

Patrimônio cultural, museus e direitos coletivos de minorias

ORG. LUCIANA GONÇALVES DE CARVALHO

RENATA DE SÁ GONÇALVES

ABA PUBLICAÇÕES

Patrimônio cultural, museus e direitos coletivos de minorias

ORG. LUCIANA GONÇALVES DE CARVALHO
E RENATA DE SÁ GONÇALVES

**COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS
CIENTÍFICOS**

Coordenador

Carlos Alberto Steil (UFRGS,
UNICAMP)

Vice-Coordenadora

Tânia Welter (Instituto Egon
Schaden)

Integrantes

Edimilson Rodrigues (FAMES)

Eva Lenita Scheliga (UFPR)

Marcelo Moura Mello (UFBA)

Martina Ahlert (UFMA)

Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto
(Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de
Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/
Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE
ANTROPOLOGIA
DIRETORIA (MANDATO 2023-2024)**

Presidenta

Andréa Luisa Zhouri Laschefski
(UFMG)

Vice-Presidente

Sônia Maria Simões Barbosa
Magalhães Santos
(UFPA)

Secretária Geral

Deborah Bronz (UFF)

Secretária Adjunta

Alexandra Barbosa da Silva (UFPB)

Tesoureiro Geral

Guilherme José da Silva e Sá (UnB)

Tesoureiro Adjunto

Gilson José Rodrigues Junior (IFRN)

Diretora

Flávia Melo da Cunha (UFAM)

Diretor

Osmundo Santos de Araújo Pinho
(UFRB)

Diretor

Tonico Benites (CEFPI - MS)

Diretora

Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

ABA PUBLICAÇÕES

www.portal.abant.org.br

UNB - Campus Universitário Darcy
Ribeiro - Asa norte

Prédio do ICS - Instituto de Ciências
Sociais

Térreo - Sala AT-41/29 - Brasília/DF

CEP: 70910-990

Patrimônio cultural, museus e direitos coletivos de minorias

ORG. LUCIANA GONÇALVES DE CARVALHO
E RENATA DE SÁ GONÇALVES

© Luciana Gonçalves de Carvalho, Renata de Sá Gonçalves (orgs.),
© Associação Brasileira de Antropologia, 2024

Projeto gráfico e editoração eletrônica: Claudia Duarte, Avellar e Duarte
Revisão do texto: Fernanda Silveira

Apoio:

Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de
Janeiro - FAPERJ

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bianca Mara Souza – Bibliotecária - CRB-14/1587

P314 Patrimônio cultural, museus e direitos coletivos de minorias /
Organizado por Luciana Gonçalves de Carvalho e Renata de Sá
Gonçalves. -- Brasília : ABA Publicações, 2024.
646 p. ; il. Color. ; PDF ; 13 MB.

ISBN 978-65-87289-38-0

1. Antropologia. 2. Museu. 3. Patrimônio cultural. 4. Direitos
coletivos. I. Carvalho, Luciana Gonçalves II. Gonçalves, Renata de
Sá. III. Título.

DOI do Livro 10.48006/978-65-87289-38-0

CDD 306

Índices para catálogo sistemático:
1. Sociedades – 306

Sumário

- 9** Apresentação
- 25** “Aqui é a raiz de tudo”: reflexões sobre o cronótopo do cais nos memoriais da escravidão a partir do Cais do Valongo, no Rio de Janeiro
- 62** Entre senzalas e silêncios, memórias e patrimônios
- 111** Patrimônio, etnicidade e memória: observações sobre a região central de Cuiabá
- 140** As festas de santos como referências culturais dos quilombos de Oriximiná
- 181** O processo de patrimonialização do marabaixo no Amapá
- 219** Construções e contradições no reconhecimento do Queijo Minas Artesanal como patrimônio cultural
- 266** Quilombos, reminiscências históricas e oralidade: uma análise do tombamento constitucional de quilombos em diálogo com as teorias decoloniais
- 305** Tramas culturais do Serro (MG) e caminhos para a proteção de territórios patrimoniais
- 370** As promessas do vento: o avanço das energias renováveis no Seridó potiguar

