apresenta como um documento de defesa do estatuto de todas as comunidades enquanto quilombolas, sobretudo as vizinhas de Ivaporunduva, partindo do pressuposto, inclusive, de que todas formam *uma comunidade*.¹⁵

De nome igualmente indígena, a comunidade do Mandira tem o seu topônimo relacionado à serra e ao rio Mandira, bem como ao seu fundador. Os autodenominados *mandiranos* descendem de Francisco Mandira, filho do homem branco proprietário de terras Antônio Florêncio de Andrade com uma mulher escravizada de nome desconhecido. Após a morte de Antônio, Celestina Benícia de

¹⁴ AMORIM, Cleyde R. *Op. cit.*, 1998, p. 16-18. A esse respeito, o relatório contém uma descrição de como se dá a coivara, indicando que o *modo de fazer roça* já era entendido como um elemento definidor da identidade local (Id., *Ibid.*, p. 24).

¹⁵ AMORIM, Cleyde R. *Op. cit.*, 1998, p. 47; 55-56; 60. Nas conclusões e encaminhamentos do documento, é possível depreender que ainda se buscava pelo binômio quilombo/fuga para sustentar a definição. Nesse sentido, apreendê-las em conjunto como *uma comunidade* serviria também para preencher esse pré-requisito que satisfaria o senso comum sobre o que seriam quilombos: há comunidades formadas por fugitivos, especialmente no contexto da Guerra contra o Paraguai, no Vale do Ribeira. Enquanto uma definição por assim dizer oficial não se estabelecia para dar aplicação ao Artigo 68/ADCT, o conceito de *campo negro* trazia à luz a diversidade que formou os quilombos nos períodos colonial e monárquico.

Andrade, sua filha, doou parte das terras ao meio-irmão em 1868, formando assim o chamado Sítio Mandira, núcleo a partir do qual se desenvolveria a comunidade de mesmo nome. No relatório técnico-científico produzido por Maria Cecília Manzoli Turatti, a então doutoranda em Antropologia Social e orientanda de Renato Queiroz, informa que os registros da família no Arquivo do Estado de São Paulo contêm referências a uma criança escravizada de sete anos em 1831 chamada Francisco, possivelmente o mesmo, e que seria então onze anos mais novo que a sua meia-irmã Celestina. Nos relatos orais da comunidade, Turatti registra que Francisco teve dois filhos: João Vicente e Antônio Vicente, com uma menção isolada a uma terceira filha chamada Flora. Após a morte do pai, João e Antônio dividiram entre si os 2.900 hectares do Sítio Mandira, tendo o primeiro ficado com as terras mais baixas, cujo título era então demandado pela comunidade, e o segundo com as mais altas, onde se encontra a Cachoeira do Mandira. Antônio vendeu as suas terras aos poucos e não deixou descendência entre os atuais mandiranos; João Vicente e Maria Augusta tiveram dez filhos, cuja descendência povoou o bairro.¹⁶

Turatti também advoga pela atualização do conceito de quilombo, que deve ter em seu centro a identidade e o território e superar a ideia deles exclusivamente relacionados à fuga, como se apenas a definição do Conselho Ultramarino os caracterizasse. Para além dos clássicos estudos de Artur Ramos, Edison Carneiro e Clóvis Moura, Turatti chama a atenção para a inovação trazida por Flávio Gomes, que explicita a diversidade dos quilombos no conceito de *campo negro*. Além disso, Turatti informa que o conceito adotado pelo Itesp é o proposto pela ABA, ratificado pelo Governo do Estado de São Paulo: “toda a comunidade negra rural que agrupa descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado”.¹⁷ Mais uma vez, reforçamos o entendimento de que estas conceituações deram conta de responder aos problemas que Carril e Queiroz tinham posto tanto às vésperas da publicação de *Liberdade por um fio* quanto em princípios dos anos 1980. De qualquer forma, o uso do *campo negro* nesses dois relatórios técnico-científicos sugere tanto o impacto do conceito para a produção científica quanto para o reconhecimento do direito fundiário das comunidades remanescentes de

¹⁶ TURATTI, Maria Cecília Manzoli. Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Mandira/Cananéia-SP. São Paulo: Instituto de Terras do Estado de São Paulo, 2002, p. 19-20. Disponível em: http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes/rtc/RTC_Mandira.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹⁷ TURATTI, Maria Cecília M. *Op. cit.*, 2002, p. 6-10.

quilombos. Desse modo, História e Antropologia davam as suas contribuições decisivas à ressemantização, ainda que a resposta mais institucional tenha vindo da associação representativa do segundo campo, refletindo talvez o *modus operandi* dos profissionais de cada disciplina no Brasil no que diz respeito à intervenção no debate jurídico/político.

O documento de Turatti recorda que Cananéia e Iguape são municípios situados nas duas extremidades da Ilha Comprida, a ilha costeira que abriga o município de mesmo nome. Por essa razão, enquanto “cabeças de ponte”, os dois núcleos povoados serviram desde o século XVI para a penetração rumo ao interior do continente. Por sua localização historicamente estratégica, o interesse pelas terras em Cananéia sempre foi grande e, no século XX, o possível prolongamento da via litorânea — a atual BR-101 —, agravou os litígios entre especuladores e grileiros contra as comunidades ali estabelecidas. Com o abandono desse projeto, a duplicação da BR-116 e outros afins, mantiveram vivo o interesse comercial na região, como apresentei antes, elevando as pressões comerciais que levaram muitas famílias a deixarem suas terras. Ao mesmo tempo, entretanto, assinala a autora que diversas outras se mantiveram, como é o caso da maior parte dos mandiranos. Um proprietário exógeno à comunidade, porém, conseguiu adquirir uma parte pertencente ao Sítio Mandira nos anos 1970: é Afonso Splendore, que manteve o terreno sem uso e reservado à especulação. Tanto na ocasião do relatório quanto duas décadas depois, o território em questão continua fora dos domínios dos mandiranos, ainda que esteja sob os cuidados de Leonardo Teixeira, mandirano que ali reside como caseiro. A aquisição por Splendore é descrita como uma estratégia de coação sobre Amâncio Mandira, então proprietário legal do terreno. Turatti menciona que Splendore e seu sócio, Aluísio de Assis Buzaid — filho do então Ministro da Justiça Alfredo Buzaid (1969-1974) — pressionaram violentamente Amâncio para que não desistisse da venda. Splendore e Buzaid não só tiveram êxito em suas pressões como ainda grilaram uma parte adicional das terras, obrigando a comunidade a se reassentar em outra porção do território ou mesmo em bairros vizinhos, distantes das áreas próprias para o cultivo, piorando ainda mais a situação já complicada pela demarcação do Parque Estadual Jacupiranga.¹⁸

¹⁸ TURATTI, Maria Cecília M. *Op. cit.*, 2002, p. 13-17; 27-30. Informações adicionais sobre as ações de Splendore e Buzaid também podem ser encontradas em ALMEIDA, Fábio Guaraldo. *Op. cit.*, 2012, p. 61-63; COMISSÃO da Verdade do Estado de São Paulo “Rubens Paiva”. *Relatório de Atividades do Grupo de Trabalho sobre a repressão no campo no Estado de São Paulo, 1946-1988*. Tomo IV: Contribuições. São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 2014, p. 41-47. Disponível em: http://comissaoдавerdade.al.sp.gov.br/relatorio/tomo-iv/downloads/IV_Tomo_Relatorio-de-atividades-do-

Essa desterritorialização, combinada pela grilagem e pela política ambiental restritiva, representou a descontinuidade de muitas práticas agrícolas e de extrativismo vegetal e de caça. A coivara, por exemplo, é uma das atividades que deixaram de acontecer em Mandira por conta da legislação ambiental e por perderem o acesso às terras mais férteis. No momento da escrita do relatório, as roças eram pequenas, com o cultivo de arroz, milho, feijão e mandioca destinados ao consumo doméstico e para a criação de galinhas, sustentando assim a permanência de uma “cultura de quintal” acompanhada pelas “hortas e canteiros de especiarias e ervas medicinais”. O extrativismo que antes era baseado no palmito e na caixeta deu lugar à ostra, que a partir dos anos 1970 era estimulada por um francês estabelecido na região e que a comprava por um preço bastante baixo. A atividade cresceu, mas a presença de atravessadores estimulava uma extração insustentável, situação que se transformou em 1993, como já vimos, com o apoio do Nupaub/USP e a perspectiva da criação de uma Reserva Extrativista. Um ano depois da criação da Associação dos Moradores da Reserva Extrativista do Bairro Mandira em 1995, a Fundação Florestal, o Instituto de Pesca, o Centro de Estudos Gaia Ambiental, a Associação da comunidade e a Cooperostra começaram a organizar os trabalhos de planejamento da atividade em conjunto.¹⁹

Turatti dedica um subtítulo do relatório para um aspecto que considero bastante peculiar do quilombo Mandira em relação às outras comunidades quilombolas: a intrínseca relação entre o sobrenome das pessoas e o nome da comunidade, quase como um etnônimo funciona para alguns povos indígenas. Segundo a antropóloga — e percebido nas atividades que acompanhei na comunidade — “os moradores geralmente se atrapalham a responder se a localidade se chama Mandira por causa deles ou se eles se chamam Mandira devido à localidade”. Nesse sentido, concordo com a análise de Turatti, para quem isso demonstra que “a dimensão ontológica desta comunidade é

grupo-de-trabalho-sobre-a-repressao-no-campo.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021. O GT era formado por Ivan Akselrud de Seixas, Clifford Andrew Welch, Danilo Valentin Pereira, Gabriel da Silva Teixeira, Leonilde Servolo de Medeiros, Luciana Carvalho e Souza, Maria Aparecida dos Santos, Osvaldo Aly Júnior, Pietra Cepero Rua, Rafael Aroni e Yamila Goldfarb.

¹⁹ TURATTI, Maria Cecília M. *Op. cit.*, 2002, p. 21-25; 33-34. O Projeto de Ordenamento da Exploração de Ostra do Mangue no Estuário de Cananéia foi apoiado pelas seguintes entidades: Nupaub/USP; Fundação Botânica Margaret Mee; CNPT/Ibama; Instituto Adolfo Lutz; Laboratório Regional de Registro – Consórcio Intermunicipal de Desenvolvimento do Vale do Ribeira (Codivar); Comissão Pastoral dos Pescadores; Coordenadoria de Planejamento Ambiental da Secretaria do Meio Ambiente/SP e o Programa Estadual para a Conservação da Biodiversidade (Probio/SP). No que concerne aos recursos financeiros, colaboraram o Ministério do Meio Ambiente, através do Projeto de Execução Descentralizada (PED) e Projetos Demonstrativos Tipo ‘A’ (PD/A); Shell do Brasil S.A.; Fundação Florestal; Prefeitura da Estância Balneária de Cananéia; Nupaub/USP; Fundação Ford e ONG Visão Mundial (Id., *Ibid.*, p. 35, nota 43).

definida quase como um prolongamento da terra que seus membros ocupam e de onde vieram, compartilhando com ela a própria nominalidade”. Ser mandirano, portanto, expressa a unidade da comunidade — o que não significa que inexistam conflitos internos — e o apoio mútuo diante das situações de racismo e discriminação, como é reforçado nas falas públicas de lideranças. Na avaliação da autora, dizer-se mandirano era expressão da autoimagem positiva que tinham enquanto comunidade negra. Entretanto, uma ruptura ocorreu como consequência da intensificação do contato com o mundo da cidade a partir da década de 1970, que os expôs repetidamente ao racismo e estimulou inclusive a negação da negritude, como o que aconteceu em resposta ao padre João Trinta tê-los qualificado como *comunidade negra*. Para superar o racismo internalizado, Turatti acredita ter sido fundamental o envolvimento da comunidade na construção da Reserva Extrativista e da Cooperostra, que estimularam a autonomia e a autoestima. Nesse contexto, o “contato com outras comunidades rurais de origem quilombola e da organização destas em torno de reivindicações políticas, recria uma identidade em confronto com o Outro que os quer subjugar ou de quem exige respostas — grileiros, barragens, polícia florestal, poderes públicos, entre outros (...)”.²⁰

Ao escrever a história da comunidade e sustentar que sua identidade e territorialidade fazem dela um quilombo, Maria Cecília Turatti redigiu um documento que hoje podemos ver como bastante representativo de um ponto de inflexão da história da aplicação do Artigo 68/ADCT. Um ano antes do Decreto n. 4887/2003 ser baixado, vemos no RTC da comunidade do Mandira alguns dos percursos que o fundamentariam, demonstrativos de como a prática e a teoria se uniram para derrubar os entraves que dificultavam a ampliação do conceito de quilombo, seja com base no fortalecimento da ideia de campo negro, seja respaldado pela definição de quilombo referendada pela Associação Brasileira de Antropologia e acompanhada pelo governo paulista. Sem dúvida, a caminhada em conjunto entre as comunidades e seus parceiros, bem como da Antropologia e da História, foi contemplada pela edição do Decreto que finalmente partia da autoidentificação como condição primeira para que as comunidades reivindicassem o direito ao território na condição de quilombolas. Suas agências históricas eram, enfim, reconhecidas pelas ciências e pela Lei. Além de sugerirem os passos de um processo de quatro anos, vistos em conjunto, os relatórios de Ivaporunduva e Mandira também permitem compreender o porquê de o meio ambiente ser um

²⁰ TURATTI, Maria Cecília M. *Op. cit.*, 2002, p. 37-39.

denominador comum nas narrativas quilombolas do Vale do Ribeira, seja entre os morros da serra do Paranapiacaba, seja em meio aos manguezais, restingas e encostas às margens do Atlântico: a relação entre as comunidades e a natureza as diferencia do sistema hegemônico que vê a terra como produto comercializável e a natureza como algo a ser dominado, o que é flagrantemente percebido por quem tem a oportunidade de apreender as mensagens que transmitem por meio das atividades turísticas que oferecem.

A organização das atividades turísticas nas comunidades de Ivaporunduva e Mandira faz parte das estratégias autônomas de decisão sobre o que é dito sobre elas e seus territórios ao mundo exterior. Além disso, o turismo se desenvolveu como um importante recurso complementar de renda para as famílias quilombolas, necessário sobretudo quando as práticas agrícolas tradicionais são impedidas de acontecer por conta das restrições ambientais que não as compreendem como uma forma de manejo ambiental. Um panorama sobre como o turismo foi pensado no interior de Ivaporunduva e Mandira está presente nos trabalhos de Alessandra Martins e de Marília Guerra, que também nos servem de base para discutirmos, em seguida, as características dessas ações entre os anos de 2018 e 2019 nas atividades conduzidas por essas duas comunidades.

Motivada pelo que qualifica como evidências do sucesso da atividade turística em Ivaporunduva, Alessandra Martins investigou os elementos responsáveis pelo desenvolvimento dessa atividade centrando-se na sua governança. Conforme destaca a autora, o processo de luta pela terra levou a um fortalecimento de vínculos com o território vivido e, conseqüentemente, à elevação da autoestima quilombola. O turismo, segundo Martins, surgiu como alternativa frente às restrições ambientais impostas às práticas agrícolas, extrativistas e de caça, o que limitava a obtenção de recursos financeiros e de sobrevivência pela comunidade. Nesse sentido, compreender aspectos históricos e culturais como possíveis “estimuladores de fluxo foi fundamental para a decisão sobre como este turismo poderia ser ofertado” pelos quilombolas. Favorece Ivaporunduva a sua localização entre dois parques estaduais — o Turístico do Alto Ribeira (Petar) e o da Caverna do Diabo — ambos com grande fluxo de visitantes, sobretudo escolares. Além da opção pelo *ecoetnoturismo*, como o denominaram, dando relevo à relação intrínseca cultura-natureza, a comunidade de Ivaporunduva deliberou por priorizar a recepção do público escolar

devido ao *interesse das escolas pelos aspectos histórico-culturais da localidade* e à facilidade de controle desse tipo de público. Além disso, considerou-se também a importância e a

oportunidade de *contribuir para a formação de cidadãos conscientes, capazes de respeitar a diversidade cultural e, a partir daí, colaborar para o desenvolvimento das comunidades tradicionais*. Desta forma o ecoetnoturismo, termo proposto pelos próprios moradores (...), indica a opção pelo turismo que apresenta e fortalece os aspectos étnico-raciais e socioculturais, passados e presentes, da comunidade, bem como reafirma o compromisso dos quilombolas com os aspectos ambientais.²¹

Por meio da atividade turística, portanto, a comunidade de Ivaporunduva estabeleceu, após um processo bastante longo de discussão, um objetivo bastante evidente, pensando na necessidade de, por meio do conhecimento e do reconhecimento, trazer para perto de si aliados em defesa de seus direitos territoriais e compromissados com a preservação da Mata Atlântica, duas questões que são as bases para a continuidade da própria comunidade e de seu modo de vida.

Comunicar seu modo de vida passa por mobilizar, conjuntamente, elementos culturais, arquitetônicos, históricos, ambientais bem como aspectos políticos e organizacionais. Conforme destacou o agricultor e então coordenador de turismo em entrevista a Martins, o objetivo é apresentar o conjunto de expressões, lugares e saberes que não existem, ao menos da mesma forma, em nenhum outro lugar. De acordo com Benedito Alves da Silva, Ditão, o que também veio a contribuir com o turismo em Ivaporunduva foi a Lei 10.639/2003, que instituiu a obrigatoriedade do ensino da História e das culturas afro-brasileira e africana nas escolas.²² Nesse aspecto, a comunidade se destaca por ser pioneira em sistematizar visitas que dão conta de narrar parte significativa da história da resistência à escravidão no Brasil do ponto de vista da população herdeira e continuadora dessas lutas, o que é fundamental para a construção de um conhecimento informado pelas experiências vividas e transmitidas. Ademais, dá aos próprios quilombolas de hoje, especialmente (mas não apenas) aos envolvidos na atividade turística, a consciência do valor de sua história e a de seus antepassados, à medida que a coloca em evidência perante o público externo.

O turismo também foi pensado como alternativa de diálogo social diante da dificuldade de difundir o pensamento quilombola através dos meios de comunicação, afirma Benedito Alves da Silva. O turismo educacional inspira uma expectativa por um país melhor, à medida que suas ações são entendidas como sementes plantadas nos corações e mentes de pessoas que muito provavelmente

²¹ MARTINS, Alessandra Blengini Mastrocinque. *A experiência de turismo do Quilombo Ivaporunduva, Eldorado, São Paulo: análise dos elementos responsáveis pelo seu desenvolvimento*. Dissertação (Mestrado em Mudança Social e Participação Política), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 78; 87-91; 99; 101. Ênfases minhas. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.100.2016.tde-17122015-140109>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²² MARTINS, Alessandra B. M. *Op. cit.*, 2015, p. 122; 125.

ocuparão espaços de destaque na sociedade, visto que boa parte do público estudantil que visita o quilombo é proveniente de escolas das elites paulistanas, frequentadas por pessoas cuja formação é orientada para ocupar espaços de poder. Além disso, a liderança quilombola lembra que há a presença frequente de estudantes universitários e de docentes, potenciais replicadores dos conhecimentos e experiências apreendidos nos dias de vivência no quilombo: “a gente não tem a mídia, mas a gente pode trazer as pessoas para perto de nós”, afirmou Benedito Alves da Silva a nós, um grupo do curso de História da Universidade de São Paulo.²³

A pesquisa de Marília Guerra, por sua vez, se dedicou a investigar as características do turismo de base comunitária desenvolvido desde 2004 na Reserva Extrativista (Resex) e no território quilombola do Mandira, dedicando-se sobretudo a refletir sobre a musealização desse espaço. A comunidade do Mandira se autodenomina caiçara e quilombola e é, como vimos, beneficiária da Resex — um manguezal e parte do complexo estuarino-lagunar—, vizinha à área reconhecida como quilombola em terra firme, da qual extrai ostras e peixes. Além de apresentar uma discussão fundamental sobre a legislação ambiental brasileira em perspectiva histórica, a autora também dá conta do debate a respeito dos ecomuseus ou museus de território, entendimento a partir do qual lê a atividade turística tal qual é desenvolvida entre os mandiranos. Cabe ressaltar que sua pesquisa também se incumbiu de identificar motivações e consequências do processo de inventário.

Marília Guerra enfatiza no *Inventário Cultural dos Quilombos do Vale do Ribeira* a não categorização em “cultural” e “natural” para os bens inventariados, indicando uma compreensão dos componentes da paisagem como elementos de uma cultura, dotados de significados pelos moradores locais. Conforme notou, a partir da fala da jovem Thaís Josiane Pereira, escolhida como agente cultural pelos mandiranos quando da elaboração do inventário, a construção do documento se tornou uma possibilidade de recuperação de elementos da história local, visando também à permanência dos mais jovens na comunidade e a sua própria reprodução. Da mesma forma sentiram Maria Rute Mandira e outros moradores da comunidade, que “se referiram ao inventário com um livro que guarda as histórias e as memórias do Mandira”. No processo da pesquisa, a autora menciona que, à medida que folheava o livro com os moradores, em especial com os mais velhos, “fatos ou

²³ SILVA, Benedito Alves da. Palestra concedida ao grupo de estudantes da Universidade de São Paulo da disciplina História da África e dos Afrodescendentes no Brasil, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Cortez Wissenbach. Quilombo Ivaporunduva, 30 abr. 2018.

histórias sobre as referências ali inventariadas iam aparecendo, demonstrando vínculos afetivos e históricos”. Nenhum dos moradores com quem falou “afirmou haver algum bem ou prática importante que não estivesse ali registrada”.²⁴

A inter-relação que se construiu entre saberes locais e acadêmicos se destaca no caso de Mandira, pois, segundo apurou Guerra

A história da Comunidade e de seus patrimônios é contada hoje pelos mandiranos tendo como base fontes historiográficas (fruto do trabalho de pesquisadores no local) e orais (aquilo que permaneceu na memória dos antigos moradores e que foi transmitido entre as gerações). No entanto, poucos moradores dentro do grupo de turismo estão envolvidos em contar aos visitantes aspectos da história e dos modos de vida das gerações passadas e atuais. Entre os motivos, aos quais pudemos observar durante as entrevistas, estão a falta de autoconfiança (por não conhecerem muito bem a história ou por terem vergonha de se expor para grandes grupos), pela preferência por se dedicar às outras tarefas ligadas à viabilização da atividade turística ou, ainda, por não encontrarem a devida receptividade e suporte dentro da própria comunidade.²⁵

Assim sendo, o conteúdo inscrito no inventário, bem como aquele que pesquisadores produziram em parceria com a comunidade, parecem dar conta das complexidades do modo de vida dos mandiranos, a ponto de ser validado como repositório de suas culturas, histórias, práticas e crenças. Como aponta a autora, isto não elimina as eventuais divergências, nem passa por cima das relações que a própria comunidade estabelece em seu interior, ou seja, não elimina sua vitalidade e os próprios conflitos inerentes às relações interpessoais: a comunidade permanece real. Vale ressaltar que, no caso de Ivaporunduva, tais conflitos e desconfortos parecem não existir para quem os observa de fora. Entretanto, a considerar a abordagem de Alessandra Martins, é plausível a hipótese de que estes fiquem reservados aos espaços de debate internos da comunidade como estratégia de autopreservação.

O planejamento e a implementação da atividade turística nas comunidades de Ivaporunduva e Mandira data ainda da década de 1990, contando com o apoio de diversas instituições, governamentais ou não. Nesse processo, foi determinante a formação de monitores ambientais e a estratégia de aliar inclusão social e conservação ambiental por meio da gestão participativa das Unidades de Conservação e formação de redes de relações, produtos e serviços cooperativos. Martins

²⁴ GUERRA, Marília Falcone. *Musealização de territórios e turismo de base comunitária: reflexões sobre a comunicação e a salvaguarda do patrimônio da Reserva Extrativista do Mandira, Cananéia/SP*. Dissertação (Mestrado em Museologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 99; 105. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.103.2016.tde-20102016-102802>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁵ GUERRA, Marília F. *Op. cit.*, 2016, p. 151.

destaca, sobre esse processo, a organização da Associação de Monitores Ambientais de Eldorado (Amamel), que trabalha também junto do Parque Estadual da Caverna do Diabo, e a Associação dos Monitores Ambientais de Cananéia (Amoamca), cuja atuação se dá no Parque Estadual da Ilha do Cardoso. Parcerias com o ISA e com unidades da Universidade de São Paulo e da Universidade Estadual Paulista também foram frutíferas nesse campo.²⁶

No caso de Ivaoporunduva, é bastante evidente que o público-alvo do turismo são as escolas, para as quais se pensaram atividades “com foco histórico-cultural”, passando por oficinas, visitas a áreas de cultivo e a áreas centrais do bairro, palestras sobre a história, a cultura, as lutas, os aspectos ambientais e também tratando dos desafios enfrentados pela comunidade e pelas suas congêneres na região do Ribeira. Conforme menciona a autora, a motivação inicial para Ivaoporunduva investir no turismo estava relacionada à melhoria das condições de vida e à complementação da renda, sobretudo por conta das restrições advindas da legislação ambiental. Além disso, o turismo favoreceria a visibilidade tanto da comunidade como de seus produtos, como a banana.²⁷

Depoimentos levantados pela autora dão conta de apresentar o entendimento sobre o turismo do ponto de vista dos quilombolas, bem como de como foi o processo para a tomada de decisão por parte deles próprios:

Na questão do turismo, é um turismo cultural. Eu queria fazer um *turismo histórico* mais no começo, acho que esta comunidade do Ivaoporunduva entrou no roteiro turismo nos anos [19]90, então a própria prefeitura colocou na Estância Turística de Eldorado, mas *a gente não concordou*, a gente não conhecia de turismo, até comunidade quilombola não imaginava o que era o turismo, a gente não visava o lucro, a gente visava primeiro a ter a terra e a luta também contra a barragem, esse era o ponto final, o ponto estratégico da gente, *primeiro tinha que ter a terra, pra depois discutir outras coisas*. E os tempos foram se passando então [h]á mais ou menos dez anos a gente passou a discutir o turismo, foi uma briga pra tirar do roteiro (da prefeitura), a gente cruzou o Ministério Público em São Paulo para o prefeito poder tirar de dentro do roteiro da cidade, por que a gente não conhecia turismo, como você vai fazer o turismo se não tem o domínio, então a comunidade sentou e falou, a gente vai abrir aqui pro turismo, mas um *turismo cultural que se possa ter domínio dele*.²⁸

Primeiramente, gostaria de chamar a atenção para os desentendimentos com a Prefeitura de Eldorado que, para obter o título de Estância Turística por parte do governo estadual, incluiu em seus planos a comunidade de Ivaoporunduva sem consultá-la a respeito, negando-lhe o direito de decidir sobre

²⁶ MARTINS, Alessandra B. M. *Op. cit.*, 2015, p. 30.

²⁷ MARTINS, Alessandra B. M. *Op. cit.*, 2015, p. 39.

²⁸ Liderança comunitária entrevistada em 2012, *apud* MARTINS, Alessandra B. M. *Op. cit.*, 2015, p. 100. Ênfases minhas.

receber ou não turistas em seu território. O entrevistado ressalta que a comunidade não tinha qualquer ideia do que se pretendia com o turismo e, além disso, que não estavam visando ao lucro. Depois de discutir internamente a respeito, a comunidade optou pelo *turismo cultural*, ainda que inicialmente a liderança entrevistada tivesse pensado em *turismo histórico*. Embora não fiquem evidentes as diferenciações entre um e outro termo qualificativo do turismo, pode-se inferir que o cultural engloba o histórico, vinculado a outras expressões do grupo.

Ao longo da pesquisa de Martins, nota-se o fundamental apoio dos governos estadual e federal, bem como a ausência total de menções positivas ao municipal na construção de infraestrutura. A construção do Centro de Visitantes e Pousada, no início dos anos 2000, fora do núcleo da comunidade, pensando no bem-estar de visitantes e, sobretudo, dos visitados, foi conquistada junto ao governo estadual durante a gestão de Mário Covas. A ponte sobre o Rio Ribeira de Iguape, que facilitou enormemente os deslocamentos da comunidade, foi inaugurada em 2010 pelo Governo Federal, na gestão de Luiz Inácio Lula da Silva.

Alessandra Martins também elenca em sua pesquisa os fatores presentes na experiência que é proporcionada aos visitantes, mencionando especial ênfase da comunidade para seus atrativos e atividades histórico-culturais:

Para compreender a história do bairro, a cultura e as lutas dos quilombolas, os visitantes contam com uma palestra realizada pelas lideranças e com um *tour* pela área central da comunidade, que inclui a visita à Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. O contato com atividades tradicionais ocorre por meio de oficinas, como as de barreamento de casas e de culinária típica, e da apresentação de técnicas antigas de caça e pesca e do trabalho com plantas medicinais. Também são realizadas oficinas de confecção de artesanato feito a partir da fibra da banana e visitas às áreas de plantio da banana orgânica. Entre os serviços oferecidos estão a alimentação (no cardápio encontram-se opções de comidas típicas), a monitoria ambiental e a hospedagem. Existe uma programação básica de atividades que pode ser adaptada de acordo com o interesse dos visitantes (...).²⁹

Dado bastante relevante apresentado na pesquisa de Alessandra Martins se refere ao I Encontro Nacional de Turismo em Comunidades Quilombolas, que teve lugar em Eldorado no ano de 2010. Após os debates, os presentes redigiram uma carta em que argumentaram sobre as prioridades para as comunidades quilombolas: a garantia da terra, das condições de vida e do reconhecimento cultural vêm antes do turismo.³⁰ A mensagem é autoevidente: não poderá haver atividade turística em

²⁹ MARTINS, Alessandra B. M. *Op. cit.*, 2015, p. 105.

³⁰ MARTINS, Alessandra B. M. *Op. cit.*, 2015, p. 140.

território quilombola se não houver quilombo. Isso também se reflete, por exemplo, no peso que se dá ao turismo, ainda que este represente parte considerável, mas não preponderante, da geração de renda em Ivaporunduva. É recorrente no trabalho de Martins e nas falas que ela apresenta que, na visão da comunidade, o turismo não deve significar a atividade única para nenhum membro, para que desta forma a atividade não substitua as que de fato são centrais para a comunidade. Há uma organização do tempo que permite a dedicação a diversas atividades econômicas e pessoais no contexto quilombola. Aparentemente, é por conta disso que raramente são mencionados impactos negativos da atividade turística na comunidade. Pelo contrário, o turismo é — talvez por conta do processo de reflexão e amadurecimento sobre a prática e do controle da atividade por parte do grupo — um agente de valorização da história e da identidade local, que contribui para que a história da comunidade seja contada e recontada frequentemente, considerando tanto o que a comunidade deseja transmitir e o que o turista espera experimentar.³¹

A abordagem de Marília Guerra permite notar muitas semelhanças com o caso de Ivaporunduva. Apesar disso, vale ressaltar que a organização para o turismo veio do desconforto com a exploração de atrativos de seu território por pessoas que não davam qualquer retorno, tanto financeiro quanto relacional. A comunidade do Mandira fica ao longo de uma estrada que interliga bairros rurais de Cananéia e, por essa razão, não é possível controlar o acesso aos seus domínios, como acontece em Ivaporunduva. Nota-se, ao longo da abordagem, que a ausência de benefícios trazidos pela circulação de pessoas andava lado a lado com a sensação de invisibilidade e a baixa autoestima relacionada à perda das áreas de roça num passado recente e ao trabalho penoso e malvisto no manguezal.

O intuito da autora foi, como servidora do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e então mestranda em Museologia, demonstrar que a experiência do turismo de base comunitária na comunidade é uma possibilidade de musealização de Reservas Extrativistas e outras Unidades de Conservação, considerando para tanto as discussões da Nova Museologia que, desde o início da segunda metade do século XX desnaturalizaram os museus como edifícios monumentais destinados a salvaguardar determinados bens e passaram a considerar outras alternativas de salvaguarda, considerando ainda outras epistemologias e, especialmente, relações com

³¹ MARTINS, Alessandra B. M. *Op. cit.*, 2015, p. 154-155.

o território vivido e os bens nele edificados. De forma geral, destaco uma das entrevistas feitas pela autora, com Thaís Josiane Pereira, a jovem agente cultural que havia sido escolhida pela comunidade para o trabalho do inventário. Como resposta à pergunta aos moradores sobre o que a comunidade do Mandira desejava que os visitantes aprendessem e sentissem com a visita em seu território, Pereira disse esperar que o visitante leve consigo “um pouco da nossa história” e que “valorize o nosso trabalho de valorização do meio ambiente [...], a valorização do que a gente tem hoje, por ser uma comunidade sustentável em uma Resex. Que ele leve essa importância. Que ele conheça o quilombola porque tem gente que não sabe muito o que é, imagina várias coisas”.³² O turismo é entendido, portanto, como meio para comunicar os valores socioambientais da comunidade, confiando no turista como um importante vetor de espraio de suas lutas — um aliado, como disseram em Ivaporunduva. Além disso, a jovem também aponta para os estereótipos sobre quilombolas que precisam ser desconstruídos.

Alguns desses aspectos também foram notados pelo grupo de estudantes da Universidade de São Paulo entre os dias 27 de abril e 1º de maio de 2018 nas comunidades de Mandira e Ivaporunduva. Não cabe aqui repetir as falas quilombolas apresentadas ao longo deste texto, a maior parte delas proferida durante essa excursão didática, mas ressaltar alguns pontos que iluminam a compreensão do que ambas as comunidades apresentam. Ao longo dos dias de visita em Mandira, foi possível identificar as relações estabelecidas com os diversos agentes que circulam ou se sobrepõem ao território quilombola oficialmente demarcado ou sobre o território de vida mandirano. A relação traumática e ainda por vezes tempestuosa com o parque estadual e a Fundação Florestal; a relação de solidariedade com o sítio do Porto do Meio, onde um mandirano mora e trabalha com o manejo sustentável da caixeta, e com a comunidade do Rio das Minas, onde as vizinhanças, com a parceria da Universidade Estadual Paulista e de uma organização não governamental, realizam atividades de observação da fauna aquática.

Envoltos por morros de mata nativa e por um lagamar, a comunidade do Mandira expressa uma relação bastante profunda com o bioma e a paisagem locais: sua história de luta pela permanência na região passa do trauma pela perda das áreas de roçado e pela humilhação associada ao trabalho no manguezal nos moldes antigos para a conquista da criação de uma Reserva Extrativista e pelo grande

³² GUERRA, Marília F. *Op. cit.*, 2016, p. 152.

prêmio recebido pelo manejo sustentável da ostra, o que tornou a comunidade uma referência, como nos relatou Francisco Mandira, liderança da comunidade na conversa de boas-vindas ao grupo. Conforme lembra, em 2002 a comunidade foi premiada em Johannesburg, na Rio+10, pela iniciativa ambiental, social e econômica relacionada às ostras. Para a comunidade, o ano de 2002 é considerado como o grande momento mandirano, efetivamente um marco fundacional: além do prêmio, no mesmo ano foi demarcada a área do quilombo pelo Instituto de Terras do Estado de São Paulo e foi criada a Reserva Extrativista. O trabalho de manejo das ostras é associado à iniciativa de Antônio Carlos Diegues, da Universidade de São Paulo. Se a roça quilombola é pouco presente no cotidiano mandirano, o mesmo não se pode dizer da ostreicultura, que ocupa uma centralidade expressiva na vida da comunidade. Os viveiros de engorda são um dos principais destaques do roteiro turístico oferecido aos visitantes e a degustação dos moluscos integra a experiência. Um dos destaques no núcleo da comunidade é um bar-restaurant cujo carro-chefe é a ostra, servida de diversas formas.

Imagem 19. Viveiro de engorda de ostras sendo apresentado por Sidnei Mandira. Foto: David Ribeiro. Resex Mandira, 28 abr. 2018.

Dentre os outros atrativos apresentados e mediados pela comunidade, destacam-se um grande sambaqui e as ruínas do que foi um engenho de arroz e uma casa de farinha. Atualmente fora dos limites oficialmente reconhecidos da comunidade, ambos os espaços evocam diversas memórias dos mais velhos que conduziram o grupo, Francisco e Leonardo Mandira. No sambaqui, especialmente,

foi bastante significativa a fala de Francisco ao colocar lado a lado às narrativas do dilúvio do Mandira, que teria formado o monte de conchas e outros materiais, e as “lendas de cientistas” que falam de povos de milhares de anos atrás e de seus hábitos de descarte e sepultamento. Ambas as narrativas são postas em pé de igualdade, numa ação que não hierarquiza regimes distintos de saber. À parte das atividades programadas de visitação, envolveu parte da comunidade e o grupo uma apresentação espontânea do fandango caiçara, expressão igualmente registrada como patrimônio imaterial brasileiro. Envolvendo velhos e jovens, a roda foi marcada pelo revezamento de integrantes nos instrumentos musicais em torno do velho cantador e conhecedor de modas caiçaras e caipiras. Em outra noite, participando das nossas rodas de conversa noturnas de discussão sobre a experiência conjunta de campo, Francisco e Irene Mandira nos apresentaram espontaneamente os cantos relacionados ao Terço Cantado, expressão da religiosidade mandirana transmitida de geração em geração.

Além das atividades que fizemos, a comunidade do Mandira também oferece roteiros à Cachoeira do Mandira, à Ilha do Cardoso e à agrofloresta de um mandirano. Em comum com os demais percursos, de acordo com Sidnei Mandira, estão a condução por pessoas da comunidade ou por parceiros de confiança dela, o que reforça o sentido de interdependência entre os diversos bairros rurais. O turismo, entretanto, não se dá apenas para os públicos escolares, ainda que estes sejam os mais frequentes. Desde a abertura do *Restaurar Ostra e Cataia* em 2015, o turismo gastronômico também passou a ser um forte atrativo da comunidade, devido ao sucesso da culinária quilombola entre os visitantes e da recepção calorosa mandirana.

Muito do que Chico Mandira apresenta ao público na roda de conversa e do que Nei Mandira fala no viveiro de ostras está registrado no relatório técnico-científico, entretanto, cabe ressaltar que a forma do discurso é reveladora de sensibilidades e reflexões bastante marcantes da memória comunicada pela comunidade. Uma delas diz respeito a João Vicente Mandira, um dos filhos do velho Francisco Mandira e que é descrito por Chico como um homem muito inteligente, visto na região como “advogado dos pobres”. Tendo sido alfabetizado pelo pai, que por sua vez tinha aprendido a ler com a meia-irmã Celestina, João Vicente pôde intervir em defesa do território Mandira contra um grileiro, coronel da região, no início do século XX. Chico Mandira diz contar a história de João Vicente porque se “em pleno século XXI, — não precisa ser negro, um pobre — brigar com grileiro de terra e ganhar questão é muito difícil”, imaginemos em 1912 como então teria

sido: João “tinha que ser muito inteligente, mais do que muitos juízes, até!”, nos diz seu descendente direto. Não fosse a sua atuação decisiva, diante de um contexto ainda pior, a comunidade não teria tido esta que é considerada a “primeira conquista” territorial. Chico lembra que o antepassado da comunidade, Francisco Mandira, era oficialmente registrado como Francisco Vicente e que, a partir de seus filhos, passaram a carregar como nome de família “Vicente Mandira”, extraoficialmente. João Vicente Mandira é bisavô de Chico, que também tem um filho chamado Francisco, que por se relacionar ao nome do “primeiro Mandira”, é visto como um nome forte pela comunidade. Da mesma forma é entendido o Mandira como nome de família: “o pessoal começou a assinar Mandira e resolveu tirar o Vicente (...) porque é um nome muito forte”, diz Chico, que era Francisco dos Santos Coutinho e hoje adicionou o Mandira.³³ A indissociabilidade entre o território e as pessoas, expressas pelo nome compartilhado — algo que Turatti assinalou no RTC da comunidade —, aparece na fala da liderança como um sinal de força e de resistência que o nome Mandira evoca, resistência e força diretamente relacionados à permanência no território.

Imagem 20. Chico Mandira nos apresenta o sambaqui. Foto: David Ribeiro. Mandira, 27 abr. 2018.

Diferentemente da primeira vez em que estive na comunidade do Mandira, em que o grupo

³³ MANDIRA, Francisco. Palestra citada, 27 abr. 2018.

de estudantes de 2014 pernitoou em uma pousada entre a sede do município e a comunidade quilombola, na segunda não só pernitoamos dentro da comunidade como passamos mais tempo. Um dos efeitos dessa proximidade maior foi, além de participar mais de perto de muitos momentos da comunidade — como o despertar pela manhã e as sociabilidades noturnas —, perceber de que forma vivem e organizam o seu tempo, bastante distante do que dita o relógio: antes, marcadores são a maré alta ou baixa, fundamental para o acesso ao mangue e ao viveiro de ostras, ou o horário do pôr do sol, depois do qual a presença dos mosquitos pode ser intensa. A vivência de perto com a comunidade nos aproximou das dinâmicas locais, das relações intergeracionais e de gênero que ali se estabelecem. As crianças, em especial, interagiam bastante com o grupo de estudantes universitários, incluindo-nos em suas brincadeiras. Vale ressaltar que em 2018 ainda não havia instalações para a recepção de grupos de visitantes e o arranjo que fizemos foi consequência da relação de confiança estabelecida desde a visita anterior, quatro anos antes. Nessa segunda ocasião, estruturas para o pernoite de visitantes começavam a ser construídas junto ao centro comunitário de Mandira.

Ivaporunduva conta com uma pousada com quartos coletivos e refeitório para visitantes e duas pessoas — um homem e uma mulher — se revezam na coordenação da equipe também rotativa de turismo. A tarefa da dupla é, por exemplo, agendar as conversas com os grupos interessados em visitar a comunidade, identificando os seus interesses e oferecendo as propostas de atividades dirigidas para o período de estadia de um grupo, com ou sem pernoite no quilombo. Conforme o documento que enviam à pessoa responsável pelo grupo, podemos ter uma referência de como imaginam ser o ideal de apresentação da comunidade: a proposta inicial, para um dia, começa, após a recepção com café da manhã, com uma palestra com uma liderança quilombola, incumbida de apresentar a “história da formação do quilombo, luta, conquistas e resistência”, seguida por uma oficina temática à escolha do grupo. Após o almoço, preparado com alimentos orgânicos produzidos nos quilombos, uma segunda oficina é oferecida, finalizada com uma confraternização que pode ser simbolizada com o plantio de uma árvore.