- 455** Políticas de reparação: Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil como mediador entre objetos e pessoas
- 490** Aprendendo com o Nosso Sagrado: a força dos orixás, das caboclas e caboclos, das vovós e pretos velhos na luta contra o racismo
- 507** O Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira no Rio de Janeiro: entre as memórias e a atualidade da presença afro-brasileira
- 541** Acervo etnográfico Kapinawá da Aldeia Malhador: notas sobre documentação museológica
- 573** Memórias fora do armário: notas antropológicas sobre memória, patrimônio e museus LGBTQIAPN+ no Brasil
- 614** Sobre os autores
- 628** Índice remissivo

Apresentação

Luciana Gonçalves de Carvalho

Renata de Sá Gonçalves

Nos últimos anos, o cenário político no Brasil tem sido marcado por movimentos que visam à desestruturação de normas jurídicas e de políticas públicas para a valorização da diversidade cultural construídas paulatinamente a partir do processo de redemocratização do país, após 21 anos de ditadura (1964-1985). A Carta Magna, promulgada em 1988 como marco desse processo, trouxe ao ordenamento jurídico nacional inovações importantes ao prever, pela primeira vez nas Constituições brasileiras, a garantia do pleno exercício dos direitos culturais e a proteção das manifestações culturais de diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nomeadamente das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras (Brasil, [2024]).

Consoante os princípios de um Estado pluriétnico e multicultural (Duprat, 2007), a Constituição Federal de 1988 também formulou nova definição do patrimônio cultural brasileiro, entendendo-o como:

[...] os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Brasil, [2024]).

Nota-se, na referida concepção de patrimônio cultural, a presumida inseparabilidade da cultura, do território e do meio ambiente, que se expressa acentuadamente nos modos de criar, fazer e viver de diversos grupos sociais e, em particular, de povos e comunidades tradicionais. Nesse sentido, a Constituição Federal de 1988 também assegurou direitos territoriais específicos a povos indígenas e comunidades quilombolas,

e adotou uma visão de meio ambiente que considera aspectos culturais – motivo pelo qual a noção de meio ambiente cultural tem sido adotada por autores como Souza Filho (2005).

Em outras palavras, a indissociabilidade dos direitos culturais, territoriais e ambientais perpassa a Constituição Federal de 1988 e projeta-se na legislação infraconstitucional; entretanto, é confusa e insuficientemente representada nas normativas infralegais e nas práticas administrativas. Dessa maneira, a efetivação dos direitos de minorias étnicas e políticas tem sido obstaculizada por diversos fatores, entre os quais se incluem modos recorrentes de operar dos órgãos executivos e dos atores do sistema de justiça competentes para lidar com os processos jurídico-administrativos afetos à preservação e à valorização do patrimônio cultural.

Nesse cenário, o Comitê de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), criado em 2004, vem recebendo cada vez mais demandas de apoio por parte de indivíduos e grupos cujos direitos coletivos à cultura, ao território e/ou ao meio ambiente têm sido recorrentemente ameaçados. Ciente da imbricação dos direitos implicados, o comitê vem continuamente buscando aprimorar discussões internas e com setores da administração pública, dos movimentos sociais e de grupos interessados na preservação e

na salvaguarda de patrimônios e coleções (Tamaso; Gonçalves; Vassallo, 2019).

No biênio 2021-2022, a coordenação do Comitê de Patrimônios e Museus trabalhou para integrar as discussões relativas aos patrimônios e museus com as pautas prioritárias de outros comitês da ABA. Para tanto, realizou uma série de ações com os comitês de antropólogas/os negras/os; deficiência e acessibilidade; gênero e sexualidade; povos tradicionais, meio ambiente e grandes projetos; e quilombos. Os diálogos com esses comitês foram registrados em pareceres e notas técnicas, produções para as redes sociais da ABA e webinários sobre temas como: afropatrimônios; museus, acessibilidade e inclusão; patrimônios e museus LGBTQIA+; quilombos e estratégias de mobilização e inclusão em tempos de pandemia; entre outros.

Um caso específico de desrespeito a direitos coletivos e difusos no município do Serro, em Minas Gerais, tem propiciado uma colaboração mais sistemática com os comitês de quilombos e de povos tradicionais, meio ambiente e grandes projetos, tendo em vista a complexidade dos problemas associados à exploração mineral naquela localidade. Com base em princípios técnicos e científicos, membros do Comitê de Patrimônios e Museus têm atuado nesse caso em meio a conturbados processos de licenciamento ambiental que afetam comunidades

quilombolas e ensejam divergências quanto às condições de preservação e sustentabilidade de bens culturais de natureza material e imaterial.

Como fruto dos diálogos mantidos com outros comitês da ABA, movimentos sociais e agentes da administração pública, este livro reúne reflexões sobre ações empreendidas por indivíduos e grupos minoritários na defesa, preservação e/ou gestão de seu patrimônio cultural. As contribuições compiladas derivam de trabalhos de pesquisa e extensão universitária, de iniciativas institucionais, bem como de experiências de ativismo conduzidas junto com comunidades produtoras e detentoras de bens do patrimônio cultural brasileiro. O tema do direito ao patrimônio as atravessa, constituindo o fio condutor do livro, que está organizado em três seções.

Na primeira seção, são abordadas problemáticas relativas às formas de apropriação e reconhecimento, por parte do Estado, de patrimônios culturais que mobilizam memórias e valores sociais de grupos historicamente excluídos ou menos favorecidos na sociedade brasileira. Na segunda, os artigos focalizam a tríade cultura-território-meio ambiente, com base na discussão da prática institucional quanto ao tombamento de quilombos e de conflitos socioambientais decorrentes de grandes projetos desenvolvidos em territórios tradicionalmente ocupados. Por fim, na terceira seção, os museus surgem como

espaços de elaboração de memórias e práticas de colecionamento que traduzem políticas de reparação e processos de afirmação de identidades coletivas.

Simone Pondé Vassallo, em seu artigo “‘Aqui é a raiz de tudo’: reflexões sobre o cronótopo do cais nos memoriais da escravidão a partir do Cais do Valongo, no Rio de Janeiro”, reflete sobre o cronótopo do cais nos memoriais da escravidão, tomando como exemplo o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro. A autora destaca a relevância do conceito de cronótopo, que Mikhail Bakhtin (1895-1975) define como a inseparabilidade entre tempo e espaço, em que o tempo se manifesta de forma visível e o espaço se intensifica com o movimento da história. Paul Gilroy (1956-), em *O Atlântico negro*, aplica essa noção ao pensar as culturas negras formadas nas travessias atlânticas, usando a imagem do navio para representar as complexidades dessas culturas, que transcendem as noções convencionais de cultura, identidade e Estado-nação. Vassallo, ao analisar o Cais do Valongo, propõe o cronótopo do cais como símbolo das origens dos negros brasileiros, ponto central para a criação da cultura afro-brasileira, e como espaço de ancestralidade e resistência. Ela argumenta que o cais evoca imagens poderosas que dão sentido à experiência da escravização, conectando o passado dos ancestrais africanos com o presente dos afrodescendentes, criando um elo espacial e temporal. Assim, o cais

se torna um mito de origem que, além de transcender o sofrimento, ressalta a resistência, o empoderamento e a agência das pessoas negras ao longo do tempo.

Na sequência, Luciana Chianca relata experiências de um projeto de extensão universitária que, literalmente entre senzalas e silêncios, leva a juventude do bairro do Roger, em João Pessoa (PB), a vasculhar memórias e referências culturais relevantes de sua identidade. Num exercício de educação patrimonial não formal, que privilegia as relações das pessoas com o lugar, em vez da valoração de determinados objetos dotados do status de patrimônio, o projeto revela a influência majoritariamente afro-indígena na constituição do bairro, permitindo emergir uma nova percepção patrimonial que valoriza a identidade e a autoridade cultural desse território.