Segundo o descritivo a nós oferecido em 2018, até quatro atividades podem ser realizadas pelo grupo, que tem à sua disposição uma equipe de apoio formada por diversos monitores ambientais especializados. As oficinas e visitas oferecidas são a de caça e pesca, centrada nas técnicas e armadilhas que eram — são referidas no passado — usadas na mata e no rio; a de artesanato com fibra de bananeira, desde a coleta do material ao manuseio do tear; a visita à *farmácia viva*, onde as pessoas

conhecem as plantas medicinais para “prevenção e cura de diversas doenças desde a época dos escravos até os dias atuais”. Na oficina de agricultura de subsistência, o grupo será apresentado à roça quilombola e convidado a plantar uma espécie da época da visita, atividade semelhante à visita ao viveiro de mudas nativas, em que o grupo será informado sobre as espécies e o bioma Mata Atlântica, também concluída com o plantio de uma espécie local. No roteiro de garimpo do ouro — que é o mais longo —, “o grupo entenderá como os escravizados faziam o garimpo e mineração do ouro de aluvião”, além de “entender a história de colonização do Vale do Ribeira”. Tanto em 2014 quanto em 2018, os grupos que acompanhei fizeram essa atividade. Há ainda uma oficina de gastronomia tradicional quilombola, em que o grupo terá a oportunidade de conhecer as formas tradicionais do preparo de alimentos no fogão de lenha. Uma atividade é pensada para o período noturno, em que os visitantes podem conhecer a “pesca com facho”.³⁴

Como se nota, os roteiros são pré-estabelecidos e ao longo deles, em comum, há bastante atenção dos monitores responsáveis para resguardar a privacidade das famílias quilombolas. Nota-se que a comunidade preza bastante pela sua proteção, o que está presente nas falas de praticamente todas as pessoas que interagem com o público externo. De todo modo, é importante ressaltar que apesar de haver uma narrativa mais ou menos coesa entre todos os quilombolas envolvidos no turismo sobre práticas, lugares e memórias, relações mais próximas vão se construindo ao longo da estadia, ainda que curta, diretamente relacionadas às subjetividades. É dessa forma que podemos notar, por exemplo, as lideranças políticas do quilombo, que comunicam a fala institucional da comunidade e historicizam em seus discursos as lutas passadas e presentes — com frequentes menções às lutas atuais como esforços para fazer valer a Lei Áurea —, assim como os valores que orientam o cotidiano e o contato com a sociedade envolvente, como é o caso de Benedito Alves da Silva e Setembrino da Guia Marinho; assim como podemos perceber quem detém saberes relacionados à espiritualidade, como Vandir Rodrigues da Silva, que constantemente menciona os sentidos sagrados em cada espaço, além de apresentar os seus conhecimentos sobre as plantas medicinais. Isso, porém, está bem longe de significar que estas ou outras pessoas não tenham o domínio das coisas do político

³⁴ Na primeira ocasião em que acompanhei um grupo a Ivaporunduva, em 2014, não pernoitamos e realizamos apenas o roteiro do garimpo do ouro, seguido de uma roda de conversa com Benedito Alves da Silva. Na manhã seguinte, os monitores de Ivaporunduva nos conduziram à Caverna do Diabo e à Cachoeira do Meu Deus, roteiros que são oferecidos como adicionais. Em 2018, visitamos a Caverna do Diabo, tivemos uma roda de conversa com Ditão e outra com Setembrino e fizemos novamente o roteiro do ouro, que dura não menos de quatro horas entre ida e volta.

e do sagrado ao mesmo tempo: apenas indica como elas podem ser vistas por quem está do lado de fora da comunidade.

Imagem 21. A Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Foto: David Ribeiro. Ivaporunduva, 30 abr. 2018.

O político e o espiritual também se revelam em espaços que, aos olhos citadinos, podem parecer inusitados: na ocasião da visita de 2018, a história da comunidade e os seus princípios sociais e políticos no presente — como o reforço à ideia da propriedade compartilhada e da manutenção da luta pela titulação de todas as comunidades do Vale e em defesa do modo de vida quilombola —, nos foram apresentados dentro da capela de Nossa Senhora do Rosário, espaço apresentado como o lugar em que acontecem as assembleias da associação quilombola, quando decisões são tomadas em conjunto. Já o espiritual se dá na mata, especialmente ao final da caminhada pelo rio Bocó, junto às áreas com vestígios do garimpo, aonde os quilombolas afirmam levar apenas alguns grupos, visto que é um espaço que exige silêncio e reverência: com o grupo todo com os pés dentro do riacho, um círculo é formado e todas as pessoas são convidadas a, em silêncio, refletirem sobre aquela experiência e sobre todos os antepassados da comunidade que passaram por ali. Com esse estímulo à emoção e aos sentidos, sobretudo após cruzar o Bocó e adentrar a mata fechada, não é difícil que relatos intensos sobre a longa caminhada — que também passa por uma capuava — sejam feitos pelas pessoas. Por esse motivo, é possível afirmar que as atividades são pensadas pela comunidade para agir sobre *razão*

e *emoção* dos grupos visitantes.

Por meio dos relatórios das atividades de campo feitas pelos estudantes de graduação em História, é possível apreender de que forma as pessoas apreendem as propostas quilombolas e recebem as narrativas comunicadas. É importante considerar que, por se tratar de um grupo de especialistas no assunto História, que vinha de discussões sobre o conceito de quilombo e sobre a historiografia recente sobre a escravidão e as estratégias de resistência a ela, são considerações que certamente serão diferentes do público mais frequente em ambas as comunidades, visitadas especialmente por adolescentes do segundo ciclo do ensino fundamental e do ensino médio. De todo modo, é importante vê-las como a recepção por parte de pessoas que atuarão como profissionais de História, seja no ensino, na pesquisa ou em outros ramos.³⁵

Imagem 22. Vandir Rodrigues da Silva, Tio Lé, a caminho do rio Bocó, nos apresenta as propriedades das plantas. Foto: David Ribeiro. Ivaporunduva, 1º maio 2018.

Na compreensão de Mariana Rodrigues de Vita, a agência histórica quilombola é nitidamente percebida quando as pessoas posicionam em seus discursos as comunidades como agentes políticas protagonistas dos processos narrados, demonstrando-nos o quanto “a política faz parte da existência

³⁵ Agradeço especialmente às pessoas que compartilharam comigo os seus relatórios, entregues como avaliação para a Disciplina de História da África e dos Afrodescendentes no Brasil no primeiro semestre de 2018, e que autorizaram o seu uso neste trabalho.

dos quilombolas, que é extremamente coletiva”. Nesse sentido, Vita chama a atenção para a maior frequência com que nossos interlocutores usavam o pronome “nós” em relação ao “eu”. De seu ponto de vista, a política aparece com uma função tão relevante quanto a fé para as comunidades que conhecemos. Para Camilla Iniari, essa noção de coletividade quilombola funcionou como um estímulo para a coesão do grupo de estudantes e, especialmente, responsabilizou cada indivíduo a replicar fora dos quilombos as noções de vida e de resistência que deles apreendeu.

Aspectos do cotidiano do quilombo do Mandira foram apreendidos por Thays Murrace, que publicou uma versão ampliada de seu relatório na revista *Epígrafe*, editada pelo corpo discente do curso de História da Universidade de São Paulo. Murrace foi além das situações coletivas de contato e registrou em seu caderno de campo conversas que dão conta das muitas atividades desempenhadas pelas pessoas da comunidade. Além de mencionar as diversas ocupações de homens e mulheres do Mandira, relacionadas à ostra, ao turismo e a trabalhos na cidade, Murrace informa que o artesanato continua sendo trabalhado pelas mulheres além das suas ocupações principais, complementando as suas rendas familiares. A mandirana Rosana explicou para Thays que há uma dinâmica de revezamento das pessoas envolvidas com o suporte ao turismo, como a preparação das refeições, pensada de modo a garantir que as pessoas possam desempenhar outras atividades e assim resguardar a coletividade.³⁶

A afirmação certamente mais recorrente foi de que as impressões causadas pelas visitas em nada se relacionavam às expectativas que tinham sobre o que seria uma comunidade quilombola. Para Raphael Vicário Silva, qualquer purismo que possa ser esperado é rapidamente desfeito tanto pelo que identificou como semelhanças com outros modos de vida quanto pela diversidade percebida entre Mandira e Ivaporunduva, duas comunidades quilombolas distintas uma da outra. Sua análise é semelhante à de Ruggero Santi, que afirmou ter criado uma expectativa sobre o que seria um quilombo e como seriam os quilombolas que não se confirmou em Mandira: esperava pessoas e espaços diferentes dos que já conhecia. Este primeiro contato, por sua vez, gerou novas expectativas — mais uma vez não correspondidas — sobre o que veria em Ivaporunduva, comunidade visitada em seguida. Milan Puh, por sua vez, sublinha as diversas identidades “integradas e sobrepostas em ambos

³⁶ MURRACE, Thays Bueno. Realidades em transformação: os territórios quilombolas de Mandira e Ivaporunduva na construção de espaços identitários no Vale do Ribeira (SP). *Epígrafe*, São Paulo, v.7, n.7, 2019, p. 240. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8855.v7i7p235-261>. Acesso em: 5 jun. 2021.

os quilombos”, que carregam consigo as histórias do acesso à terra, do cultivo dela e dos deslocamentos forçados e que são transmitidas e construídas de geração em geração.

Caroline Azevedo Santos menciona os aspectos relacionados à emoção propostos nas atividades, revelando de que forma foram sentidos por ela. Em suas palavras, foi “emocionante adentrar a mata e percorrer silenciosamente o caminho que antes eles faziam”, referindo-se às trilhas percorridas em Ivaporunduva para a mineração. Sentimento semelhante relatou ter experienciado no percurso até o sambaqui em Mandira. A partir de suas impressões, é possível perceber que Santos apreendeu dessa forma a vivacidade da memória comunicada pelos quilombolas que nos conduziam pelos caminhos de seus antepassados. A conexão que as comunidades têm com os seus territórios vividos foi também apreendida por Claudio Silveira Rodrigues, para quem esses aspectos foram possibilitados pelas conversas e pela proximidade com que acompanhamos as atividades cotidianas em Mandira. Rodrigues percebeu o território quilombola “como um espaço de memória e de trabalho” na perspectiva dos quilombolas que acompanhamos. Por sua vez, Hanik Righi apreendeu os diferentes espaços visitados como “instrumento, campo, fundamento e objeto do conhecimento que se pretende construir e transmitir aos não-quilombolas”.

A relevância da vivência foi marcante nos relatos de Rodrigo dos Santos Lima, para quem a organização socioespacial, sobretudo de Mandira, incentivou um contato intenso com a vida da comunidade, e para Jorge Hechert, que afirmou que é por meio dela que rompemos visões estáticas e estabelecemos certas traduções. É pensando nisso que Débora de Carvalho Melo, estudante negra, lembra de um momento específico em que o grupo foi instado a relatar como se sentia — o momento da roda em meio ao riacho — e que ela disse ter sido gratificante: em suas próprias palavras, “pela primeira vez no curso de História” tinha sido “instigada a unir a teoria à prática”, aplicando o que tinha aprendido em sala de aula sobre “entender o cotidiano” e, “ver, ouvir e aprender com os próprios sujeitos históricos interagindo com estes e observando-os modificar suas vidas e traçar seus destinos”.

As palavras de Débora Melo — e dos demais — vão ao encontro das intenções da professora Maria Cristina Wissenbach com as atividades de campo. Segundo a historiadora, a proposta de levar estudantes a campo e de compreender de que forma as comunidades negras se organizam e propõem “uma outra forma de organização, uma outra forma de viver, uma outra forma de produzir” dá, sobretudo a estudantes negros, um estímulo à sua autoestima, uma vez que mostra uma “história que

foi escondida, que foi silenciada, que foi ignorada” e revela de que maneira a riqueza das culturas e dos saberes tradicionais foram fundamentais para a reorganização desses grupos depois da abolição. Além disso, a ida a campo permite que tanto docentes quanto quem está se formando para sê-lo compreendam que a história das populações negras “não se resume à escravidão” e que é necessário entendê-la enquanto “uma possibilidade que foi cortada na raiz porque não combinava com o capitalismo industrial”, enquanto “uma possibilidade de se organizar de outra forma, não a que o capitalismo instrui a gente a se organizar”. Compreendida, portanto, como uma atividade voltada para a formação pessoal e profissional, a ida a campo se faz uma necessidade também para a formação profissional de historiadores e historiadoras, seja no ensino ou na pesquisa. Para Wissenbach, sair a campo foi “uma das grandes inflexões” de sua carreira e fazê-lo reforça o movimento em direção à interdisciplinaridade, que é muito positiva. De seu ponto de vista, as atividades de campo deveriam “ser um caminho relevante para qualquer tipo de reestruturação do Departamento de História”, uma vez que são experiências que transformam não só as apreensões sobre os conteúdos programáticos como também expõem estudantes e docentes a sociabilidades distintas entre si e com outras pessoas e espaços.³⁷

Como já abordei antes, há muitas circunstâncias em que os modos de pensar e de viver quilombolas são comunicados para além dessas atividades por eles planejadas. A *Feira de Troca de Sementes e Mudas Tradicionais* é um desses momentos em que os valores e sociabilidades quilombolas emergem, especialmente porque as dezenas de comunidades da região ali se encontram. Nas duas ocasiões em que estive no evento, em 2018 e 2019, estive atento sobretudo como pensam a cultura quilombola e como entendem a história das comunidades do Vale.³⁸ Hermes Modesto Pereira, quilombola de Morro Seco (Iguape), coordena as ações de cultura em sua comunidade, famosa pelo grupo de fandango que costuma se apresentar em eventos relacionados aos quilombos em toda a região. Entretanto, ao tomar a palavra para falar de cultura, não falou sobre essa, mas sobre *outra: a cultura da terra*, que garante a soberania alimentar do quilombo de Morro Seco: “desde o

³⁷ PERFIS da História 2: “A USP mudou muito, né? Ainda bem!” — Entrevista com Maria Cristina Wissenbach. Entrevistadoras: Ana Beatriz Machado da Silva Domingues; Sarah Roberta Moreira. São Paulo: Programa de Educação Tutorial do Departamento de História da Universidade de São Paulo, 24 set. 2020. Disponível em: https://open.spotify.com/episode/1boANxbj11uzZ1NGgxZrd3?si=tFLAy23qSoOHof_RDjoCeg. Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁸ Diante da impossibilidade de realizar a feira em 2020, por conta da pandemia de Covid-19, o GT da Roça se mobilizou para mapear as ofertas e procuras por sementes e mudas nas comunidades e viabilizar a entrega e recebimento delas entre as comunidades (informação prestada por Raquel Pasinato, por telefone, em 22 jul. 2020).

tempo dos nossos avós [...] nós sempre trabalhamos a cultura nossa: é o arroz, é o feijão, é a mandioca, é o cará, é a batata, o milho e assim por diante”. É essa a cultura quilombola, segundo Hermes, “que assim como as outras (...) levam o mundo”. Nesse sentido, o agricultor se refere à cultura a partir do cultivo da terra para lembrar que, diferentemente de como eles costumam são vistos, eles não são *coitados*, já que eles têm a autonomia para produzir aquilo que alimenta (não só) o corpo.³⁹

Imagem 23. Hermes e Eliana, do Quilombo Morro Seco, na 11ª Feira de Troca de Sementes. Foto: David Ribeiro. Eldorado, 18 ago.

Outro ponto, destacado dessa vez por Denildo Rodrigues de Moraes, nascido em Ivaporunduva e coordenador nacional da Conaq, diz respeito ao projeto de sociedade representado pelos povos quilombolas, caracterizado como expressão de uma história de luta contra o regime escravocrata. Para dar continuidade a essa história, entretanto, Moraes lembra que ainda há a prisão da invisibilidade e da falta de acesso às políticas públicas, exortando aos presentes no seminário para que se informem a respeito dos direitos que têm e que continuem unidos para mantê-los e ampliá-los.⁴⁰ A história de luta e resistência quilombola, portanto, é mobilizada para reforçar a cooperação entre as comunidades no momento presente em prol da criação de condições para que continuem

³⁹ PEREIRA, Hermes Modesto. Comunicação pública na 11ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, 17 ago. 2018.

⁴⁰ MORAES, Denildo Rodrigues de. Comunicação pública na 11ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, 17 ago. 2018.

exercendo os seus modos de vida de acordo com os seus princípios.

Elvira Morato, quilombola de São Pedro (Eldorado/Iporanga), lembra em sua fala que se dependesse da Lei vigente — ela se refere especialmente à demora para obter a licença para a roça, que põe em risco a manutenção das sementes — a cultura quilombola já teria “acabado há um bom tempo”. O que possibilitou que resistissem, porém, foi a própria realização da feira, que em seu caso foi fundamental para que continuasse a plantar mandioca, assim como faziam os seus antepassados, também responsáveis por preservar a mata que ainda existe hoje “com as suas mãos calejadas”. Apreendendo a terra como um *dom*, Elvira critica aqueles que querem tomá-la e vendê-la, seja o Estado, sejam particulares: “quando Deus deu essa terra, ele não vendeu para ninguém, ele deixou doada para nós, que era para nós podermos trabalhar, tirar dela o nosso sustento com o nosso suor, para nós podermos viver em cima da terra”.⁴¹ Assim como dito por Hermes, Elvira demonstra em sua fala a interdependência entre o cultivar a roça e o ser quilombola e compreende a posse da terra de modo semelhante aos Guaraní Mbyá.

Edivina Maria Tiê Braz da Silva, mais conhecida como dona Diva, do quilombo Pedro Cubas de Cima (Eldorado), pede para que possam manter suas tradições e seu sistema absorvendo as mudanças que acharem positivas, necessárias e benéficas à saúde da terra. Desse modo, a agricultora expressa de que forma se dá a dinâmica da cultura quilombola: ela está aberta às transformações desde que possam escolher quais serão e de que forma acontecerão.⁴² Sua fala é bastante marcada pela necessidade de continuidade do sistema agrícola tradicional que sustenta o modo de vida quilombola e que depende do interesse das gerações mais novas — ela menciona, por exemplo, seu neto, ainda criança, que gosta de acompanhá-la à roça. Não apenas dona Diva, mas muitas pessoas mais velhas, nessa e em outras ocasiões, dizem recorrentemente o quanto consideram necessário que os mais jovens não se envergonhem de serem quem são para que possam dar continuidade à história de seus antepassados, mesmo como profissionais formados na cidade.

Essa foi a tônica, inclusive, da edição seguinte da feira, que deixou os mais velhos felizes por conta da grande presença de pessoas mais jovens na plateia, como disse no capítulo anterior. Assis

⁴¹ MORATO, Elvira. Comunicação pública na 11ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, 17 ago. 2018.

⁴² SILVA, Edivina Maria Tiê Braz da. Comunicação pública na 11ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, 17 ago. 2018.

Pereira dos Santos, do quilombo André Lopes (Eldorado), ressalta que a ocasião da feira é fundamental para “fortalecer a nossa cultura, para que os jovens possam viver mais, porque ainda que eles saiam daqui para trabalhar na cidade, eles vão estar comendo o alimento que está sendo produzido aqui hoje”. Sua fala, portanto, joga luz sobre a qualidade daquilo que produzem como alimento, para além do ter a terra para poderem produzir. Santos destaca, além disso, que muitos dos quilombolas são “descendentes do Congo”, formados por um “povo negro sofrido” e que com a prática e sabedoria que têm, conseguem e esperam garantir o futuro dos mais jovens.⁴³ Mais uma vez, vemos aqui uma expressão da continuidade de uma história de luta, que parte dos antepassados e de seus sofrimentos e que vislumbra um futuro sustentado pela roça e pelo alimento de qualidade que ela garante, sejam quais forem os caminhos que decidam trilhar os mais jovens.

Imagem 24. Momento de confraternização durante a 12ª Feira de Troca de Sementes. Foto: David Ribeiro. Eldorado, 17 ago. 2019.

Reforçando o que os quilombolas apreendem como *riqueza* e como viver bem, Benedito Alves da Silva, Ditão, tomou a palavra e dirigiu aos presentes uma síntese importante das intervenções que eram apresentadas naquela festiva edição da feira, que comemorava o reconhecimento do sistema agrícola como patrimônio imaterial brasileiro. Uma síntese que posso afirmar, à luz do que foi dito

⁴³ SANTOS, Assis Pereira dos. Comunicação pública na 12ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, 16 ago. 2019.

em todas as circunstâncias aqui apresentadas, representa o *ethos* quilombola. Para a liderança de Ivaporunduva, riqueza

É a gente viver bem, com os amigos, comer bem, beber bem. Trabalhar, continuar lutando. Viver bem com a natureza, conhecer a natureza, isso é muito importante na minha opinião: conhecer o sol, a estrela, o vento, a água, a luz, a terra, a floresta, os animais. *Viver bem com tudo, esse conjunto, onde nós estamos, para mim é riqueza. Poder andar sem nenhuma barreira na minha frente.*⁴⁴

Riqueza é, portanto, além de desenvolver-se como ser humano em plenitude e poder exercer as suas sociabilidades, seguir lutando, *conhecer e viver bem* com o ambiente que nos cerca. Tudo isso exige que os caminhos estejam livres, abertos, tal como Mariano Aguirre salientou para os Guarani Mbyá e é representativo do que historiadoras e historiadores como Maria Odila Leite da Silva Dias, Maria Cristina Cortez Wissenbach e Hebe Mattos nos mostraram a respeito do mundo da escravidão e do pós-abolição: a mobilidade como sinônimo máximo de liberdade.

Esses valores chegam a unidades de ensino não só junto da merenda escolar como também por meio de projetos, como o desenvolvido no *campus* de Registro do Instituto Federal de Educação de São Paulo (IFSP). A ação “Quilombos de lá, Quilombos de cá: uma vivência na horta escolar”, levou para dentro da unidade do IFSP o modo de vida e de produção alimentar quilombola ao adquirir produtos cultivados nas comunidades e ao construir uma colaboração com estudantes quilombolas e a comunidade de Sapatu para criar uma horta escolar. De acordo com Iamara Nepomuceno e Juliana Aragi, o projeto de extensão criou “vínculos entre os estudantes do campus e a realidade da produção de alimentos em sua complexidade”, ao mesmo tempo em que aproximou “as comunidades das práticas da instituição de ensino” enquanto criou “parcerias nos processos de compras institucionais de alimentos, cuja possibilidade de ampliação pode contribuir com a manutenção dos processos de produção”. Além disso, informam as autoras, o projeto estimulou o fortalecimento das comunidades “perante órgãos institucionais e sociais”, o que é visto fundamental para a garantia de políticas de permanência estudantil para estudantes quilombolas no IFSP.⁴⁵ Assim,

⁴⁴ SILVA, Benedito Alves da. Comunicação pública na 12ª Feira de Troca de Sementes e Mudas Tradicionais de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Eldorado, 16 ago. 2019. Ênfase minha.

⁴⁵ NEPOMUCENO, Iamara de Almeida; ARAGI, Juliana Cesário. Rede de conhecimento sobre a produção quilombola de alimentos no IFSP campus Registro: cultura e tradição alimentar. *Ingesta*, São Paulo, v. 2, n. 1, set. 2020, p. 82-83; 88; 92. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2596-3147.v2i1p76-95>. Acesso em: 5 jun. 2021.

visualizamos mais uma parceria fundamental dos quilombos do Vale e de que forma elas podem se replicar em benefício das comunidades, de seus moradores, de suas lutas e de seu sistema.

É com objetivo semelhante que foi pensado o livro *Roça é Vida*, fruto da parceria entre o GT da Roça e o Iphan/SP. A publicação, paradigmática e disponível *online*, é uma narrativa com personagens que simbolizam a relação entre os quilombolas do Vale do Ribeira e o seu sistema agrícola, bem como a sua história:

Nós das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira aprendemos com os nossos mais velhos a mexer com a terra desde que nascemos. Meu filho ÊXODO e minha filha CONTINUAÇÃO nasceram aqui na roça, nas mãos da avó EXPERIÊNCIA, parteira estimada das comunidades. Desde pequeninos, os ensinei a mexer com a terra, assim como compadre TERRITÓRIO e comadre LUTA também ensinaram a sua filha RESISTÊNCIA. Aqui eles aprenderam a trabalhar na terra e dela adquiriram muitos conhecimentos.⁴⁶

Estes personagens, cujos nomes fazem referência a conceitos, valores e circunstâncias marcantes do modo quilombola de pensar e viver, nos conduzem em uma história — apresentada por Fartura, filha da Experiência e neta da Tradição — que é a da luta pela terra e pelo reconhecimento do sistema agrícola tradicional, comunicando a centralidade da roça para a continuidade das comunidades e da Mata Atlântica. A partir da narrativa, vemos ainda uma definição precisa e uma defesa da coivara contra a criminalização que lhe é imposta, lembrando que a terra é viva e que precisa de um tempo de descanso. O texto também pode ser compreendido como uma ode aos *direitos da natureza*, ontologicamente ligado aos direitos dos povos tradicionais.

A conclusão da narrativa é o casamento dos personagens Resistência e Êxodo, então fixado no campo: “os dois juntos geraram ESPERANÇA, minha netinha, e ela é quem nos faz seguir resistindo. A arteira adora tomar banho no rio, subir nas árvores e brincar na chuva. Gosta também de participar da corrida da bandeira do Divino Espírito Santo nas casas, da Folia de Reis e da romaria de São Gonçalo”. A Fartura demonstra o futuro está na Esperança, que depois de ter nascido é vista como se sempre tivesse estado sempre junto deles. A Esperança também está sempre presente na feira anual de troca de sementes, nas apresentações culturais e na vivência da “partilha de saberes que os [seus] pais cultivam e trocam com outras comunidades”.⁴⁷ As ilustrações do livro são igualmente

⁴⁶ LUIZ, Viviane Marinho; SILVA, Laudessandro Marinho da; AMÉRICO, Márcia Cristina; DIAS, Luiz Marcos de França (org.). *Roça é Vida*. São Paulo: Iphan/GT da Roça, 2020, p. 14. Ênfases no original. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/prov61.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁴⁷ LUIZ, Viviane et al. *Op. cit.*, 2020, p. 37-38. Ênfase no original.

expressivas desse conjunto de valores transmitido pela história que é contada, com caracterizações das pessoas que são facilmente identificáveis de personagens reais, como Elvira Morato cantando *Tá na Hora da Roça!* na feira de 2018, com a camiseta alusiva à campanha de mesmo nome. Outras camisetas e bonés também aludem a palavras de ordem das mobilizações do Vale e a organizações como o Movimento dos Atingidos por Barragens. Por esses motivos, a publicação cumpre com dois objetivos, a meu ver, complementares, para dentro e para fora, tal qual os filmes dos Guarani Mbyá: comunica os saberes para o público externo, que pode dessa forma compreender o lugar da coivara, da feira e da Bandeira do Divino para os quilombos do Vale, assim como visibiliza e valoriza as pessoas reais e ao seu pensamento e ação, servindo de reforço positivo para a sua continuidade.

À luz do clássico estudo de Robert Slenes, podemos compreender a roça como uma das mais importantes marcas da autonomia alimentar e da reprodução de práticas tradicionais relacionadas ao alimentar-se, à qual tinham acesso, por exemplo, as pessoas escravizadas quando se casavam. Nesse sentido, o historiador entende a roça como sinônimo de resistência, associada a outras estratégias para a melhoria das condições de vida, indo ao encontro do que pudemos notar entre as comunidades do Ribeira:

O escravo que trilhava esse caminho, igual ao quilombola, levantava seu “mocambo”; *resgatava seu passado, que não era apenas a dor, e usava-o para enfrentar o que vinha pela frente*. Cultivando sua “roça” um dia por semana e tentando formar uma família e um “lar” em torno dela, ele não virava apenas uma sétima parte de um camponês, ganhando com isso um certo espaço psicológico, porém continuando a ser na sua maior parte (ou essencialmente) “escravo”. Ele conquistava “direitos” e formava uma visão de economia moral que ajudava a aglutinar sua comunidade, solidificando a determinação coletiva de colocar limites à exploração senhorial. E, mais importante do que isso, adquiria condições para (re)criar uma cultura e uma identidade própria, que tornavam a família e a roça muito mais do que um engodo ideológico, mesmo para aqueles que se empenhavam em melhorar sua situação através de uma estratégia de aparente colaboração com o senhor.

Na verdade, o “lar” e a roça constituíram-se como uma *encruzilhada da identidade, onde se encontravam tradições africanas de diversas origens*: o âmago do processo de criação de uma classe ou, talvez, de uma nação. *Garantiram que, mesmo onde não parecia haver chispa alguma, pudesse explodir um incêndio a qualquer instante para devorar os senhores e sua sociedade*.⁴⁸

⁴⁸ SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava — Brasil Sudeste, século XIX*. 2ª ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2011, p. 191-193; 200-201; 213-214. Ênfases minhas. Cabe o adendo que Slenes entende que “antes de serem capturadas e trazidas ao Sudeste do Brasil, muitas das pessoas desterradas da África Central, talvez a maioria, já eram praticamente ‘quilombolas’ — inclusive no sentido original da palavra, já que moravam em aldeias que eram pouco mais do que ‘acampamentos (de guerreiros)’” (Id., Ibid., p. 181).

Percebendo em conjunto esta ideia de Slenes, o conceito de *campo negro* de Flávio Gomes e as demais ideias de resistência com as quais operamos até aqui, relacionando-as em especial às experiências presentes de comunidades quilombolas, é possível, primeiramente, apagar a fronteira entre o quilombo e a senzala, entre a oposição aberta ao sistema escravista e a aparente colaboração com ele. Além disso, notamos a complexidade que existe em torno das vivências de pessoas negras no contexto da escravidão, fossem elas escravizadas, libertas, fugitivas, livres ou quilombolas, ao darmos atenção ao que buscavam quando agiam tanto antes quanto depois do marco de 1888: *resgatar o passado que não era apenas dor para enfrentar o que vinha pela frente*, constituindo assim espaços que — tal qual o *cotiguaçu* para as mulheres guarani mbyá — engendravam as condições para que seus projetos de sociedade, seus modos de ser, de viver e de pensar, pudessem ser concretizados.

Minhas aproximações entre os modos de vida e pensamento guarani mbyá e os afro-diaspóricos/quilombolas não são fortuitos. Esse exercício também o faço inspirado por Slenes, considerando em especial dois pontos. O primeiro diz respeito à dinâmica dos deslocamentos dos povos centro-africanos, que teriam procurado agir no Brasil “da mesma maneira que os integrantes de grupos bantu, que deixavam voluntariamente suas aldeias de origem (como parte de um processo secular de migração dirigida a regiões de baixa densidade demográfica) para estabelecerem novos povoados dentro da África Central e Austral”. O historiador lembra, amparado por Igor Kopytoff, que a ancestralidade era levada junto nesses deslocamentos, independentemente de onde repousassem os restos mortais dos antepassados. O sentido do fundar um novo povoado significava, nesse sentido, pensar em raízes futuras a partir de uma nova fundação.⁴⁹

O segundo ponto diz respeito à reverência aos espíritos cultuados pelos “primeiros a chegar”, uma dimensão que aborda baseado no trabalho de Kairn Klieman: nesse aspecto, Slenes sublinha que há “dois tipos básicos de espíritos: os dos ancestrais ‘nomeados’ — cuja memória ainda se guardava e que eram ciosos dos bem-estar dos vivos de seu clã — e os espíritos tutelares da Terra, organizados em hierarquia, preocupados com os diversos grupos de parentesco de uma determinada área”. Enquanto os espíritos ancestrais acompanhavam os migrantes — seja de uma região a outra do continente africano, seja na migração forçada para as Américas — os espíritos tutelares da Terra eram conhecidos na chegada, apresentados pelos primeiros humanos a chegar nela. Para Robert Slenes, isso explicaria

⁴⁹ SLENES, Robert W. *Op. cit.*, 2011, p. 155.

“a presença de *caboclos* nas religiões de matriz africana no Brasil, sobretudo os de influência Congo-Angola”.⁵⁰ No caso do Ribeira, isso permitiria compreender o porquê de existirem tantos pontos em comum entre as cosmologias das populações quilombolas e das populações guarani, profundas conhecedoras da Mata Atlântica, fruto das posturas adotadas pelos primeiros centro-africanos estabelecidos no Vale em relação aos espíritos tutelares da Terra e dos laços estabelecidos por meio de casamentos e outras formas de associação.

A historiadora Gabriela Segarra Martins Paes abordou outras presenças centro-africanas por meio dos *negros d'água*, entidades que povoam os rios do Vale do Ribeira que se assemelham a outras, conhecidas Brasil adentro, e que podem estar diretamente relacionadas aos espíritos das águas familiares aos povos centro-africanos. Em seu estudo, Paes menciona que, na cosmovisão quilombola do Vale do Ribeira, “tudo que tem na terra, tem na água”, algo que se assemelha à cosmovisão guarani sobre as moradas dos *nbanderu kuery*, como trata Daniel Pierri. A autora também assinala que os Maços de População de Xiririca para 1806 indicam que, apesar da maioria dos escravizados naquela ocasião ser nascida no Brasil, dos 32 cativos africanos registrados, 31 eram da África Centro-Occidental (doze de Angola, dezoito de Benguela e um do Congo). Entretanto, se em 1801 os africanos eram 9% do total dos escravizados, em 1815 estes perfaziam 29%, indicando um aumento das chegadas: muitos dos recém-chegados eram comprados no porto do Rio de Janeiro e, além dos provenientes da região Congo-Angola, também havia diversos africanos da costa índica. Nos percursos das matas centro-africanas às matas do Vale do Ribeira, ao atravessar o Atlântico de leste a oeste, os povos bantu viram, de acordo com as suas cosmologias, a ruptura e a morte. Entretanto, de acordo com Paes, a partir do que apreende do *cosmograma kongo*, “atravessar a *kalunga* também significou renascimento”: quando os *negros d'água* fizeram a travessia do reino dos mortos para o reino dos vivos, o fizeram de baixo para cima, do fundo das águas para a superfície. Para a historiadora, a maior evidência de que esse mito é representativo da passagem da morte para a vida ou, melhor ainda, para o *renascimento*, é de que os *negros d'água* geram descendentes.⁵¹ Em cada pessoa com sobrenome relacionado às águas,

⁵⁰ SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (org.). *Memória do Jongo*: as gravações históricas de Stanley J. Stein (Vassouras, 1949). Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: Cecult/Unicamp, 2007, p. 117; SLENES, Robert W. *Op. cit.*, 2018, p. 66-68.

⁵¹ PAES, Gabriela Segarra Martins. Os negros d'água do rio Ribeira de Iguape: mito e história numa narrativa elaborada por comunidades negras do Vale do Ribeira. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n. 39, n. 81, 2019, p. 75-81; 86. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-93472019v39n81-04>. Acesso em: 5 jun. 2021. Refiro-me, também, a PIERRI, Daniel Calazans. *Op. cit.*, 2018.

como a grande parentela dos Marinho que existe entre os quilombolas do Ribeira, existe um ancestral *negro d'água*.

Diante desse Brasil afro-indígena que emerge das narrativas guarani mbyá e quilombolas apresentadas, considero pertinente concluir esta reflexão com o pensamento de Patrícia Ferreira *Pará Yxapy*, que conceitua *fronteira, espaço e paisagem*, traduzindo-os em sua complexidade para nós, ao mesmo tempo em que nos apresenta a sua compreensão da colonização. Esses conceitos estão intimamente relacionados ao que tanto indígenas quanto quilombolas reclamam quando nos chamam à atenção para os seus direitos territoriais, a razão maior de toda essa discussão:

Quando falamos em espaço é impossível não falar sobre as modificações dos espaços, e nisso incluímos as fronteiras que foram impostas pela sociedade não indígena. São muito poucos os espaços que não foram modificados pelo homem (brancos e povos ancestrais) ao longo da história. Alguns deles foram modificados pela própria natureza e todos possuem um passado histórico e foram transformados pela organização social, técnica e econômica daqueles que habitaram ou habitam os diferentes espaços.

As alterações espaciais feitas pelo homem branco aconteceram desde a primeira chegada dos não indígenas na América do Sul até a monocultura e criação de gado, transformando assim o espaço natural. Dessa maneira, com o passar do tempo, o processo de transformação e produção do espaço foi se intensificando, como dizem os *Juruá Kuery* (os brancos), devido aos avanços das tecnologias que permitiram ao homem melhorar sua capacidade de desenvolvimento. Isso acontece desde quando o homem aprendeu a produzir ferramentas e estratégias de cultivo que auxiliassem na produção e extração de alimentos.

Há uma grande diferença entre as modificações espaciais feitas pelos homens brancos e pelos povos tradicionais. Dessas modificações, as mais drásticas e visíveis para mim são os avanços das cidades, em que cada espaço é como um quadrado cercado, individual e gerador de lucro. Creio que a criação desses espaços individuais foi perpetuada desde a chegada do primeiro homem branco em nossas terras — um grande exemplo são as capitânias hereditárias.

Tudo era uma grande aldeia antes de ter fronteira. As fronteiras entre Argentina, Paraguai e Brasil, não chamamos assim, chamamos de *Ovaire* (do outro lado). As pessoas de lá falam assim para se referirem ao Brasil e a gente fala assim no Brasil para se referir à Argentina, o outro lado do rio.

Na cosmologia Mbyá-Guarani, a terra não pode ser vendida nem ser de ninguém. O espaço não pode ser capitalizado. Mesmo que cada família tenha sua casa, esse espaço não pertence a ela, como propriedade, mas como um espaço de partilha com a própria terra. A respeitamos e respeitamos cada ser que usufrua de seu espaço, como animais e plantas. Atualmente temos que lutar para ter nosso espaço coletivo — se não há demarcação, não há terras para nós. No mundo branco, cada quadrado é de alguém.

Em Mbyá-Guarani, não há tradução para a palavra espaço. Lugar seria *Rendá* ou *Retã*. Por isso a cidade é *Tetã*, aldeia é *Tekoá* e território/territorialidade é *Yvy Rupá*. Creio que *Tata Rupá*

chegaria mais perto do conceito de espaço, pois é onde fazemos fogueira.⁵² Paisagem também não teria uma tradução, já que o espaço nunca é só físico-material para nós. Paisagem remete a algo que envolve as relações, quer dizer, não sei dizer a diferença entre espaço e paisagem, onde começa uma e termina a outra. O espaço inclui muitas coisas. A paisagem inclui todas as coisas que consigo ver. *Jaexa Va'e*, que seria tudo o que enxergamos.

Para os não indígenas existem diferentes categorias para os espaços. Para nós, Mbyá, não existe separação entre espaço, território, paisagem, lugar e região. Tudo isso para gente é a *Yvy Rupá*. Também não existe a separação entre natureza e o humano. Para nós não existe espaço individual e antigamente não existia um território delimitado, ou seja, demarcado, definido de forma que essa delimitação obedeça a uma relação de posse ou de poder.

Para se construir uma casa de reza, por exemplo, a disposição dela no espaço tem que ser pensada de acordo com nossa cosmologia. Devemos sempre olhar e meditar virados para a morada de *Nhamandu*, e a porta sempre deve ser posicionada de acordo com os ensinamentos de cada *Karai*. O que seria isso? Pensamento de lugar? Espaço? Paisagem? Por isso não temos uma definição desses termos, mas uma orientação que varia de cada pessoa, de cada lugar do nosso *Nhandereko* (modo de ser).

Quando se fala do espaço, na cosmologia Mbyá, também se fala dos sonhos... É através dos sonhos que os espíritos mostram o espaço, o lugar para onde se deve ir. Nos movimentamos através dos nossos sonhos, traçando nosso caminho, *Jeguatá*. O simples fato de alguém se mudar de uma aldeia para outra tem a ver com os sonhos, deslocamento para uma visita aos parentes, trocas de semente... Através dos sonhos podemos prever e sentir o tempo e o espaço: *Arandu* (*ara*: dia/tempo, *ndu*: escutar/sentir), eles se baseiam nos sonhos.

Ouço muito os mais velhos falarem sobre o sonho de irem para um lugar que tenha muita mata em que possam caçar queixada (nosso animal sagrado). Eu sei que é difícil achar um lugar assim atualmente e isso me deixa um pouco triste. Hoje em dia é pouca mata. Está tudo desmatado, com plantação de soja, criação de gado, ou é parque, espaço em que o próprio governo não deixa entrar — pois também acham que são donos.

Contudo, se uma pessoa sonhou com um lugar específico, ela simplesmente não pode ir. Não é possível se deslocar livremente de um lugar para o outro porque a maioria dos espaços já é de alguém, já é propriedade privada. Se a pessoa está na Argentina, por exemplo, e quer vir ao Brasil, precisa de documento e de outras burocracias para atravessar a fronteira entre esses países.

Não fomos nós que colocamos essas fronteiras, por isso se torna muito difícil de entendê-las, principalmente para os mais velhos. Coisas simples para nós, como ir do Brasil à Argentina buscar alguma planta, sementes, algum material para artesanato, se tornam complicadas pois na maioria das vezes somos barrados na fronteira — ou faltam alguns documentos, ou vão crianças sem os pais, coisas que antes dos brancos aconteciam, mas agora não podem mais acontecer. Isso atrapalha a troca que sempre existiu.⁵³

⁵² De acordo com Slenes, a fogueira e a fumaça também têm um lugar de destaque para a cosmologia dos centro-africanos. Além disso, “o fogo doméstico dos escravos, além de esquentar, secar e iluminar o interior das suas ‘moradias’, afastar insetos e estender a vida útil de suas coberturas de colmo, também lhes servia como arma na formação de uma identidade compartilhada. Ao ligar o lar aos ‘lares’ ancestrais, contribuía para ordenar a comunidade — a *sanzala* — dos vivos e dos mortos” (SLENES, Robert W. *Op. cit.*, 2011, p. 245-247; 256).

⁵³ FERREIRA, Patrícia *Pará Yxapy*. Fronteira, espaço e paisagem. In: MARTINS, Dione et al. (org.) *Xadalu: movimento urbano*. Porto Alegre: Joner Produções, 2017, p. 107ss. Ênfases minhas.

CAPÍTULO VII. POLÍTICAS CULTURAIS, MEMÓRIA E REPARAÇÃO

*Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Achar que essas mazelas me definem é o pior dos crimes
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós sumir*
DJ Juh, Emicida, Felipe Vassão. *AmarElo*, 2019

Museus e dever de memória

No percurso que fizemos até aqui, pudemos ver de que forma o Estado, ou mais especificamente as suas práticas e políticas culturais, herdadas de uma tradição marcada pela subalternização dos modos de vida das populações negras e indígenas, se transformaram a partir de fins do século XX e possibilitaram o conhecimento e a valorização dessas mesmas populações. Pressões, negociações, revisões e “domesticações”¹ resultaram e resultam, apesar de grandes resistências por parte do *establishment* político-econômico, sobretudo os ligados à propriedade da terra, em uma série de dispositivos legais e científicos a viabilizar a existência de grupos sociais cujo direito à diferença se ampara (ou deveria ser amparado) por uma Constituição que suplantou uma identidade “nacional” autoritária e trouxe à tona um Estado diverso e multicultural. Nesse contexto, a apropriação do turismo, do audiovisual ou de outras estratégias de comunicação e de relação, praticadas em moldes definidos pelos próprios sujeitos, representou, nos casos de indígenas e quilombolas aqui analisados, o fortalecimento de seus vínculos interpessoais e com a terra, lembrando que essas eram e são as suas principais motivações. Considero fundamental, no entanto, avançar com essa reflexão estabelecendo alguns pontos de contato com outras experiências indígenas e afro-diaspóricas, no Brasil e em outros países, com o intuito de vislumbrar outras caminhadas que mobilizaram as políticas culturais para provocar mudanças na produção do conhecimento e nas condições da cidadania das populações atingidas pelas persistências do racismo antinegro e anti-indígena que advêm da escravidão e do colonialismo.

Para desenvolver essa análise, convém compreender as políticas culturais em diálogo com a noção de *dever de memória*, ou seja, com o trabalho necessário para abordar memórias sensíveis. Estas

¹ Para essa reflexão, ver HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato dos norte-amazônicos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002, p. 26.

são relacionadas a eventos catastróficos e traumáticos, que impuseram a povos ou a grupos sociais, violências físicas e simbólicas — como a negação do acesso às suas referências culturais ou à reprodução de seus modos de vida e pensamento —, deslocamentos forçados e o extermínio. Além disso, esse trabalho também é necessário para reverter as diversas formas de invisibilização e de silenciamento que persistem ainda após o término formal desses eventos, demandando uma intervenção urgente. Conforme enumera a historiadora Samantha Quadrat, entre os eventos que mais nos legaram memórias sensíveis, sobre as quais pesam silêncios e dores, estão alguns do século XX, como o Holocausto, os genocídios, as ditaduras e o apartheid, e outros anteriores, como a escravidão africana e o genocídio indígena. Todos têm em comum os seus reflexos no presente. Para Quadrat, a abordagem desses temas deve ter por objetivo suscitar a empatia com os atingidos pelas violências e a repulsa e condenação tanto do que ocorreu quanto do que continua a ocorrer como consequência. Nesse sentido, a autora qualifica como dever de memória a obrigação que “todos nós, acadêmicos ou não, junto com o Estado, temos” de “honrar e reconhecer a memória dos atingidos pelo terror, pela opressão e pela violência extrema, assim como a comunidade detentora dessa memória”. Para ser efetivamente cumprido, o “*dever de memória* implica a construção estatal de políticas de memória exigidas intensamente por grupos da sociedade”. De seu ponto de vista, uma forma de fomentar a reflexão social sobre passados traumáticos como esses é a promoção dos “lugares de consciência”, uma ideia que complementa a de lugares de memória proposta por Pierre Nora e que vai ao encontro da demanda pelo chamado “turismo de memória”, relacionado a espaços que articulam história e memória e suscitam debates sobre passados incômodos. Ao serem objeto das políticas de patrimônio, esses passados finalmente passam a ser entendidos como parte das histórias nacionais e não como silêncios que perpetuam dores e tensões.²

À luz do que aponta Quadrat, entendo que a patrimonialização da *Tava* e do *Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira* cumpre um dever de memória à medida que, partindo de uma política pública implementada com o patrocínio do Estado, mobiliza diversos agentes que se põem em uma escuta atenta dos sentidos que indígenas e quilombolas desejam expressar. Cabe destacar, porém, que as políticas culturais provavelmente têm

² QUADRAT, Samantha Viz. É possível uma história pública dos temas sensíveis no Brasil? In: MAUAD, Ana Maria; SANTHIAGO, Ricardo; BORGES, Viviane T. (org.). *Que história pública queremos?/What public history do we want?* São Paulo: Letra e Voz, 2018, p. 213-215.

maior alcance quando outras iniciativas as complementam, como é o caso das leis que introduziram a obrigatoriedade do ensino das histórias e culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas. Todos esses esforços, bem como as bases que lhes deram a Constituição de 1988, são fundamentais para que narrativas plurais da História possam ser conhecidas pelo conjunto da sociedade brasileira, com efeitos decisivos para os sujeitos que as comunicam. Não podemos de forma alguma perder de vista que essas ações, compreendidas como parte do dever de memória, são resultados de pressões históricas de diversos setores da sociedade e criam as condições para que indígenas e os quilombolas possam ser quem são e dizer o que decidirem dizer — possibilidades que sempre lhes foram negadas ou criminalizadas.

A noção de *dever de memória* surgiu no debate público francês em fins dos anos 1970, quando uma memória do Holocausto se tornou autônoma e ocupou o centro desse “dever”, segundo Olivier Lalieu. Esse conceito, no entanto, atraiu para si críticas, que o consideravam como uma “nova religião cívica” que privilegiava a emoção, sem um conteúdo real, e que era “ineficaz no plano político”. Em 1995, *Le devoir de mémoire* foi o título dado em francês a uma obra póstuma de Primo Levi, escritor italiano sobrevivente de Auschwitz-Birkenau, resultante de uma entrevista de 1983 a dois historiadores italianos. Segundo Lalieu, a publicação e a redescoberta da obra de Levi popularizaram a expressão, sobretudo no contexto dos cinquenta anos da libertação dos campos de concentração. Entretanto, a ideia não é de Levi e sim do editor, capturando, para o historiador francês, o espírito dos anos 1990: a expressão reforça a “luta contra o esquecimento, que repousa fundamentalmente sobre uma convicção mais profunda. O fato de ter sobrevivido impõe deveres ao sobrevivente”. Uma vez que há uma luta contra o esquecimento, significa que existem preocupações emergentes entre os sobreviventes, preocupações estas “permanentes e unânimes”. Uma delas está no “renascimento do nazismo e, mais amplamente, da extrema-direita”, um risco que não existia desde a queda de Hitler. Outra preocupação está na necessidade de vigiar permanentemente a observância dos Direitos Humanos e a manutenção da paz.³ Esse é o sentimento registrado no início do percurso expositivo do centro de informações do *Memorial aos Judeus Mortos da Europa*, inaugurado em Berlim no ano de 2005, sessenta anos após o término da Segunda Guerra Mundial: “Aconteceu,

³ LALIEU, Olivier. L'invention du « devoir de mémoire ». *Vingtième Siècle, revue d'Histoire*, n. 69, jan./mar, 2001, p. 83-85. Tradução minha. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/xxs.2001.1284>. Acesso em: 5 jun. 2021.

portanto, pode acontecer novamente: esta é a essência do que temos a dizer” (Primo Levi).⁴

Em 1987, o processo contra Klaus Barbie, um dos perpetradores do Holocausto, levou o debate sobre o “dever de memória” para o grande público francês. Dessa forma, as pessoas puderam entender porque, ainda que muito tempo depois dos fatos ocorridos, havia legitimidade na demanda por reparações. Ao mesmo tempo, a sociedade foi convidada a refletir recorrentemente sobre a necessidade de aprender sobre o passado, uma vez que o processo se tornou referência para outros, igualmente relacionados a crimes contra a Humanidade, conduzidos na França. Para Lalieu, “trata-se, sobretudo, de um processo cujo escopo ultrapassa o campo jurídico” para se tornar, como tinha dito anos antes o primeiro-ministro Pierre Mauroy, um “processo pedagógico”.⁵ Conforme abordei antes, a partir de Ana Lucia Araujo, Luciana Heymann e José Maurício Arruti, há uma relação entre a ampla noção de dever de memória presente no debate sobre o Holocausto e as demandas mais recentes por reparações aos descendentes de pessoas africanas escravizadas. Diante do que analisamos sobre a mobilização das políticas culturais por quilombolas e indígenas e das informações que trouxe agora à discussão, de Samantha Quadrat e Olivier Lalieu, cabe pensarmos na urgência de articular essas políticas a reparações simbólicas e materiais — lembremos, mais uma vez, da importância da terra e, sobretudo, do território, o sentido maior das mensagens comunicadas pelos indígenas e quilombolas que acompanhamos — afinal, estamos falando não de somente uma tragédia, mas de diversas e sucessivas, de crimes recorrentes contra a Humanidade. Reparar é honrar a memória dos que morreram, contando suas histórias e salientando as suas agências e projetos; reparar é, também, amparar a tarefa dos *sobreviventes* de “lutar contra o esquecimento” e contra a invisibilidade que são causas primeiras da negação de direitos.

De acordo com Ana Lucia Araujo, o termo *reparação* tem a sua história relacionada à ideia de corrigir erros passados, sendo empregado ao longo do século XX nas searas do Direito Internacional e dos Direitos Humanos para “descrever a reparação de danos físicos, materiais ou morais infligidos a um indivíduo, um grupo de indivíduos e até mesmo a uma nação”. Conforme nos apresenta a historiadora, as reparações morais e simbólicas são os pedidos de desculpas e as iniciativas de apoio aos que foram vítimas de transgressões; as materiais são expressas por meio da destinação de dinheiro ou outros bens, como é o caso da cessão de terras. Para Araujo, “em última análise, a

⁴ Espaço visitado em 31 dez. 2019. Tradução minha.

⁵ LALIEU, Olivier. *Op. cit.*, 2001, p. 93. Tradução minha.

reparação pode ter apenas um aspecto simbólico como também ter uma dimensão material e financeira”.⁶ Quando entendemos as políticas culturais como caminho para o reconhecimento da propriedade coletiva da terra a indígenas e quilombolas, temos um exemplo de como uma política de reparação pode ser ao mesmo tempo simbólica e material.

Ao analisar as políticas de reparação relativas à escravidão em caráter transnacional, Ana Lucia Araujo considera que no caso brasileiro, a Constituinte de 1988 assinalou duas conquistas como importantes medidas de reparação, sendo uma delas a previsão da titulação de terras a comunidades remanescentes de quilombos e outra a criminalização do racismo. Para a autora, o Artigo 68/ADCT “abriu uma primeira brecha a medidas que, se concretizadas, poderiam ser interpretadas como reparações materiais pela escravidão”. No entanto, como ocorre em outras sociedades construídas sobre o escravismo, “havia muitos obstáculos para oferecer restituições às comunidades e indivíduos identificados como descendentes de escravos”.⁷ De fato, como vimos, muitos foram e são os limites impostos para a plenitude desse direito. Além disso, é importante frisar que se trata de um direito à propriedade ainda limitado a alguns sujeitos de direitos específicos, que encontram dificuldades adicionais para serem reconhecidos como tal caso estejam em contextos como o mundo urbano, por exemplo, e aqui falo também do direito à demarcação de terras indígenas. Nesse sentido, faz-se necessário lembrar que as experiências de indígenas aldeados e de comunidades negras rurais não são as únicas que existem e, por isso, não resumem a multiplicidade das experiências dessas populações sob a colonização e a escravidão. É preciso, portanto, aprofundar as políticas de reparação existentes e estendê-las a outras populações negras e indígenas que fazem parte dessa mesma história.

Na França, a Lei n. 434, de 21 de maio de 2001, conhecida como Lei Taubira em referência à então deputada Christiane Taubira, nascida na Guiana Francesa, foi pioneira no reconhecimento da escravidão como crime contra a Humanidade. A mesma Lei também promoveu a pesquisa científica sobre o assunto e implementou medidas educacionais como uma reforma do currículo

⁶ ARAUJO, Ana Lucia. *Op. cit.*, 2017, p. 2. Tradução minha.

⁷ ARAUJO, Ana Lucia. *Op. cit.*, 2017, p. 154-155. Tradução minha. Colômbia e Equador aprovaram dispositivos legais semelhantes aos brasileiros: no primeiro país, a Lei n. 70, de 27 de agosto de 1993, reconheceu o direito à posse coletiva da terra por comunidades afro-colombianas; no segundo, a Constituição de 2008, conhecida por suas profundas inovações no que diz respeito aos direitos dos povos e da natureza, expandiu os direitos das populações negras e indígenas, incluindo o direito à propriedade de terras, respeitando a propriedade coletiva da terra como forma ancestral de organização territorial (Id., *Ibid.*, p. 157-158).

visando abordar a História da Escravidão. Nos anos seguintes, a criação de museus e memoriais em cidades como Nantes e Bordeaux, importantes portos escravistas, e a escolha de uma data para celebrar a memória da escravidão, representaram o crescimento do debate público no país, o que ensejou ainda demandas por reparações financeiras sobretudo pelo Haiti. No Reino Unido, anos depois, em 2007, o primeiro-ministro Tony Blair reconheceu o papel britânico na escravidão atlântica. Na ocasião, as comemorações do bicentenário da abolição no país também puseram as demandas por reparações, da parte das ex-colônias britânicas, na ordem do dia. A Comunidade do Caribe (Caricom) estabeleceu uma comissão para discutir o tema em 2013 e, no ano seguinte, apresentou dez pontos para reparações simbólicas e financeiras para Dinamarca, França, Portugal, Países Baixos, Reino Unido e Suécia. Entre os pontos que incluíam um pedido formal de desculpas, havia um claramente definindo os termos de uma reparação financeira: trata-se de medidas para a redução da dívida interna e cancelamento das externas. Também havia entre os pontos o suporte a instituições culturais como museus e centros de pesquisa que expusessem os crimes coloniais contra a Humanidade e que afirmassem a Humanidade caribenha, bem como a programas acadêmicos que promovessem a conexão entre as populações negras caribenhas e suas heranças africanas.⁸

Assim como Yussef Campos apontou em relação às políticas culturais no contexto da Constituinte brasileira, vistas como ações circunscritas ao plano simbólico, às quais não era permitido agir sobre os sistemas financeiro e fundiário, esse conjunto de reparações também foi limitado pela intocabilidade desses sistemas. Desse modo, lembramos a recorrência da defesa do direito de propriedade nas falas de proprietários de pessoas escravizadas, argumento que Ana Lucia Araujo expõe ao longo de sua obra para explicitar o que mantinha o sistema escravista vivo. Assim, vemos que a defesa da Humanidade de populações submetidas ao colonialismo e à escravidão e às suas persistências ainda parece menos importante do que a defesa do capital e do mercado. Entretanto, nada disso torna as reparações simbólicas inócuas: o incremento delas tem o poder de ampliar a tomada de consciência coletiva e de engendrar práticas capazes de agir no âmago das persistências do colonialismo e da escravidão em nossas sociedades contemporâneas, trazendo à tona as memórias subterrâneas às quais se refere Pollak.

⁸ ARAUJO, Ana Lucia. *Op. cit.*, 2017, p. 167; 174-175. Tradução minha.

O sociólogo e historiador austríaco Michael Pollak vê “o longo silêncio sobre o passado” como a resistência de uma sociedade civil impotente frente o excesso de discursos oficiais e não como um caminho para o esquecimento. De sua perspectiva, silenciada no espaço público, a sociedade “transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas”. Quando isso acontece, comumente em momentos de crise, as memórias subterrâneas “afloram (...) em sobressaltos bruscos e exacerbados”. Pollak acrescenta que, apesar de isso remeter à oposição entre uma memória oficial/dominante e memórias subterrâneas, bem como ao silêncio sobre o passado, não se trata meramente de uma oposição entre o Estado e a sociedade civil, mas sim, recorrentemente, a uma relação “entre grupos minoritários e sociedade englobante”.⁹ Com base nisso, podemos entender que o momento em que as políticas culturais passaram a ser vistas como instrumento de construção da cidadania de populações subalternizadas foi, de fato, representativo de uma “redistribuição das cartas políticas e ideológicas” que tornou possível, com o passar do tempo e a criação de condições, que certas memórias que antes circulavam em meios restritos ganhassem a superfície. Ademais, no caso brasileiro, vindo de uma ditadura, é lícito afirmar que se tratava de um silenciamento imposto pela sociedade envolvente a populações negras e indígenas com a forte participação do Estado, que sufocava não somente as memórias como também promovia a aniquilação física.

Certamente, um dos momentos da segunda metade do século XX que foram marcantes para a criação de condições para que memórias subterrâneas ganhassem o espaço público aconteceu em Santiago do Chile no ano de 1972. Trata-se da *Mesa redonda sobre o desenvolvimento e a importância dos museus no mundo moderno*, realizada entre os dias 20 e 31 de maio, e que ficou conhecida simplesmente como a Mesa redonda de Santiago. Seu objetivo foi discutir sobre a “responsabilidade social do museu”, a sua “função sobre o território” e o “seu dever de estabelecer interlocuções com a comunidade”. Participaram do evento especialistas de Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, El Salvador, Equador, Guatemala, México, Panamá, Peru e Uruguai. Personalidade já relevante à época, Paulo Freire seria a principal liderança do evento, mas a sua participação foi vetada por um delegado brasileiro na Unesco, representando a orientação federal da ditadura que considerava o filósofo e educador *persona non grata*. Segundo Luciana Souza, foi nesse contexto que

⁹ POLLAK, Michael. *Op. cit.*, 1989, p. 4-5.

chegaram à conclusão que os museus deveriam ser fatores de mudança social, “assumindo uma sensibilização interdisciplinar sobre as necessidades das comunidades e sobre os problemas específicos em nível local, regional e internacional”. Buscando dar conta dessa tarefa, o evento cunhou o conceito de “museu integral”, expressão do esforço no sentido de promover “maior integração à comunidade, em resposta a um suposto distanciamento dos museus tradicionais em relação às assimetrias econômicas e sociais vivenciadas pela América Latina a partir do processo de colonização”. Na Declaração de Santiago, resultante da mesa redonda, o museu foi definido como uma instituição “a serviço da sociedade”. Entretanto, Souza propõe que, apesar dessa inovação, era inerente à definição uma ideia de “evolução natural e humana” que pressupunha um modelo linear de progresso e desenvolvimento, modelo esse de moldes etnocêntricos.¹⁰

Segundo apresenta a museóloga Suzy da Silva Santos, que traça uma história recente da Museologia para situar a formação de ecomuseus e museus comunitários no Brasil de acordo com os pressupostos da Nova Museologia que emerge de eventos como esse de 1972, a Declaração de Santiago foi um momento fundador dessa renovação do campo. O seu pioneirismo é visível, conforme Santos, nos documentos subsequentes que sempre retomam seus termos. Apesar disso, a autora lembra que a Declaração, por conta do contexto político regional, circulou pouco durante anos, tendo sido conhecida por profissionais do curso de Museologia da Universidade Federal da Bahia somente na década de 1980. Em 1984, dando mais um passo, a Declaração de Québec demonstrou “a existência de ações museológicas preocupadas com a função social do museu e com o caráter global de suas intervenções, que tomam os conhecimentos dos povos como formas de aproximação entre eles e meios de desenvolvimento cíclico”.¹¹

Essas declarações são parte da chamada Nova Museologia, que está, por sua vez, diretamente relacionada a um contexto marcado por “crises, contestações, transformações sociais, econômicas e culturais que ocorreram durante e após a década de 1960”, carregando consigo um “novo paradigma de democracia, a partir de um ponto de vista não apenas representacional, mas participativo”.

¹⁰ SOUZA, Luciana Christina Cruz e. A Mesa Redonda de Santiago do Chile e o Desenvolvimento da América Latina: o papel dos Museus de Ciências e do Museu Integral. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, v. 9, n. 17, jan./jul. 2020, p. 65-67. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/museologia.v9i17.30109>. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹¹ SANTOS, Suzy da Silva. *Ecomuseus e Museus Comunitários no Brasil: estudo exploratório de possibilidades museológicas*. Dissertação (Mestrado em Museologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017, p. 41-53. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.103.2017.tde-13122017-091321>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Segundo Santos, a Nova Museologia se estruturou nas décadas finais do século XX, fazendo os profissionais do campo se abrirem a experimentações que foram decisivas na conformação do campo. Esse novo paradigma, também segundo a museóloga, foi largamente moldado pelas ditas “minorias” que conquistaram novos espaços sociais. Ainda que o termo Nova Museologia frequentemente se refira à França, é importante salientar que ele diz respeito a um conjunto de iniciativas não necessariamente interligadas entre si, referentes às caminhadas de cada contexto nacional ou regional.¹² Uma dessas caminhadas, por exemplo, resultou na Museologia Social, cujo ato fundador é a transformação do curso de especialização homônimo em curso de mestrado na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (Lisboa) em 1993, quando também foi criada a revista *Cadernos de Sociomuseologia*. Segundo Mário Moutinho, a Museologia Social “traduz uma revolução museológica decorrente do processo anunciado na Declaração de Santiago do Chile (1972) e reforçado na Declaração de Caracas (1992), que consiste na abertura do museu ao contexto social em que está inserido”.¹³

A dimensão social da Museologia, é necessário lembrar, já estava presente em propostas anteriores, nos anos 1950-1970, como foi o caso do *Museu do Índio* idealizado por Darcy Ribeiro no Rio de Janeiro, e do hoje chamado *Anacostia Community Museum*, fundado por John Kinard em Washington DC. Dada a sua atuação pública, porém, não tardou para que a Museologia Social fosse criticada por seu “caráter político e ideológico”, uma crítica que, segundo Mario Chagas, Judite Primo, Paula Assunção e Claudia Storino, pode ser tomada como um elogio, afinal, é essa a intenção, dado que todos os museus têm um posicionamento. Segundo os autores, a Museologia Social pressupõe compromisso social e engajamento em prol da redução das injustiças, das desigualdades e dos preconceitos e o fortalecimento da dignidade humana e da qualidade de vida. Nesse sentido, pontuam, é fundamental nos darmos conta que a ideia de museu passou por profundas alterações desde os anos 1970, deixando de ser “casas que guardam e acumulam acervos e coleções” para se tornarem, progressivamente, “centros de convivência e de expressão da vida social das comunidades; espaços de construção social de memórias e processos de identificação”. Profissionais do campo, por

¹² Segundo Santos, a Declaração de Québec propôs a criação de uma federação que reunisse essas iniciativas e servisse de fórum para elas. Essa federação foi criada em 1985 com o nome de Movimento Internacional por uma Nova Museologia (Minom). (SANTOS, Suzy S. *Op. cit.*, 2017, p. 52).

¹³ SANTOS, Suzy da Silva. *Op. cit.*, 2017, p. 80-83.

sua vez, deixaram de agir como guardiões de tesouros para serem “mediadores, educadores, pesquisadores, trabalhadores sociais, cientistas sociais e militantes de movimentos sociais”.¹⁴ Retomando o que disse o museólogo Mario Chagas anos antes, esse processo de transformação dos museus não se restringe à democratização do “acesso aos museus instituídos”, mas tem como horizonte a democratização do “museu compreendido como tecnologia, como ferramenta de trabalho, como *dispositivo estratégico para uma relação nova, criativa e participativa com o passado, o presente e o futuro*”. Isso também quer dizer que não basta que os movimentos sociais acessem os museus, mas que é necessário que os museus estejam a serviço dos movimentos.¹⁵

Trouxe esse debate para demonstrar que, ao mesmo tempo em que a discussão sobre referências culturais estava sendo gestada no grupo de Aloísio Magalhães e que a noção de dever de memória desencadeava uma reflexão sobre passados sensíveis e a necessidade de reparações, também no campo da Museologia pressupostos tradicionais eram questionados. Em comum, todos esses processos são desencadeamentos da emergência dos movimentos sociais; de um envolvimento crescente, em diversas partes do mundo, de grupos que se posicionavam publicamente e provocavam transformações de diversas magnitudes. Isso significa dizer que todo esse movimento, que estimulou profundas reflexões teóricas, metodológicas e éticas na História, na Antropologia e na Museologia, entre outras disciplinas, pôs na ordem do dia a necessidade de estarmos sensíveis e atentos aos efeitos da produção científica e às práticas sociais que estes engendram. Vistos em perspectiva histórica, estes efeitos nos confrontam com a urgência de, no século XXI, respondermos à parte que nos cabe na reparação dos danos causados por nossas disciplinas.

¹⁴ CHAGAS, Mario; PRIMO, Judite; ASSUNÇÃO, Paula; STORINO, Claudia. A museologia e a construção de sua dimensão social: olhares e caminhos. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, n. 11, v. 55, 2018, p. 78-82; 86-87; 97. Disponível em: <https://doi.org/10.36572/csm.2018.vol.55.03>. Acesso em: 5 jun. 2021. Nessa seara, cabe sublinhar a relevância e o pioneirismo de Waldisa Rússio Camargo Guarnieri, cujo pensamento e prática foram determinantes na construção de uma Museologia atenta às questões da sociedade. De acordo com Viviane Sarraf, para Waldisa Rússio, “os museus deveriam acolher a sociedade em sua diversidade e trabalhar para que o público participasse das ações de preservação do patrimônio cultural e desenvolvessem a noção de pertencimento. Seus projetos, ações, aulas, estudos e principalmente seu contato direto com os visitantes das exposições que desenvolveu, principalmente crianças pequenas, famílias de baixa renda, cidadãos de baixa escolaridade, pessoas com deficiência, enfatizavam sua teoria sobre a função social do museu” (SARRAF, Viviane Panelli. Preservação, acesso e participação no patrimônio cultural: o legado teórico de Waldisa Rússio Camargo Guarnieri. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 71, dez. 2018, p. 321. Disponível em: <http://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi71p304-324>. Acesso em: 5 jun. 2021.).

¹⁵ CHAGAS, Mario. Museus, memórias e movimentos sociais. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 41, 2011, p. 5-6. Ênfase minha. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/2654>. Acesso em: 5 jun. 2021.

No início do século XXI, em paralelo à implementação da política de patrimônio imaterial no seio do Iphan, o Ministério da Cultura também estimulou a criação de uma Política Nacional de Museus. Uma das primeiras ações do MinC para revitalizar os museus brasileiros, uma prioridade do Ministério segundo o então Ministro Gilberto Gil, foi a criação do Departamento de Museus e Centros Culturais dentro da estrutura do Iphan (DEMU/Iphan) e a ampliação de investimentos de recursos nas instituições museológicas em todo o país. Além disso, também foi instituído o Sistema Brasileiro de Museus, responsável por articular e desenvolver o campo no país, e apresentado como passo seguinte a criação do Instituto Brasileiro de Museus, posto como “antigo anseio da comunidade museológica”: para Gil, criar o Ibram, é “reconhecer o lugar estratégico dos museus na cultura e considerar que esta área demanda um órgão próprio de gestão”. No entanto, ao fazer votos que os museus “não tenham medo do novo, do público, do diálogo, da atualização”, Gil parece sugerir que havia alguma insegurança ou resistência com essa mudança, o que talvez possa ser identificado no caso do *Museu das Missões* que trarei novamente à discussão adiante. Aproximando o conjunto de ações sobre os museus de uma das principais marcas de sua gestão, Gilberto Gil qualifica os museus como “pontos de cultura”, o que significa compreendê-los, assim como abordei anteriormente, como os pontos do corpo da nação, sobre os quais operaria uma espécie de “do-in antropológico (no caso, do-in museológico)”, com o intuito de agir sobre seus problemas do país.¹⁶

No mesmo documento de apresentação da Política Nacional de Museus, José do Nascimento Júnior e Mario de Souza Chagas contam uma história das práticas museais no Brasil, salientando, entre outros pontos, que a criação do primeiro curso de Museus, em 1932, e do primeiro órgão oficial de proteção ao patrimônio edificado, a Inspetoria de Monumentos Nacionais, em 1934, aconteceram sob o guarda-chuva de um museu, o *Museu Histórico Nacional*, primeira instituição museológica do gênero no país. Outro momento que também pode ser entendido como marcante para a área, segundo o texto, foi o início dos anos 1980, quando foi organizado o Programa Nacional de Museus no âmbito da Fundação Nacional pró-Memória. Nesse período que, como vimos, o campo museológico passava por uma transformação internacional, também foi criado o Sistema Nacional de Museus, em 1986. Enquanto o programa tinha por objetivo revitalizar os museus brasileiros, o

¹⁶ GIL, Gilberto. Os museus do Brasil estão bem vivos. In: BRASIL. Ministério da Cultura. *Política Nacional de Museus*. Org. José do Nascimento Júnior; Mario de Souza Chagas. Brasília: Ministério da Cultura, 2007, p. 8-11. Disponível em: https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2010/01/politica_nacional_museus.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

sistema vinha para articular e apoiar financeiramente projetos museológicos. À época, também aconteceu a regulamentação da profissão de museólogo, contando com a importante liderança de Waldisa Rússio.¹⁷

A política voltada para os museus, segundo apresentam, faz parte integrante do campo do patrimônio e foi assim pensada no quadro brasileiro. Entretanto, reforçam os autores, os museus “têm contribuído frequentemente, de dentro para fora e de fora para dentro, para forçar as portas e dilatar o domínio patrimonial”. Para Nascimento e Chagas, esse movimento, conseqüentemente, faz com que o campo museal se veja “igualmente forçado a dilatar e reorganizar os seus próprios limites, especialmente a partir das suas práticas de mediação”.¹⁸ A meu ver, essa afirmação busca justificar a autonomização da gestão federal dos museus, de modo a dar conta de suas especificidades, ao mesmo tempo em que reconhece a interdependência entre Museologia e Patrimônio, uma vez que ambas se afetam mutuamente e permitem, dessa forma, uma percepção integral das políticas culturais. É por essa razão, também, que falo de *políticas culturais* de modo amplo e não me restrinjo ao Patrimônio ou à Museologia ao longo deste trabalho: trata-se de refletir sobre a autonomia de gestão dos campos, necessária para lidar com as demandas específicas da prática cotidiana de cada um, sem, no entanto, abrir mão do diálogo entre uma e outra área.

No ano de 2002, trinta anos depois da Mesa Redonda de Santiago, dois eventos no Brasil foram marcantes para a Museologia. Um deles foi a elaboração a divulgação da *Carta do Rio Grande*, resultado do 8º Fórum Estadual de Museus, realizado em Rio Grande, RS. Outro foi a publicação do documento *Imaginação museal a serviço da cultura*, elaborado pelo Conselho Federal de Museologia. Ambos, lembram os autores, foram as bases sobre as quais se construiria a Política Nacional de Museus, encampada pelo MinC sob Gilberto Gil. A política foi conduzida pela Coordenação de Museus e Artes Plásticas, da Secretaria de Patrimônio, Museus e Artes Plásticas do Ministério da Cultura, que chamou a comunidade museológica para elaborar a política pública do setor, lançando a Política Nacional de Museus em 16 de maio de 2003. Entre os sete princípios norteadores para a produção do documento, está listado o “respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas e afrodescendentes, de acordo com as suas especificidades e diversidades”,

¹⁷ NASCIMENTO Júnior, José do; CHAGAS, Mario de Souza. Veredas e construções de uma política nacional de museus. In: BRASIL. Ministério da Cultura. *Op. cit.*, 2007, p. 14-15; 18.

¹⁸ NASCIMENTO Júnior, José do; CHAGAS, Mario de Souza. *Op. cit.*, 2007, p. 19.

algo que caminha de acordo com o proposto na Constituição Federal para o setor da cultura. A partir desses princípios, o debate suscitado conduziu à definição de “sete eixos programáticos capazes de aglutinar, orientar e estimular a realização de projetos e ações museológicas”. Destaco o primeiro deles:

Gestão e Configuração do Campo Museológico, com a implementação do Sistema Brasileiro de Museus, o incentivo à criação de sistemas estaduais e municipais de museus, a criação do Cadastro Nacional de Museus, o aperfeiçoamento de legislação concernente ao setor, a integração de diferentes instâncias governamentais envolvidas com a gestão de patrimônios culturais musealizados, a criação de polos museais regionalizados, *a participação de comunidades indígenas e afrodescendentes no gerenciamento e na promoção de seus patrimônios culturais* e o estabelecimento de planos de carreira, seguidos de concursos públicos específicos para atender às diferentes necessidades das profissões museais, entre outras ações.¹⁹

A partir desse eixo, identificamos as matrizes pensadas para a organização do setor com um ponto bastante significativo para a nossa discussão: a necessidade de participação de pessoas indígenas e negras na gestão dos seus patrimônios culturais, vista em pé de igualdade com outras questões estruturantes. A partir disso, é possível identificar a *intenção* de criar condições para que esses agentes sociais se tornem partícipes da política museal brasileira. Em se tratando de um documento de 2003, entendo que essa intenção se articula às iniciativas que já discutimos aqui em relação ao Iphan, assim como ao movimento que trouxe para o centro do debate político a questão do racismo sobretudo a partir da Constituinte. Nesse sentido, compreendo mais essa sinalização como um gesto relevante de reconhecimento da importância das políticas culturais como instrumento de superação das hierarquizações baseadas na pertença étnico-racial e, portanto, um elemento fundamental para o fortalecimento da democracia, de acordo com o que previu para a cultura a Constituição de 1988.

O caminho da teoria à prática da Política Nacional de Museus começou, segundo Nascimento e Chagas, com a criação do Departamento de Museus e Centros Culturais do Iphan (DEMU/Iphan) ainda no ano de 2003. A partir desse departamento, foram lançadas as bases para a criação de uma instituição e legislação específicas para os museus, assim como foram pensadas as formas de fomento ao setor, prevendo o apoio de bancos como o Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e a Caixa Econômica Federal, além da Petrobras, como financiadores dessas políticas públicas de cultura. Assim foi pensada a criação do Ibram, um órgão capaz de dar

¹⁹ NASCIMENTO Júnior, José do; CHAGAS, Mario de Souza. *Op. cit.*, 2007, p. 21-25. Ênfase minha.

conta das especificidades do campo museal e que era entendido como um “marco de uma política pública” que vinha “sendo trabalhada desde o início” da gestão de Gilberto Gil.²⁰

Do mesmo modo que a aplicação do INRC com os Guarani Mbyá é um importante marco em relação à história das políticas patrimoniais, dada a sua relação com as políticas voltadas para o sítio de São Miguel desde os anos 1930, a transferência da gestão de um dos primeiros museus do Iphan, o *Museu das Missões*, para o então recém-criado Ibram (2009), é um marco das políticas museológicas federais. Em acréscimo às abordagens que já fiz sobre o museu localizado no interior do sítio arqueológico de São Miguel, que já trataram de aspectos relativos à história do museu desde a sua criação em 1940, trago algumas linhas que considero cruciais para identificar as primeiras consequências desse novo modelo de gestão em relação às práticas anteriores.

Mario Chagas e Claudia Storino, integrantes da equipe de requalificação do *Museu das Missões*, entendem que o proposto por Lucio Costa pode ser visto como um dos “antecedentes brasileiros dos chamados museus de sítio ou de interpretação de sítios históricos”, sobretudo se consideramos como interpretação a “experiência direta, a vivência densa da paisagem (cultural ou natural), o estímulo ao mergulho criativo no universo sensível do patrimônio a ser preservado”. Uma vez que Costa foi designado para efetuar o trabalho de reconhecimento e as posteriores intervenções em São Miguel, atestando o caráter prioritário daqueles remanescentes para a política patrimonial que era pensada naquele momento, sua proposição museológica pode ser lida como um piloto para experiências posteriores. Apesar de sua originalidade, Chagas e Storino defendem que o museu demandava, então, “uma nova proposta conceitual” e que fosse estabelecido um “plano poético e político” capaz de trazê-lo para o presente e de aproximá-lo da sociedade, com base em oito pontos, que transcrevo:

1. O museu contemporâneo tende a articular-se em torno dos conceitos de território, patrimônio, comunidade, memória e imaginação criadora;
2. A necessidade de se constituir um núcleo de pesquisas e de referências sobre o patrimônio cultural e natural das Missões, que permita reunir as informações atualmente dispersas. O *Dossiê Missões*, composto de três volumes, de autoria de Jean Baptista, é um bom exemplo de projeto de pesquisa elaborado com o objetivo de subsidiar a nova proposta museológica do Museu;
3. O crescimento do número de visitantes e de trabalhadores no museu; o potencial de crescimento do acervo e a necessidade de acolhê-los adequadamente;
4. A valorização contemporânea da dimensão poética e dos processos de comunicação nos museus, onde se incluem programas educativos e culturais que contribuem para a fruição, o

²⁰ NASCIMENTO Júnior, José do; CHAGAS, Mario de Souza. *Op. cit.*, 2007, p. 34-35.

deleite, a vivência e a preservação do patrimônio; este é o caso, por exemplo, de um espetáculo de som e luz;

5. A expansão da cidade de São Miguel, a relação dos miguelinos e dos Guarani com o território e o patrimônio do museu e as possibilidades de implementação de práticas socioculturais que valorizem a participação comunitária;

6. A dimensão nacional e internacional do Museu das Missões e a sua capacidade de contribuir para a teoria e a prática de políticas públicas de cultura, especialmente no que se refere ao patrimônio cultural missioneiro;

7. O potencial do Museu das Missões como polo articulador de uma rede de instituições voltada para o estudo, a preservação e a divulgação da cultura e da região das missões;

8. A relação do museu com a produção artística contemporânea.²¹

Como se vê, o texto incorpora muitas das iniciativas locais, resultantes do projeto de requalificação do *Museu das Missões*, já mencionado anteriormente a partir de Letícia Bauer e Beatriz Freire, do qual fazem parte o INRC com os Guarani Mbyá e a elaboração do *Dossiê Missões*, pensados igualmente como subsídio para a nova narrativa do museu e, conseqüentemente, do sítio. Os pontos também trazem ecos dos projetos das décadas de 1980 e 1990, relacionados à ampliação do museu e criação de um centro de documentação e pesquisa, bem como de sua integração com os países do Mercosul, especialmente Argentina e Paraguai. Buscando a convergência, portanto, entre os olhares anteriores dos gestores locais do patrimônio em São Miguel — que, como discuti, não só sofreram com as circunstâncias desfavoráveis às políticas culturais no governo Collor como também enfrentaram a resistência do Iphan central nos anos seguintes — com os que olhares que ganharam espaço a partir do governo Lula, no bojo da organização do programa do patrimônio imaterial e da própria criação do Ibram, os pontos parecem buscar em ambas as bases as diretrizes para uma nova relação entre o museu e as comunidades locais. É importante lembrar que, nos primeiros tempos de sua história, o *Museu das Missões* constituiu o seu acervo recorrendo, em muitos casos, a práticas violentas.

Chagas e Storino levantam questões que são aplicáveis à elaboração de qualquer plano museológico contemporâneo, como a execução de um diagnóstico consistente das circunstâncias em que se insere o museu e a definição (ou redefinição, no caso de São Miguel) da missão e dos objetivos institucionais. No caso do *Museu das Missões*, os autores indicam ser fundamental levar em conta o território dos Sete Povos, para o qual o museu é uma referência regional; desenvolver programas educacionais e culturais que envolvam as populações guarani e miguelina; e “promover o intercâmbio

²¹ CHAGAS, Mario; STORINO, Claudia. Políticas e poéticas no Museu das Missões: viagem moderna e desafios contemporâneos. In: MONTEZ, Luiz. *Viagens e deslocamentos: questões de identidade e representação em textos, documentos e coleções*. Rio de Janeiro: Móbile/Faperj, 2012, p. 36-41.

de experiências técnicas, científicas e culturais que contribuam para o desenvolvimento da museologia e dos museus no panorama nacional e internacional”.²² Em se tratando de um texto de 2012, é importante lembrar que o que pontuam Storino e Chagas, ambos servidores do Ibram, diz respeito a um processo em curso de refundação do *Museu das Missões*, sobre o qual já tratei antes, e busca reverberar as práticas em São Miguel fazendo delas referências. A meu ver, isso confirma a relevância das ações que são realizadas, seja no campo da Museologia, seja no campo da gestão do patrimônio, no sítio e no museu.

A nova proposta para o *Museu das Missões* não o restringe ao Pavilhão Lucio Costa e o compreende, como todo museu contemporâneo deveria ser entendido, como “resultado de um jogo entre território, patrimônio, comunidade, comunicação, memória e imaginação criadora”. Para os autores, a noção de território, em especial, é fundamental para o diálogo com a territorialidade guarani, necessária para “libertar o Museu e o sítio das cercas de arame que simbolicamente aprisionam o seu desenvolvimento e bloqueiam a sua conexão com o contemporâneo”. Com base nisso, o museu é pensado em sete núcleos: o primeiro é a *Casa do Zelador*, contígua ao Pavilhão Lucio Costa, “dedicado às narrativas de memória e história, incluindo a perspectiva guarani”, seguido pelo referido pavilhão, o “museu abrigo”, contendo as imagens sacras missioneiras como suporte para apresentação dos temas *Cotidiano, Ruína, Diferença e Mediação*. O terceiro núcleo são as ruínas da antiga igreja de São Miguel, musealizadas e com uma exposição no espaço da sacristia com o tema *Religião e trabalho*. Também o sítio é pensado como um núcleo, para o qual são projetadas trilhas de interpretação patrimonial. O quinto núcleo, por sua vez, está fora dos limites do sítio arqueológico e contempla o parque da *Fonte Missioneira*, no esforço de integrá-lo ao conjunto. Localizada em uma das extremidades do sítio de São Miguel, a *Casa de Passagem* é pensada como parte do conjunto museal, especialmente por também ser uma das expressões da territorialidade — sua musealização, entretanto, cabe à decisão dos Guarani. Por fim, o sétimo núcleo tem como base os *Caminhos espirituais*, o que expressa uma intenção de articular-se às manifestações espirituais contemporâneas que têm a região das Missões como território.²³

Ainda que partes do projeto tenham sido executadas, como disse antes, um tornado em 2016 danificou as estruturas do Pavilhão Lucio Costa e do espaço da sacristia. Quando visitei São Miguel

²² CHAGAS, Mario; STORINO, Claudia. *Op. cit.*, 2012, p. 41.