No artigo “Patrimônio, etnicidade e memória: observações sobre a região central de Cuiabá”, o objetivo das autoras Flávia Carolina da Costa e Patrícia Osório é refletir sobre as configurações do patrimônio cultural em Cuiabá (MT), por meio de um projeto coletivo desenvolvido na região da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, entre o Morro da Luz e a Prainha, espaços reconhecidos como marcos fundadores da cidade. As autoras oferecem instrumentos analíticos voltados à valorização da memória e da presença negra e africana no estado, apontando a insuficiência de investigações

históricas e socioantropológicas sobre o tema nas produções científicas realizadas no estado e sobre o estado. Ao analisarem a região da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, as autoras encontram um movimento de retomada empreendido por pequenos coletivos e por militantes de uma cultura negra mato-grossense que aponta para processos de renovação de espaços públicos de memória e também de identidades.

Festas de santo também são abordadas por Luciana Gonçalves de Carvalho no âmbito do inventário de referências culturais dos quilombos de Oriximiná (PA), realizado em 2013 e 2014 como espécie de alternativa a um processo de tombamento que passou mais de 15 anos sobrestado no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Tensionando a opção conceitual e operacional de dividir o patrimônio cultural em material e imaterial, a autora demonstra que as festas de santo – categoria mais expressiva entre as celebrações identificadas nos territórios quilombolas daquele município – estão invariavelmente associadas às edificações e às formas de expressão neles existentes, devendo ser pensadas em sua integralidade como objetos de proteção.

José Maria da Silva focaliza o processo de patrimonialização do marabaixo, uma manifestação cultural praticada por comunidades negras rurais e urbanas do Amapá, precisamente nos municípios de Macapá,

Santana e Mazagão. Partindo de bibliografia específica e de relatos da comunidade marabaixeira – como se autodenominam os praticantes do marabaixo, o autor expõe como, de objeto de repressão por parte do governo, da igreja e da polícia, essa manifestação cultural se tornou um símbolo da identidade amapaense e foi registrada como patrimônio cultural do Brasil. Em sua exposição, a ênfase recai na mobilização dos próprios marabaixeiros, principalmente das novas gerações, que revelaram alta capacidade de negociação com diferentes setores da sociedade local e nacional.

Fechando a primeira seção do livro, o texto de Ana Paula Lessa Belone e Breno Trindade da Silva apresenta o Queijo Minas Artesanal como objeto de processos de patrimonialização em escala estadual e federal. Com base na própria experiência profissional e de uma pesquisa etnográfica conduzida nas regiões mineiras de Araxá e da Canastra, em 2023, os autores desenvolvem uma ecologia das práticas socioculturais que configuraram esse queijo como um produto ficcionalmente construído em nível de Estado, identidade cultural e entidades sanitárias. Os autores detalham aspectos dos modos de fazer Queijo Minas Artesanal nas duas regiões investigadas e mostram como os produtores atuam de forma criativa, tensionando ou acomodando suas práticas de acordo com os contextos de relações estabelecidas com os órgãos patrimoniais e sanitários.

A problemática relativa à proteção dos quilombos como patrimônios culturais é retomada e aprofundada por Bruna Melo Santos e Kátia Brasilino Michelan, na abertura da segunda seção. Elas analisam a Portaria Iphan nº 135/2023, que regulamenta o procedimento para a declaração de tombamentos de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, sob a ótica do pensamento decolonial. Com base nos pressupostos dessa vertente teórica, as autoras argumentam que a implementação da nova normativa tem o potencial de incrementar políticas públicas de reparação social na atualidade brasileira.

A defesa de territórios que encerram variados bens do patrimônio cultural – então chamados territórios patrimoniais – é o cerne do texto de Joana Ortigão Corrêa, Regina Abreu e Íria Borges. Tomando como ponto de partida o emblemático do caso do Serro (MG) – o primeiro município brasileiro a ter seu conjunto histórico e arquitetônico tombado pelo Iphan, em 1938, e atualmente ameaçado por uma série de projetos minerários –, as autoras discutem estratégias de proteção integral daqueles territórios, com atenção para as dinâmicas socioambientais que propiciem a existência de seus patrimônios e assegurem os direitos dos respectivos detentores.