²³ CHAGAS, Mario; STORINO, Claudia. *Op. cit.*, 2012, p. 42-43.

pela primeira vez, em janeiro de 2017, ambos os espaços estavam em obras e as esculturas e demais objetos do museu estavam provisoriamente expostos em uma estrutura da Prefeitura de São Miguel próxima à entrada do sítio. No final de 2018, com ambos os espaços parcialmente reabertos e a sala de exposição da *Casa do Zelador*, fechada ao público, conservava as peças que ainda precisavam de restauro em virtude dos danos do tornado. Como mencionei, esses reparos eram feitos às vistas do público em um dos três módulos do Pavilhão pelo restaurador. Concluídos os trabalhos, tanto o módulo do Pavilhão Lucio Costa quanto o espaço *Memória e História — Casa do Zelador* retornaram ao circuito expositivo. Placas dentro do sítio e em espaços como a *Fonte Missioneira* complementam a interpretação do patrimônio em São Miguel.

Lembrando que toda a proposta para São Miguel acontecia ao mesmo tempo em que a Política Nacional de Museus era gestada e dava os seus primeiros passos, é importante salientar a relevância do ano de 2010 para a gestão dos museus federais. Na ocasião, ao realizar o seu primeiro concurso e ser dotado de um corpo técnico específico e qualificado, o Ibram pôde proporcionar aos seus museus a estruturação de seus serviços e setores e pôr em prática o que previa a política de museus, fazendo frente, inclusive, aos problemas que eram vividos por conta da ausência de uma base de apoio institucional própria para as novas estratégias de ação. Essa realidade, entretanto, não se manteve por muito tempo, sendo fortemente atingida, no caso de São Miguel e certamente em outros, pelos planos de demissão voluntária do Governo Federal a partir de 2016 e pela dificuldade de atrair novos quadros para a região, distante de grandes centros e com conexões precárias de transporte. Segundo um servidor do Ibram em São Miguel, o *Museu das Missões* chegou a contar com educador, historiador, museólogo e restaurador, podendo atuar em todas as frentes que um museu atua, situação que deixou de existir depois de 2016. Além disso, segundo esse mesmo servidor, a estruturação tinha permitido que o museu pudesse pensar em projetos em colaboração com os indígenas, como um que pretendia envolvê-los como “agentes de preservação”, tendo em vista as habilidades identificadas pelo restaurador em alguns dos artesãos e a própria demanda de longa data em relação à qualificação da venda de artesanato. Por causa tanto do tornado, que exigiu que todas as energias do museu fossem direcionadas para reparar os danos materiais, quanto da crise política e

econômica que atingiu o país a partir de 2015, muitos desses projetos e intenções se viram interrompidos.²⁴

O servidor também enfatiza o papel que teve e tem o *Dossiê Missões*, trabalho de Jean Baptista já mencionado, no sentido de identificar que os indígenas não agiram “de forma passiva, reativa” no contexto das Missões: havia “uma proposta, (...) uma visão de mundo, (...) algo a declarar durante essa aproximação” com os jesuítas. O trabalho serve, portanto, de “base documental e teórica para projetos, futuras exposições, a própria requalificação do espaço do museu, levando em conta que nós vivemos naquilo que podia ser chamado de cidade indígena”, um espaço “administrado pelos índios, o idioma era guarani”, ou seja, “uma série de indicativos desse protagonismo indígena”. De certo modo inspirado por essas novas visões, o *Museu das Missões* tentou construir um projeto binacional com a Argentina, que pretendia, por meio “do conceito de corredor cultural, implementar uma rota de visitação onde existe a presença do Mbyá-Guarani”, articulando Argentina, São Miguel das Missões, Niterói e Paraty, sendo as três últimas com unidades do Ibram. O projeto acabou não prosperando por questões que o servidor não recorda, mas indica o potencial protagonismo do primeiro museu do Iphan, agora informado por novas pesquisas que envolvem a sua história e a história de seu acervo.²⁵

Ao avaliarem a forma como os patrimônios indígenas foram apreendidos ao longo de oitenta anos no *Museu das Missões*, Jean Baptista e Tony Boita entendem que, durante muito tempo, o paradigma que sustentou o tratamento patrimonial da imaginária foi o jesuítico, segundo o qual as esculturas serviriam “aos propósitos da conversão ao cristianismo, banindo entidades indígenas daquele espaço, resultando apenas em representações pertencentes à hagiografia ocidental”. Além de pressupor os agentes indígenas como “ingênuos, coadjuvantes, copistas e não criativos”, esse paradigma também superdimensionava a agência dos padres e qualificava qualquer traço de criatividade indígena como expressões infantis e de pouco valor estético. Evidentemente, tais pressupostos culminam na invisibilidade indígena dentro da produção artística missioneira, até que a emergência de novas nomenclaturas viesse dar conta da multidimensionalidade dessa produção:

²⁴ O servidor, que pediu para não ser identificado, foi entrevistado em 27 nov. 2018 no próprio *Museu das Missões*. Ressalto que a entrevista foi durante um contexto bastante sensível para o Ibram, que corria o risco de ser extinto e transformado em outra estrutura, como citei em outro momento deste trabalho.

²⁵ Servidor entrevistado por mim em 27 nov. 2018, São Miguel das Missões.

“hispano-Guarani; jesuítica-guarani, missioneira; barroca-xamânica”. Essas acepções “demonstram uma aceitação em relação à autoria indígena no campo da história da arte, propondo uma crítica ao eurocentrismo e desconstruindo o barroco como estilo unilateral”. Segundo os autores, Bartomeu Melià foi um importante agente da desconstrução do paradigma jesuítico quando questionou o lugar ocupado pelos indígenas na historiografia das Missões e demonstrou que os pilares da espiritualidade guarani estavam presentes de forma determinante na experiência missional. Apesar disso, o museu seguiu indiferente, no olhar de Baptista e Boita: “existe uma profunda resistência dos dois principais institutos que o regem em gerar qualquer alteração em sua forma e expografia”.²⁶ De fato, em que pesem os muitos esforços em buscar seguir uma direção ao encontro das concepções indígenas, o *Museu das Missões* permaneceu — por diversas razões, como vimos, institucionais e conjunturais, locais e nacionais — em grande parte intocado ou com seus projetos de transformação interrompidos.

Defendendo que o *Museu das Missões* não contém um acervo de objetos sacros cristãos e sim de “sujeitos provenientes de cosmovisões indígenas, próprias daquele contexto”, Baptista e Boita também propõem que “pequenas ações” poderiam ressignificá-lo, como por exemplo “a adoção de lendas com nomes duplos e bilíngues, onde as nomeações ocidentais dividiriam espaço com nomeações indicadas pela documentação histórica e narrativas indígenas contemporâneas Mbyá”.²⁷ Seguindo-os, também proporia, como recurso para apresentar as narrativas contemporâneas dos Guarani, uma curadoria compartilhada que, além de lançar um olhar sobre a imaginária missioneira e o sítio, incorporasse também a caminhada do Coletivo de Cinema. Dessa forma, não apenas o museu criaria as condições para visibilizar os modos de viver e pensar das pessoas que diariamente frequentam o sítio para vender o seu artesanato, como também contribuiria para a valorização da produção artística guarani contemporânea, reafirmando as suas sensibilidades e criatividade no passado e no presente, em diferentes linguagens artísticas. Além dessas questões de fundo, qualitativas, há também a necessidade de atrair a atenção para o espaço do Pavilhão, onde poucos visitantes se demoram ou sequer entram. Nesse sentido, talvez o recurso a outras linguagens e

²⁶ BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Patrimônios indígenas nos 80 anos do Museu das Missões: etno-história e etnomuseologia aplicada à imaginária missional. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 14, n. 1, jan.-abr. 2019, p. 190-193. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/1981.81222019000100012>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁷ BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. *Op. cit.*, 2019, p. 200-201. Uma reflexão aprofundada do museu em seus oitenta anos de fundação, a partir de diversos pontos de vista e de diferentes disciplinas, está presente em BAPTISTA, Jean; BAUER, Letícia; BOITA, Tony; VIVIAN, Diego (org.). *Museu das Missões: 80 anos*. Porto Alegre: Jean Tiago Baptista, 2020. Livro eletrônico disponível em: <https://pt.calameo.com/read/0011055955a0a6ce90baa>. Acesso em: 5 jun. 2021.

abordagens contribuiu para um salto quantitativo e qualitativo do *Museu das Missões*, sem perder de vista as suas limitações estruturais.

Além do conjunto de iniciativas apresentadas a partir do Iphan/Ibram no sentido de uma refundação da interpretação patrimonial das Missões e da mobilização de memórias históricas apagadas institucionalmente, é relevante também destacar uma das que se deram a partir da comunidade miguelina, cuja relação com o sítio arqueológico não é de todo pacífica. Então diretor do *Museu das Missões*, Diego Luiz Vivian, antes membro do Setor de Pesquisa do mesmo órgão, desenvolveu um projeto junto ao chamado *Ponto de Memória Missioneira*, depois tornado *Manancial Missioneiro*, um museu criado por Valter Braga e fortemente apoiado pela população de São Miguel. A ação, que está intimamente ligada ao processo de emancipação político-administrativa de São Miguel das Missões, teve início na década de 1990, quando as vias do núcleo urbano do município estavam sendo preparadas para receber a pavimentação: vestígios arqueológicos diversos, relacionados a diferentes períodos históricos, foram então descobertos.

Comenta Vivian que

parte do material coletado por moradores foi guardada em suas próprias residências, indicando interesse e cuidado para com vestígios que ajudam a registrar facetas da história de ocupação e povoamento do território miguelino. Mais tarde, uma parcela destas peças coletadas teve como destino a Exposição da Cultura Missioneira, projeto com sua sede localizada exatamente em um “terreno de esquina que era fechado de unhal de gato” e que serviu de depósito improvisado para fragmentos arqueológicos durante as obras de pavimentação realizadas pela prefeitura.²⁸

Em pouco tempo, a iniciativa de Braga atraiu um grande número de doações da população de São Miguel, o que demonstra, segundo Vivian, a representatividade e a confiança depositada pelos miguelinos na *Exposição da Cultura Missioneira*. Ressalta-se que o diferencial dessa nova relação para com o patrimônio das Missões foi o distanciamento das instâncias político-partidárias, o que demonstra a criticidade da população para com as iniciativas do poder público para o setor. Um indicador dessa diferença seria, do ponto de vista de Vivian, o volume de peças doadas ao *Manancial Missioneiro* em comparação às doações feitas ao *Museu das Missões*, cerca de meio século mais velho. Apesar disso, o autor destaca que a distinção do sítio como Patrimônio da Humanidade tornou-se

²⁸ VIVIAN, Diego Luiz. Ponto de Memória Missioneira: iniciativas comunitárias e populares de preservação e promoção do patrimônio cultural em São Miguel das Missões (RS). *Anais eletrônicos do XI Encontro Estadual de História (Anpuh/RS): História, memória e patrimônio*. Rio Grande/RS, jul. 2012, p. 1200. Disponível em: http://www.eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/18/1346206977_ARQUIVO_PontodeMemoriaMissioneira_apresentacao_anpuh_FINAL.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

um ícone identitário para a população, apesar de ainda reclamarem maior participação nas decisões técnicas e políticas no que se refere aos usos desse patrimônio.²⁹

A partir de 2010, o *Museu das Missões* e a *Exposição de Cultura Missioneira* estabeleceram uma parceria em que o objetivo foi incluir a iniciativa no programa Pontos de Memória, do Ministério da Cultura, cuja premissa era a de atender aos diferentes grupos sociais do Brasil que não tiveram a oportunidade de expor suas próprias histórias, memórias e patrimônios em museus. A parceria permaneceu e na ocasião o *Ponto de Memória Missioneira* enfrentava problemas para abrigar o seu acervo crescente e para se autossustentar financeiramente, uma vez que, além de não ter fins lucrativos, não cobra pela entrada, sobrevivendo de contribuições espontâneas de visitantes. Recursos públicos eram, ainda, escassos ou nulos.

O responsável por apresentar o espaço e interpretá-lo é o próprio Valter Braga, que também é um dos servidores municipais responsáveis por executar todas as noites o *Som & Luz*. Na atividade que acompanhei, foi possível identificar que seu trabalho é pautado pelo que define como a história material e imaterial das Missões, evento que organiza toda a narrativa ali exposta. Convém salientar que sua narrativa é entremeada por ideias recorrentes sobre a história da região que foram consolidadas por gerações e por conhecimentos recentemente incorporados à cultura histórica regional em diálogo com a produção científica e com as políticas culturais. Isso significa que, por um lado, Braga enfatiza aquela sociedade das reduções como modelo mitificado, destruído pela Guerra Guaranítica e “182 anos abandonado”, entre 1756 e 1938 e, por outro busca visibilizar aspectos da cultura guarani, presentes “em poucos descendentes que ainda detêm essa vivência”. Como apresentei anteriormente, a partir do trabalho de Sophia Pinheiro, é possível perceber alguns ruídos de comunicação entre o trabalho do *Manancial Missioneiro* e a comunidade guarani da Ko’enju. Nas falas de Braga, ainda era possível perceber algumas permanências de uma história talvez bastante reforçada entre muitos na região de que os Guarani estabelecidos a partir da década de 1990 não têm muito conhecimento sobre a história das reduções. Entretanto, do que se depreende de suas palavras, não se trata de uma negação do vínculo entre os atuais Guarani e os seus antepassados que viviam nas reduções, mas pelo entendimento de que estes “perderam muito da cultura” das Missões, dando relevo à dinâmica do que acontecia dentro dos povoados fundados pelos padres. Valter Braga se

²⁹ VIVIAN, Diego L. *Op. cit.*, 2012, p. 1201-1203.

apresenta como descendente de Guarani, provavelmente daqueles “que ficaram esparramados por aí”.³⁰

Imagem 25. São Miguel das Missões, com destaque para o sítio e outros pontos de interesse. Google Earth/David Ribeiro, 19 mar. 2021.

Ainda que reconheça a importância dos Guarani no presente, especialmente no que diz respeito à espiritualidade — Braga é benzedor e realiza um ritual de purificação com a erva-mate autorizado pela comunidade da Ko'enju — permaneciam presentes em sua fala alguns elementos que denotavam traços de um forte ideário que coloca as experiências guarani como *passado*, expresso pelo uso do “eram” em vez do “são” para falar de algumas práticas, como a construção da *opy* ou a realização do *Nhemongaraí*. Ressalto que esse uso pode estar ligado à ideia de que seu espaço trata da experiência missioneira, sem a pretensão de retratar como os Guarani vivem no presente; entretanto, não podemos deixar de notar nisso uma permanência do olhar que estabelece uma divisão estanque entre os que viviam nas reduções e os que estavam fora. Um aspecto que reforça a tensão entre duas matrizes de narrativa — e que colocaria por terra essa divisão entre *missioneiros* e *das matas* — está na menção de Braga que alude ao recurso aos *Karaí* das matas quando alguém adoecia nas reduções. O passado é quebrado quando Valter Braga fala das purificações realizadas por ele e dos ritos realizados na aldeia como, de certo modo, correlacionados, indicando que nos seus há muitos elementos cristãos e guarani, que comunica ser a forma como se fazia nas reduções, em que os jesuítas

³⁰ BRAGA, Valter. Atividade no Manancial Missioneiro, então Ponto de Memória Missioneira, em 5 jan. 2017.

conciliaram as suas práticas religiosas às práticas religiosas guarani. Nesse sentido, Valter Braga reforça a ideia de que o lugar em que estabeleceu o Ponto de Memória é sagrado, escolhido especialmente por ele por ser um lugar em que existia uma *opy* no passado.³¹

Os sítios arqueológicos missioneiros, as aldeias guarani-mbyá, o *Manancial Missioneiro* e o *Museu das Missões* compõem um circuito amplo de histórias entrelaçadas e que estão em vias de se comunicarem entre si, dentro de um processo que envolve tensões e negociações entre memórias e narrativas. Esse caso não é o único por meio do qual podemos avaliar os caminhos para o tratamento de memórias difíceis, visto que há muitas iniciativas no Brasil e no mundo que buscam trazer à tona questões que precisam ser debatidas por sociedades que se pretendam democráticas e plurais. É importante reiterar que, assim como no processo desencadeado em São Miguel em relação à visibilização das referências guarani, que teve como ponto de partida a *retomada* guarani do espaço do sítio, inicialmente para a venda de artesanato, a mobilização social é uma das mais potentes estratégias de transformação do papel dos museus. Evidentemente, é imprescindível que as instituições e seus agentes estejam prontos para a colaboração ou, ainda, que os grupos sociais interessados possam ter as condições de implementar as suas propostas museais.

É nesse sentido que John E. Fleming propõe uma reflexão sobre o impacto dos movimentos sociais no desenvolvimento de museus afro-americanos nos Estados Unidos desde o século XIX até o XXI. Para tanto, o intelectual e ativista apresenta, entre outros pontos, uma história das mobilizações de indivíduos e grupos de pessoas negras por museus, memoriais e outras iniciativas relacionadas à valorização da história e da cultura negras. Uma dessas proposições foi liderada pelo *Committee of Colored Citizens of the Grand Army of the Republic*, associação voltada para rememorar os veteranos negros da Guerra Civil. Segundo Fleming, essa proposta consistia em criar um memorial para esses veteranos, mas a ideia logo se transmutou em um entendimento mais amplo de luta pela liberdade — ideia, aliás, que perpassa todo o texto: a luta pela liberdade e pela igualdade — e engendrou a *National Memorial Association*, que proveria os fundos para a criação de um *Memorial Negro* que incluiria um museu nacional. O papel dessa associação era “erguer um belo edifício adequado para retratar a contribuição do negro para os Estados Unidos no serviço militar, na arte, na literatura, na invenção, na ciência, na indústria etc.”, um museu que também “serviria como um

³¹ BRAGA, Valter. Atividade no Manancial Missioneiro, ainda Ponto de Memória Missioneira, em 5 jan. 2017.

centro educacional dando inspiração e orgulho às gerações presentes e futuras, para que se inspirem a seguir o exemplo de quem tem ajudado no avanço da raça e da Nação”. Imediatamente, em 1929, uma Lei criou a *National Memorial Commission* para construir o referido museu, mas a oposição ao projeto foi intensa e fez de tudo para inviabilizar a sua concretização, que ainda seria duramente afetada pela quebra da bolsa de Nova York. A ideia levará quase um século para se tornar realidade.³²

Tempos depois, muitos museus relacionados à população afro-americana surgiram, lembra Fleming, junto do crescimento do Movimento pelos Direitos Cívicos, em paralelo com a nova consciência nascida no interior dessa comunidade no pós-guerra e que confrontava as leis segregacionistas ainda vigentes. Ao mesmo tempo, dessa efervescência ativista, cresceu a demanda por cursos que dessem conta das experiências das populações negras, assim como aumentou a reivindicação por maior representatividade discente e docente nas faculdades e universidades. De acordo com Fleming, essas exigências culminaram na criação de programas de Estudos Africanos e Negros e, conseqüentemente, no crescimento e desenvolvimento de museus afro-americanos.³³ Foi nesse contexto que John Kinard fundou o *Anacostia Neighborhood Museum*, em 1967, uma iniciativa vanguardista que, como apresentei antes, antecipava as bases da Nova Museologia. Seguindo os passos dos antecessores e ampliando as possibilidades de atuação, associações fortaleceram, nas décadas seguintes, o antigo objetivo de erigir um museu nacional voltado para a história e cultura afro-americana e, em 2001, conquistaram a aprovação de uma Lei que estabelecia um plano para o estabelecimento do *Museu Nacional de História e Cultura Afro-americana*. Fleming, que teve atuação nesse processo, fez também parte da comissão encarregada de elaborar o plano para o novo museu, que faria parte dos museus geridos pela *Smithsonian Institution*. O Congresso dos Estados Unidos aprovou a Lei de criação do museu em 2003 e treze anos depois, em setembro de 2016, o *Museu Nacional de História e Cultura Afro-americana* era inaugurado junto ao *National Mall*, o mais célebre logradouro da capital Washington, atraindo um número bastante

³² FLEMING, John E. The Impact of Social Movements on the Development of African American Museums. *The Public Historian*, v. 40, n. 3, ago. 2018, p. 51-52. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/tph.2018.40.3.44>. Acesso em: 5 jun. 2021. Tradução minha.

³³ A relação entre museus e educação nos Estados Unidos vem de longa data. A esse respeito, ver: POULOT, Dominique. *Musée et Muséologie*. Paris: La Découverte, 2009, p. 9; OROSZ, Joel J. The American Compromise, 1850-1870: The Synthesis of Popular Education and Professionalism. In: OROSZ, Joel J. *Curators and Culture: The Museum Movement in America, 1740-1870*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2002.

expressivo de visitantes desde o primeiro instante.³⁴

Nesse texto que é ao mesmo tempo uma análise da história dos museus e movimentos negros norte-americanos e um relato de suas próprias ações enquanto intelectual e ativista, Fleming recorda uma pergunta que lhe foi feita por uma mulher que gostaria de criar um museu sem ainda ter uma coleção. Sua resposta é bastante representativa do museu enquanto uma política de cultura da qual se espera um grande impacto social: “a maioria dos museus negros começou sem uma coleção”, disse Fleming, acrescentando que começaram com a ideia de preservar o patrimônio negro e nomearam essas propostas como museus não pelo que eram, mas pelo que *esperavam que elas se tornassem*. Em sua avaliação, Fleming acredita que a comunidade negra passou a reconhecer os museus como “espaços gratificantes para a compreensão de quem somos como povo, repositórios do que desejamos lembrar sobre nosso passado e dos valores que esperamos transmitir aos nossos descendentes”. Além disso, eles são “os guardiões de nosso conhecimento patrimonial [*heritage knowledge*], identidade de grupo e memória cultural”.³⁵ Fleming não se restringe à instituição inaugurada em 2016 ou à proposta de um museu *nacional*, mas escolhi trazê-la para observarmos os caminhos trilhados para uma conquista dessa envergadura, com grande apoio do Estado e forte mobilização social, o que reafirma a ideia de transformação do conceito de museu após a década de 1960 e a importância cada vez maior de seu papel social, sobretudo frente às questões mais urgentes enfrentadas pelas sociedades contemporâneas.

Antes de prosseguir, no próximo tópico, com o assunto sobre a função social que os museus desempenham ou deveriam desempenhar no cumprimento do *dever de memória* relativo ao colonialismo, à escravidão e às suas persistências — nomeadamente o racismo que recai sobre corpos negros e indígenas — a partir das diversas iniciativas que existem no Brasil e no exterior, quero concluir este ponto da discussão trazendo as questões que observava enquanto educador do *Museu Afro Brasil*, entre 2010 e 2012, que motivaram o meu caminho posterior. Ressalto que esses passos são essenciais para a compreensão do que apresento nesta discussão e, sobretudo, do que virá a seguir,

³⁴ FLEMING, John E. *Op. cit.*, 2018, p. 56-61; 67-71. Vale lembrar que em 2004 foi também inaugurado no *National Mall* uma unidade no *National Museum of the American Indian*, que também tem uma sede em Nova York. Os sites de ambos os museus são: <https://nmaahc.si.edu/> e <https://americanindian.si.edu/>. Acesso em: 5 jun. 2021. Sobre questões relacionadas aos povos indígenas e os museus no Canadá e nos Estados Unidos, ver: CURY, Marília Xavier. Repatriamento e remanescentes humanos — *musealia*, musealidade e musealização de objetos indígenas. *Em questão*, Porto Alegre, v. 26, 2020, p. 22. Disponível em: <https://doi.org/10.19132/1808-5245260.14-42>. Acesso em: 5 jun. 2021.

³⁵ FLEMING, John E. *Op. cit.*, 2018, p. 72. Tradução minha.

uma vez que muito das análises é resultado não só da leitura e da reflexão, mas primeiramente de um trabalho prático. Também é importante sublinhar que quando me candidatei ao cargo de educador, eu estava concluindo a graduação e ainda não conhecia o *Museu Afro Brasil*. De fato, tinha estado no Parque Ibirapuera apenas em uma ocasião, em 2003, visitando a exposição *Guerreiros de Xi'an e os Tesouros da Cidade Proibida*, montada no pavilhão da Oca, com os meus colegas do ensino médio e professores — esta foi, inclusive, a minha primeira visita à capital. Além disso, apesar de ter aprendido sobre as escritas históricas que apresentam os museus durante a graduação em História, eu ainda desconhecia o que seria o trabalho de um educador de museu. Em outras palavras, eu participei de um processo seletivo sem conhecer o acervo da instituição e sem saber o que era a função, mas o meu caso não era tão diferente das outras pessoas que participavam daquela seleção.

O *Museu Afro Brasil*, inaugurado em outubro de 2004, está no pavilhão Padre Manuel da Nóbrega do Parque Ibirapuera, talvez um dos mais significativos conjuntos arquitetônicos ocupados por instituições museológicas da cidade de São Paulo — entre as quais estão o *Museu de Arte Moderna*, a *Fundação Bienal de São Paulo* e a Oca, unidade do *Museu da Cidade de São Paulo*, além do *Pavilhão das Culturas Brasileiras* e do Planetário. Seu acervo de mais de cinco mil peças é composto, majoritariamente, de obras da coleção pessoal do artista plástico baiano Emanuel Araújo, curador de mostras marcantes como *A Mão Afro-brasileira* (*Museu de Arte Moderna* de São Paulo, 1988) e a seção de arte afro-brasileira da *Mostra do Redescobrimento* (2000), bem como da reestruturação da *Pinacoteca do Estado de São Paulo* nos anos 1990. Inaugurado com o apoio da então prefeita Marta Suplicy, o museu esteve vinculado à Prefeitura de São Paulo de 2004 a 2009, quando foi então transferido para a gestão do Governo do Estado de São Paulo. O edifício projetado por Oscar Niemeyer abriga, em seu piso superior, a exposição de longa duração da instituição, dividida entre os núcleos *África, diversidade e permanência*; *Trabalho e escravidão*; *As religiões afro-brasileiras*; *Festas, o sagrado e o profano*; *História e Memória* e *Artes plásticas: a mão afro-brasileira*, que compõem, nas palavras de Emanuel Araújo, “um conceito em perspectiva” sobre a História do Brasil e as suas raízes africanas.³⁶

Na ocasião do processo seletivo, cientes de que nem todos conheciam o museu, a então coordenadora do Núcleo de Educação, Renata Felinto, e a coordenadora de planejamento curatorial,

³⁶ O site da instituição é: <https://www.museuafrobrasil.org.br>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Ana Lúcia Lopes, depois de nos falarem sobre a instituição e o seu curador, nos orientaram que caminhássemos pelo espaço expositivo e que escolhêssemos uma obra para *mediá-la*, indicando os núcleos temáticos da exposição de longa duração. Escolhi a reprodução de uma litografia de Rugendas, a da *Festa de Nossa Senhora do Rosário, Padroeira dos Negros* (1835), por se relacionar à pesquisa de iniciação científica que tinha realizado nos dois anos anteriores, sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo no pós-abolição. Eu não me lembro de como fiz a minha primeira mediação, mas sei que não apenas observei o que os outros faziam como também apreendi o Felinto dizia sobre o trabalho: essas foram as minhas primeiras noções da mediação. Durante o primeiro mês, em que acompanhava as visitas dos outros educadores e educadoras da instituição, aprendia sobre o acervo e sobre a mediação, entendia a profunda diferença entre aquele trabalho e o trabalho de um professor na sala de aula. Tratava-se de um trabalho que começava no momento em que acolhíamos o grupo e observávamos o edifício modernista e terminava com a despedida na portaria principal do museu. O máximo que sabíamos do antes e do depois das visitas estava nos formulários enviados pelas pessoas responsáveis pelos grupos — quase todos escolares, a maioria crianças de nove a dez anos —, que nos dava algumas linhas para preparar a atividade, e nos que eram preenchidos para avaliar a recepção do grupo ao final.

Além das conversas informais entre educadoras e educadores, inclusive de outras instituições paulistanas, também tínhamos momentos em que nos reuníamos para discutir possibilidades de roteiros, abordagens e oficinas de arte/educação, dificuldades com faixas etárias ou com situações específicas e impressões diversas sobre o cotidiano de intensa relação com os diversos públicos. Das muitas referências que retive dessa experiência, talvez a mais eloquente, porque recorrente, estava nos olhares e expressões de crianças, especialmente as negras, grande parte delas visitando um museu pela primeira vez, que se encantavam não somente com referências positivas de pessoas como elas nas histórias que apresentávamos nos percursos, mas também com as educadoras e educadores negros que viam. Outro aspecto bastante marcante estava na aparentemente fácil apreensão por parte do público em geral dos temas delicados e complexos que discutíamos inspirados pelas obras expostas. A minha impressão era de que uma visita de pouco mais de uma hora parecia estimular caminhos da percepção diferentes daqueles que percorremos muitas vezes imóveis e passivos em uma sala de aula. No fim das contas, cheguei à conclusão de que não se trata de existir um lugar melhor ou pior para *aprender*, mas sim de uma forma mais ou menos profunda de interagir com o meio, de aguçar o olhar

e/ou os outros sentidos para ler o mundo à nossa volta.

Dessa experiência, posso dizer que entendi a mediação no contexto museal como um diálogo pautado por um objeto ou um espaço. Nesse diálogo, o mediador tem uma mensagem a comunicar e, como a mediação não é uma aula ou palestra, esta mensagem se faz mais presente no caminho que é escolhido e na forma como o mediador estimula os sentidos da outra parte do diálogo. Quando falo de *caminho*, falo do sentido físico de caminhar, de estabelecer um percurso e, conseqüentemente, relações entre diferentes elementos, sejam eles objetos, o edifício que abriga o museu, o território etc. É por essa razão que afirmo que, de modo semelhante ao que fazem educadores em um museu, os quilombolas de Ivaporunduva e Mandira mediam o seu território para os visitantes, comunicando os seus sentidos enquanto caminham e orientam nossos todos os nossos sentidos e emoções para que saibamos, ainda que parcialmente, os significados que o espaço vivido tem para eles. Por um método distinto, os Guarani Mbyá mobilizam o audiovisual para que nosso olhar, audição e emoção apreendam o que eles fazem e pensam em suas caminhadas. Em ambos os casos, fica evidente a profunda relação entre o aprender e o sentir, física e espiritualmente, o lugar por onde anda. Em que pesem as inúmeras diferenças entre as modalidades e intenções comunicacionais, cabe pensarmos no que as aproxima e, sobretudo, nos efeitos que elas são capazes de provocar ao se dirigirem à nossa sensibilidade. Ao tocarem, ao mesmo tempo, corações e mentes, essas abordagens dos múltiplos patrimônios — cultural, natural, ambiental, imaterial — visam à construção de relações que, apesar de fugazes no tempo (o tempo da duração de uma visita ou de um filme), podem deixar marcas profundas e conduzem a transformações decisivas.³⁷

Ter essas premissas em mente é fundamental para que não caiamos em propostas vazias de

³⁷ Aqui, deixo a sugestão para pesquisas de recepção que considerem o acompanhamento, por exemplo, de um grupo de estudantes, antes, durante e algum tempo depois de uma visita a uma comunidade quilombola. Inicialmente, pretendia incluir algo nesse sentido, mas dados os caminhos tomados pela própria pesquisa, segui por outras veredas. Cabe também assinalar que existe uma excelente discussão sobre a *mediação* e sobre a *educação em museus*, tanto entre educadores e educadoras, quanto pela bibliografia das áreas da Museologia e da Comunicação. Minha intenção aqui não é, entretanto, discutir as bases teóricas desse debate, o que prolongaria ainda mais este texto e talvez fugisse do que desejo mostrar em especial: a forma como um historiador/professor recém-formado entendeu, na prática cotidiana como educador e no estudo de museus pela ótica da historiografia, o que fazem os educadores e educadoras de museu quando mediam. Com isso, busco contribuir com um olhar *de fora*, ou melhor, *da intersecção* disciplinar, sobre as possibilidades múltiplas que existem quando se encontram a História, a Museologia e a Educação. É desse lugar que falo. Sobre o assunto, ver: CURY, Marília Xavier. Educação em museus: panorama, dilemas e algumas ponderações. *Ensino em Re-Vista*, Uberlândia, v. 20, n. 1, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/emrevista/article/view/23206>. Acesso em: 5 jun. 2021; BARBOSA, Ana Mae; COUTINHO, Rejane Galvão (org.). *Arte/educação como mediação cultural e social*. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

sentido — falo de sentido enquanto lógica, intenção e sensibilidade — especialmente quando tratamos de questões que são sensíveis, sobretudo em um momento em que a ideia de *descolonização* parece ser um termo da moda. Nesse ponto, faço minhas as palavras do antropólogo, arqueólogo e curador do *Pitt Rivers Museum*, Dan Hicks, para quem a descolonização não pode se resumir a uma retórica que, com um simples gesto, quitaria uma dívida com o passado colonial.³⁸ É preciso, além de reconhecer o peso desse passado, um esforço coletivo e coordenado para superar verdadeiramente as permanências das relações coloniais, presentes desde as relações econômicas entre Norte e Sul globais às condições da cidadania das populações subalternizadas. Discutir francamente os papéis da escravidão atlântica e dos colonialismos do XVI ao XX é um dever que cabe, também, às políticas culturais e à produção do conhecimento.

³⁸ HICKS, Dan. *Op. cit.*, 2020, p. 19.

História e memória públicas do colonialismo e da escravidão: museus e patrimônio no século XXI

No último passo desta caminhada, a minha intenção é perceber as aproximações que existem entre as iniciativas indígenas e quilombolas no Brasil contemporâneo e as iniciativas de outros povos indígenas e afro-diaspóricos em outros lugares do mundo quando mobilizam as políticas culturais e a produção do conhecimento para trazer à tona narrativas plurais da História. Longe de esgotar o assunto, sobretudo em um momento de efervescência do debate sobre a descolonização dos museus e do patrimônio e sobre a repatriação de bens culturais pilhados em contextos coloniais, parto de alguns casos com os quais tive um contato mais próximo para discuti-los à luz do que apreendemos das propostas dos Guarani Mbyá e das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. Trata-se aqui de refletir sobre as possibilidades de uma História pública do colonialismo e da escravidão, isto é, de ações que tragam para o espaço público as questões que, em grande parte das vezes, estiveram circunscritas a redes acadêmicas e ativistas. Para tanto, parto da premissa que a construção colaborativa de roteiros turísticos e de propostas museológicas ou interpretação patrimonial são fundamentais para comunicar narrativas que fujam das essencializações e exotizações, herdadas do olhar racista/colonial, que ainda são recorrentes sobre populações indígenas e negras.

Considerando o que apresentei no primeiro capítulo sobre a permanência da ideologia imperialista mesmo após a dissolução do colonialismo formal, posta por Edward Said, assim como a ideia de colonialidade de Aníbal Quijano, que faz com que a América Latina olhe para si de maneira deformada, além das leituras de Maria Paula Meneses, Achille Mbembe e Boaventura de Sousa Santos, entre outros, pontuo aqui que entendo as posturas do Estado brasileiro até a Constituição de 1988 como flagrantemente coloniais em relação às populações negras e indígenas. Apesar de muitas práticas terem permanecido após a promulgação da Constituição Cidadã, é importante ressaltar que até então não havia qualquer garantia dos direitos à diferença dessas populações, às quais se impunha uma ideia de *integração* que desconsiderava suas especificidades, como as noções de propriedade e de relação com o território, por exemplo. No mesmo sentido, quando trato de colonialismo e escravidão em conjunto, entendo que esses dois sistemas, que definiram os lugares e funções de pessoas e de regiões do planeta, precisam ser trabalhados como intrínsecos um ao outro. Juntos, colonialismo e escravidão definiram os lugares de africanos e ameríndios na conformação do capitalismo e lançaram

as bases para o que Achille Mbembe chama de *devir negro*, isto é, a aplicação ao conjunto da Humanidade, sobretudo à sua parcela mais pobre, daquilo que foi imposto a corpos negros sob a escravidão. Dito isso, penso a questão da História e da memória públicas da escravidão e do colonialismo como estratégias de ocupação da arena pública com ações capazes de fomentar reflexões e, conseqüentemente, decisões sobre o exercício da cidadania, sobretudo das pessoas que estão distantes dela.

Em 1993, a 27ª Conferência Geral da Unesco aprovou a Resolução 3.13, criando o projeto internacional *Rota do Escravo*, a partir de projetos anteriores e de proposições de países como Haiti e Benin.¹ Lançado oficialmente no ano seguinte, o projeto foi fundamental para o reconhecimento da escravidão e do tráfico como crimes contra a Humanidade em 2001, por ocasião da Conferência de Durban. Esse projeto pode ser compreendido como parte do amplo movimento abordado antes, que aprofundou a discussão sobre as implicações da escravidão e do colonialismo sobretudo na África e na América Latina e propôs ações de reparação simbólica e material. Esse amplo movimento, de acordo com Ana Lucia Araujo, também fez com que comunidades e governos transformassem monumentos e patrimônios, novos e antigos, associados à escravidão, “em lugares para atrair públicos locais e turistas nacionais e internacionais”, convidando à reflexão coletiva. A partir de meados dos anos 1990, assinala a historiadora,

a recuperação de cais e cemitérios de escravos, no Brasil e nos Estados Unidos, contribuíram para o reconhecimento oficial da importância da escravidão nas paisagens urbana e rural desses países. (...). Nos antigos portos de escravos da Europa, da África do Oeste e do Centro-Oeste, como Nantes, Bordeaux, Liverpool, Cacheu, Ouidah, Badagri, Ilha de Gorée e Luanda, associações e indivíduos negros também conseguiram aprovar a construção de memoriais em homenagem às vítimas do comércio de escravos no Atlântico e a preservação de sítios históricos associados ao comércio de escravos. Da mesma forma, monumentos homenageando escravos e atores sociais negros que lutaram contra a escravidão, como Frederick Douglass, Denmark Vesey, Zumbi de

¹ UNESCO. *Actas de la Conferencia General, 27ª reunión, París, v. 1: Resoluciones*. Paris: Unesco, 1993, p. 48. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000095621_spa?posInSet=5&queryId=535344fe-63c3-458b-ba45-7f03e9b95e25. Acesso em: 5 jun. 2021. “Entre as diversas ações propostas e realizadas pelo projeto *Rota do Escravo* encontram-se o apoio à produção de trabalhos científicos, o desenvolvimento de materiais pedagógicos para o ensino da história da escravidão e do tráfico de escravos, a elaboração de atlas das interações e das diásporas africanas, a criação de novas formas de representação da escravatura nos museus, a organização de eventos, festivais e exposições que valorizem heranças culturais comuns, a coleta e preservação de arquivos e tradições orais, a produção e divulgação de materiais de informação e sensibilização (como filmes e clipes), a escolha de datas e anos comemorativos, como o ano de 2004 (200 anos da Revolução do Haiti) para a comemoração da luta contra a escravatura e de sua abolição e o de 2011 para ano internacional afrodescendente, e a própria iniciativa do Inventário dos sítios e lugares de memória. Um balanço das iniciativas neste sentido foi feito em conferência internacional realizada no Brasil, com organização da Fundação Palmares, na qual apresentamos pela primeira vez os resultados do trabalho realizado” (MATTOS, Hebe; ABREU, Martha, GURAN, Milton. *Op. cit.*, 2014, p. 257).

Palmares, Sojourner Truth, José Leonardo Chirino, Benkos Bioho e muitos outros foram revelados nas Américas. Engajados em uma luta por reparações simbólicas, militantes negros, às vezes apoiados por estudiosos que fornecem seus conhecimentos para o estudo dos locais recém-descobertos, impulsionaram os governos de vários países profundamente envolvidos no comércio de escravos e na escravidão atlântica a reconhecer oficialmente essas atrocidades como elementos centrais de suas histórias nacionais. Ainda que as reparações simbólicas tenham sido realizadas em muitos casos, a obtenção de reparações materiais e financeiras permanece um projeto não realizado.²

De fato, o simbólico/cultural acabou por se tornar, em muitos casos, o *único caminho possível* para que populações como as negras e indígenas pudessem vocalizar as suas demandas. Não por acaso, como vimos, ela acabou sendo um desvio de percurso necessário para conquistar o direito ao território, visto que reivindicá-lo diretamente significava e ainda significa confrontar-se com as estruturas fundiárias igualmente herdadas das relações coloniais e escravistas. A dificuldade imposta pelo consórcio formado pelos grandes proprietários de terras e do Estado, que inviabiliza o acesso à terra por indígenas e quilombolas, entretanto, teve um efeito inesperado: deu um motivo extra às cooperações entre esses sujeitos e ao mundo acadêmico para fundamentar a pertinência de suas solicitações perante o Estado e a sociedade envolvente.

No Brasil, para além do que já avaliamos do impacto da política do patrimônio imaterial, há também as consequências do projeto *Rota do Escravo* que, entre outras ações, motivou a composição do *Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil*, proposto em 2011 por intermédio de Milton Guran, representante brasileiro no Comitê Científico do projeto da Unesco. Tendo por base os princípios *resistência, liberdade e herança*, o inventário propõe a visibilização desses temas como forma de consolidá-los “para públicos que desconheciam ou se recusavam a falar desse passado” e também para abrir “caminhos de sustentabilidade para os grupos que sofriam o peso do estigma de serem descendentes de antigos escravizados”. No desenvolvimento do projeto, comentam as autoras e o autor, que foram fundamentais os estudos sobre o período ilegal do comércio de escravizados, posterior à Lei 7 de novembro de 1831, como os de Sidney Chalhoub, Luiz Felipe de Alencastro, Beatriz Mamigonian e Marcus Carvalho, assim como o que Hebe Mattos e Martha Abreu tinham identificado junto às comunidades quilombolas fluminenses. Conforme indicam, “Memória e História se encontravam no século XXI para denunciar a ilegalidade do tráfico e, conseqüentemente, da própria escravização

² ARAUJO, Ana Lucia. *Op. cit.*, 2017, p. 177. Tradução minha.

de mais de 760 mil africanos e seus descendentes chegados a partir da lei que proibia o tráfico, de 1831, e mantidos escravizados até 1888”, argumento este que, inclusive, serviria de sustentação à defesa da constitucionalidade da política de cotas nas universidades públicas por Alencastro no ano de 2010.³

Ao longo do ano de 2012, uma ampla rede de profissionais de História produziu verbetes e sistematizou informações sobre cem lugares de memória, organizados em sete temáticas: “portos de chegada, locais de quarentena e venda; desembarque ilegal; casas, terreiros e candomblés; igrejas e irmandades; trabalho e cotidiano; revoltas e quilombos; patrimônio imaterial”. Antes de apresentá-los, Mattos, Abreu e Guran lembram que foram priorizados os “locais com patrimônio material visível, locais de referência do patrimônio imaterial — as culturas vivas em suas diferentes manifestações — e locais onde apenas podemos imaginar o que se passou ou o que foi vivido pelos africanos a partir das narrativas dos historiadores, já que não há mais vestígios visíveis e materiais”. Destaco da lista as vinte indicações de igrejas e irmandades, a maioria sob a proteção de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos — a mesma padroeira da capela de Ivaporunduva —, relacionada ao catolicismo centro-africano, e o então recém-desenterrado *Cais do Valongo*, na zona portuária do Rio de Janeiro, local por onde se estima que um milhão de pessoas africanas tenham passado. Para os autores, a confecção do inventário torna reforça a necessidade de cumprir o *dever de memória* em relação ao tráfico e à escravidão para que “determinados acontecimentos (...) não sejam esquecidos, para que continuem presentes na memória de grupos e nações e para que sejam registrados na memória pública do país”.⁴

O Cais do Valongo, que foi inscrito na lista da Unesco como patrimônio da Humanidade em 2017, faz parte do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana,⁵ na região também conhecida como *Pequena África*, na zona portuária carioca. O cais e os pontos do circuito também são contemplados pelo programa *Passados Presentes*, resultado direto do inventário referido acima, que inclui ainda comunidades jogueiras da cidade de Pinheiral e quilombolas de Bracuí e São

³ MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; GURAN, Milton. *Op. cit.*, 2014, p. 255-259.

⁴ MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; GURAN, Milton. *Op. cit.*, 2014, p. 261-264; 269.

⁵ RIO DE JANEIRO (RJ). Decreto n. 34.803, de 29 de novembro de 2011. Dispõe sobre a criação do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana e o Grupo de Trabalho Curatorial do Projeto Urbanístico, Arquitetônico e Museológico do Circuito. Disponível em: http://smaonline.rio.rj.gov.br/legis_consulta/39568Dec%2034803_2011.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

José da Serra, respectivamente nos municípios de Angra dos Reis e Valença. Além do desenvolvimento de aplicativos para celulares, o programa também promoveu as pessoas e conhecimentos nele envolvidos, resultando na visibilização do patrimônio material e imaterial associado ao jongo, aos quilombos e à memória da escravidão no estado do Rio de Janeiro, bem como favoreceu a problematização das práticas recorrentes de romantização do passado escravista nas antigas fazendas de café do Vale do Paraíba. Para Keila Grinberg, enquanto iniciativa no campo da História Pública, o projeto demonstra o quanto

é inevitável enfrentar as tensões entre o conhecimento criado na universidade, validado por métodos reconhecidos como científicos pela comunidade acadêmica; aquele construído pelas comunidades tradicionais, baseadas em memórias, elas próprias recriadas ao longo do tempo, e por artistas e demais profissionais do mundo das artes e do entretenimento. Mesmo que entrelaçados em um espaço público comum, no qual são construídas diferentes visões sobre o passado escravista, esses campos trabalham com distintas formas de validação do conhecimento e é preciso reconhecer a tensão entre eles: de um lado, as reivindicações de autenticidade, objetividade, realidade do conhecimento histórico tido como científico; de outro, o processo de memorialização, tanto as memórias traumáticas quando as criadas pela dramatização, pelas narrativas ficcionais, pelas representações artísticas.⁶

Para a autora, essas tensões e questões levantam ainda outras, principalmente relacionadas à sensibilidade do tema. Falar da escravidão na sociedade brasileira implica tocar em uma ferida aberta, que fala não somente das violências passadas, mas também nas presentes, visto que a sua principal herança é a persistência do racismo. Nesse sentido, Grinberg apresenta a questão pertinente sobre como construir uma “visão historicamente correta da escravidão que seja, ao mesmo tempo, sensível e complexa, que abarque as ambiguidades comuns a todos os seres humanos” e que seja, igualmente, respeitosa. Além disso, pergunta se “é correto visitar lugares de tragédia e genocídio como turistas”, diferenciando projetos educacionais daqueles que são somente exploradores, no sentido consumista da palavra.⁷ Tais questionamentos de ordem ética precisam estar sempre presentes quando trabalhamos, independentemente da área de atuação, com histórias sensíveis. Quaisquer que sejam os caminhos para respondê-los, nenhum deles pode se furtar de uma profunda colaboração, a mais diversa possível, com as pessoas para quem essas histórias dizem respeito. Mais adiante, teremos alguns exemplos disso.

⁶ GRINBERG, Keila. O mundo não é dos espertos: história pública, passados sensíveis, injustiças históricas. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 12, n. 31, set.-dez. 2019, p. 156-158. Disponível em: <https://doi.org/10.15848/hh.v12i31.1491>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁷ GRINBERG, Keila. *Op. cit.*, 2019, p. 158.

Imagem 26. Roteiro Pequena África, do Passados Presentes. Disponível em: <https://www.passadospresentes.com.br>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Em maio de 2018, o III Seminário Internacional em Memória Social, promovido pelo Programa de Pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), propôs como tema o diálogo entre a Memória e o Turismo, discussão que teve como centro o Cais do Valongo e o Circuito da Herança Africana, provavelmente motivado pela inclusão do antigo porto como patrimônio da Humanidade no ano anterior. A atividade inicial do seminário, aberto na antiga escola e então *Centro Cultural José Bonifácio*,⁸ foi uma caminhada pelos pontos do referido circuito, interpretado por mediadores locais, guias turísticos de origens diversas, oriundos sobretudo das comunidades da região, como o Morro da Providência. Percorrendo as ruas dos bairros da Gamboa e da Saúde, visitamos o *Instituto Pretos Novos*, museu-memorial localizado no edifício onde foram descobertos os vestígios do cemitério dos Pretos Novos na década de 1990. Apesar do nome “cemitério”, é importante lembrar, como ressaltam os guias e outros agentes, que eram mínimos os traços de dignidade nos sepultamentos de africanos recém-chegados, um tratamento aos corpos negros que persiste, como lembrou Júlio Cesar Medeiros da Silva Pereira na abertura do seminário. Dali, conhecemos os lugares da Revolta da Vacina enquanto nos encaminhamos ao sítio

⁸ Desde 2017, o Centro Cultural sedia o *Museu da Escravidão e da Liberdade*. Ver. RIO DE JANEIRO (RJ). Decreto n. 43.128, de 12 de maio de 2017. Cria o Museu da Escravidão e da Liberdade — MEL, no bem cultural que menciona e dá outras providências. Disponível em: http://smaonline.rio.rj.gov.br/legis_consulta/53899Dec%2043128_2017.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

arqueológico do Cais do Valongo, próximo ao qual também descobrimos a *Casa de Tia Ciata*, matriarca do samba, e lugares relacionados ao comércio de pessoas escravizadas. Tendo feito a visita poucos dias depois da ida aos quilombos do Ribeira, meu olhar para aqueles trajetos estava totalmente informado por aquela experiência recente. Por esse motivo, lembrando o pedido de silêncio dos quilombolas de Ivaporunduva quando adentrávamos nos lugares em que pessoas tinham morrido, senti um incômodo com a pouca reverência a espaços que, a meu ver, deveriam ser visitados de uma forma mais devotada. Também contribuiu para o meu sentimento de desconforto o fato dessa ter sido a primeira vez que retornava ao Rio de Janeiro depois do assassinato da vereadora Marielle Franco, ocorrido dois meses antes a poucos quilômetros dos lugares por que passamos.

Imagem 27. Cais do Valongo. Foto: David Ribeiro. Rio de Janeiro, 15 maio 2018.

Apesar disso, devo assinalar que a condução do percurso não era insensível quanto a isso e lembrou, em diversos momentos, o peso que existe nesses espaços e que permanece. Além de alusões à Marielle pelas ruas, também víamos o nome de Amarildo, ajudante de pedreiro morto pela polícia em 2013 e um helicóptero sobrevoando o Morro da Providência. Além dos antigos cemitério e porto, outro lugar que nos remeteu à permanência das estruturas de morte e opressão e da resistência a elas é a Pedra do Sal, um quilombo urbano, com grafites pelos muros em referência a Zumbi dos Palmares e às ações policiais que afetam principalmente as vidas de jovens negros. É impossível, portanto, não

relacionar passado e presente nesse percurso, que poderia ser ainda estendido a outros lugares da capital fluminense.⁹ Não há, também, como não notar a diferença do cuidado público e privado em relação aos logradouros desse percurso e o que está a poucos passos dali, no chamado *Boulevard Olímpico*. A promoção de novos lugares para incrementar o turismo da cidade mais visitada do Brasil gentrifica o *Porto Maravilha* enquanto nas ruas vizinhas o abandono é flagrante.

Imagem 28. Inventário Memória Paulistana com destaque para o Cemitério dos Aflitos. Mapa Digital da Cidade de São Paulo. Disponível em: http://geosampa.prefeitura.sp.gov.br/PaginasPublicas/_SBC.aspx. Acesso em: 5 jun. 2021.

Na cidade de São Paulo, há iniciativas oficiais, como o Inventário Memória Paulistana, que identifica, com a participação ativa da sociedade, lugares relevantes para os diferentes grupos sociais. Inspirado por ações de cidades como o Rio de Janeiro e Londres e pelo bem-sucedido projeto piloto Placas Memória Paulistana, o Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo (Conpresp) aprovou em 2019 a realização do inventário que até o final de 2020 tinha identificado mais de quatrocentos lugares.¹⁰ Um desses

⁹ Entre muitos exemplos, cito o *Museu do Negro*, sediado na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Pretos, na rua Uruguaiana. O templo, importante espaço histórico de sociabilidades negras do Rio de Janeiro, está interditado desde 2019, assim como o seu museu. Não há, no momento, perspectiva de restauração e adequação do edifício. G1. *Igreja que já foi a catedral do Rio é interditada por má conservação*. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/20/igreja-que-ja-foi-a-catedral-do-rio-e-interditada-por-ma-conservacao.ghtml>. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹⁰ SÃO PAULO (SP). Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo. Resolução n. 13, de 2019. [Criação e regulamentação do Inventário Memória Paulistana] Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/upload/criao_e_regulamentao_do_inventrio_memria_paulistana_-_13_1570640688.pdf. Acesso em: 5 jun. 2021.

lugares é o Cemitério dos Aflitos, que faz parte dos roteiros das memórias negras e indígenas da cidade, promovidos por coletivos envolvidos na divulgação de lugares de memória paulistanos. É importante destacar, entretanto, que o referido inventário é um dos resultados da intensa mobilização social das periferias paulistanas. Dentre os muitos agentes, cito em especial o Movimento Cultural Penha, fundado em 2001 e que articula agentes e políticas culturais na zona leste da capital, promovendo o patrimônio material e imaterial relacionados às culturas negras e migrantes, bem como o *Angana, Núcleo de Pesquisa e Educação Patrimonial em Territórios Negros em São Paulo*, que articula diferentes regiões e agentes desde o ano de 2014.¹¹

Esses são, ente muitos outros, exemplos de ações da sociedade civil e do Estado em busca de visibilizar traços do peso da escravidão e do colonialismo sobre as populações negra e indígena desde 1500. De norte a sul do país, incluindo cidades como Salvador e Florianópolis,¹² há roteiros que não só permitem que memórias subterrâneas venham à tona, como também questionam os heróis que escolhemos para nomear e homenagear no espaço público. Essa discussão também põe em evidência a pertinência de homenagens ostensivas a figuras que foram fundamentais para a manutenção das estruturas de dominação baseadas na ideia de raça, garantindo a sua continuidade seja pelo dinheiro, seja pela força. Falo de figuras como Edward Colston, que teve uma estátua em sua homenagem derrubada por manifestantes na cidade britânica de Bristol — também um importante porto escravista, como Salvador e Rio de Janeiro — ou das inúmeras homenagens aos bandeirantes, conhecidos pela repressão a coletividades indígenas e negras. Enquanto patrimônio rememorado no espaço público, esse tipo de homenagem traz consigo questões sobre quais narrativas queremos legar às próximas gerações e sobre quais valores julgamos merecer um reforço positivo de tal monta. Propostas para lidar com esses patrimônios questionáveis têm vindo do campo acadêmico, mas gostaria de chamar especialmente a atenção para as formas como a arte e o ativismo propõem transformá-los e, igualmente, transformar o espaço público. Falo de artistas como Denilson Baniwa, Hélio Menezes, Xadalu e muitas outras pessoas que, por meio de linguagens diversas, intervêm sobre o tecido urbano e provocam reflexões sobre silenciamentos, invisibilizações, violências e, sobretudo,

¹¹ MOVIMENTO CULTURAL PENHA. *Histórico e Projetos*. [s.d.]. Disponível em: <http://tribufu-mcp.blogspot.com/p/historico-projetos.html>. Acesso em: 5 jun. 2021; sobre o *Angana*, agradeço às informações prestadas por Marcelo Vitale Teodoro da Silva e Thaís Avelar.

¹² Refiro-me, por exemplo, aos projetos *Salvador Escravista* e *Santa Afro Catarina*. Disponíveis em: <https://www.salvadorescravista.com/> e <http://santaafrocatarina.ufsc.br/santaafrocatarina/>. Acessos em: 5 jun. 2021.

resistências. A partir delas, podemos, como sociedade, repensar o nosso passado e agir sobre as suas permanências, rompendo com a convivência ou a indiferença com práticas desumanizantes.

Segundo Ana Lucia Araujo, o tema da escravidão deixou de ser um assunto subterrâneo especialmente por conta da globalização e do incremento da comunicação entre pessoas negras em todo o mundo, o que criou as condições para que o assunto fosse incorporado, assim como o Holocausto, ao “fenômeno da memorialização e da patrimonialização”. Na obra por ela editada em 2012, *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*, podemos conhecer alguns pontos desse debate em diferentes contextos. Destacarei os relacionados ao Reino Unido, relevantes para o que veremos adiante.¹³ Em 2007, o país celebrou o bicentenário da abolição do comércio de pessoas escravizadas, evento que ensejou, por exemplo, cerimônias de penitência, lembrança e reconciliação nas catedrais de Liverpool e Bristol, assim como outros eventos liderados pelo Estado e pela Igreja para marcar a data como uma efeméride nacional. Segundo Geoffrey Cubitt, os dilemas enfrentados por museus britânicos naquela ocasião, relacionados à interpretação dessa história, foram essenciais para a emergência de novas concepções de museu como locais em que “identidades são negociadas e debates iniciados, sob a orientação de uma voz curatorial agora liberada da necessidade de ser imparcial e oficial”. Para seguirem por esse caminho, o historiador comenta terem sido decisivas as diretrizes do *Heritage Lottery Fund*, fundo que financia ações no campo do patrimônio no país, de que fomentariam preferencialmente instituições da área que se engajassem em parcerias ativas com organizações comunitárias. Cubitt lembra, entretanto, que os museus tiveram dificuldades para lidar com temas sensíveis, sobretudo porque os profissionais da área eram muito “objeto-centrados” e os ativistas, “povo-centrados”, dificultando a comunicação. Muitos eram os limites à época para dar conta do problema e muitas frustrações surgiram. Entretanto, um caso considerado bem-sucedido pelo autor é o do *International Slavery Museum*, o *Museu Internacional da Escravidão*, inaugurado no que tinha sido o maior porto escravista europeu, Liverpool.¹⁴

Richard Benjamin, diretor do *Museu Internacional da Escravidão*, indica que o qualificativo *internacional* foi pensado para dar conta do caráter global do tráfico. Além de ser o único museu

¹³ ARAUJO, Ana Lucia (ed.). *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*. New York: Routledge, 2012, p. 3-5. Tradução minha.

¹⁴ CUBITT, Geoffrey. Museum and Slavery in Britain: The Bicentenary of 1807. In: ARAUJO, Ana Lucia. *Op. cit.*, 2012, p. 159; 166-169. Tradução minha.

britânico dedicado à questão, o museu também abrange outros Direitos Humanos e questões relacionadas à escravidão contemporânea. Benjamin recorda em seu texto o papel de Liverpool como capital do tráfico de escravizados por volta dos anos 1780, atividade que fez com que a cidade enriquecesse, o que também justifica a importância do museu e a sua centralidade como *internacional*. Apesar de ter sido inaugurado em 2007, na data mundialmente dedicada à lembrança do tráfico e da abolição — 23 de agosto, em alusão à Revolução Haitiana — o museu é herdeiro da *Transatlantic Slavery Gallery*, exposição de longa duração inaugurada em 1994 no subsolo do *Merseyside Maritime Museum*. Desde 2007, o *Museu Internacional da Escravidão* ocupa o terceiro andar do *Merseyside Maritime*, com previsão de transferência para outro edifício na mesma Albert Dock, um dos principais pontos turísticos da cidade inglesa. Para o diretor, 2007 foi um ano que possibilitou que muitas críticas ganhassem espaço, como as apresentadas por membros do Centro de Estudos sobre a Escravidão Internacional (CSIS), da Universidade de Liverpool, que já era parceiro dos *National Museums Liverpool*, conjunto de museus do qual fazem parte o *Merseyside* e o *Internacional da Escravidão*. À época, o CSIS desenvolvia relevantes trabalhos entre comunidade, universidade e museus em torno da memória da escravidão e de suas permanências na contemporaneidade.¹⁵

As celebrações do bicentenário, portanto, foram um terreno fértil para que essas críticas tivessem consequências, assim como fomentaram a produção de recursos pedagógicos para a abordagem da escravidão e do racismo. Um desses recursos é a *Understanding Slavery Initiative*, lançada um ano antes no *National Maritime Museum*, envolvendo este museu e os *National Museums Liverpool*, o *British Empire and Commonwealth Museum*, os *Bristol City Museums, Galleries and Archives* e os *Hull Museums and Art Gallery*. Por meio das coleções dessas instituições, docentes e estudantes poderiam discutir uma série de questões relacionadas à escravidão, à história e à cidadania nos currículos educacionais britânicos.¹⁶ A iniciativa é uma demonstração de como os museus podem aliar-se à educação escolar, assim como do que é possível produzir quando há uma convergência entre diversos agentes em torno de um tema urgente proposto pela sociedade. Os recursos produzidos, além de fomentarem ações dentro e fora dos museus, estão disponíveis em

¹⁵ BENJAMIN, Richard. Museums and Sensitive Histories: The International Slavery Museum. In: ARAUJO, Ana Lucia. *Op. cit.*, 2012, p. 178; 180-181; 184.

¹⁶ BENJAMIN, Richard. *Op. cit.*, 2012, p. 184.

online e, por isso, podem ser articulados à discussão sobre a escravidão e suas permanências em outros países.¹⁷

Imagem 29. Entrada da Albert Dock. Destaque para o *The Dock Traffic Office*, edificação que passará a abrigar o *Museu Internacional da Escravidão*, então localizado no edifício vizinho. Foto: David Ribeiro. Liverpool, 20 jan. 2020.

Outro aspecto importante sobre a criação do *Museu Internacional da Escravidão* é levantado por Renaud Hourcade, que lembra que a instituição se posiciona entre a História acadêmica e os usos sociais do passado, como muitos museus do mundo anglo-saxão desde meados dos anos 1980: nos Estados Unidos, por exemplo, os museus são alvo de críticas de minorias étnicas locais desde os anos 1970. Para o historiador, quando os responsáveis pelo sistema de museus de Liverpool demonstraram o interesse de abordar a escravidão, considerando o papel preponderante dessa cidade no tráfico, a associação de organizações negras local se mobilizou para que fosse adotado o ponto de vista da comunidade negra de Liverpool, abordando questões como o racismo ainda presente na antiga capital do comércio de pessoas escravizadas. Para reconstituir as circunstâncias dessa relação com ativistas, Hourcade remonta ao ano de 1989, quando um relatório sobre revoltas ocorridas no início daquela década registrou que havia uma forte presença do racismo na cidade e propôs, entre outras

¹⁷ *USI Home Page*. [s.d.]. Disponível em: <http://www.understandingslavery.com/>. Acesso em: 5 jun. 2021. Exceto o *British Empire and Commonwealth Museum*, que deixou de existir em 2013, os museus acima são listados como parte da iniciativa, que inclui ainda o *Museum of London Docklands* e o *American Museum in Britain*.

medidas, que o *Merseyside Maritime Museum*, mudasse sua abordagem com o intuito de restaurar a confiança da comunidade negra local nas instituições, dando atenção a um passado que lhes diz respeito.¹⁸ Por isso, é possível situar o novo museu como um importante resultado do amplo movimento de aproximação entre museu e sociedade, mobilizando agentes diversos para dar conta de questões profundas.

Foi por conta dessas referências sobre o *Museu Internacional da Escravidão* que o escolhemos para uma análise em conjunto com o *Museu Real da África Central*, desde 2018 chamado *AfricaMuseum*, sobre o qual falei no primeiro capítulo.¹⁹ Ao abordar a criação do primeiro e a reformulação do segundo como partes do mesmo processo histórico que trouxe à tona as narrativas indígenas e quilombolas para o campo das políticas culturais no Brasil, reforço também o papel das políticas culturais como instrumento de acesso à cidadania para as populações que herdaram diretamente os estigmas deixados pela escravidão e pelo colonialismo, especialmente enquanto medidas de reparação material não acontecem. As caminhadas afro-diaspóricas no Reino Unido e na Bélgica, portanto, acompanham os passos decisivos dados pelos outros agentes que acompanhamos neste trabalho. Cabe, agora, avaliarmos como instituições, saberes e agentes interagiram nesses contextos para, por fim, termos uma compreensão um pouco mais ampliada dos limites e possibilidades que temos para trabalhar com a História pública do colonialismo e da escravidão por meio dos museus e do patrimônio.

Minha abordagem dos dois museus europeus partiu das noções de James Clifford e Nuno Porto, isto é, compreendendo as instituições como *zonas de contato* e como *agentes sociais*. Por *zonas de contato*, Clifford parte do conceito de Mary Louise Pratt, que as explica enquanto “espaço de encontros coloniais, o espaço onde povos geográfica e historicamente separados entram em contato uns com os outros e estabelecem relações concretas, geralmente envolvendo condições de coerção, desigualdades radicais e conflitos irredutíveis”. Para o intelectual, “quando os museus são vistos como

¹⁸ HOURCADE, Renaud. Un musée d'histoire face à la question raciale : L'International Slavery Museum de Liverpool. *Genèses*, v. 92, n. 3, 2013, p. 7; 11; 13-14. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/gen.092.0006>. Acesso em: 5 jun. 2021.

¹⁹ A pesquisa relacionada a esses espaços, *História e memória do colonialismo e da escravidão em museus: instituições, agentes e práticas em torno de temas sensíveis*, foi desenvolvida entre 1º de novembro de 2019 e 8 de fevereiro de 2020 sob a supervisão do Dr. Jacky Maniacky, diretor do Departamento de Antropologia Cultural e História do *Museu Real da África Central*, com o acompanhamento constante do historiador Hein Vanhee e da museóloga Christine Bluard. O estágio de pesquisa foi financiado pela Fapesp (processo 2019/10036-9). A escolha das instituições se deu a partir das conversas com as professoras Maria Cristina Cortez Wissenbach, Ana Lucia Araujo, Marília Xavier Cury e Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez.

zonas de contato, sua estrutura organizacional enquanto *coleção* se torna uma *relação* atual, política e moral concreta — um conjunto de trocas carregadas de poder, com pressões e concessões de lado a lado”.²⁰ Por isso, especialmente nos museus que abrigam coleções etnográficas, como é o caso do *AfricaMuseum*, convém identificar como se dão as tensões, pressões e concessões e o que elas revelam das “desigualdades radicais e conflitos irreduzíveis”. Adianto que, especialmente nesse museu, grande parte da discussão se deve às suas posturas públicas e ao que ele representa para o Estado e família real belgas.

Outros elementos trazidos por Clifford também foram essenciais para a análise desses museus, como a responsabilidade que recai sobre as instituições quando elas detêm objetos de outros povos. Mais do que conservar objetos, é necessário que os museus atuem para garantir que os reais detentores deles e dos saberes e sentidos que eles evocam estejam vivos e dentro de suas próprias lógicas. Segundo Clifford, isso diz respeito a uma *reciprocidade* que pressupõe uma *relação de confiança* entre museu e detentores. Tendo em vista essa reciprocidade, qualificada como a possibilidade de que tanto o museu quanto os detentores se explorem mutuamente e de forma relativamente benigna, Clifford também considera importante que ela seja posta “em tensão com a longa história de exposições do ‘exótico’ no ocidente”. Para o autor, esse esforço é fundamental para que não seja perdida a historicidade das desigualdades de poder e para que a tensão seja mantida viva. Dessa maneira, evita-se o risco de cair em simplificações de uma história marcada pela hierarquização e pela diferença, apagando os conflitos que geraram os problemas que precisamos enfrentar com honestidade. Fazer esse trabalho pressupõe, ainda, que os museus deem um passo além da consulta às comunidades detentoras das histórias que desejam comunicar — consulta essa que, em muitos casos, se dá depois da definição de uma visão curatorial institucional — e que partilhem o controle sobre o que desejam expor, assumindo, inclusive, as discordâncias como inerentes às circunstâncias da relação.²¹ Essas premissas vão ao encontro do que abordei no primeiro capítulo a partir de Edward Said, sobre a importância de entender entrelaçamentos e sobreposições de histórias e assim superar a chamada “política da culpa”.

²⁰ CLIFFORD, James. Museus como zonas de contato. *Periódico permanente*, São Paulo, n. 6, fev. 2016, p. 5. Ênfases no original. Disponível em: <http://www.forumpermanente.org/revista/numero-6-1/conteudo/museus-como-zonas-de-contato>. Acesso em: 5 jun. 2021.

²¹ CLIFFORD, James. *Op. cit.*, p. 19-20.

Quanto a entender os museus como *agentes sociais*, considero não somente os pressupostos da Nova Museologia, da Museologia Social ou da Museologia Crítica — entendidas como princípios que põem no centro a relação entre o museu e a sociedade, concebendo profissionais e visitantes como criadores de conhecimento —, mas as reflexões de Nuno Porto, para quem isso quer dizer inscrever essas instituições em “redes complexas de relações sociais, nas quais atua”. Para o antropólogo, essa noção desloca o museu do “espaço de representação cultural” para tomá-lo enquanto uma instituição que “atua num contexto social e num tempo histórico particulares, mediante a definição de formas de relação entre sujeitos socialmente situados, relações essas que são mediadas por artefatos habilitados pelo processo curatorial”. Esse trabalho com os artefatos, a partir da perspectiva que apresenta Porto com base em exemplos diversos, deve evitar a “política deliberada de esquecimento (face ao passado) e cegueira (face ao presente)”. De seu ponto de vista, e isso também busquei observar nos museus, lembrar o passado das coleções etnográficas e as circunstâncias em que elas foram obtidas, bem como perceber as condições em que vivem os povos que a elas se relacionam é uma condição imprescindível para que elas desempenhem “um papel relevante na coprodução de conhecimento e cidadania no mundo contemporâneo”.²²

Como salientei no tópico anterior, o fato de ter trabalhado como educador de um museu também foi determinante nos olhares que lancei para o que pude observar das estruturas internas das instituições que visitei e para o que elas comunicam ao público por meio de suas ações de educação. Nesse sentido, minhas leituras levam em conta as relações de trabalho, as políticas de acesso para visitantes e as fontes de financiamento. As duas primeiras são indicadoras do quão democráticas e comprometidas com a participação e a justiça social as instituições são; a última é um indicativo dos limites para que estes ou outros compromissos com a transformação sejam assumidos. A partir de Clifford, é possível pensar sobre constrangimentos que podem vir da aceitação de certos financiadores, assim como sobre a dificuldade de obter recursos quando o museu assume uma postura verdadeiramente crítica.²³ Por último, mas não menos importante, assinalo a grande

²² PORTO, Nuno. O museu como agente social: coleções etnográficas, migrações e cidadania no mundo contemporâneo. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, dez. 2008, p. 298; 304-308; PADRÓ, Carla. La museología crítica como una forma de reflexionar sobre los museos como zonas de conflicto e intercambio. In: LORENTE, Jesús-Pedro; ALMAZÁN, David (org.). *Museología crítica y arte contemporáneo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, p. 59-60.

²³ CLIFFORD, James. *Op. cit.*, 2016, p. 17; 21.

importância do abraço que recebi de Dirce Jorge Lipu Pereira, *kujã* (xamã) kaingang e gestora do *Museu Worikg*, situado na Terra Indígena Vanuïre, no oeste paulista. A *kujã*, depois de me ouvir falar sobre o trabalho que faria nos museus europeus, desejou que eu estivesse com o espírito fortalecido para lidar com lugares assim tão pesados. Sem dúvida, seu abraço e suas palavras me fortaleceram o espírito.²⁴

Imagem 30. *AfricaMuseum*. Pavilhão de recepção (esq.) e edifício principal. Foto: David Ribeiro. Tervuren, 8 nov. 2019.

O *Museu Real da África Central* foi alvo de um grande processo de renovação de suas estruturas físicas e de seu discurso a partir do início do século XXI, tornando-se o palco de intensos debates sobre o que fazer com a história colonial que marcou decisivamente os destinos da África Central — nomeadamente República Democrática do Congo, Ruanda e Burundi — e da Bélgica. Fechado entre 2013 e 2018 para ser restaurado e ter a sua exposição de longa duração recomposta, ao ser reaberto, o agora nomeado *AfricaMuseum* se tornou um caso privilegiado para discutirmos os limites e as possibilidades dos museus e das coleções coloniais. Além disso, passadas seis décadas da independência da atual República Democrática do Congo e em uma sociedade distinta daquela que

²⁴ A conversa com Dirce Jorge Lipu Pereira ocorreu em 12 de agosto de 2019, quando de sua participação na disciplina *Comunicação museológica — Princípios e aplicações em exposição e educação patrimonial*, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Marília Xavier Cury no Programa de Pós-graduação em Arqueologia da Universidade de São Paulo.

assistiu um “zoológico humano” ser instalado no Parque de Tervuren, cabe questionar também de que forma o museu poderia disseminar uma nova narrativa, a da descolonização. O peso da história da instituição é grande e reconhecido por grande parte de seus agentes internos; o potencial que esse museu tem de fomentar o debate sobre as estratégias coloniais, igualmente. Entretanto, isso não torna o trabalho de enfrentar a amnésia menos complexo, pois se trata de apenas uma instituição, internamente complexa, dentro de uma sociedade que evitou discutir o assunto por décadas.

O historiador Hein Vanhee, enquanto pesquisador da divisão *Cultura e sociedade*, do Departamento de Antropologia Cultural e História do *AfricaMuseum*, reflete sobre o processo de reorganização da instituição como parte de um movimento global de desenvolvimento de um pensamento crítico sobre museus. Ao analisar a cobertura sobre o fechamento do museu na imprensa em 2013, Vanhee identificou nos veículos belgas o orgulho nacional e a nostalgia que envolvem esse que é visto como “exemplar” entre os museus nacionais, que guarda a maior coleção mundial de objetos da África Central e que possui um “charme único”. Entre as razões para a remodelação são destacadas a museografia ultrapassada e infraestrutura inadequada às necessidades de um museu moderno. Na imprensa britânica o tom era distinto: o *Independent* mencionou que estava em curso um projeto de modernização do “monumento ao rei Leopoldo e seu reino assassino no Congo Belga”. Para o autor, o tom se deve à recepção da obra de Adam Hochschild, a partir da qual o museu passou a ser conhecido como um espaço de memórias contestadas. Também de acordo com Vanhee, em nenhum momento a instituição trouxe a público os abusos recorrentes da gestão de Leopoldo e, mesmo após a independência congoleza, a mensagem colonial permaneceu intocada.²⁵

Ao apresentar algumas das questões centrais do processo de renovação, Vanhee destaca a patrimonialização do edifício e das coleções. A construção neoclássica é protegida, tanto externa quanto internamente, desde 1985. Isso significa que muitas alegorias racistas presentes são legalmente protegidas e isso é visto como um fato natural por agentes governamentais, o que aumentou o desafio para os curadores de romper com o discurso colonialista. Quanto às coleções, vindas majoritariamente do período colonial, o historiador assinala que o trabalho com elas foi reestruturado em 2014, quando a divisão de Etnografia, existente desde a criação do museu, foi fundida com a de

²⁵ VANHEE, Hein. On Shared Heritage and Its (False) Promises. *African Arts*, v. 49, n. 3, 2016, p. 1; 6. Tradução minha. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/305877615_On_Shared_Heritage_and_Its_False_Promises. Acesso em: 5 jun. 2021.

Arqueologia, constituindo uma divisão de Estudos Patrimoniais. Elas, entretanto, são um patrimônio africano e, durante muito tempo, não foi considerado problemático que a sua interpretação fosse exclusiva aos curadores do museu. Considerando a discussão sobre “patrimônio compartilhado”, utilizada em diversas instituições, Vanhee chama a atenção para o fato de que essa expressão indica que os objetos de origem africana em um museu europeu, como nesse caso, podem dizer tanto sobre seus produtores quanto sobre seus colecionadores, sobre a forma como o povo que os criou era visto. O limite dessa expressão, entretanto, é que “patrimônio compartilhado” não significa “propriedade compartilhada”, regime que não é previsto em nenhum museu europeu, cujas leis preveem a inalienabilidade de suas coleções. Por fim, essa questão acaba remetendo à questão que seria ainda mais debatida nos anos seguintes: a repatriação.²⁶

O historiador também propôs na ocasião que não fosse ocultado o fato de que “o patrimônio é sempre o resultado de um processo de produção cultural, determinado pelo discurso e agência dos envolvidos” e que, por essa razão, fossem adotadas práticas radicalmente inclusivas. Nesse sentido, destaca a comissão permanente de consulta formada por delegados de associações africanas na Bélgica e membros do museu desde 2003, o *Comitê de Concertação Comunidades Africanas/Museu Real da África Central*, o Comraf. Essa comissão passou a envolver-se diretamente nas atividades do museu e nos preparativos da remodelação, elegendo seis profissionais — o *Grupo dos Seis* — para participarem do desenvolvimento da nova exposição de longa duração. Assim haveria, além da consulta, a participação nos espaços de tomada de decisão. Segundo Vanhee, esse trabalho de colaboração talvez expresse o que um “patrimônio compartilhado” pode ser: o estudo e a apresentação comuns de objetos, construindo uma compreensão conjunta de momentos do passado colonial.²⁷ Por essa razão, um dos focos da análise foi sobre essa proposta de colaboração.

Dito isso, tomo como ponto de partida para esta reflexão, baseada em três meses de observação das atividades do museu, a recorrente menção entre meus interlocutores à premissa de que renovar e descolonizar o *AfricaMuseum* é um processo que precisa partir de uma mudança de consciência e de postura internos. Renovar e descolonizar é também um trabalho em que toda a sociedade e Estado belgas devem estar envolvidos, pois o museu é apenas uma das expressões de como a ideologia colonial operou e não a única. Para compreender os efeitos produzidos por esse museu, é

²⁶ VANHEE, Hein. *Op. cit.*, 2016, p. 5-6. Tradução minha.

²⁷ VANHEE, Hein. *Op. cit.*, 2016, p. 6-7. Tradução minha.

fundamental ouvir as partes implicadas. São muitas as associações de pessoas africanas e afro-europeias que existem na Bélgica e elas são agentes que nos permitem identificar de que forma as ações e omissões do museu tiveram e têm impacto nas vidas desse grupo social. Do mesmo modo, elas indicam caminhos para que o tema do colonialismo e as suas heranças sejam trabalhados e, assim, o país possa refundar as suas relações internas e externas em bases mais igualitárias. Nas ocasiões em que pude ouvir esses agentes, seja em eventos públicos ou em entrevistas, foi possível traçar uma história recente da relação entre eles e o museu. Evidentemente este é um segmento social diverso, mas interessa aqui perceber o que existe de comum entre eles no que diz respeito ao olhar sobre o museu e sobre a sociedade belga em relação ao seu passado.

Apesar de reconhecer os limites de atuação do Comraf, impostos pela legislação que rege o estatuto dos estabelecimentos científicos federais belgas, o que é o caso do *AfricaMuseum*, Billy Kalonji, que presidiu o comitê por dois mandatos, lembra as iniciativas que tiveram impacto positivo, especialmente para o público de origem africana, como o programa *Africa-Tervuren*. Isabelle Van Loo, funcionária do museu responsável pelas atividades públicas e que acompanhou o Comraf desde o início é da mesma opinião de Kalonji, lembrando que, apesar das grandes dificuldades enfrentadas pelo grupo para propor novos princípios para a organização do museu, a sua dissolução demonstrou que a representatividade que tinha era maior do que a imaginada.²⁸ Kalonji também destaca que a legitimidade do comitê era frequentemente questionada por pessoas de dentro da instituição. O membro-fundador do Comraf considera que todo o debate que passou a ganhar corpo nos anos 2000 pôs em questão a própria existência do museu.²⁹ Certamente, tantos anos de amnésia e ausência total de debate represaram uma série de questionamentos à pertinência de um museu colonial que não deixou totalmente de sê-lo, diferentemente de outras instituições europeias semelhantes, tornadas “museus de culturas do mundo”. Considero essa questão como crucial, pois é bastante visível a busca por uma nova identidade pela instituição, que parece querer afirmar-se como uma instituição científica, sobretudo. De todo modo, o processo de renovação desencadeado a partir do início deste

²⁸ Apesar de ter sido dissolvido, o Comraf continua descrito no organograma do museu em seu site: AFRICAMUSEUM. *Mission, ethics and organisation*. Disponível em: https://www.africamuseum.be/en/about_us/mission_organisation. Acesso em: 5 jun. 2021.

²⁹ KALONJI, Billy. Entrevista concedida a mim em 30 jan. 2020, Bruxelas; LOO, Isabelle Van. Entrevista concedida a mim em 27 jan. 2020, Tervuren.

século possibilitou que algumas das pesadas estruturas do museu de Tervuren começassem a se movimentar.

Enquanto conselho consultivo da direção, o Comraf tomou parte na definição das linhas gerais da renovação, mas quem discutiria ponto a ponto os detalhes da nova exposição de longa duração seria o *Grupo dos Seis*, composto em 2014 por especialistas de origem africana, de diferentes campos de atuação, selecionados pelo comitê consultivo.³⁰ Kalonji foi um dos selecionados e o debate, lembra, foi inicialmente bastante produtivo, ainda que a participação destes tivesse começado relativamente tarde. O grupo atuou de forma distinta nos diferentes setores da exposição, pois a relação com os cientistas do museu responsáveis por cada sala se dava de uma forma, ora tensa, ora produtiva. Além desses ruídos de comunicação, também existiram problemas de ordem prática, como a disponibilidade dos integrantes para estarem presentes em todas as reuniões. Os desequilíbrios também foram surgindo, em sua opinião, porque a colaboração não foi pensada de antemão. Aos poucos, houve demonstrações de que o grupo estava indo longe demais, sobretudo da parte de pessoas do museu que não estavam abertas para a parceria. Anne Mpoma, também do *Grupo dos Seis*, acredita que a comunicação era bastante problemática e agravada pelo desequilíbrio das relações internas entre pessoas que tinham poder decisório e pessoas que eram apenas consultadas.³¹

Toma Luntumbue, antes de fazer parte do *Grupo dos Seis*, foi primeiro curador não-branco e de origem congoleza a organizar uma exposição no Museu de Tervuren, ainda antes de sua renovação. A *ExitCongoMuseum*, realizada entre 2000 e 2001, junto a Boris Wastiau, foi uma das primeiras iniciativas a provocar um forte questionamento interno à forma como o museu expunha suas coleções. De seu ponto de vista, as divisões disciplinares entre Arte e Antropologia não fazem sentido, razão pela qual é necessário “desafiar, ou mesmo quebrar, os códigos de representação hegemônicos de museus de Antropologia, por meio da produção de exposições de Arte Contemporânea que canibalizem os seus métodos”. Ao mesmo tempo, Luntumbue entende que o discurso que acompanha as coleções etnográficas precisa mudar para acolher a contemporaneidade dos objetos, isto é, retirá-los de um passado que os vê como mortos. Tais princípios, do que se depreende de uma

³⁰ O *Grupo dos Seis* foi formado por Anne Wetsi Mpoma, Ayoko Mensah, Billy Kalonji, Émeline Uwizeyimana, Gratia Mpungu e Toma Luntumbue.