Conflitos socioambientais e ameaças a territórios tradicionalmente ocupados reaparecem no texto de

Julie Cavignac, Joadson Silva e Étore Medeiros, no qual se discute o avanço de parques eólicos na região do Seridó, no Rio Grande do Norte. Combinado pesquisa documental, participação em grupos de WhatsApp e visitas a diversas localidades afetadas por tais empreendimentos, os autores expõem como, no âmbito de discursos e ações apoiados em noções de desenvolvimento, sustentabilidade e governança, tem-se produzido a invisibilidade de territórios ancestrais e lugares de memória de diversas comunidades. Em contrapartida, o texto também assinala a mobilização da sociedade civil para questionar os supostos benefícios e os impactos trazidos pelos parques eólicos.

A terceira seção focaliza os museus como espaços de elaboração de memórias coletivas e de fortalecimento de identidades, assumindo um papel não apenas na preservação do passado, mas também na promoção de justiça social e reparação histórica.

O Brasil, com seus cerca de 4 mil museus espalhados por todo o território, enfrenta o desafio de localizar as coleções associadas a diversos povos e comunidades. No artigo “Políticas de reparação: Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil como mediador entre objetos e pessoas”, Geslline Giovana Braga, Adriana Russi e Marco Brandão abordam o processo de mapeamento das coleções etnográficas no Brasil, concebido como um dispositivo de mediação entre objetos e pessoas, com o intuito de

localizar, identificar e tornar acessíveis dados sobre coleções etnográficas preservadas em museus e outras instituições de memória. Para isso, foi organizada uma rede de articuladores regionais composta de pesquisadores, professores e voluntários. Inspirado na ideia de “mapear para agir”, o artigo mostra como o mapeamento é em si mesmo uma ação fundamental para descolonizar os acervos e refletir sobre a formação dessas coleções, aprimorando as informações sobre coleções etnográficas e, em paralelo, subsidiando políticas públicas no campo museal.

No artigo “Aprendendo com o Nosso Sagrado: a força dos orixás, das caboclas e caboclos, das vovós e pretos velhos na luta contra o racismo”, Mario Chagas, Maria Helena Versiani e Thiago Azeredo abordam a importância e o papel do acervo “Nosso Sagrado”, formado por objetos religiosos afro-brasileiros transferidos para o Museu da República (RJ) em 2020, após campanhas por reparação de justiça e por solicitação de lideranças de santo que passaram a compartilhar a gestão do acervo no museu. O texto explora como o racismo religioso contribuiu ao longo do tempo para a naturalização de desigualdades sociais, políticas e econômicas que marginalizam as religiões afro-brasileiras e seus praticantes. Desse modo, os autores defendem o argumento de que o acervo “Nosso Sagrado” não é apenas uma coleção de objetos materiais, mas deve ser compreendido como um

patrimônio em seu sentido amplo, abarcando as memórias e práticas religiosas de gerações que vivem e compartilham as religiosidades afro-brasileiras, como o culto a orixás, caboclos, caboclas, vovós e pretos velhos. O artigo discute, ainda, o potencial educacional e pedagógico desse acervo como ferramenta estratégica para combater o racismo, uma vez que a preservação do “Nosso Sagrado” vai além da conservação material, englobando também o respeito, a dignidade e os direitos das pessoas que mantêm essas tradições vivas bem como lutam pela reparação e construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

No artigo “O Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira no Rio de Janeiro: entre as memórias e a atualidade da presença afro-brasileira”, Fillipe Alexandre Oliveira Alves e Renata de Sá Gonçalves examinam as estratégias narrativas e eventos promovidos pelo Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira (MUHCAB), inaugurado em 2021, na região portuária do Rio de Janeiro. O MUHCAB se autodefine como um museu de tipologia híbrida: museu de território, museu a céu aberto, museu de responsabilidade social e museu histórico. O artigo descreve e analisa como se deu sua concepção e execução, e problematiza os modos atuais de se falar sobre a história afro-brasileira no Brasil do século XXI: da “verdade” sobre o passado da escravidão ao contexto atual de mobilizações por memória e reparação dos afrodescendentes no Rio de Janeiro.