³¹ MPOMA, Anne Wetsi. Comunicação oral no evento *Restitution of Colonial Collections in Europe: Possibilities, Challenges, Dilemma's*, Universiteit Gent, em 2 dez. 2019.

entrevista por ele concedida, não estiveram presentes no novo *AfricaMuseum*. Pelo contrário, a colaboração entre os *Grupo dos Seis* e o museu ficou “carregada de polêmica” e foi “produto da improvisação”, envolta por um clima persistente de “desconfiança e rigidez”. O curador avalia, portanto, como fracassada a tentativa, pois o espaço de discussão acabou se tornando um espaço de “lutas de poder”, impedindo que o museu pudesse falar de uma descolonização ou ser um museu “pós-etnográfico” ou “pós-colonial”. O resultado, a seu ver, é um museu caído no “vazio teórico e epistemológico” que “contrasta com o ativismo midiático dos [seus] dirigentes”: “não há uma revolução real, nenhum projeto, nenhuma narrativa nova, apesar dos esforços do museu para se apresentar como tal”, enfatiza.³²

Sarah Demart apresenta as avaliações de Anne Mpoma e Gratia Mpungu sobre a atuação do *Grupo dos Seis* e o processo de discussão sobre a nova exposição de longa duração. Para Mpungu, a participação do grupo e mesmo a sua denominação informal pouco foi reconhecida como legítima: “alguns decidem, outros são ‘convidados’ a dar a sua opinião. A relação é claramente ambígua, altamente desigual e, portanto, oposta a qualquer empreendimento sério de descentralização”, pontua. Segundo Mpoma, a legitimidade dos integrantes do grupo “para lidar com os assuntos africanos” era questionada especialmente pelo fato de serem diaspóricos, como se o fato de terem “atravessado o oceano” e estarem “em contato com a modernidade ocidental” os afastasse de suas origens africanas. Para buscar qualificar a colaboração, o Comraf apresentou uma solicitação à direção do museu, em 13 de novembro de 2017, para que o comitê pudesse participar dos órgãos de decisão da instituição e que pudesse estar diariamente presente nela. No dia 8 de dezembro do mesmo ano, o diretor Guido Gryseels respondeu à solicitação qualificando-a como inaceitável e ameaçou mudar de interlocutores caso não houvesse um entendimento. Em resposta, o Comraf e o *Grupo dos Seis* suspenderam a sua participação na renovação do museu por quase um ano, retornando um diálogo não tão intenso às vésperas da reabertura em fins de 2018, depois de o museu ter atendido ao pedido para que fosse instalada uma placa em homenagem aos sete congolese mortos na ocasião do “zoológico humano” de 1897 no Parque de Tervuren. Na avaliação de Demart, essa política de

³² LUNTUMBUE, Toma Muteba. “Finding Means to Cannibalise the Anthropological Museum”: a conversation with Toma Muteba Luntumbue. In: OSWALD, Margareta von; TINIUS, Jonas (ed.). *Across Anthropology: Troubling Colonial Legacies, Museums, and the Curatorial*. Leuven: Leuven University Press, 2020, p. 175-181. Tradução minha. Disponível em: <https://acrossanthropology.online/wp-content/uploads/2020/06/9789461663184.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2021.

colaboração empreendida com o museu pode ser vista como uma “inclusão temporária” e, por isso, como um dispositivo institucional de extração dos conhecimentos especializados de pessoas africanas e afro-diaspóricas. Esse dispositivo opera, segundo a antropóloga, por meio da fragmentação das produções epistêmicas e da despolitização das “reivindicações e formas de especialização”, o que facilita os mecanismos de expropriação. De seu ponto de vista, a prática extrativa da instituição é confirmada pela chegada tardia da reflexão sobre o *decolonial* no processo de renovação do museu, a despeito das pesquisas sobre a questão que são produzidas dentro dos quadros do *AfricaMuseum*.³³ Sua análise, portanto, elucida uma outra expressão do colonial, representada por uma prática de expropriação de recursos humanos pautada pela deslegitimação baseada tanto na raça quanto no gênero.

Do que pude apreender das falas de pessoas de dentro e de fora da instituição a respeito sobretudo dos anos em que o museu esteve fechado para a restauração do edifício e recomposição da exposição de longa duração, as leituras de Mpoma, Mpungu, Kalonji e Luntumbue não estão apenas do lado de fora do edifício palaciano de Tervuren e sequer são exclusivas às associações africanas e afro-diaspóricas. Estruturas e relações de poder internas, bem como a postura de indivíduos e grupos que não são sensíveis às permanências do colonialismo e que não compreendem que, especialmente nessa instituição, não há ciência neutra, tiveram um peso considerável no processo de renovação e, certamente, tiveram papel decisivo na ausência de posições mais explícitas na nova narrativa expositiva.

Terenja Van Dijk e Gonda Geets, que lideraram o *Stuurgroep*, o grupo de pilotagem dos trabalhos sobre a exposição de longa duração, demonstram que a construção de um entendimento entre os diversos grupos (e áreas de conhecimento) de dentro e de fora do museu teve menos tempo do que o necessário para acontecer a contento. Além disso, a ausência de uma reflexão *a priori* sobre mecanismos adequados de colaboração e decisão contribuíram para agravar as tensões.³⁴ Das diversas

³³ DEMART, Sarah. Resisting Extraction Politics: Afro-Belgian Claims, Women's Activism, and the Royal Museum for Central Africa. In: OSWALD, Margareta von; TINIUS, Jonas (ed.). *Op. cit.*, 2020, p. 158-159; 166. Tradução minha.

³⁴ DIJK, Terenja Van. Entrevista concedida a mim em 4 fev. 2020, Tervuren; GEETS, Gonda. Entrevista concedida a mim em 28 jan. 2020, Tervuren. A primeira dirigiu os trabalhos entre 2011 e 2015; a segunda, entre 2016 e 2018. Há registros de algumas dessas tensões inclusive nos relatórios de reuniões do Conselho de Direção e em outros documentos do museu e, ao que tudo indica, não eram, ainda, assuntos pacificados. A menção a essas tensões serve para demonstrar que o museu está longe de ser uma estrutura monolítica, com um pensamento único, e que a renovação desencadeou uma série de reflexões internas. Cabe destacar que, até o final da realização da pesquisa de campo, catorze meses após

falas e registros a que tive acesso, considero que grande parte dessas tensões têm como base duas ausências: a de um debate sobre o colonialismo na sociedade e a de perspectivas transdisciplinares dentro da instituição, sobretudo da parte das Ciências da Terra e Biológicas. A meu ver, essas ausências levaram ao não dimensionamento do significado político e histórico do processo de renovação. Além disso, a própria ausência do rei desde a reabertura do museu pode ser lida como um aspecto relevante de que o Estado e, especialmente, a família real, ainda não validavam contundentemente o esforço de renovação.³⁵

Além desses aspectos, por si só complexos, renomear-se como *AfricaMuseum* impôs um novo desafio ao museu: de que África está falando? Além disso, o nome parece distanciar-se do passado colonial, relacionado à África Central, e querer abraçar todo um continente, como se fosse possível, na segunda década do século XXI, reunir todo um continente em um museu. Ademais, trata-se de um museu *sobre* a África, mas localizado em um edifício construído para apresentar a visão belga sobre as riquezas que estavam à disposição da metrópole. O texto de Jan Jambon, então encarregado pela *Régie des Bâtiments/Regie der Gebouwen*, órgão gestor do edifício do museu, sobre as obras de renovação são indicativos da forma como o museu é visto por parte da sociedade belga, como o lugar onde muitos estudantes “descobriam a África pela primeira vez” e onde adultos tinham a sensação de estar em um “lugar onde o tempo parecia ter parado”. O político conservador não parece discordar desse olhar, acrescentando que é “um museu certamente cheio de charme, mas onde a poeira começava a se acumular em excesso”.³⁶ Essa expressão, de remover a poeira, notei ser recorrente nos discursos que punham em segundo plano o peso colonial da instituição, pois remetem ao longo tempo em que o museu ficou sem mudanças significativas em sua exposição de longa duração e veem estas como mudanças técnicas e aparentes. A meu ver, tratam como pequenas as necessidades de transformação do museu e tratam a renovação como um trabalho meramente de

a reabertura, ainda não tinha sido realizada uma avaliação do que o museu vivia, nem havia um arquivo organizado com a documentação referente à restauração do edifício e à produção da nova exposição de longa duração.

³⁵ Em 30 de junho de 2020, o rei Filipe da Bélgica apresentou, pela primeira vez, um pedido oficial de desculpas da parte da Coroa belga em relação às violências perpetradas por seus antecessores na África Central. O ato ocorreu em meio aos protestos desencadeados em diversos países após o assassinato de George Floyd, um homem negro, por um policial branco em Minneapolis, Estados Unidos, em 25 de maio de 2020. Na Bélgica, o movimento antirracista se voltou especialmente contra as diversas homenagens públicas a Leopoldo II. Em julho, foi instalada pelo Parlamento Federal belga uma “Comissão da Verdade e Reconciliação” sobre o passado colonial belga.

³⁶ JAMBON, Jan. Un projet rondement mené. In : MUSÉE ROYAL DE L'AFRIQUE CENTRALE. *The Making of: la rénovation du Musée royal de l'Afrique centrale*. Éditions BAI/Musée royal de l'Afrique centrale : Kontich/Tervuren, 2018, p. 13. Tradução minha.

atualização, como indicou Hein Vanhee ao observar a forma como alguns veículos da imprensa reportaram o fechamento do museu. Igualmente, a permanência da ideia de que o museu possa dar conta de *falar sobre a África* e ser o veículo por meio do qual o público pode conhecê-la, é reveladora de que o esforço de descolonização ainda é imenso e de que certas questões profundas ainda não foram abordadas pela mostra permanente.

O espaço expositivo do museu é dividido em setores que abordam temáticas diferentes, mais ou menos relacionados aos domínios disciplinares da instituição. O percurso tem início em um grande corredor subterrâneo que liga o novo pavilhão de recepção e o antigo edifício palaciano de Charles Girault. Ainda que a proposta de um novo pavilhão atenua a sensação de adentrar em um palácio, o percurso até ele não deixa de ser solene, visto que os grandes portões que dão acesso ao Parque de Tervuren dialogam diretamente com a estética do palácio. Nesse sentido, a monumentalidade como desejada por Leopoldo II permanece como questão quase incontornável.

Imagem 31. Exposição de longa duração. Disponível em: <http://museummap.africamuseum.br/map/en/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Com a forte mensagem que “Tudo passa, exceto o passado”, o longo corredor é minimalista e parece querer lembrar que, ainda que busquemos construir coisas novas, há questões que nos

remetem constantemente ao passado. A premissa cria a expectativa de uma discussão sobre as permanências, em grande parte alimentada pelo debate levantado pela renovação e pela restituição de bens culturais. Foi com esse olhar que observei a galeria de introdução, onde o museu se apresenta ao público. Cabe ressaltar que, como percebi em outros espaços da mostra, a visualidade transmite uma mensagem enquanto as outras camadas de significação comunicam outros discursos, muitas vezes em outra direção. Exemplifico. A grande maquete do parque e dos edifícios do museu, as imagens de pesquisadores e o mapa do continente africano, com as ações científicas do museu, apresentam uma grandiosa instituição científica que abrange grande parte do continente, tanto nas regiões quanto nas áreas do saber. São especialistas sobre a África. Por outro lado, os outros recursos apresentados na sala dão conta de temas como o “zoo humano” da exposição de 1897 e de aspectos da história do museu e de sua relação com o colonialismo. De todo modo, cabe questionar a opção do museu por ressaltar a instituição científica, não menos colonial.

Ainda nesse primeiro setor, um “depósito de esculturas” mantém presentes as obras que antes compunham a narrativa do edifício de promoção da empreitada colonial leopoldiana. É relevante mencionar que o texto que a apresenta foi alterado durante o período em que estive na Bélgica: ao passo que a primeira versão apenas dizia que aquelas esculturas não tinham mais lugar na nova exposição por remeterem a valores que o museu não difunde mais, a segunda é mais objetiva, nomeando o que elas ajudaram a construir: o racismo. Apesar disso, a sala ainda requeria mais elementos que possibilitassem a sua leitura em novas bases, pois ainda permitiam que as velhas narrativas raciais tivessem espaço.

Sobre a mostra permanente, assinalarei alguns aspectos que considero essenciais para compreendê-la em conjunto, tendo em vista a questão da visualidade daquilo que o museu apresenta como renovação. Ainda que não exista um roteiro sinalizado,³⁷ considere como início do percurso a sala *Rituais e cerimônias*, indicada no guia do museu como a primeira. É bastante significativo adentrar nessa sala, que apresenta objetos da coleção etnográfica, e ser recebido por uma grande tela que exhibe mulheres falando da primeira etapa da vida — o percurso da sala é facilmente legível, percorrendo as etapas da vida de um ser humano que poderia estar em qualquer lugar do mundo —,

³⁷ Segundo o curador da sala, o historiador Hein Vanhee (13 nov. 2019), não há um percurso definido por causa do desenho do edifício e por questões de segurança. Ao longo do período de estágio, percebi que a maior parte dos visitantes inicia a visita por essa sala, ainda que fique em dúvida se começa por ela ou pela *Línguas e Música*.

o que dá vida ao que é exposto e aproxima o conteúdo abordado de quem o vê. São visíveis as referências a objetos tomados em contextos de violência, com menção aos nomes dos perpetradores. De acordo com o curador da sala, o objetivo foi demonstrar que há informações sobre as circunstâncias de parte das peças e se optou por expor aquelas que têm documentação, enfatizando as que dão visibilidade à violência colonial.³⁸ Uma vitrine vazia, junto a objetos relacionados à morte, apresenta um texto que informa que retirar objetos sagrados de seus contextos é profanação, apresentando um pedido de desculpas.

Estabelecendo um contínuo com a primeira, a sala *Uma longa história* trata da Arqueologia, expondo a história da cultura material do continente africano, especialmente da África Central, para muito além da colonização. Desta sala, o visitante pode seguir no mesmo eixo, visitando as duas salas “históricas” da exibição, entre elas a *sala dos crocodilos*, que conserva a expografia original do museu, e o controverso *gabinete dos minerais*, que passa ao largo das questões presentes relacionadas à mineração no Congo e países vizinhos. Por outro caminho, o visitante pode adentrar a sala *História Colonial e Independência*, que abrange desde o início da escravidão atlântica até as perspectivas do presente dos três países que foram colônias da Bélgica. Ainda que existam referências a diversos assuntos-chave do Estado Livre do Congo e do Congo Belga, como as “mãos cortadas” e o inquérito sobre a “borracha vermelha”, o simbólico chicote, as diversas formas de violência e os trabalhos forçados, faltam elementos que conduzam uma reflexão sobre a permanência das relações coloniais e, especialmente, posicionamentos objetivos, como o mencionado da sala *Rituais e cerimônias*. De fato, como pude notar ao longo do estudo de campo, esta é a sala que levanta mais controvérsia nas visitas guiadas, especialmente com pessoas que estão fora do ambiente escolar ou universitário, mesmo que os educadores busquem abordar da forma mais objetiva e sensível possíveis. Seguindo o percurso, uma pequena sala apresenta vídeos, fotografias e outras produções que discutem sobre as *representações* e a propaganda colonial. A abordagem desse espaço é bastante rica, pois além de tornar visíveis outros tipos de coleções, permite compreender os mecanismos de divulgação da ideologia colonial/racista e de como a linguagem audiovisual e fotográfica, hoje, podem ser mobilizadas para produzir um contradiscurso. É um pesar, porém, que uma sala com tanto potencial seja pouco iluminada e que contenha gavetas de objetos que nem sempre são percebidas pelos visitantes.

³⁸ VANHEE, Hein. Entrevista concedida a mim em 13 nov. 2019, Tervuren.

Visivelmente inconclusa, com vitrines vazias e ausência de legendas, a sala *O paradoxo dos recursos* parece apresentar menos do que o seu nome sugere. Potencialmente interdisciplinar, o espaço na ocasião reunia dados socioeconômicos da África e da Europa, apresentando uma série de recursos do continente — entre eles os humanos e a criatividade, que dificilmente seriam compreendidos como riqueza — e sugere sem muita ênfase os impactos sociais e ambientais da exploração. De acordo com entrevistas e documentos, a sala esteve no centro dos debates mais intensos desde que a renovação do conteúdo foi pensada. Aparentemente, os limites para um bom termo foram postos pelos instrumentos limitados que as ciências têm para lidar com o tema, que poderiam ser resolvidos com um diálogo mais profundo com conhecimentos e conhecedores tradicionais.

O mesmo se aplica à sala *Paisagens e biodiversidade*, que ocupa a outra ala do lado parque, incluindo a sala *Taxolab*, que permite uma visão sobre o trabalho das ciências biológicas. Relacionado aos conteúdos da área de Biologia, o setor foi organizado em torno dos biomas centro-africanos, mas o forte apelo visual dos grandes animais empalhados ou em réplicas se sobrepõe à narrativa, capturada por quem se dedica a ler os textos. Ainda que existam elementos de outras áreas do conhecimento, como da linguística, e que outros discursos estejam presentes, estes ficam ofuscados pela cenografia. Na imprensa, é essa a sala que frequentemente ilustra as reportagens; também é a que mais encanta as crianças. Antes da renovação, as duas alas do lado parque — as mais ornamentadas, do chão ao teto — abrigavam as coleções de etnografia.

Entre elas está a entrada do museu até 2013, a *grande rotunda*, espaço onde a gramática colonial permanece visível com eloquência. Sob a grande cúpula, ornamentada com diversos monogramas reais de Leopoldo II, uma grande estrela de mármore no chão alude ao símbolo do Estado Livre do Congo. No local, durante parte da história do museu, destacava-se um busto em marfim do monarca belga. Com a renovação, o espaço esteve no centro de muitas discussões, visto que as quatro estátuas nos nichos, que representam a Bélgica levando a *civilização*, a *segurança*, a *justiça* e o *bem-estar*, entre outras, são classificadas como patrimônio e não podiam ser removidas.³⁹

³⁹ A museóloga Christine Bluard também comentou (evento citado em Gent, 2 dez. 2019) sobre esse debate e sobre a situação da questão entre o museu e os agentes do Estado. Diversos elementos do edifício se enquadram na mesma classificação, como os grandes mapas que decoram as paredes das alas leste e oeste do edifício e o mural com os nomes de belgas que morreram no Estado Livre do Congo.

Imagem 32. Obras de Mpane na grande rotunda. Foto: David Ribeiro. Tervuren, 29 jan. 2020.

Para contrabalançar o peso desse templo à colonização, foi pedido ao artista congolês Aimé Mpane para produzir uma obra que interrogasse o entorno. Mpane projetou uma grande cabeça em madeira e a base em bronze e a nomeou de *Novo sopro ou o Congo florescente*, obra que ficou em um tamanho menor que o desejado e não necessariamente no centro da sala.⁴⁰ Por essas razões, a sala permaneceu como assunto em aberto e, no final de janeiro de 2020, uma nova escultura de Mpane, remetendo ao crânio de Lusinga,⁴¹ um dos principais símbolos das violências cometidas por agentes belgas no Congo, foi posta em frente à escultura anterior. Além disso, outras instalações artísticas, em véus semitransparentes trabalhados por Jean Pierre Müller, foram postas em frente às estátuas racistas, trazendo elementos que as questionam, como caricaturas de Leopoldo como uma serpente enrolada ao corpo de um homem negro ou de uma mão cortada segurando um *smartphone*, alusões

⁴⁰ Três interlocutores e o próprio Mpane disseram que o projeto era maior, mas como ficaria muito caro, foi reduzido. A escultura não está no centro da sala em virtude de negociações com a equipe de segurança, considerando as rotas de fuga em caso de necessidade de evacuação.

⁴¹ Trata-se do crânio de um chefe tabwa, da região do lago Tanganica, decapitado por uma expedição comandada por Émile Storms. O remanescente humano é requisitado por seus descendentes ao Instituto Real de Ciências Naturais da Bélgica. A esse respeito, ver: BOUFFIOUX, Michel. *Crâne de Lusinga : une première demande de restitution congolaise*. Disponível em: <https://parismatch.be/actualites/societe/238798/crane-de-lusinga-une-premiere-demande-de-restitution-du-congo>. Acesso em: 5 jun. 2021.

à avidez colonial do passado e à manutenção da exploração mineral no Congo.⁴² Antes disso, porém, notei que parte dos visitantes apenas passava pela sala, que disputava a atenção com o grande elefante da sala contígua, ou ainda a utilizava como área de descanso. Dos que observam o que está disposto, todos liam as legendas que comunicam o que a sala representava no quadro da propaganda colonial e a proposta que traz hoje; muitos fotografavam a cúpula e a obra de Mpane.

Do ambiente de museu de ciências naturais — que em um edifício rodeado por estátuas de elefantes, crocodilos e outros animais e repleto de outros signos colonialistas têm um outro sentido — é o ambiente urbano que retoma o fio na sala que reúne grandes fotografias de um cruzamento de Kinshasa com a robô *Moseka*, que regula o tráfego, ao centro. Além de apresentar a produção de uma engenheira congoleza, a sala parece corporificar a intenção do museu de apresentar a África contemporânea. Entretanto, ela está posicionada ao lado de uma exposição temporária — inaugurada na reabertura do museu e que permanecia montada mesmo mais de dois anos depois —, que apresenta um olhar estetizante e carente de informações sobre o processo de aquisição dos objetos, um dos principais motivos de mal-estar durante a renovação e de questionamentos ao museu.

O mais recorrente mal-estar diz respeito ao objeto EO.0.0.7943, a *Kitumba*, um *nkisi* do chefe Ne Kuko, dos arredores de Boma, atual República Democrática do Congo, sequestrada pelo oficial belga Alexandre Delcommune em 1878. Segundo Maarten Couttenier, historiador e antropólogo do *AfricaMuseum*, a *Kitumba* foi alvo de três pedidos de restituição: logo após a sua captura, na década de 1960 e em 2016. Além disso, o descendente de Ne Kuko, Baku Kapita Alphonse, afirma que os poderes da *Kitumba* poderão ser reavivados assim que ela for restituída, dando continuidade à sua vida como objeto religioso. Couttenier revela que as informações sobre as circunstâncias do percurso da estatueta entre Boma e Tervuren são mínimas e confusas, bem como apresentam Delcommune como um “coletor em campo” e a peça como uma doação do *Museu Real de Arte e História*. Ao analisar os diários póstumos do oficial belga, o historiador contesta a qualificação de Delcommune como inadequada: não só ele não era um “coletor” de objetos de arte como, de fato, a aquisição da *Kitumba* foi resultado das ações violentas nos arredores de Boma nos pródromos do estabelecimento do colonialismo belga. Conforme aponta, a estatueta de mais de um

⁴² BELGA NEWS. *La Grande Rotonde de l'AfricaMuseum réaménagée dans l'esprit de la décolonisation*. 2020. Disponível em: https://www.rtb.be/culture/arts/musees/detail_la-grande-rotonde-de-l-africamuseum-reamenagee-dans-l-esprit-de-la-decolonisation?id=10442733. Acesso em: 5 jun. 2021.

metro de altura foi deixada para trás na fuga dos ataques europeus e foi tomada como “refém de guerra” pelo agente belga. Delcommune também atribuía características sobre-humanas ao objeto, reconhecendo-o como um refém “mais importante do que um refém humano”. Ne Kuko demandou o retorno de sua estátua, o que Delcommune recusou, argumentando que o objeto pertenceria a ele como butim. Ne Kuko reagiu furiosamente, e Delcommune em seguida o convidou a “vir e pegá-la”, ao mesmo tempo que o alertou a não “tentar a aventura”.⁴³

A aldeia de Ne Kuko foi, em seguida, atacada por Jouca-Pava, autoridade oponente que tinha se tornado “sogro” de Delcommune após este exigir “casar-se” com a sua filha de onze ou doze anos de idade. Pava foi acusado de obstruir a restituição da estátua durante as negociações e, após ter incendiado a aldeia de Ne Kuko, contribuiu para a perda do prestígio da aristocracia de Boma e para a imposição da autoridade europeia em uma região estratégica para os negócios europeus. Delcommune retornou a Boma depois de um tempo na Bélgica e foi encarregado de assinar o tratado de submissão oficial dos nove reis de Boma, que assinaram os tratados com um “x”. Depois da Conferência de Berlim, Boma se tornou a capital do Estado Livre do Congo e residência do governo geral. Em 1883, Delcommune retornou à Bélgica com a criança que teve com a filha de Jouca-Pava e com a *Kitumba*, que ele destinou à Associação Internacional do Congo: a estátua foi inicialmente exposta no *Museu Real de Armamentos, Antiguidades e Etnologia da Porta de Hal*, sendo transferida em 1885 para Antuérpia, onde seria exibida na exposição internacional, na seção dedicada ao Congo, como propaganda colonial. Depois dessa exposição, a estátua retornou para a Porta de Hal, mas por conta da falta de espaço, ela foi transferida, junto com outros objetos africanos da coleção Janssen, para os *Museus Reais de Artes Decorativas e Industriais*, atual *Museu Real de Arte e História*, e daí então para Tervuren.⁴⁴ Por conta dessas idas e vindas, a estátua foi incorretamente indicada como parte da coleção Janssen, o que tinha sido apontado por Delcommune.⁴⁵ A história da *Kitumba*,

⁴³ COUTTENIER, Maarten. EO.o.o.7943. *Low Countries Historical Review*, v. 133-2, 2018, p. 81-85. Tradução minha. Disponível em: <http://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.10553>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁴⁴ Segundo Maarten Couttenier, Hein Vanhee e Bart Deputter, em entrevistas concedidas a mim, diversas coleções de arte africana e ameríndia do *Museu Real de Arte e História* foram transferidas para Tervuren, indicando que este seria o destino para as artes consideradas como “primitivas”. Há, por exemplo, coleções indígenas brasileiras e de outras partes da América na reserva técnica do *AfricaMuseum*.

⁴⁵ COUTTENIER, Maarten. *Op. cit.*, 2018, p. 86-88. Um texto sobre o objeto foi incluído no site do museu em 2020: AFRICAMUSEUM. *Catalogue number EO.o.o.7943: a story about restitution*. [2020]. Disponível em: https://www.africamuseum.be/en/discover/history_articles/EO.o.o.7943. Uma reportagem sobre a *Kitumba*, Delcommune e os silêncios da exposição *Arte sem igual* está em: BOUFFIOUX, Michel. *Musée Royal de l'Afrique centrale* :

portanto, é bastante representativa das práticas violentas de submissão das populações africanas por parte de oficiais europeus, ratificando o que Dan Hicks apontou e que comentei no primeiro capítulo: a captura de objetos é parte importante da ofensiva militar contra essas populações e está diretamente ligada ao *modus operandi* colonial.

Sem dúvida, o debate sobre a *Kitumba* ganhou grandes proporções não somente pela forma como a estatueta foi exposta. O retorno ao debate público sobre o tema das restituições de objetos capturados durante o colonialismo por conta do posicionamento do presidente francês Emmanuel Macron e do relatório de Felwine Sarr e Bénédicte Savoy, publicado poucos dias antes da reabertura do museu, foi de encontro à renovação do *AfricaMuseum*, colocando-lhe questões que tinham ficado em segundo plano, mas que jamais tinham sido esquecidas por ativistas africanos e da diáspora. O curador da exposição *Arte sem igual*, que colocou a *Kitumba* e outros objetos de sabida procedência contestável, Julien Volper, teve espaço para comentar a sua abordagem, confrontando-se com ativistas como Mireille-Tsheusi Robert na rede de televisão RTL-TVI em outubro de 2018. Na ocasião, Robert argumentou chamando a atenção para a restituição como algo que vai além da devolução de artefatos, lembrando especialmente os remanescentes humanos, e Volper, por sua vez, se posicionou a partir de uma relativização da violência do século XX, colocando de igual para igual a violência belga e a reação congoleza ao jugo colonial. Conforme salienta Sarah Demart, a ilegitimidade das vozes de ativistas afro-belgas no debate sobre a restituição foi vocalizada por Volper quando este pontuou que *conhecia* os artefatos e que não era um *ativista*, postura que, segundo a autora, foi reiterada em particular no trajeto de volta do estúdio à Mireille-Tsheusi Robert: quando o curador disse à ativista que “se ela quisesse fazer parte da conversa nacional sobre a restituição”, que ela desistisse de sua cidadania belga. Seguindo essa linha de argumentação, “a apropriação material dos artefatos não opera apenas por meio de hierarquias eurocêntricas e raciais, mas também por uma lente nacional que exclui os corpos negros da diáspora da conversa que basicamente gira em torno de: ‘O que *nós* faremos com *nossos* objetos culturais/artes?’”.⁴⁶

L'histoire refoulée d'une statuette. 2019. Disponível em: <https://parismatch.be/actualites/societe/250012/musee-royal-de-lafrique-centrale-lhistoire-refoulee-dune-statuette>. Acessos em: 5 jun. 2021.

⁴⁶ DEMART, Sarah. *Op. cit.*, 2020, p. 154. Ênfase no original. Uma das ações conduzidas à época da reabertura do museu foi o ato #NotMyAfricaMuseum, também citado no texto de Demart. Em 17 de outubro de 2018, mais de cinquenta pessoas, incluindo pesquisadores do *AfricaMuseum* e de outros museus, instituições e universidades belgas, assinaram uma carta aberta em que argumentam que crimes coloniais e expropriações não podem ser relativizados. Além disso, “contrariando as vozes públicas do museu, eles exigiram uma política de pesquisa para divulgar informações precisas

Em entrevista a mim, Volper reiterou tais posições, demonstrando não reconhecer a legitimidade de ativistas afro-diaspóricos como partícipes do debate sobre a propriedade de obras de arte africanas ou à sua interpretação, sugerindo que o discurso autorizado é exclusivo aos detentores do saber científico sobre os objetos, retirando o tema do alcance de aspectos políticos e identitários relevantes para a população afro-diaspórica. O curador também defendeu a sua escolha de restringir-se à estética das peças e seus usos cotidianos, sem abordar questões referentes ao colonialismo e à captura das peças por meio de assaltos militares, valendo-se do argumento relativista que os reinos africanos faziam isso entre si, assim como os Estados europeus. Ao não atentar para o peso do colonialismo, o curador entende a relação Europa/África como equiparável à relação entre dois povos europeus ou dois povos africanos.⁴⁷

Retomando o percurso dentro do museu e rumando para o seu término, a sala *Afropea* foi o resultado de uma demanda da diáspora por um espaço que desse visibilidade aos diversos trânsitos que historicamente construíram a comunidade afro-europeia. Com aspecto de álbum de família, o setor traz consigo histórias de vida e permite visualizar as diversas motivações dos deslocamentos, sobretudo da África Central para a Bélgica. Pensada como colaborativa, *Afropea* tem um grande potencial de fórum, materializado na grande mesa redonda que está no centro, com livros e vídeos curtos e longos. O setor, porém, parece carecer de vida, visto que somente em finais de semana o espaço reunia alguns visitantes que se sentavam e realizavam o que é proposto. De todo modo, é um relevante ponto de partida para a real colaboração. O mesmo se aplica à sala-projeto *AfricaTube*, que fica sob a grande rotunda. Este espaço fica de fora do circuito de grande parte dos visitantes e também tem em si o potencial de dialogar com as comunidades africanas e das diásporas. Para Primrose Ntumba, uma jovem relações públicas afro-belga que trabalhou no *AfricaMuseum* entre 2018 e

em consideração por esses objetos e pela implementação de sua restituição dentro dos prazos estabelecidos. Eles também argumentaram que a restituição deve ser considerada como uma questão física que não pode ser reduzida a políticas de digitalização" (Id., Ibid., p. 155. Tradução minha). A carta aberta pode ser lida em: LEDENT, Bénédicte et al. *Carte blanche: Le dialogue sur les trésors coloniaux doit l'emporter sur le paternalisme*. 2018. Disponível em: <https://www.lesoir.be/185112/article/2018-10-17/carte-blanche-le-dialogue-sur-les-tresors-coloniaux-doit-l'emporter-sur-le>. A política de restituição do *AfricaMuseum* foi aprovada em 31 jan. 2020 pelo seu Conselho de Direção: AFRICAMUSEUM. *Restitution policy of the Royal Museum for Central Africa*. 2020. Disponível em: https://www.africamuseum.be/en/about_us/restitution. Sobre a restituição de remanescentes humanos, ver: AFRICAMUSEUM. *HOME: a research project on human remains in Belgian collections*. 2020. Disponível em: <https://www.africamuseum.be/en/research/discover/news/home1>. Em junho de 2021, um grupo de especialistas publicou o relatório *Ethical Principles for the Management and Restitution of Colonial Collections in Belgium*, disponível em: <https://restitutionbelgium.be/en/report>. Acessos em: 5 jun. 2021.

⁴⁷ VOLPER, Julien. Entrevista concedida a mim em 6 jan. 2020, Tervuren.

2019, o museu despertou e alimentou muitas expectativas junto à comunidade afro-diaspórica e perdeu a oportunidade de construir uma visão verdadeiramente crítica a respeito do passado colonial, razão pela qual tem dificuldades de atrair mais consistentemente esse público.⁴⁸

A última sala é a *Línguas e música*, a que notei atrair frequentemente um grande número de visitantes. Um dos curadores da sala, o linguista natural da República do Congo Jacky Maniacky, informou que ele e Rémy Jadinon, etnomusicólogo, em razão da natureza das coleções e temas que abordam, puderam ir além das fronteiras da África Central para construir a ideia geral da sala.⁴⁹ Estabelecendo vínculos entre a oralidade e a música, a sala aborda de maneira bastante profícua os suportes materiais de um patrimônio imaterial grandioso e que foi transportado da África às Américas no contexto da escravidão atlântica, dialogando diretamente com o que muitos museus dedicados à cultura africana e afro-americana têm feito do Brasil aos Estados Unidos. Um aspecto relevante dessa sala diz respeito às possibilidades de interação mediadas por instrumentos musicais ou recursos lúdicos, que contribuem para um ambiente bastante vivo. O *espaço Rumba*, junto à sala, convida os visitantes a dançar dentro do museu ao som do ritmo congolês e de músicas que remetem à independência do país em 1960. Foi relevante notar como jovens de origem africana se sentem à vontade nessas duas salas, reconhecendo nelas diversos elementos que lhes são familiares. Assim como na primeira sala do percurso, nesta é possível visualizar a colaboração que os interlocutores disseram ter existido entre profissionais do museu e os agentes das comunidades africanas e da diáspora.

Depois de percorrer as salas do museu durante alguns dias e perceber as diversas camadas de sentido expostas, identifiquei que há diversos discursos à disposição do visitante, mas que a rica cenografia não raro disputava a atenção com eles. É importante notar que é um museu grande, complexo, distante do centro de Bruxelas (cerca de 45 minutos de bonde), ao qual as pessoas aparentemente não vão seguidas vezes, inclusive porque, apesar de algumas gratuidades e reduções, é pago. Por essas razões, é natural que em uma única visitação muitas questões passem despercebidas de parte do público que visita sem um guia. O museu ainda não dispunha de um instrumento para

⁴⁸ NTUMBA, Primrose. Entrevista concedida a mim em 18 dez. 2019, Bruxelas. A mesma opinião foi expressa por Billy Kalonji, na entrevista citada, usando como exemplos os mesmos espaços: as salas *Afropea* e *AfricaTube*.

⁴⁹ Por ser supervisor do estágio de pesquisa, Jacky Maniacky foi entrevistado em diversas ocasiões entre o início e o fim do estágio.

apreender a recepção deste público ou do público das visitas guiadas⁵⁰ e, por essa razão, a única forma de apreendermos como a narrativa do museu é lida é por meio das interações durante as visitas guiadas ou por meio da imprensa, onde se posicionam especialmente ativistas da diáspora. Como pude ouvir de alguns desses ativistas em eventos públicos, o sentimento que identifiquei foi de frustração e de desconfiança diante das oportunidades desperdiçadas e da manutenção de um olhar menos crítico do que o necessário em relação ao colonialismo e ao seu legado.

Quanto ao público das visitas guiadas, o que pude notar aconteceu por meio das quinze visitas ou ateliês e atividades que acompanhei. Nesse processo, pude compreender especialmente a forma como a grande e diversa equipe de mais de cinquenta guias⁵¹ trabalha, ainda que, por não compreender o neerlandês, não tenha seguido visitas feitas na língua materna de 60% da população belga. De qualquer modo, o resultado da observação foi satisfatório qualitativamente. Os roteiros são, em linhas gerais, predefinidos,⁵² mas cada pessoa constrói reflexões distintas ao longo de suas visitas, que também levam em consideração a faixa etária e os interesses do grupo. Destaco que se trata de um trabalho bastante complexo que, além de dar conta de temas bastante distintos entre si, deve responder às expectativas sobre a forma de tratar o colonialismo e, conseqüentemente, a relação da Europa com a África. Grande parte dos grupos que acompanhei, exceto os de crianças, já tinha uma visão bastante crítica em relação ao colonialismo e informações sobre a exploração de minério no Congo, por exemplo. É possível afirmar que tais atividades preenchem as diversas lacunas deixadas em alguns setores da mostra permanente, como as salas de *História colonial e Independência*, *Gabinete dos minerais* e *Paisagens e biodiversidade*, abordando aspectos extremamente centrais para compreender as permanências do colonialismo e o impacto dele sobre a África Central e sobre a Europa.

Os temas que despertam controvérsia entre guia e grupo vêm à tona sobretudo na sala *História Colonial e Independência*, especialmente na seção dedicada ao Congo Belga. Em mais de

⁵⁰ De acordo com Tine Geunis, em entrevista concedida a mim em 31 jan. 2020, algumas atividades do museu tiveram avaliações do público, como o percurso para crianças durante o período das férias de natal. Em geral, a cada semana, pelo menos um retorno das visitas guiadas é recebido pela equipe. Apesar de preferir “educador” em vez de guia e “visita mediada” em vez de “guiada”, mantive os termos de acordo com a compreensão local.

⁵¹ Há bastante diversidade etária, étnico-racial e de gênero, bem como de formação profissional. Muitos atuam em outras instituições ao mesmo tempo, visto que quase a totalidade é de *freelancers*, sem vínculo trabalhista com o museu.

⁵² AFRICAMUSEUM. *Guided tours and workshops*. [s.d.]. Disponível em: <https://www.africamuseum.be/en/visit/activities>. Acesso em: 5 jun. 2021.

uma ocasião, o período foi lembrado por visitantes (e por uma guia do museu) como de construção de estruturas de transporte, educação e saúde no Congo, sem menção ou com relativização aos trabalhos forçados, aos castigos físicos ou à segregação racial, sobretudo quando comparados ao pós-independência. Nesse sentido, nota-se a insensibilidade em relação às consequências dessa relação histórica, o que evidentemente dificulta o necessário dever de memória. Cabe salientar que, assim como acontece com outros temas da história que dizem respeito a questões sociais fortes do presente, o assunto acaba operando pela lógica da culpa. Das conversas que tive com alguns dos guias e pelo que pude observar em uma assembleia da equipe, muitas dessas questões seriam mais tranquilamente abordadas nas visitas se o museu desse suporte às suas abordagens com posicionamentos mais claros. Com a existência de alguns profissionais que não têm atenção com a escolha das palavras ou que não compreendem o peso de certas leituras da história, assim como o empenho falho em comunicar uma narrativa descolonizada aos visitantes, todo o esforço do museu para mostrar-se como crítico em relação ao seu papel de veículo da propaganda colonial acaba sendo anulado e contribui para alimentar mais desconfiança e frustração não apenas nas comunidades africanas e da diáspora como também no campo da Museologia.

Apesar disso, é perceptível que a equipe de educação, de grande parte dos *freelancers* às pessoas que lideram os diversos projetos, é extremamente engajada. Segundo Bart Deputter, que trabalha no setor desde o início dos anos 2000, a divisão de Educação e Cultura já era um espaço de experimentação do museu desde a década de 1990, quando já havia atividades que discutiam os estereótipos racistas, a exotização de culturas, as desigualdades sociais e econômicas herdadas do colonialismo. Muitas das atividades que foram incorporadas à prática da instituição partiram do setor.⁵³ Claire Poinas, que é educadora e responsável por um dos ateliês e outras atividades, também destacou essa característica do grupo, lembrando que a permanência das relações coloniais entre Bélgica e Congo era uma questão bastante discutida na equipe e nas atividades que propunha desde antes da renovação.⁵⁴ Brigitte Cornet, responsável por outro ateliê, destacou que novos aspectos foram incorporados à atividade por recomendação do *Grupo dos Seis* e que as propostas dialogam diretamente com as competências e habilidades para cada faixa etária. Destaca também que a nova área para a realização das atividades foi um importante reconhecimento do trabalho pela instituição.

⁵³ DEPUTTER, Bart. Entrevista concedida a mim em 17 dez. 2019, Tervuren.

⁵⁴ POINAS, Claire. Entrevista concedida a mim em 9 dez. 2019, Tervuren.

Ao comentar sobre as diversas ações da divisão de Educação e Cultura para o público, Cornet enfatiza que, além dos conteúdos transmitidos, outros fatores têm um papel relevante: a sensibilidade, a emoção e a mediação humana. De seu ponto de vista, essa relação permite atingir qualitativamente os objetivos propostos.⁵⁵

A afirmação de Brigitte Cornet vai ao encontro do que foi identificado nos museus alemães, que visitei com o intuito de compreender o trabalho de memória sobre as perseguições nazistas e o Holocausto, assim como contempla a premissa que orienta as atividades do *Museu Internacional da Escravidão*. Entretanto, nestes a sensibilidade e a emoção são mobilizadas pelas próprias narrativas dos museus e não somente pelos seus educadores. O *Topografia do Terror*, erigido sobre o terreno da antiga sede da *Gestapo*, é extremamente direto e não poupa o visitante dos horrores do período de 1933 a 1945. De acordo com o diretor, o historiador Thomas Lutz, a política de memória é fundamental não somente para que se saiba o que foram as políticas de perseguição nazistas a diversos grupos sociais como também para manter a sociedade vigilante. De seu ponto de vista, o trabalho é essencial porque a maior parte das vítimas do regime não era alemã, o que poderia alimentar no país um distanciamento.⁵⁶ O público, em geral, visita em extremo silêncio, com expressões faciais tristes e tensas. É relevante mencionar que o museu estabelece conexões entre passado e presente, com referências bastante visíveis sobre o destino dos perpetradores.

Não muito longe dali está o *Memorial aos Judeus Mortos da Europa*, mais conhecido como *Memorial do Holocausto*, que aborda a questão da política de extermínio da população judaica de maneira semelhante, destacando-se os diversos registros de pessoas dos campos de concentração que humanizam os números de mortos indicados nas paredes. Ambos os espaços são gratuitos, quase sempre abertos e com horários estendidos em alguns dias. A visitação em ambos era bastante grande.⁵⁷ A visita a esses espaços possibilitou identificar os elementos que se tornaram paradigmas do tratamento de temas sensíveis, caracterizando-se pela “empatia com os atingidos” e a “repulsa e condenação” do que ocorreu, reconhecendo as “consequências disso no presente”, como colocou Samantha Quadrat.⁵⁸ Nesse sentido, o recurso às imagens, especialmente de pessoas, assim como aos

⁵⁵ CORNET, Brigitte. Entrevista concedida a mim em 4 dez. 2019, Tervuren.