No artigo “Acervo etnográfico Kapinawá da Aldeia Malhador: notas sobre documentação museológica”, Débora Moura, Octávio Eugênio e Renato Athias abordam as atividades desenvolvidas em 2018 e 2019 na Aldeia Malhador, colocando em foco a documentação museológica do acervo etnográfico do povo indígena Kapinawá, localizado no sertão de Pernambuco. Com o intuito de promover a salvaguarda, a sistematização e o monitoramento das informações relacionadas a esses acervos, os autores relacionam, de forma crítica, tanto a preservação da memória coletiva quanto a materialidade dos objetos. Os autores abordam como integrar a comunidade na curadoria e na conservação preventiva, adaptando técnicas museológicas à realidade local, conduzidas de maneira colaborativa. Discutem, ainda, a relevância da classificação dos objetos etnográficos, bem como o uso de espaços museológicos pelos povos indígenas, como recursos acionados para fortalecer suas identidades étnicas. Desse modo, permitem revisar a abordagem tradicional da antropologia e da museologia sobre o “outro”, promovendo a autorrepresentação e o protagonismo dos povos indígenas na gestão de seus acervos e memórias.

No artigo que encerra o livro, Thiago Barcelos Soliva e Hugo Menezes Neto apresentam um campo de disputas simbólicas em torno da memória e dos patrimônios LGBTQIAPN+, que envolve agentes, agendas e

instituições, focando dois movimentos analíticos articulados: 1) a ampliação da esfera dos direitos sexuais relacionada às mudanças na gestão da diversidade sexual e de gênero nas políticas sexuais contemporâneas operadas pelo movimento LGBTQIAPN+ e 2) o descentramento da noção canônica de patrimônio e da ideia de “museu universal” com base nas reivindicações de grupos historicamente assimilados como não históricos. Pensando na tensa relação entre “política sexual”, “direitos sexuais”, “cidadanização da diversidade sexual e de gênero no Brasil” e “precarização simbólico-patrimonial”, se os corpos dissidentes não cabem nos museus universais/tradicionais, criam-se, então, os próprios museus. Os autores colocam o museu, nesse caso, como um meio de acesso à cidadania, recontando o passado para enfrentar a precarização do presente e celebrar a utopia de um futuro democrático e inclusivo.

Os artigos evidenciam um panorama atual complexo da preservação e valorização do patrimônio cultural no Brasil, mostrando uma discrepância entre o arcabouço constitucional e sua plena concretização quanto à garantia dos direitos territoriais, culturais e ambientais e expondo a vulnerabilidade e também resistência de grupos minoritários diante de grandes projetos econômicos.

A luta pela preservação do patrimônio cultural, especialmente de grupos historicamente marginalizados,

transcende a proteção de objetos ou locais específicos; ela se relaciona profundamente com aspectos de identidade, memória e direitos coletivos. Os direitos culturais no Brasil dependem de um esforço contínuo de mobilização social, articulação entre diferentes setores e perspectivas que respeitem a indissociabilidade entre cultura, território e meio ambiente.

Referências

- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2024]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 set. 2024.
- DUPRAT, Déborah Macedo. O direito sob o marco da pluriethnicidade/multiculturalidade. In: DUPRAT, Déborah Macedo (org.). *Pareceres jurídicos: direito dos povos e das comunidades tradicionais*. Manaus: UEA, 2007.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Bens culturais e sua proteção jurídica*. Curitiba: Juruá, 2005.
- TAMASO, Izabela; GONÇALVES, Renata de Sá; VASSALLO, Simone. Apresentação. In: TAMASO, Izabela; GONÇALVES, Renata de Sá; VASSALLO, Simone. *A antropologia na esfera pública: patrimônios culturais e museus*. Goiânia: Imprensa Universitária, 2019.