⁵⁶ LUTZ, Thomas. Entrevista concedida a mim em 30 dez. 2019, Berlim.

⁵⁷ O que pode se dever à data da visitação, às vésperas do Ano Novo. A mesma fundação que gere o *Memorial do Holocausto* é responsável pelos memoriais aos homossexuais e aos povos Sinti e Roma, também mortos pelo nazismo.

⁵⁸ QUADRAT, Samantha V. *Op. cit.*, 2018, p. 213.

depoimentos, permitem compreender a história a partir de suas consequências na vida cotidiana de pessoas comuns. Ao mesmo tempo, ao expor como operavam as estruturas e os agentes, esses museus permitem identificar de que forma o pensamento se tornava ação e, desse modo, alimenta a vigilância.

Esse parece ser, decididamente o fio condutor da reflexão que apresenta o *Museu Internacional da Escravidão*. Fruto, como vimos, do ativismo, o museu se apresenta como um museu ativista em que a emoção e a sensibilidade se põem como instrumentos primordiais, nas palavras de membros de sua equipe.⁵⁹ Surpreende o recado objetivo indicado logo na sua entrada do museu, que se apresenta trazendo a citação de William Prescott, ex-escravo, que em 1937 indagava sobre a forma como as pessoas escravizadas seriam lembradas no futuro e argumentando como essa memória deveria ser. O museu propõe apresentar como milhões de africanos foram forçados à escravidão, que porto de Liverpool foi crucial nesse processo e que há consequências desse processo na vida de pessoas na África, no Caribe, nas Américas e na Europa Ocidental. Para a instituição, essa história foi negligenciada por muitos e por muito tempo. A rigor, o museu pode ser compreendido em quatro setores, facilmente identificáveis e com o percurso mais ou menos definido por setas no chão. O primeiro é dedicado à África e seus povos e culturas materiais, com ênfase na África do Oeste; o segundo à escravização (*enslavement*); o terceiro aos legados dessa história e o quarto ao potencial questionador e desafiador da arte contemporânea. Para além do recurso frequente à sensibilidade, chamam a atenção as questões-chave postas no início de cada setor, como *Por que os africanos?*, *Por que escravidão?* e *Por que arte?*, conduzem o visitante a uma reflexão sobre as matrizes filosóficas desse sistema de opressão desconstruindo-o e colocando em evidência uma história social da escravidão pautada por diversas formas de resistência.⁶⁰

A história da comunidade negra local, a mais antiga do Reino Unido, ainda está aquém do que esperam tanto a comunidade quanto a equipe do museu. De todo modo, para Stephen-Carl

⁵⁹ Foram entrevistados, entre 20 e 23 jan. 2020, Stephen-Carl Lokko, Jean-François Manicom e Angelica Vanasse.

⁶⁰ Segundo o curador Jean-François Manicom, natural do departamento francês caribenho de Guadalupe, é bastante significativo para alguém que é “fruto da *plantation*” estar em contato com as “matrizes filosóficas” desse sistema no lugar onde elas foram construídas e para onde os proventos se destinavam (entrevista concedida a mim em 21 jan. 2020). Essa reflexão não só contempla a mim, negro e brasileiro, como também diz respeito ao que provavelmente sentem as pessoas da diáspora africana na Bélgica quando discutem o colonialismo no *AfricaMuseum*. Todo o museu pode ser visitado virtualmente em: <https://www.liverpoolmuseums.org.uk/international-slavery-museum/virtual-tour>. Acesso em: 5 jun. 2021. A instituição é aberta todos os dias da semana e fecha em poucas ocasiões ao longo do ano. É gratuita — como a maior parte dos museus britânicos em suas exposições permanentes — e fica na região central da cidade.

Lokko, um dos responsáveis pelo projeto *Sankofa*, que busca estabelecer uma relação mais estreita entre os *National Museums Liverpool* e a comunidade das diásporas (afro-caribenha e africana), é essencial que este não seja o único museu a tratar da história desse grupo social, pois sua história não se restringe à escravidão.⁶¹ Outro aspecto que revela a política do museu e como aborda na prática a história da escravidão atlântica esteve visível no ateliê *Understanding Transatlantic Slavery*, conduzido por Adam Duckworth para secundaristas: o trabalho com a linguagem e a exortação para que os estudantes sejam respeitosos com os objetos que remetem à escravidão utilizados na atividade.⁶² Nas conversas com Angelica Vanasse,⁶³ responsável pelas atividades de educação do conjunto dos museus nacionais locais, e com Jean-François Manicom, fui informado que partiu da pequena equipe de educadores as reflexões e a produção de materiais para repensar a linguagem utilizada em relação à escravidão com vistas a um discurso progressivamente *afrocentrado*.

Imagem 33. Santuário para os ancestrais. Projetado pelo babalaô yoruba Olalekan Babalola, o espaço convida os visitantes para que, respeitosamente, entrem e reflitam sobre as vidas das pessoas apresentadas no museu. Foto: David Ribeiro. Liverpool, 23 jan. 2020.

⁶¹ CARL-LOKKO, Stephen. Entrevista concedida a mim em 20 jan. 2020, Liverpool.

⁶² Ateliê com uma hora de duração, em 23 jan. 2020, com vinte alunos de um colégio local.

⁶³ VANASSE, Angelica. Entrevista concedida a mim em 23 jan. 2020, Liverpool. Vanasse me apresentou o material *Unlocking Perceptions*, produzido no bojo da *Understanding Slavery Initiative*, citada anteriormente.

Para Jean-François Manicom, o desafio de falar das diversas expressões da violência é sensibilizar sujeitos que acreditam que não tiveram seus antepassados tocados por elas ou que elas não lhes dizem respeito no presente. Para tanto, Manicom cita a relevância de apresentar a íntima relação entre as fortunas de escravocratas e a exploração da classe trabalhadora inglesa durante a Revolução Industrial, o que pode ser abordado por meio da arte contemporânea, porque esta faz o público “sentir e tocar melhor o mal-estar da escravidão”. O curador afirma que somente a arte pode transformar uma humilhação coletiva e trabalhá-la com propriedade. Nesse sentido, considera essencial o trabalho conjunto entre arte, ciência e comunicação.⁶⁴ Sua leitura é, sem dúvida, informada pela *Crítica da Razão Negra* de Achille Mbembe.

A postura de Jean-François Manicom em relação ao potencial da arte contemporânea vai ao encontro do que o *AfricaMuseum* tem feito com as residências de artistas africanos, projeto que nasceu em 2008 por causa do interesse do escritor Patrick Mudekereza e do fotógrafo Sammy Baloji por documentos do museu relacionados a Lubumbashi.⁶⁵ Segundo a museóloga Christine Bluard, o museu via a iniciativa como um projeto experimental, sem imaginar que poderia se tornar uma ação estruturante, posição que mudou com o passar do tempo. Bluard tornou-se responsável pelo programa de artistas em residência, que abriu a possibilidade de produzir diversos trabalhos e exposições que questionam as coleções e o próprio museu. De seu ponto de vista, a ação é importante para abrir as portas da instituição a artistas africanos, construindo reflexões mais densas junto ao público e atuando sobre os desconfortos que existem. O programa também é compreendido como uma forma de transformar a estrutura colonial da instituição enquanto medidas de ainda maior impacto não acontecem.⁶⁶

Maarten Couttenier considera que ações como essa junto a Baloji e Mudekereza, em torno de uma exposição temporária, resultaram em entendimentos mais construtivos para a instituição, pois são ações pontuais e dinâmicas, capazes de dizer coisas relevantes. Pensando nisso, o historiador questiona a relevância e a pertinência de, no século XXI, os museus fazerem grandes exposições

⁶⁴ MANICOM, Jean-François. Entrevistado por mim em 21 jan. 2020, Liverpool.

⁶⁵ MUSÉE ROYAL DE L'AFRIQUE CENTRALE. *Sammy Baloji & Patrick Mudekereza en résidence au Musée royal de l'Afrique centrale: Congo Far West — Arts, sciences et collections*. Silvana editoriale/Musée royal de l'Afrique centrale: Milano/Tervuren, 2011.

⁶⁶ BLUARD, Christine. Comunicações públicas em 29 nov. (Bruxelas) e 2 dez. 2019 (Gent); entrevista concedida a mim em 16 dez. 2019, Tervuren.

permanentes: de seu ponto de vista, estas sustentam a ideia enciclopédica de que é possível dominar totalmente um assunto, além de reproduzir as divisões disciplinares. Para Couttenier, é fundamental fazer um trabalho museológico *com* a África e não *sobre* a África, considerando não só o que dizem os cientistas locais, mas também os saberes de chefes tradicionais.⁶⁷

Essa participação de artistas contemporâneos relacionados ao assunto discutido pelos museus é bastante relevante, mas precisa estar ligada a outras iniciativas que promovam a efetiva colaboração para além de promessas, expectativas e possíveis novas frustrações. Guido Gryseels, diretor geral, disse ser necessária uma participação estruturada das comunidades africanas e das diásporas e que se construa um outro olhar sobre as coleções, que sempre foram estudadas majoritariamente por cientistas brancos. Para a segunda proposta, Gryseels parece inspirar-se no programa de residência artística, sugerindo a realização de residências científicas. Tais medidas, entretanto, precisam ser acompanhadas por outras, como a implantação de uma política de diversidade no corpo da instituição, passo relevante para a construção de uma nova cultura.⁶⁸ As ideias de gestores do *AfricaMuseum* e do *Museu Internacional da Escravidão* sugerem desejos semelhantes para a atuação futura junto às comunidades mais diretamente ligadas à memória com que trabalham, com a plena consciência de que se trata de um trabalho complexo e que jamais estará à altura do que de fato repararia os danos causados pelos sistemas de opressão escravista e colonial.

Cabe ressaltar, por fim, que as práticas educativas são um rico ponto de confluência entre as práticas artísticas e científicas, uma vez que necessariamente elas beberão nestas duas fontes para construir uma relação com os públicos. As parcerias construídas entre o *Museu Internacional da Escravidão* e a Universidade de Liverpool e os demais museus locais são fundamentais para que o trabalho com a comunidade seja bem-sucedido, o que não significa a ausência de conflitos e negociações. De qualquer modo, ainda que as inovações científicas levem tempo para ser incorporadas às exposições, as ações de educação, adequadamente promovidas como política institucional, justificam a existência do museu e o põem no centro do debate não somente como um veículo de comunicação, mas também como um agente. O *AfricaMuseum*, por sua vez, desfruta do privilégio de ser ele próprio uma instituição científica, o que parece, entretanto, ter aprofundado,

⁶⁷ COUTTENIER, Maarten. Entrevista concedida a mim em 5 dez. 2019, Tervuren.

⁶⁸ GRYSEELS, Guido. Entrevista concedida a mim em 31 jan. 2020, Tervuren. Relatórios de reuniões do conselho de direção indicam que o assunto é debatido há pelo menos cinco anos.

sobretudo após os ruídos de comunicação ocorridos em razão da reformulação da exposição de longa duração, as cisões internas. Sem a construção de um diálogo interno e a compreensão do significado dessa instituição para a sociedade belga — especialmente para a parcela de origem africana — fica impossível apresentar-se como meio de comunicação e como agente do debate sobre os legados do colonialismo. Isso passa necessariamente pelo questionamento e pela transformação da estrutura científica e museológica existentes, considerando que não existe neutralidade possível em relação ao colonialismo e seus legados e que as posições precisam estar evidentes para construir uma relação de confiança com as comunidades africanas e afro-europeias. Também é preciso que o Estado compreenda o museu como um instrumento de política pública de cultura e de promoção da igualdade, superando a imagem de uma instituição que parece se valer da ciência como salvo-conduto para manter sua *colonialidade* intocada.

Retomando o potencial do diálogo entre arte e ciência e de como estes se encontram na prática educativa, destaco a relevância de ações de agentes externos ao museu, como o *Coletivo Memória Colonial e Luta contra as Discriminações*, que dá visibilidade às pesquisas sobre a história e a memória do colonialismo por meio de roteiros de visita em Bruxelas e em outras cidades belgas, numa perspectiva que enfatiza os vínculos dessa história à da industrialização e do capitalismo presentes no espaço público.⁶⁹ Na mesma direção, há o trabalho de agentes internos, como as educadoras Aline Bosuma e Audrey Boucksom, responsáveis por uma associação que responde à demanda educacional por ações e instrumentos de combate às discriminações e que, por sua vez, propõem atividades dentro do museu⁷⁰ para questionar o impacto da ideologia colonial/racial sobre o dia-a-dia de todas as pessoas, visando sensibilizar inclusive aqueles visitantes que vão ao museu somente para ver os grandes animais empalhados.

Em conjunto com as políticas de patrimônio imaterial e as ações que lideram os Guarani Mbyá e os quilombos do Vale do Ribeira, os dois museus e todas as outras iniciativas que vimos neste capítulo demonstram o quanto trabalhar a História pública da escravidão e do colonialismo requer

⁶⁹ Para mais informações, ver: <https://www.memoirecoloniale.be/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁷⁰ Refiro-me às atividades relacionadas ao personagem *Zwarte Piet/Père Fouettard*, ligado às comemorações de *Sinterklaas/Saint-Nicolas*, e que tiveram uma de suas ações no *AfricaMuseum* em 1 dez. 2019. Sobre a associação, ver: <https://belgik-mojaik.be/historique/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

sensibilidade. Sensibilidade para entender que estas histórias dizem respeito às condições de subcidadania que determinadas populações vivem. Sensibilidade para acolher as suas demandas como legítimas, estejam elas relacionadas à propriedade de artefatos sequestrados ou à forma como as narrativas são comunicadas por museus ou pelo espaço urbano. Sensibilidade, também, para entender que não existe ciência neutra quando se trata de relações de poder, que saberes tradicionais são interlocutores relevantes e que, em conjunto, agentes e sistemas de conhecimento diversos podem dar importantes passos para a chamada *descolonização*. Com isso, saliento que não há como trabalhar com essas questões sem que as partes afetadas por opressões históricas tenham poder de decisão sobre o que é feito de suas memórias e histórias. O passo seguinte após a visibilização/escuta e o consequente diálogo é a reflexão sobre todos os indicadores que corporificam as permanências do colonialismo e da escravidão: um caminho sem passo atrás, portanto. Por essa razão, as políticas culturais, entendidas de forma ampla e com uma diversidade real e não retórica de instituições, agentes e direções, são um poderoso ponto de partida para a criação de uma consciência sobre as relações de poder, que desse modo podem ser desnaturalizadas e historicizadas pela sociedade como um todo e não apenas por especialistas. É por isso, a meu ver, que são *políticas* culturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA SEGUIR CAMINHANDO

*O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador
que está perpassado pela convicção de que também os mortos
não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso.*

E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Walter Benjamin, *Teses sobre o conceito de História*, VI, 1940.

*Na verdade, a arte é o esforço constante do homem para criar para si mesmo
uma ordem de realidade diferente daquela que lhe é dada*

Chinua Achebe, *Hopes and Impediments*, 1988.

Buscando entender de que forma as políticas culturais tais como apresentadas pela Constituição de 1988 oferecem caminhos para o acesso à cidadania às populações indígenas e quilombolas, igualmente visibilizadas pela nova Carta Magna brasileira, percorremos as trilhas que estes agentes fizeram, desde antes da Constituinte até o momento presente, para reivindicar seus direitos à memória, à identidade e ao território. Identificando as suas interações com outros agentes e instituições, sobretudo do Estado, na mobilização das políticas de patrimônio, pudemos ver os conflitos e os acordos firmados para que novas narrativas sobre o passado escravista e colonial brasileiros viessem à tona, demonstrando que populações negras e indígenas foram e são sujeitos históricos que maneжaram, conforme as ferramentas que tinham e têm à sua disposição, estratégias de resistência diversas. Ao mesmo tempo em que se valeram das políticas culturais para romper com o silêncio e a invisibilidade que lhes eram impostos, suas iniciativas atuaram decisivamente sobre a produção do conhecimento, causando grandes transformações na Antropologia, na História, na Museologia e em diversas outras disciplinas.

Tais operações intelectuais lideradas por agentes indígenas e quilombolas, bem como de outras populações afro-diaspóricas, como vimos nos casos de Reino Unido e Bélgica, são importantes pontos de referência para a demanda por ações efetivas de reparação simbólica e material diante das persistências coloniais e escravistas que impedem o acesso à plena cidadania. Conforme vimos, ao agirem sobre a cultura, fortalecem os vínculos intracomunitários e arregimentam aliados na sociedade envolvente, paulatinamente convencida do benefício coletivo — social, econômico, ambiental e humano — que advém da conquista de direitos por populações historicamente subalternizadas: *eu*

sou porque nós somos. As interdependências entre nós evidenciam a urgência da transformação dos princípios que orientam todas as nossas políticas, não só as de cultura e de produção do conhecimento. Dentre os muitos entendimentos do sentido da descolonização, talvez esse seja um dos mais decisivos: superar as compartimentalizações e as hierarquizações, entre povos, sistemas de conhecimento e leituras do mundo para compreender que a saída das desigualdades globais, regionais e locais passa pela noção, ensinada pelos povos que acompanhamos neste trabalho, de que *a terra é uma só.*

Assim sendo, os sentidos de mobilidade e liberdade, anteriores às restrições impostas pelo colonialismo e pela escravidão e ressignificados pela resistência à violência desses sistemas, tão fortes para os Guarani Mbyá, para os quilombos do Ribeira e para ativistas da diáspora africana na Europa, são duplamente inspiradores. Ao mesmo tempo que permitem que compreendamos o caminho que nos trouxe até aqui, também permitem que encontremos uma saída para os impasses que temos à nossa frente. Não por acaso, suas atuações nos demonstraram que as instituições e saberes que fortaleceram as desigualdades são hoje meios privilegiados para contestá-las.

À luz das experiências no campo das políticas culturais que têm tido lugar desde fins do século XX, aí incluídas as transformações por que passaram os museus e as políticas de patrimônio que pudemos analisar ao longo deste trabalho, cabe pensarmos em caminhos possíveis para que as narrativas contra-colonizadoras emergentes sejam incorporadas à compreensão que construímos do nosso passado. Desse modo, assumindo a descolonização como um processo de desconstrução e subversão da “pedagogia que *nos* acostumou ao racismo”, refletamos sobre aspectos essenciais para que esse trabalho — que demanda o envolvimento das ciências, da sociedade, de agentes públicos e privados diversos — atinja o seu objetivo e tome parte na refundação das relações sociais. Com base nos pilares da incorporação dos saberes de populações tradicionais, do estabelecimento de redes de colaboração entre conhecimentos e conhecedores e do compartilhamento de decisões, considero ser possível definirmos algumas balizas para que as políticas culturais e a produção científica respondam à demanda por histórias e memórias plurais, a partir das quais poderemos encontrar respostas às questões que enfrentamos enquanto sociedades nascidas do colonialismo e da escravidão.

Antes de tudo, é preciso ter em mente que a construção desse “caminhar que é pensar caminhos” — como diz Patrícia Ferreira *Pará Yxapy* — depende, nas palavras de João Pacheco de Oliveira, de “rupturas teóricas (com o abandono de velhos paradigmas) e também [de] um

compromisso político (em tornar o público melhor informado e mais crítico)”. Para o autor, essas rupturas e esse compromisso são frutos de um verdadeiro “resgate da polifonia”, que faz reverberar as vozes silenciadas há séculos, impedidas de dizerem o que queremos ser como sociedade.¹ No caso dos museus — e que estendo às políticas culturais, especialmente às de patrimônio — Oliveira e Rita Santos pontuam que sua refundação “precisa ser pensada a partir de uma crítica severa das formas como a Antropologia construiu o seu ‘outro’ — por meio das vitrines, da exotização, do laboratório e do mercado”. Além disso, os autores salientam que “é preciso produzir uma historicização radical através de sua inserção na história da disciplina e da ciência”, chamando à ação a História e a Antropologia, construindo uma mudança “a muitas mãos”.²

Alguns desses chamados à ação ecoam de diferentes maneiras, seja com a contestação ao louvor público aos representantes das práticas escravistas e coloniais patrimonializados em estátuas, seja com os pedidos por restituição de bens culturais ou pelas reparações morais e econômicas aos crimes cometidos em um passado muitas vezes não tão distante. Para Achille Mbembe,

a presença destes mortos funestos no espaço público tem por objetivo fazer com que o princípio de assassinio e crueldade que personificaram continue a assombrar a memória dos ex-colonizados, sature o seu imaginário e os seus espaços de vida, provocando-lhes assim um estranho eclipse da consciência e impedindo-os, *ipso facto*, de pensar com clareza. O papel das estátuas e monumentos coloniais é, portanto, o de fazer ressurgir no presente mortos que, quando vivos, terão atormentado, muitas vezes em combate, a vida dos Negros. Estas estátuas funcionam como ritos de evocação de defuntos, aos olhos dos quais a humanidade negra não contou — razão pela qual não tinham quaisquer escrúpulos em verter o seu sangue por nada.³

Em 2020, o assassinato de George Floyd, gravado e visto repetidas vezes, desencadeou — não pela primeira vez em nossa história — uma revolta contra o racismo que não se restringiu à sociedade dos Estados Unidos. Essa revolta, cuja palavra de ordem era a de que “vidas negras importam”, atravessou o Atlântico e chegou a Bristol, um importante porto escravista britânico, e derrubou a estátua do “benfeitor” Edward Colston, mercador que fez sua fortuna com o comércio de homens, mulheres e crianças escravizadas; levou a Prefeitura de Londres a retirar a estátua de outro “benfeitor”, Robert Milligan, da Doca das Índias Ocidentais, um local em que há diversos arranha-céus de bancos e multinacionais e o *Museum of London Docklands*, onde há uma galeria que relaciona a riqueza do

¹ OLIVEIRA, João Pacheco de. *Op. cit.*, 2007, p. 97.

² OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo (org.). *Dos acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2019, p. 23.

³ MBEMBE, Achille. *Op. cit.*, 2014, p. 220-221.

porto londrino no passado, proveniente em larga medida da escravidão, à do presente. Na Bélgica, a revolta foi contra as homenagens públicas ao monarca Leopoldo II, trazendo à memória os africanos centrais cuja vida foi ceifada durante o Estado Livre do Congo, durante a colonização estatal belga e mesmo depois da independência. A demanda que, como vimos, não começou em 2020, atingiu o parlamento local, clamando pela urgência do debate sobre o passado colonial e suas consequências. Diante da dor de mais uma vida perdida brutalmente, a indignação evocou a memória das muitas outras perdidas sob o colonialismo e a escravidão. Impossível não relemburar o ato que em 2013 transfigurou por algumas horas o corpo do *Monumento às Bandeiras*, na cidade de São Paulo, tornando-se, como disse Marcos Tupã, no *Monumento à Resistência do Povo Guarani*.

Diante disso, lembro o que disse Michel Rolph-Trouillot: as “representações históricas — sejam elas livros, exposições comerciais ou comemorações públicas — não podem ser concebidas apenas como veículos para a transmissão de conhecimento. Elas têm de estabelecer alguma relação com esse conhecimento”. Nesse sentido, esses usos da História nos levam a refletir sobre as formas de reparação que também envolvem o respeito à memória das gerações que foram silenciadas pelos ditos “vencedores”, uma vez que esse respeito envolve também o respeito aos descendentes desses silenciados que, invariavelmente, herdaram essa condição. É necessário superar o sentimento de culpa por meio de um protesto contra o que e quem representa a continuação da opressão passada, nos exorta Trouillot.⁴

As restituições e reparações de que estamos falando, em um sentido amplo, significam, acima de tudo, a superação do processo de “abstração e de coisificação na história” que teve como alvos os povos negros e indígenas em especial. Por meio dessas restituições e reparações, será possível restabelecer “a parte de humanidade que lhes foi roubada”. Para Mbembe, “o conceito de reparação, para além de ser uma categoria econômica, remete para o processo de reunião de partes que foram amputadas, para a reparação de laços que foram quebrados, reinstaurando o jogo da reciprocidade, sem o qual não se pode atingir a humanidade”. Nesse sentido, não se trata somente de um benefício aos que foram violentados — o que já seria grande — mas também de uma “possibilidade da construção de uma consciência comum do mundo, ou seja, do cumprimento de uma justiça universal”. Os dois conceitos, segundo o intelectual camaronês, “baseiam-se na ideia segundo a qual

⁴ TROUILLOT, Michel-Rolph. *Op. cit.*, 2016, p. 238-240.

cada ser humano é intrinsecamente depositário de uma parte da Humanidade”. As lesões e cicatrizes deixadas pela história de opressão, que habituaram à morte do outro, “daquele ou daquela com quem se crê nada haver para partilhar”, nos “impedem de fazer comunidade”.⁵

Longe de esgotar os caminhos que podem surgir da discussão sobre reparação e restituição — para seguir a linha do capítulo anterior, que tão bem serve como *ponto de chegada* das caminhadas que acompanhamos neste texto, bem como exemplificar o que Oliveira, Santos, Mbembe e Trouillot dizem — lembro de um questionamento apresentado pelo artista congolês Patrick Azari Mekhar em uma mesa do evento *Rencontres Congolaises, II*, realizada em Bruxelas em 29 de novembro de 2019. Contestando Donatien Dibwe Dia Mwembu, professor da Universidade de Lubumbashi (RD Congo), que propôs que os bens culturais quando restituídos ao Congo sejam destinados a museus e centros culturais nas grandes cidades do país, para que lá possam ser visitados pelas crescentes populações urbanas, Mekhar disse que preferia que a discussão superasse o nível Estado-Estado para considerar como partes importantes e interessadas as comunidades específicas de onde os artefatos foram retirados. Salientou o artista que muitas dessas comunidades são rurais, distantes dos grandes centros e que não consideram necessariamente os museus como lugares importantes. O jovem artista também considera a possibilidade de existirem outras tipologias de espaços para receber esses objetos e recomenda que as chefias tradicionais sejam ouvidas, uma vez que, de seu ponto de vista, elas não são consideradas nem dentro, nem fora do país. Quando o ouvi, me lembrei imediatamente da *Kitumba*, que poderia voltar à vida e cumprir o objetivo para o qual foi confeccionada, assim como me lembrei — e disse a ele após o término da mesa — do *Museu Worikg* e do trabalho realizado pelos Kaingang na Terra Indígena Vanuíre.

Foi nesse momento que, mais uma vez, percebi o quanto as caminhadas indígenas, quilombolas e afro-diaspóricas podem contribuir umas com as outras na construção de respostas comuns às persistências coloniais e escravistas e mostrar como se faz a descolonização. Esse é, também, um exemplo de como busquei agir: um elo entre os sujeitos e comunidades que acompanhei ao longo dos cinco anos da pesquisa. Dentro das minhas limitações, mas ciente das minhas responsabilidades, de alguém que teve acesso a espaços, saberes e momentos do cotidiano de pessoas e comunidades vivas. Este é, também, o aspecto mais gratificante de um trabalho que se desenvolve no tempo

⁵ MBEMBE, Achille. *Op. cit.*, 2014, p. 304-305.

presente. Não se trata de só *conhecer* as caminhadas e *observá-las* como um analista, mas de *acompanhá-las* constantemente, inclusive pelos diversos meios que hoje temos à disposição. Ao buscar fazê-lo, pude compreender na prática o que estavam dizendo e fazendo em seus filmes, nas visitas que conduzem, nos eventos de que participam ou propõem e nas demais atitudes que têm perante a sociedade envolvente. Também pude entender o que esperam de mim.

Para as populações indígenas, quilombolas e afro-diaspóricas — e para outras, cujas existências foram sistematicamente silenciadas — mobilizar as políticas culturais para fazer emergir narrativas plurais da História é, portanto, atuar sobre o cotidiano e romper com a invisibilidade lhes foi imposta. É utilizar uma via aberta, como disse Mariano Aguirre, para caminhar e prosseguir com os seus modos de ser, de estar e de pensar o mundo, subvertendo a lógica colonial no dia a dia. A partir do que salienta Clifford para os museus, entretanto, é importante pontuar que mobilizar essas políticas exige não só sensibilidade e consulta, mas principalmente o compartilhamento de autoridade e a colaboração ativa.⁶ Os casos da política do patrimônio imaterial que vimos nos mostram alguns horizontes buscados por meio do compartilhamento de autoridade e da colaboração ativa: a *autonomia* em relação ao que é comunicado por intermédio do patrimônio e a *superção das compartimentalizações* do que entendemos por “cultura”: talvez essa seja uma das informações mais importantes a reter destas páginas. Essas palavras que remetem à harmonia, ao equilíbrio, à igualdade de condições, entretanto, não podem deixar enganar: essas caminhadas não foram, não são e dificilmente serão, como pudemos ver, sem conflitos e negociações. Por terem como ponto de referência uma história construída sob a violência, é compreensível que seja dessa forma e, em face disso, para que elas sejam bem-sucedidas, é preciso compromisso.

Não poderia deixar de citar, como exemplo desse compromisso, a caminhada conjunta entre universidade e indígenas feita pelo *Museu de Arqueologia e Etnologia* da Universidade de São Paulo (MAE/USP) e povos indígenas do centro-oeste paulista, que resultaram, entre outras iniciativas, na exposição *Resistência já! Fortalecimento e união das culturas indígenas Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena*, aberta em março de 2019. Acompanhando-os há anos em suas caminhadas, Marília Xavier Cury lembra que os indígenas “entendem que o museu é um forte aliado para os processos de autodeterminação”, primeiramente descobrindo os museus etnográficos como locais

⁶ CLIFFORD, James. *Op. cit.*, 2016, p. 22.

“para rever os objetos de seus ancestrais, depois para ampliar o diálogo com o não indígena e demonstrar ‘como o índio vive’”. Depois, tornando-se *parceiros*, passaram a ver no museu “a possibilidade de aliança para alcance de seus objetivos”, construindo nessas instituições, como foi no caso do MAE/USP, uma “posição de equidade no sentido do papel que conquista como pesquisador e curador no museu”. O resultado dessa parceria, quando pautada pelo respeito aos saberes e visões de mundo indígenas, lembra Cury, é uma transformação dos museus, “principalmente porque *incorporam esses saberes na constituição do seu estatuto conceitual*”.⁷ Essa é a incorporação esperada da parte dos diversos agentes institucionais, governamentais ou não, a partir do trabalho conjunto com os grupos sociais. Tendo em vista o que trouxe neste trabalho, muitas transformações já ocorreram em duas décadas de Programa Nacional de Patrimônio Imaterial no Brasil, assim como algumas mudanças já ocorreram desde que o *AfricaMuseum* foi reaberto. Já as parcerias como as do ISA com os quilombos do Ribeira e do MAE com os povos indígenas do centro-oeste paulista, por sua vez, se mostram tão próximas que em algumas circunstâncias as distâncias entre os agentes parecem inexistir. Independentemente de mais ou menos próximas, é preciso aprofundar as alianças cada vez mais, pois as suas consequências trarão benefícios incomensuráveis ao mundo.

Cury destaca a centralidade da *parceria* como possibilidade no caminho para a descolonização de museus marcados pelo olhar hierarquizante de sociedades indígenas, mas a partir do que vimos aqui, podemos ampliar a sua afirmação para as políticas culturais como um todo. Nunca é demais ressaltar que essa parceria significa negociações de parte a parte, bem como a influência mútua e o compartilhamento das decisões, visando ao protagonismo indígena (e, igualmente, quilombola, africano ou afro-diaspórico) nesses espaços e políticas.⁸ Em outra ocasião, a autora também menciona a curadoria compartilhada, a requalificação e a repatriação de coleções, a multivocalidade, a polissemia, a autonarrativa como ações para a descolonização dos museus, seguindo a tendência da crítica a estas instituições como instrumentos do colonialismo e do imperialismo ocidental. Nesse sentido, “(...) o museu passa a ser o espaço de interação e da

⁷ CURY, Marília Xavier. Introdução. In: CURY, Marília Xavier (org.). *Museus etnográficos e indígenas: aprofundando questões, reformulando ações*. São Paulo: Secretaria de Cultura e Economia Criativa/ACAM Portinari/Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo/Museu Índia Vanuïre, 2020, p. 15. Ênfase minha. Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/464>. Acesso em: 5 jun. 2021.

⁸ CURY, Marília Xavier. Circuitos museais para a visita crítica: descolonização e protagonismo indígena. *Revista Iberoamericana de Turismo*, Penedo, v. 7, n. 3, dez. 2017. Disponível em: doi.org/10.2436/20.8070.01.65. Acesso em 5 jun. 2021.

interculturalidade, seja pela formação e estudo de coleções, seja pela comunicação museal que se dá essencialmente pelas exposições e outras formas retóricas, como as ações de educação”.⁹

Mario Chagas, Judite Primo, Paula Assunção e Claudia Storino, aplicando a leitura antropofágica aos museus — e que, mais uma vez, estendo às demais políticas culturais — sugerem que apenas aquelas instituições que estão corajosamente prontas para serem devoradas, isto é, enfrentar o risco da morte, também estão “em condições de saborear o banquete”. Enquanto instituições que “criam e acolhem o humano”, os museus não podem temer ser devorados pelos públicos, isto é, transformados profundamente pela interação com eles. Para os autores, é para isso que os museus são, ou deveriam ser feitos. Eles “são lugares de poder, de combate, de conflito, de litígio, de silêncio e de resistência; em certos casos, podem até mesmo ser não-lugares”, lembram. Por isso é tão necessário ampliar a sua percepção, e não buscar enquadrá-la em modelos que não dão mais conta de suas complexidades e das complexidades da própria sociedade.¹⁰ Nesse sentido, é fundamental lembrar que a abertura dos museus e das políticas culturais às perspectivas indígenas, quilombolas e afro-diaspóricas, bem como a transformação da produção do conhecimento a partir dessas interações é uma grande vitória desses sujeitos por tanto tempo silenciados e de toda a Humanidade, à medida que fortalecem os princípios de uma sociedade democrática e igualitária.

Muitas definições de cultura estiveram presentes nas falas das pessoas que acompanhamos, como as do quilombola Hermes Modesto Pereira, que a ressaltou como algo que *sustenta o mundo*, citando a cultura da terra, que nos alimenta. Dirce Jorge Lipu Pereira nos diz que “todas as vezes que a gente vai lembrar de cultura (...) a gente tá falando dos nossos antepassados”, de respeito a eles.¹¹ Os Guarani Mbyá, como vimos, a traduzem por *nhandereko*, o “nosso modo de vida”. Para as comunidades afro-diaspóricas, a cultura é o caminho para construir referências afirmativas em um contexto recorrentemente hostil. Unindo essas definições e compreensões de uma palavra tão polissêmica e repetida reiteradas vezes neste texto, concluo esta reflexão esperando que elas nos orientem no prosseguimento dessas caminhadas, fazendo emergir não só narrativas plurais da História, mas também práticas que reabilitem a pluralidade da nossa Humanidade.

⁹ CURY, Marília Xavier. Lições indígenas para a descolonização dos museus: processos comunicacionais em discussão. *Cadernos Cimeac*, v. 7, n. 1, 2017, p. 187. Disponível em: <https://doi.org/10.18554/cimeac.v7i1.2199>. Acesso em 5 jun. 2021.

¹⁰ CHAGAS, Mario; PRIMO, Judite; ASSUNÇÃO, Paula; STORINO, Claudia. *Op. cit.*, 2018, p. 11-12.

¹¹ PEREIRA, Dirce Jorge Lipu; MELO, Susilene Elias de. Ética: remanescentes humanos em museus. In: CURY, Marília Xavier. *Op. cit.*, 2020, p. 32.

REFERÊNCIAS

Fontes

— *Inventário Nacional de Referências Culturais*

SOUZA, José Otávio Catafesto de; PIRES, Daniele de Menezes; MORAES, Carlos Eduardo Neves de; MORINICO, José Cirilo *Kuaray Nbeery. Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões*. Porto Alegre: Iphan/RS, 2007.

ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (ed.). *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

— *Dossiês de Registro*

BRASIL. IPHAN/RS. Ministério da Cultura. *Dossiê de Registro Tava, Lugar de Referência para os Guarani*. Porto Alegre: Iphan/RS, 2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira, SP*. Instituto Socioambiental: São Paulo, 2017, 2 v.

— *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*

IPHAN/RS. *Projeto Missões 300 Anos*. Arquivo Área Técnica, Caixa 20 (Missões Jesuíticas); Escritório Técnico de São Miguel das Missões, Caixa AT013.

IPHAN/RS. *Centro de Documentação e Pesquisa/Museu das Missões*. 2003/2005. Arquivo do Escritório Técnico de São Miguel das Missões. Caixa AT_013; 1990. Arquivo da Área Técnica do Iphan/RS, Caixa 16.

IPHAN/RS. *Estudo arqueológico para implantação do Parque da Fonte Jesuítica*. Dez. 1995. Arquivo Arqueologia, Iphan/RS.

IPHAN/RS. *Laudo ambiental e estudos arqueológicos referentes à área destinada a implantação do “Parque Arqueológico da Fonte Missioneira”*. Dez. 1995. Arquivo Arqueologia, Iphan/RS.

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Inventário Nacional de Referências Culturais: Manual de Aplicação*. Brasília: Iphan, 2000.

IPHAN/RS. *Diários de Campo de Cristian Pio Ávila*. 2004. Arquivo da Área Técnica do Iphan/RS, CD AT_316.

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Assentamentos jesuíticos: territórios e significados*. Rio de

Janeiro: COPEDOC/IPHAN, 2008 (Cadernos de Pesquisa e Documentação do IPHAN, 1).

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Patrimônio Mundial: fundamentos para seu reconhecimento: a convenção sobre proteção do patrimônio mundial, cultural e natural, de 1972, para saber o essencial*. Brasília: IPHAN, 2008.

BRASIL. IPHAN/SP. Ministério da Cultura. *Dossiê da paisagem cultural do Vale do Ribeira*. São Paulo: Iphan/SP, 2009.

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. Programa Inventário Nacional de Referências Culturais do povo Guarani Mbyá. s.d.

IPHAN/RS. Parecer n. 667/2014. Solicitação de Registro do bem cultural *Tava*, Lugar de Referência para o povo *Guarani*. (a) Beatriz Muniz Freire, Marcus Vinicius Benedeti. Porto Alegre, 25 ago. 2014.

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. Parecer n. 85/2014, referente à solicitação de Registro da *Tava Miri* São Miguel Arcanjo como Lugar de importância e referência cultural para o Guarani no Livro de Registro dos Lugares como Patrimônio Cultural do Brasil. (a) Diana Dianovsky; Mônia Silvestrin. Brasília, 24 out. 2014.

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Parecer sobre o Registro da Tava Miri São Miguel Arcanjo — Lugar de Referência Cultural para os Guarani*. Brasília: Conselho Consultivo do Iphan, 3 dez. 2014. (a) Carla Maria Casara.

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 77ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural*. Brasília, 3-4 dez. 2014.

IPHAN/SP. Parecer técnico n. 3/2018. Registro do Sistema Agrícola Tradicional dos Quilombos do Vale do Ribeira. (a) Marcos Monteiro Rabelo. São Paulo, 3 jan. 2018.

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. Parecer técnico n. 9/2018 (COREG/DPI). Análise da instrução técnica do Processo de Registro do Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. (a) Juliana de Souza Silva; Marina Duque Coutinho de Abreu Lacerda; Deyvesson Israel Alves Gusmão. Brasília, 16 abr. 2018.

BRASIL. ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO. Parecer n. 168/2018. Procuradoria-geral Federal/Iphan. Registro do Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades do Vale do Ribeira/SP. (a) Antônio Fernando Alves Leal Neri. Brasília, 22 mai. 2018.

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Parecer da relatora do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural sobre a solicitação de Registro do Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira*. São Paulo: Conselho Consultivo do IPHAN, 10 set. 2018, (a) Manuela Carneiro da Cunha.

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cultura. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural*. Rio de Janeiro, 20 set. 2018.

BRASIL. IPHAN. Ministério da Cidadania. *Ata da Reunião da Comissão Nacional de Avaliação convidada para a seleção final das ações concorrentes ao Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, 32ª edição/2019*. Brasília, 26 ago. 2019.

— *Outros documentos*

AMORIM, Cleyde Rodrigues. *Relatório técnico-científico — Ivaporunduva*. São Paulo: Instituto de Terras do Estado de São Paulo, 1998.

TURATTI, Maria Cecília Manzoli. *Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Mandira/Cananéia, SP*. [São Paulo: Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”], 2002.

CURY, Isabelle (org.). *Cartas patrimoniais*. 3ª ed. Brasília: Iphan, 2004.

BRASIL. Ministério da Cultura. *Política Nacional de Museus*. Org. José do Nascimento Júnior; Mario de Souza Chagas. Brasília: Ministério da Cultura, 2007.

LEAL, Claudia Feierabend Baeta (org.). *As Missões da Unesco no Brasil*: Michel Parent. Trad. Rejane Maria Lobo Vieira. Rio de Janeiro: Iphan/Copedoc, 2008.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. *Relatório técnico “Valorização do Mundo Cultural Guarani Mbya”*. Convênio n. 702174/2008 (Iphan/CTI); Resolución n. 2326/2008 (Aecid/CTI). São Paulo, jun. 2011.

KEHL, Maria Rita et al. Violações de Direitos Humanos dos camponeses. In: BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório: textos temáticos*. Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade, v. 2).

KEHL, Maria Rita et al. Violações de Direitos Humanos dos povos indígenas. In: BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório: textos temáticos*. Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade, v. 2).

PINHEIRO, Paulo Sérgio et al. Violações de Direitos Humanos nas igrejas cristãs. In: BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório: textos temáticos*. Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade, v. 2).

POTY, Vherá; CHRISTIDIS, Danilo. *Os Guarani Mbyá*. Porto Alegre: Wences Design Criativo, 2015.

SARR, Felwine; SAVOY, Bénédicte. *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain : vers une nouvelle éthique relationnelle*. Paris: République Française/Ministère de la Culture, nov. 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *ISA 25 anos, unidos pela diversidade*. Ed. Maria Inês Zanchetta; texto Maura Campanilli. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

LUIZ, Viviane M.; SILVA, Laudessandro M.; AMÉRICO, Márcia C.; DIAS, Luiz M. F. (org.). *Roça é Vida*. São Paulo: Iphan/GT da Roça, 2020.

— *Legislação*

BRASIL. Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm

SÃO PAULO. Decreto-Lei n. 145, de 8 de agosto de 1969. Dispõe sobre a criação do Parque Estadual de Jacupiranga e dá outras providências. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/norma/48823>

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

BRASIL. Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm

BRASIL. Decreto n. 4.887, de 20 de novembro 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm

SÃO PAULO. Lei n. 12.810, de 21 de fevereiro de 2008. Altera os limites do Parque Estadual de Jacupiranga, criado pelo Decreto-lei n. 145, de 8 de agosto de 1969, e atribui novas denominações por subdivisão, reclassifica, exclui e inclui áreas que especifica, institui o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga e dá outras providências. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/norma/76411>

BRASIL. Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm

BRASIL. Lei n. 11.904, de 14 de janeiro de 2009. Institui o Estatuto de Museus e dá outras providências. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2009/lei-11904-14-janeiro-2009-585365-norma-11904-pl.html>

BRASIL. Lei n. 12.528, de 18 de novembro de 2011. Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12528.htm

— Entrevistas, depoimentos e comunicações orais em eventos

- Adam Duckworth, 23 jan. 2020
 Ailton Krenak, 21 jun. 2018
 Aimé Mpane, 2 dez. 2019
 Alexandre Ferreira *Werá Xunu*, 2 fev. 2019
 Aline Bosuma, 19 dez. 2019
 Aliou Baldé, 30 jan. 2020
 Ana Gita de Oliveira, 6 abr. 2020, por telefone
 Angelica Vanasse, 23 jan. 2020
 Anna Maria Andrade, 29 maio 2018
 Anne Wetsi Mpoma, 2 dez. 2019
 Ariel Ortega *Kuaray Poty*, 8-11 abr. 2019; 23 maio 2019
 Assis Pereira dos Santos, 16 ago. 2019
 Audrey Boucksom, 19 dez. 2019
 Bart Deputter, 17 dez. 2019
 Beatriz Muniz Freire, dez. 2018, por telefone
 Benedita Rocha, 17 ago. 2018
 Benedito Alves da Silva, 16 dez. 2016; 30 abr. 2018; 16 ago. 2019
 Benjamin Dujardin, 22 nov. 2019
 Billy Kalonji, 30 jan. 2020
 Brigitte Cornet, 4 dez. 2019
 Bruno Verbergt, 5 fev. 2020
 Christine Bluard, 2 dez. 2019; 16 dez. 2019
 Claire Poinas, 9 dez. 2019
 David Cammaerts, 7 dez. 2019
 Denildo Rodrigues de Moraes, 17 ago. 2018
 Edivina Maria Tiê Braz da Silva, 17 ago. 2018
 Elvira Morato, 17 ago. 2018.
 Estelamaris Dezordi, 18 mar. 2019, por e-mail
 Francisco Mandira, 27 abr. 2018
 François Makanga, 10 dez. 2019
 Gilbert Leriche, 12 dez. 2019
 Gonda Geets, 28 jan. 2020
 Guido Gryseels, 31 jan. 2020
 Hein Vanhee, 13 nov. 2019
 Hermano Fabrício Oliveira Guanais e Queiroz, 18 out. 2019
 Hermes Modesto Pereira, 17 ago. 2018
 Isabelle Van Loo, 27 jan. 2020
 Jacky Maniacky, nov.-dez. 2019; jan.-fev. 2020
 Jean-Claude Gabristo, 14 dez. 2019
 Jean-François Manicom, 21 jan. 2020
 João da Mota, 18 out. 2019
 José Carlos Sabóia, 21 jun. 2018
 José Otávio Catafesto de Souza, 6-9 jun. 2020, por telefone
 Julie Bijmens, 8 jan. 2020
 Julien Volper, 6 jan. 2020
 Letícia Brandt Bauer, 18 dez. 2018
 Maarten Couttenier, 5 dez. 2019
 Manuela Carneiro da Cunha, 21 jun. 2018
 Marcos Monteiro Rabelo, 11 set. 2018
 Marcus Vinicius Benedeti, 13 fev. 2019
 Maria Ortega *Ara Poty*, 1º dez. 2018
 Mariano Aguirre *Karai Tataendy*, 26 nov. 2018
 Naiara Bittencourt, 16 ago. 2019
 Neire Alves da Silva, 16-17 ago. 2019
 Nilto Ignácio Tatto, 4 abr. 2018
 Patrícia Ferreira *Pará Yxapy*, 8-11 abr. 2019; 19 jun. 2020
 Poani Higino Pimentel Tenório Tuyuka, 18 out. 2019
 Primrose Ntumba, 18 dez. 2019
 Raquel Pasinato, 26 mar. 2019, por telefone; 16 ago. 2019
 Sandra Gomes de Castro, 18 out. 2019
 Servidor do Ibram/*Museu das Missões*, 27 nov. 2018
 Siheme Khaled, 26 nov. 2019
 Stephen-Carl Lokko, 20 jan. 2020
 Terenja Van Dijk, 4 fev. 2020
 Thomas Lutz, 30 dez. 2019
 Tine Geunis, 31 jan. 2020
 Valter Braga, 5 jan. 2017
 Vândir Rodrigues da Silva, 15 ago. 2019
 Yolande d'Yve, 11 dez. 2019
 Zachary Kingdon, 22 jan. 2020

— *Atividades de campo*

São Miguel das Missões e Santo Ângelo (RS), 3-7 jan. 2017

Quilombos de Mandira e Ivaporunduva, Cananéia e Eldorado (SP), 27 abr.-1º maio 2018

Eldorado (SP), 16-18 ago. 2018

São Miguel das Missões (RS), 26 nov.-1º dez. 2018

Tekoa Ko'enju, São Miguel das Missões (RS), 26 nov. 2018

Eldorado e Ivaporunduva (SP), 15 a 18 ago. 2019

Estágio de Pesquisa no Exterior. Bélgica, Alemanha e Reino Unido, 1º nov. 2019-8 fev. 2020

— *Filmografia*

BICICLETAS de Nhanderu. Dir. Patrícia Ferreira; Ariel Duarte Ortega. São Miguel das Missões, 2011, 46 min.

DESTERRO Guarani. Dir. Patrícia Ferreira; Ariel Duarte Ortega; Ernesto de Carvalho; Vincent Carelli. São Miguel das Missões: Vídeo nas Aldeias, 2011, 38 min.

DUAS ALDEIAS, uma caminhada. Dir. Jorge Ramos Morinico; Germano Benites; Ariel Duarte Ortega. São Miguel das Missões/Porto Alegre: Vídeo nas Aldeias/Iphan, 2008, 63 min.

PARÁ Reté. Dir. Patrícia Ferreira Pará Yxapy. Colab. Ana Carvalho, Ancil de Souza, Tita. São Miguel das Missões, Vídeo nas Aldeias, 2015, 15 min.

TAVA, a Casa de Pedra. Dir. Patrícia Ferreira; Ariel Duarte Ortega; Vincent Carelli; Ernesto de Carvalho. São Miguel das Missões: Vídeo nas Aldeias/IPHAN, 2012, 78 min.

TEKO Haxy — Ser Imperfeita. Dir. Patrícia Ferreira Pará Yxapy; Sophia Pinheiro. Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema: São Miguel das Missões, 2018, 39 min.

TERRA sem males. Dir. Claudia Dreyer. Porto Alegre: Câmara Clara/Brasília: TV Escola, 2015, 51 min.

— *Sites*

MANDIRA, Francisco (Francisco de Sales Coutinho). *Histórias do Quilombo do Mandira*. Entrevista concedida a Danilo Eiji e Iamara Nepomuceno, 29 jul. 2011. Disponível em: <https://acervo.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/historias-do-quilombo-do-mandira--51147>

SILVA, Benedito Alves da. *Capuava, sonho e resistência*. Entrevista concedida a Danilo Eiji e Iamara Nepomuceno, 31 jul. 2011. Disponível em: <https://acervo.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/capuava-sonho-e-resistencia-51148>

TRINTA, João (Padre João XXX; Jan van der Heijden). Estou com o povo: “o meio ambiente é a

roupa que nos veste”. Entrevista concedida a Beth Quintino e Rodrigo Godoy, 3 dez. 2004. Disponível em: <https://acervo.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/estou-com-o-povo-o-meio-ambiente-e-a-roupa-que-nos-veste-46598>

UNESCO. World Heritage Centre. *Atlantic Forest South-East Reserves*. Disponível em: <http://whc.unesco.org/en/list/893/>

UNESCO. World Heritage Centre. *Jesuit Missions of the Guaranis: San Ignacio Mini, Santa Ana, Nuestra Señora de Loreto and Santa Maria Mayor (Argentina), Ruins of São Miguel das Missões (Brazil)*. Disponível em: <http://whc.unesco.org/en/list/275>

Bibliografia

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

AGOSTINI, Camila. Temporalidades e saberes inscritos em ruínas e memórias. *Vestígios: Revista Latino-americana de Arqueologia Histórica*, v. 13, n. 1, jan.-jun. 2019.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terra de preto, terra de santo, terra de índio: uso comum e conflito. In: BRASIL. Conselho Nacional de Desenvolvimento Agrário Sustentável. Ministério do Desenvolvimento Agrário (org.). *Brasil Rural em Debate: coletânea de artigos*. Brasília: Condra/MDA, 2010.

ALMEIDA, Carolina Cabral Ribeiro de. Ode à coleção *Polícia da Corte*. In: *Temporalidades*, Belo Horizonte, ed. 28, v. 11, n. 1, set./dez. 2018.

ALMEIDA, Fábio Guaraldo. *Terra de Quilombo: arqueologia da resistência e etnoarqueologia no território Mandira, município de Cananéia/SP*. 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ALMEIDA, Marcia Cristina Pacito Fonseca de. *Comércio, bens de prestígio e insígnias de poder: as agências centro-ocidentais africanas nos relatos de viagem de Henrique de Carvalho em sua expedição à Lunda (1884-1888)*. Dissertação (Mestrado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da História Oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Mário de. Museus populares. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 31, 2005.

ANDRADE, Tânia (org.). *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1997.

ANDRELLO, Geraldo. Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio cultural com os índios do Uaupés. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 32, 2005.

ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Trad. Magda Lopes. Bauru: Edusc, 1998.

ARANTES NETO, Antonio Augusto. *Antonio Augusto Arantes Neto, depoimento, 2014*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, (2h 55 min).

ARAÚJO JÚNIOR, Júlio J. A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista? In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel R. (org.). *Direitos dos Povos Indígenas em disputa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

ARAUJO, Ana Lucia. *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*. London: Routledge, 2012.

ARAUJO, Ana Lucia. *Reparations for Slavery and Slavery Trade: A Transnational and Comparative History*. London: Bloomsbury, 2017.

AREND, Silvia Maria Fávero; MACEDO, Fábio. Sobre a História do Tempo Presente: entrevista com o historiador Henry Rousso. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 1, n. 1, jan./jun. 2009.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, out. 1997.

BANIWA, Gersem. Antropologia Indígena: o caminho da descolonização e da autonomia indígena. *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Porto Seguro, 01-04 jun. 2008.

BAPTISTA, Jean. *O Temporal: sociedades e espaços missionários*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009. (Dossiê Missões, v. 1).

BAPTISTA, Jean. *O Eterno: crenças e práticas missionárias*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009. (Dossiê Missões, v. 2).

BAPTISTA, Jean; SANTOS, Maria Cristina dos. As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009. (Dossiê Missões, v. 3).

BAPTISTA, Jean; BAUER, Letícia; BOITA, Tony; VIVIAN, Diego (org.). *Museu das Missões: 80 anos*. Porto Alegre: Jean Tiago Baptista, 2020.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. O desafio nativo: a inclusão do protagonismo indígena no Museu das

Missões e no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. In: MAGALHÃES, Aline Montenegro; BEZERRA, Rafael Zamorano (org.). *Museus Nacionais e os desafios do contemporâneo*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2011.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Patrimônios indígenas nos 80 anos do Museu das Missões: etno-história e etnomuseologia aplicada à imaginária missional. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 14, n. 1, jan.-abr. 2019.

BARBOSA, Ana Mae; COUTINHO, Rejane Galvão (org.). *Arte/educação como mediação cultural e social*. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

BARBOSA, Pablo Antunha. A “Terra sem Mal” de Curt Nimuendajú e a “Emigração dos Cayuáz” de João Henrique Elliott: notas sobre as “migrações” guarani no século XIX. *Tellus*, Campo Grande, v. 24, 2013.

BARBUY, Heloísa. *A exposição universal de 1889 em Paris*. São Paulo: Loyola, 1999.

BAUER, Letícia Brandt. *O arquiteto e o zelador: patrimônio cultural, história e memória — São Miguel das Missões (1937-1950)*. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

BAUER, Letícia Brandt. Projeto de requalificação da Exposição Permanente do Museu das Missões 2004/2006. In: MEIRA, Ana Lúcia Goelzer; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do Mundo Ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.

BENJAMIN, Richard. Museums and Sensitive Histories: The International Slavery Museum. In: ARAUJO, Ana Lucia. *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*. London: Routledge, 2012.

BEVILACQUA, Juliana Ribeiro da Silva. *De caçadores a caça: sobas, Diamang e o Museu do Dundo*. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

BIM, Ocimar José Baptista; FURLAN, Sueli Angelo. Mosaico do Jacupiranga — Vale do Ribeira/SP: conservação, conflitos e soluções socioambientais. *Agrária*, São Paulo, n. 18, 2013.

BLANCHARD, Pascal; COUTTENIER, Maarten. Les Zoos humains. *Nouvelles Études Francophones*, v. 32, n. 1, 2017.

BOMENY, Helena (org.). *Constelação Capanema: intelectuais e políticas*. Rio de Janeiro: Ed. FGV; Bragança Paulista: Ed. USF, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)*. Trad. Rosa d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BOUTTIAUX, Anne-Marie. Des mises en scène de curiosités aux chefs-d’oeuvre mis en scène. Le Musée Royal de l’Afrique à Tervuren : un siècle de collections. *Cahiers d’études africaines*, vol. 39, n. 155-156, 1999.

BRAUDEL Fernand. Histoire et Sciences Sociales : La longue durée. In: *Réseaux*, v. 5, n. 27, 1987.

BRUAND, Yves. *Arquitetura contemporânea no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

BRULON, Bruno; LESHCHENKO, Anna. Museology in Colonial Contexts: A Call for Decolonisation of Museum Theory. *ICOFOM Study Series*, n. 46, 2018.

BRUM, Ceres Karam; JESUS, Suzana Carvalheiro de. Mito, diversidade cultural e educação: notas sobre a invisibilidade guarani no Rio Grande do Sul e algumas estratégias nativas de superação. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 21, n. 44, jul./dez. 2015.

BRUNO, Cristina Oliveira. Arqueologia e antropologia: a musealização de sítios arqueológicos. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 31, 2005.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão. *Palanque e patíbulo: o patrimônio cultural na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988)*. São Paulo: Annablume, 2018.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul/São Paulo: Edusp, 2017.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. *Terras de negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência*. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 25ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CESAIRE, Aimé. *Discours sur le Colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 2011 [1955].

CHAGAS, Mario de Souza. *Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade*. Chapecó: Argos, 2006.

CHAGAS, Mario de Souza. Museus e patrimônios: por uma poética e uma política decolonial. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, v. 35, 2017.

CHAGAS, Mario de Souza. Museus, memórias e movimentos sociais. *Cadernos de Sociomuseologia*, n. 41, 2011.

CHAGAS, Mario de Souza; STORINO, Claudia M. P. Políticas e poéticas no Museu das Missões: viagem moderna e desafios contemporâneos. In: MONTEZ, Luiz B. (org.). *Viagens e deslocamentos: questões de identidade e representação em textos, documentos e coleções*. Rio de Janeiro: Móbile/Faperj, 2012.

CHAGAS, Mario; PRIMO, Judite; ASSUNÇÃO, Paula; STORINO, Claudia. A museologia e a construção de sua dimensão social: olhares e caminhos. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, n. 11, v. 55, 2018.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Trad. Luciano V. Machado. 3ª ed. São Paulo: Estação Liberdade/Ed. Unesp, 2006.

CHUVA, Márcia Regina Romero. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

CHUVA, Márcia Regina Romero. Para descolonizar museus e patrimônio: refletindo sobre a preservação cultural no Brasil. In: MAGALHÃES, Aline M.; BEZERRA, Rafael Z. (org.). *90 anos do Museu Histórico Nacional: em debate*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2013.

CLIFFORD, James. Museus como zonas de contato. Trad. Alexandre Souza; Valquíria Prates. *Periódico Permanente*, São Paulo, n. 6, fev. 2016.

CORTESÃO, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750)*. Ed. fac-similar. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: Funag, 2006.

COSTA, Emília Viotti da. *Coroas de glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos em Demerara em 1823*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. 5ª ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

COSTA, Flávia Roberta Cortez Lombardo. *Turismo e patrimônio cultural: interpretação e qualificação*. São Paulo: Ed. Senac/SP: Edições SESC/SP, 2009.

COSTA, Lucio. A arquitetura jesuítica no Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 5, 1941.

COUTTENIER, Maarten. EO.0.0.7943. *Low Countries Historical Review*, v. 133-2, 2018.

CRISPIM, Felipe Bueno. *Entre a Geografia e o Patrimônio: estudo das ações de preservação das paisagens paulistas pelo Condephaat (1969-1989)*. São Bernardo do Campo: Ed. UFABC/Fapesp, 2016.

CUBITT, Geoffrey. Museum and Slavery in Britain: The Bicentenary of 1807. In: ARAUJO, Ana Lucia. *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*. London: Routledge, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da.; ALMEIDA, Mauro W. B. de. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel R. (org.). *Direitos dos Povos Indígenas em disputa*.

São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer. (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CURY, Marília Xavier (org.). *Museus etnográficos e indígenas*: aprofundando questões, reformulando ações. São Paulo: Secretaria de Cultura e Economia Criativa/ACAM Portinari/Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo/Museu Índia Vanuúre, 2020.

CURY, Marília Xavier. Circuitos museais para a visitação crítica: descolonização e protagonismo indígena. *Revista Iberoamericana de Turismo*, Penedo, v. 7, n. 3, dez. 2017.

CURY, Marília Xavier. Educação em museus: panorama, dilemas e algumas ponderações. *Ensino em Re-Vista*, Uberlândia, v. 20, n. 1, jan./jun. 2013.

CURY, Marília Xavier. Lições indígenas para a descolonização dos museus: processos comunicacionais em discussão. *Cadernos Cimeac*, v. 7, n. 1, 2017.

CURY, Marília Xavier. Repatriamento e remanescentes humanos — *musealia*, musealidade e musealização de objetos indígenas. *Em questão*, Porto Alegre, v. 26, 2020.

CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. Missões: patrimônio e território. In: MEIRA, Ana Lúcia Goelzer; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do Mundo Ibérico*: patrimônio, território e memória das Missões. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.

DEMART, Sarah. Resisting Extraction Politics: Afro-Belgian Claims, Women's Activism, and the Royal Museum for Central Africa. In: OSWALD, Margareta von; TINIUS, Jonas (ed.). *Across Anthropology*: Troubling Colonial Legacies, Museums, and the Curatorial. Leuven: Leuven University Press, 2020.

DEZORDI, Estelamaris. *"Aqui plantamos uma semente"*: o surgimento de Tekoa Pyaú em uma comunidade Mbyá estabelecida no município de Santo Ângelo, Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

DIAS, Camila Loureiro; CAPIBERIBE, Artionka (org.). *Os índios na Constituição*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2019.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'ana. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Nupaub/USP, 1994.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Vukápanavo*: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 2019.

FEIERMAN, Steven. African Histories and the Dissolution of World History. In: BATES, R.; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, J. *Africa and the Disciplines*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1984.

FERREIRA, Alexandre *Werá Xunu*; KEESE, Lucas. Formação e autonomia na produção de filmes. In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações*. São Paulo: Hedra, 2018.

FERREIRA, Jorge. O presidente acidental: José Sarney e a transição democrática. In: FERREIRA, Jorge. DELGADO, Lucília de Almeida Neves (org.). *O tempo da Nova República: Da transição democrática à crise política de 2016: Quinta República (1985-2016)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. (Coleção O Brasil Republicano, 5).

FERREIRA, Patrícia *Pará Yxapy*. Fronteira, espaço e paisagem. In: MARTINS, Dione et al. (org.) *Xadalu: movimento urbano*. Porto Alegre: Joner Produções, 2017.

FIGUEIREDO, André Videira de. *O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico*. Curitiba: Appris, 2011.

FLEMING, John E. The Impact of Social Movements on the Development of African American Museums. *The Public Historian*, v. 41, n. 1, fev. 2019.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

FRANÇOIS, Étienne. A fecundidade da História Oral. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FREIRE, Beatriz Muniz. A aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais junto aos Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões e as possibilidades de diálogo com o presente. In: MEIRA, Ana Lúcia Goelzer; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do Mundo Ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.

FURTADO, Claudio A. O continente africano e a produção africana do conhecimento. *Revista Latino-americana de Estudos Avançados*. Foz do Iguaçu, v.1, n.1. jan./jun. 2016.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Wajãpi frente à sua “cultura”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, v. 32, 2005.

GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações*. São Paulo: Hedra, 2018.

GIL, Gilberto. Uma nova política cultural para o Brasil. *Revista Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n. 15, jan.-abr. 2005.

GOMES, Ângela Maria de Castro. *História e Historiadores: a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999.

GOMES, Ângela Maria de Castro; HANSEN, Patricia Santos. (org.). *Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

GONÇALVES, Adelaide. “A gente cultiva a terra e ela cultiva a gente”: uma história do MST. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de A. N. (org.). *O tempo da Nova República: Da transição democrática à crise política de 2016: Quinta República (1985-2016)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. (Coleção O Brasil Republicano, 5).

GONDIM, Vânia L. *Ruínas de São Miguel Arcanjo: memória, patrimônio, tangibilidade*. Porto Alegre: Cirkula, 2015.

GONZÁLEZ-VARAS, Ignacio. *Conservación de bienes culturales: teoria, historia, principios y normas*. 3ª ed., Madri: Cátedra, 2003.

GRIN, Monica. Mitos de excepcionalidade: versões do Império português e da nação miscigenada brasileira. In: CATROGA, F., HERMANN, J., AZEVEDO, F. L. N. (org.). *Memória, escrita da história e cultura política no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2012.

GRINBERG, Keila. O mundo não é dos espertos: história pública, passados sensíveis, injustiças históricas. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 12, n. 31, set.-dez. 2019.

GUERRA, Marília Falcone. *Musealização de territórios e turismo de base comunitária: reflexões sobre a comunicação e a salvaguarda do patrimônio da Reserva Extrativista do Mandira, Cananéia/SP*. Dissertação (Mestrado em Museologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. História, memória e patrimônio. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 34, 2012.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Edição Liv Sovik. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Trad. Andréa Menezes et al. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. Elites africanas, a circulação de ideias e o nacionalismo anticolonial. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexsander; BITTENCOURT, Marcelo. *África passado e presente: II encontro de estudos africanos da UFF*. Niterói: PPG História/UFF, 2010.

HEYMANN, Luciana; ARRUTI, José Maurício. Memória e reconhecimento: notas sobre disputas contemporâneas pela gestão da memória na França e no Brasil. In: GONÇALVES, Márcia de Almeida; ROCHA, Helenice; REZNIK, Luís; MONTEIRO, Ana Maria (org.). *Qual o valor da História hoje?* Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2012.

HICKS, Dan. *The Brutish Museums: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution*. Londres: Pluto Press, 2020.

HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios (1875-1914)*. Trad. Sieni Campos; Yolanda Toledo. 20ª ed.

São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. 3ª ed. 1994.

HOURLCADE, Renaud. Un musée d'histoire face à la question raciale : L'International Slavery Museum de Liverpool. *Genèses*, v. 92, n. 3, 2013.

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato dos norte-amazônicos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

JAENISCH, Damiana B. Produção e circulação de objetos, saberes e sujeitos: considerações a partir das experiências da política de patrimônio imaterial junto aos Mbyá Guaraní e Wajãpi. *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal, 2014.

JESUS, Suzana Carvalheiro de. *Pessoas na medida* processos de circulação de saberes sobre o *Nhande reko* guarani na região das Missões. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

KLIEMAN, Kairn A. *"The Pygmies Were Our Compass": Bantu and Batwa in the History of West Central Africa, Early Times to c. 1900 C.E.* Portsmouth (NH): Heinemann, 2003.

KOK, Glória. Memória dos Ossos: empréstimos simbólicos entre xamãs e jesuítas na América Meridional (séculos XVI e XVII). *Mosaico*, Goiânia, v. 4, n. 2, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Encontros*. Org. Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

L'ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (org.). *Antropologia, Impérios e Estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Faperj, 2002.

LACERDA, Rodrigo. O plano, o contraplano e o "plano sem plano": imagens ocidentais e Mbya Guaraní das ruínas de São Miguel. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 19, n. 46, 2018.

LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico guarani-mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: Edusp; Maringá: EdUEM, 2008.

LALIEU, Olivier. L'invention du « devoir de mémoire ». Vingtième Siècle, revue d'Histoire, n. 69, jan./mar, 2001.

LAMEGO, Alberto. Os Sete Povos das Missões. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico*

Nacional, Rio de Janeiro, n. 4, 1940.

LARANJEIRA, Lia Dias. *Mashinamu na Uburu: arte maconde e a história política de Moçambique (1950-1974)*. São Paulo: Intermeios/Fapesp, 2018.

LEAL, Fernando Machado. São Miguel das Missões: estudo de conservação e estabilização das ruínas da igreja. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 19, 1984.

LIENHARD, Martin. *O mar e o mato: histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*. Salvador: Ed. UFBA/CEAO, 1998.

LIMA, Joaquim M.; KAXINAWÁ, José B. F.; MATOS, Marcos A.; FERREIRA, Paulo R. N. Observações sobre o processo de patrimonialização dos Kene Huni Kuí. In: CUNHA, Manuela C. da; CESARINO, Pedro de N. (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

LITAIFF, Aldo. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. *Tellus*, Campo Grande, v. 4, n. 6, abr. 2004.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

LUNTUMBUE, Toma Muteba. “Finding Means to Cannibalise the Anthropological Museum”: a conversation with Toma Muteba Luntumbue. In: OSWALD, Margareta von; TINIUS, Jonas (ed.). *Across Anthropology: Troubling Colonial Legacies, Museums, and the Curatorial*. Leuven: Leuven University Press, 2020.

MAGALHÃES, Aline Montenegro. Entre o museu e a cidade: um estudo sobre a Inspetoria de Monumentos Nacionais (1934-1937). *Anais do I Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo*, Rio de Janeiro, 2010.

MARCHI, Darlan de Mamann. *O Patrimônio antes do patrimônio em São Miguel das Missões: dos jesuítas à Unesco*. Tese (Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural), Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

MARCON, Elza Maria Guerreiro. *O turismo como agente de desenvolvimento social e a comunidade guarani nas “Ruínas jesuíticas de São Miguel das Missões”*. Dissertação (Mestrado em Turismo), Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2006.

MARINS, Paulo César Garcez. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 57, 2016.

MARTINS, Alessandra Blengini Mastrocinque. *A experiência de turismo do Quilombo Ivaporunduva, Eldorado, São Paulo: análise dos elementos responsáveis pelo seu desenvolvimento*. Dissertação (Mestrado em Mudança Social e Participação Política), Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MATOS, Patrícia Ferraz de. *As “Côres” do Império: representações raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 104-111, dez./fev. 2005-2006.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; GURAN, Milton. Por uma história pública dos africanos escravizados no Brasil. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 54, jul.-dez. 2014.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MCCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

MEIRA, Ana Lúcia Goelzer. A trajetória do Iphan nas Missões. In: MEIRA, Ana Lúcia Goelzer; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.

MELLO, Joana. Da arqueologia portuguesa à arquitetura brasileira. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 44, set. 2006.

MENESES, José Newton Coelho de. Todo patrimônio é uma forma de história pública? In: MAUAD, Ana Maria; SANTHIAGO, Ricardo; Borges, Viviane T. (org.). *Que história pública queremos?/What public history do we want?* São Paulo: Letra e Voz, 2018.

MENESES, Maria Paula. O “indígena” africano e o colono “europeu”: a construção da diferença por processos legais. *E-cadernos CES*, Coimbra, n. 7, p. 68-93, mar. 2010.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Do teatro da memória ao laboratório da história: a exposição museológica e o conhecimento histórico. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 2, 1994.

MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MICELI, Sergio. Sphan: refrigério da cultura oficial. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 22, 1987.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1998.

MONTEIRO, John Manuel. Raças de gigantes: mestiçagem e mitografia no Brasil e na Índia portuguesa. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Universidade de Lisboa, 2002.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Etnologia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MORAES, Carlos Eduardo Neves de. Cosmológica do patrimônio Mbyá-Guarani: a conformação da paisagem cultural nas Missões/RS. *Anais da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Belém, 2010.

MORAES, Oriel Rodrigues; BERGOLD, Raul Cezar. Quilombos do Vale do Ribeira: entre o esquecimento e a ameaça. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico M.; SILVA, Liana A. L.; WANDSCHEER, Clarissa B. (org.). *Biodiversidade, espaços protegidos e populações tradicionais*. Curitiba: Letra da Lei, 2013.

MÜLLER, Angélica; IEGELSKI, Francine. O Brasil e o tempo presente. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (org.). *O tempo da Nova República: Da transição democrática à crise política de 2016: Quinta República (1985-2016)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. (Coleção O Brasil Republicano, 5).

MURRACE, Thays Bueno. Realidades em transformação: os territórios quilombolas de Mandira e Ivaporunduva na construção de espaços identitários no Vale do Ribeira (SP). *Epígrafe*, São Paulo, v.7, n.7, 2019.

MUSÉE ROYAL DE L'AFRIQUE CENTRALE. *Sammy Baloji & Patrick Mudekerezwa en résidence au Musée royal de l'Afrique centrale: Congo Far West — Arts, sciences et collections*. Silvana editoriale/Musée royal de l'Afrique centrale : Milano/Tervuren, 2011.

MUSEE ROYAL DE L'AFRIQUE CENTRALE. *The Making of: la rénovation du Musée royal de l'Afrique centrale*. Éditions BAI/Musée royal de l'Afrique centrale : Kontich/Tervuren, 2018.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Estrangeiro em sua própria terra: representações do brasileiro, 1870/1920*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 1998.

NEPOMUCENO, Iamara de Almeida; ARAGI, Juliana Cesário. Rede de conhecimento sobre a produção quilombola de alimentos no IFSP campus Registro: cultura e tradição alimentar. *Ingesta*, São Paulo, v. 2, n. 1, set. 2020.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Introdução: Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos.

In: O'DWYER, Eliane C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV/ABA, 2002.

OLIVEIRA, Ana Gita de; FREIRE, Beatriz Muniz. Nota sobre duas experiências patrimoniais. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 32, 2005.

OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. “Perguntas demais”: multiplicidade de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. In: *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 23, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco; SANTOS, Rita de Cássia Melo (org.). *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2019.

ORTEGA, Ariel *Kuaray Poty*. Filmar histórias e transformar olhares. In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações*. São Paulo: Hedra, 2018.

PACHECO, Kátia; TATTO, Nilto (ed.). *Agenda Socioambiental de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira*. Instituto Socioambiental: São Paulo, 2008.

PADRÓ, Carla. La museología crítica como una forma de reflexionar sobre los museos como zonas de conflicto e intercambio. In: LORENTE, Jesús-Pedro; ALMAZÁN, David (org.). *Museología crítica y arte contemporáneo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

PAES, Gabriela Segarra Martins. Os negros d'água do rio Ribeira de Iguape: mito e história numa narrativa elaborada por comunidades negras do Vale do Ribeira. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n. 39, n. 81, 2019.

PAES, Gabriela Segarra Martins. *Ventura e desventura no Rio Ribeira de Iguape*. Tese (Doutorado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

PAIVA, Marcelo Cardoso de. *O Brasil segundo o Iphan: a preservação do patrimônio cultural brasileiro durante a gestão de Gilberto Gil no MinC (2003-2008)*. 2019. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo), Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

PEIXOTO, Clarice Ehlers; SZTUTMAN, Renato. Parceria e comunicação por meio de imagens: entrevista com Dominique Tilkin Gallois. *Cadernos de Antropologia da Imagem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2001.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Missões, um espaço no tempo: paisagens da memória. In: MEIRA, Ana Lúcia Goelzer; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbya sobre a existência*. São Paulo: Elefante/Fapesp, 2018.

PINHEIRO, Sophia Ferreira. *A imagem como arma: a trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

PIRES, Daniele de Menezes. *Alegorias etnográficas do Mbyá Rekó em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007): discurso, prática e holismo mbyá frente às políticas públicas diferenciadas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

PORTO, Nuno. O museu como agente social: coleções etnográficas, migrações e cidadania no mundo contemporâneo. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, dez. 2008.

POULOT, Dominique. *Musée et Muséologie*. Paris : La Découverte, 2005.

POULOT, Dominique. *Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI: do monumento aos valores*. Trad. João Guilherme F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

QUADRAT, Samantha Viz. É possível uma história pública dos temas sensíveis no Brasil? In: MAUAD, Ana Maria; SANTHIAGO, Ricardo; BORGES, Viviane T. (org.). *Que história pública queremos?/What public history do we want?* São Paulo: Letra e Voz, 2018.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org.). *Vale do Ribeira: pesquisas sociológicas*. São Paulo: USP, 1969.

QUEIROZ, Renato de Souza. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de Antropologia Econômica*. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais — perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, David W. A. “*São Paulo, capital geográfica do Brasil*”: a Exposição do IV Centenário de São Paulo e a formação do território brasileiro na escrita histórica de Jaime Cortesão (1940-1960). São Paulo: Intermeios/Fapesp, 2018.

RIBEIRO, David W. A. Uma exposição para o IV Centenário de São Paulo: um historiador português narra a “história bandeirante”. *Anais do Museu Paulista*, v. 26, 2018.

RICCEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

ROCA, Andrea. Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2015.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANCHES, Manuela Ribeiro. (org.). *Malhas que os impérios tecem*: textos coloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2012.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos*: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis/Instituto Socioambiental/Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos*: modos e significados. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. Da importância de pesquisarmos a história dos povos indígenas nas universidades públicas e de a ensinarmos no ensino médio e fundamental. *Revista Eletrônica da Anphlac*, n. 4, 2005.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Canibalismo da memória: o negro nos museus brasileiros. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, v. 31, 2005.

SANTOS, Natália Neris da Silva. *A voz e a palavra do Movimento Negro na Assembleia Nacional Constituinte (1987/1988)*: um estudo das demandas por direitos. Dissertação (Mestrado em Direito), Escola de Direito da Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 2015.

SANTOS, Suzy da Silva. *Ecomuseus e Museus Comunitários no Brasil*: estudo exploratório de possibilidades museológicas. Dissertação (Mestrado em Museologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado*: cultura da memória e guinada subjetiva. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

SARRAF, Viviane Panelli. Preservação, acesso e participação no patrimônio cultural: o legado teórico de Waldisa Rússio Camargo Guarnieri. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 71, dez. 2018.

SCHWARCZ, Lília M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lília M.; GOMES, Flávio S. (org.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Trad. Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2001.

SCIFONI, Simone. Patrimonialização da natureza no Brasil: atualizando o debate In: CARVALHO, Aline Vieira de; ESPEJEL, Benjamin Ortiz; JULIANO, Tiago (org.). *Perspectivas patrimoniais: natureza e cultura em foco*. Curitiba: Prismas, 2018.

SILVA, Elson Alves da. *A educação diferenciada para o fortalecimento da identidade quilombola: estudo das comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira*. Dissertação (Mestrado em Educação), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

SILVA, Fernando F. *As cidades brasileiras e o patrimônio cultural da humanidade*. 2ª ed. São Paulo: Peirópolis/Edusp, 2012.

SILVA, Lucas Martines de Azevedo da. *A comunidade do Ribeirão Grande-Terra Seca: devoção e territorialidade quilombola*. Trabalho de Graduação Individual (Geografia Humana), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

SILVERMAN, Debora L. Diasporas of Art: History, the Tervuren Royal Museum for Central Africa and the Politics of Memory in Belgium, 1885-2014. *The Journal of Modern History*, Chicago, v. 87, n. 3, 2015.

SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (org.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein (Vassouras, 1949)*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: Cecult/Unicamp, 2007.

SLENES, Robert W. Africanos centrais. In: SCHWARCZ, Lília M.; GOMES, Flávio (org.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava — Brasil Sudeste, século XIX*. 2ª ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2011.

SOARES, Mariza C.; AGOSTINHO, Michele B.; LIMA, Rachel C. *Conhecendo a exposição Kumbukumbu do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2016.

SOSTER, Sandra Schmitt; PRATSCHKE, Anja. Sistema de preservação do patrimônio missionário: o uso de mídias digitais para dissipar fronteiras geográficas. *Proceedings of the XVIII Conference of the Iberoamerican Society of Digital Graphics: Design in Freedom*, São Paulo, v. 1, n. 8, 2014.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Os Mbyá-Guarani e os impasses das políticas indígenas no sul do Brasil. *Anais da VIII Reunião de Antropologia do Mercosul: Diversidade e Poder na América Latina*,

Buenos Aires, 2009.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Rastrear perceptos dos Mbyá-Guarani na etnografia de caminhada do *Mburuvixá* José Cirilo Pires Morinico: cosmopolítica transnacional, pós-colonial e historicidade originária na região platina do III milênio. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, jul./dez. 2007.

SOUZA, Luciana Christina Cruz e. A Mesa Redonda de Santiago do Chile e o Desenvolvimento da América Latina: o papel dos Museus de Ciências e do Museu Integral. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, v. 9, n. 17, jan./jul. 2020.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. A vida material das coisas intangíveis. In: SOUZA, Marcela S. Coelho de; LIMA, Edilene C. (org.) *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, 2010.

TESTA, Adriana Queiroz. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “O bom povo português”: antropologia da nação e antropologia do império. In: L’ÉSTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (org.). *Antropologia, Impérios e Estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Faperj, 2002.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Fapesp, 2002.

TORRES, Nelson Maldonado. On the Coloniality of Human Rights. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 114, dez. 2017.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Trad. Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.

TUPÁ, Marcos dos Santos. Aguyjevete pra quem luta! A Comissão Guarani Yvyrupa e a busca por nosso espaço de viver. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações*. São Paulo: Hedra, 2018.

VANHEE, Hein. On Shared Heritage and Its (False) Promises. *African Arts*, v. 49, n. 3, 2016.

VELLOSO, Monica Pimenta. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves (org.). *O Brasil Republicano: o tempo do nacional-estatismo do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano, 2).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVIAN, Diego Luiz. Ponto de Memória Missioneira: iniciativas comunitárias e populares de preservação e promoção do patrimônio cultural em São Miguel das Missões (RS). *Anais eletrônicos*

do XI Encontro Estadual de História (Anpuh/RS): História, memória e patrimônio. Rio Grande/RS, jul. 2012.

VOGT, Carlos; FRY, Peter; SLENES, Robert W. *Cafundó, a África no Brasil: Linguagem e Sociedade*. 2ª ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.

WILLIAMS, Daryle. Além da história-pátria. *Revista do Patrimônio Histórico e Nacional*, Brasília, n. 34, 2012.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Práticas religiosas, errância e vida cotidiana no Brasil (finais do século XIX e inícios do XX)*. São Paulo: Intermeios, 2018.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Hucitec, 1998.

YABETA, Daniela Paiva. *Marambaia: História, Memória e Direito na luta pela titulação de um território quilombola no Rio de Janeiro (c. 1850 – tempo presente)*. Tese (Doutorado em História), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2014.

YABETA, Daniela; GOMES, Flávio. Memória, cidadania e direitos de comunidades remanescentes: em torno de um documento da história dos quilombolas da Marambaia. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 47, 2013.

ZANIRATO, Sílvia H. Usos sociais do patrimônio cultural e natural. *Patrimônio e Memória*, Assis, v. 5, n. 1, out. 2009.

ANEXOS

Pesquisa de recepção — Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo e Museu das Missões

A pesquisa foi realizada entre 25 e 28 de novembro de 2018, terça a sexta-feira, com 30 participantes que se voluntariaram. A seguir, apresento o formulário por eles respondido oralmente e preenchido por mim em suas presenças e uma síntese das respostas.

As questões apresentadas foram as seguintes:

Sobre o perfil da pessoa entrevistada: Idade; Cidade em que mora; Gênero; Escolaridade;

Sobre a visita: É a primeira vez aqui?; O que te motivou a visitar este local?; O que te chamou mais a atenção aqui?; Quais as suas impressões sobre o Museu das Missões?;

Sobre os Guarani: Esperava encontrar os Guarani aqui? Chegou a falar com alguém? Quais as suas impressões sobre eles?; Obteve informações sobre a Ko'enju, a aldeia dos Guarani? Foi ou pretende ir até lá? [Se sim, pode dizer como foi a visita?];

Sobre as Missões (região e história): Visitou outros lugares na região? Se sim, quais?; Que informações tinha sobre a história das Missões Guarani-Jesuíticas?; O que a visita te trouxe de novo? [informações, impressões etc.]; O que mais gostaria de dizer sobre a visita?

Esperava encontrar os Guarani, por escolaridade

Esperava encontrar os Guarani, por vez da visita

Imagem 34. Mapa Guarani Digital, projeto do Centro de Trabalho Indigenista. Disponível em: <https://guarani.map.as>. Acesso em: 5 jun. 2021.

Imagem 35. Os antigos trinta povos das Missões, nos atuais Paraguai, Argentina e Brasil. Google Earth/David Ribeiro, 19 mar. 2021.

Comunidades quilombolas no Vale do Ribeira

Fonte: Base cartográfica: IGC, 2009; Territórios quilombolas: ITESP e EACONE; Vegetação: SOS Mata Atlântica, 2008.

Imagem 36. As 88 comunidades quilombolas do Vale do Ribeira (Andrade e Tatto, 2013).