“Aqui é a raiz de tudo”: reflexões sobre o cronótopo do cais nos memoriais da escravidão a partir do Cais do Valongo, no Rio de Janeiro

Simone Pondé Vassallo

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-1

OS MEMORIAIS DA ESCRAVIDÃO E O CAIS DO VALONGO

Em diversas partes do mundo, a partir dos anos 1990, as memórias da escravização e do tráfico transatlântico de africanos começaram a ganhar os espaços públicos com a criação de placas comemorativas, monumentos, memoriais e museus, em um esforço realizado por lideranças locais, movimentos sociais, municipalidades, agências nacionais e internacionais. Alguns autores chegam a sugerir que, com base nessas ações, produz-se uma verdade cosmopolita sobre a escravização e o tráfico transatlântico de africanos (Mourre, 2020). Para Gaetano Ciarcia (2020), esse processo está relacionado à patrimonialização do passado negreiro em diversas partes do

mundo, através de iniciativas muitas vezes relacionadas à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), e produz uma nova paisagem arquitetônica e monumental.

Tal processo ocorre num contexto de transformação das relações com o passado, quando ganha força um “paradigma memorial” (Mourre, 2020). Um momento importante dessas mudanças é quando a UNESCO adota a Convenção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural, em 1972, por meio da qual são criadas as listas que designam determinados bens como patrimônios da humanidade, por serem dotados do que se considera ser um “valor excepcional universal”.

Essa mudança no regime memorial também está relacionada a uma reconfiguração da economia moral contemporânea, que produz uma transformação do sistema de valores e da relação com a verdade. Nesse novo espaço moral, as noções de trauma, vítima e sofrimento são ressignificadas, ganham centralidade e adquirem uma conotação política, já que estão na base dos pedidos de justiça, reconhecimento e reparação (Fassin; Rechtman, 2011; Lowenthal, 2009; Sarti, 2011). A partir desse momento, são criados o que Duffy (2001) chama de museus do sofrimento humano e da luta pelos direitos humanos, que se caracterizam pela musealização de locais como campos de concentração, cidades que foram

atingidas por bombas atômicas, entre outros. Eles surgem em locais que testemunharam genocídios ou situações de cativeiro humano e têm o intuito de alertar para a importância da preservação dos direitos humanos. São inspirados no Holocausto judeu, que se internacionaliza como paradigma e influencia o entendimento de outras tragédias humanas e a necessidade de se refletir sobre tais eventos (Huysen, 2000; Lowenthal, 2009).

Essas representações dialogam com as recentes políticas patrimoniais, em que o patrimônio é pensado com base num novo paradigma, o do patrimônio como um direito, que se realiza através de ações inclusivas e integra as políticas de reconhecimento e reparação (Chuva, 2020). No contexto brasileiro, ele contrasta com o paradigma do momento anterior, que Márcia Chuva chama de paradigma moderno, em que a preservação do patrimônio teria o papel de manter o passado no seu lugar e de não questioná-lo (Chuva, 2020).

No caso específico das transformações nas maneiras de pensar e representar a escravização no espaço público, um momento particularmente relevante consiste na criação do Projeto Rota do Escravo (RDE), da UNESCO, em 1994. Esse programa parte da constatação de que a escravização e o tráfico transatlântico de africanos foram por muito tempo omitidos da história da humanidade e de que era preciso romper o silêncio sobre esses temas e

considerá-los como acontecimentos centrais para a compreensão das sociedades modernas (Vassallo; Rodriguez, 2019). A partir de então, ganham destaque, sob esse novo prisma, alguns locais que teriam testemunhado esses eventos históricos. Lugares como a Casa dos Escravos, na Ilha de Goré, no Senegal, e o Portal do Não Retorno, no Benin, tornam-se alvos de roteiros turísticos afrodiaspóricos e de peregrinações de lideranças políticas que ali pedem perdão pelo envolvimento de suas nações no tráfico de escravizados (Araujo, 2007, 2014). Outro marco fundamental foi a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, promovida em 2001 pela Organização das Nações Unidas (ONU) em Durban, na África do Sul. Nessa conferência, graças à atuação de inúmeras lideranças negras brasileiras e de outros países, a ONU reconheceu a escravização e o tráfico transatlântico de africanos como um crime contra a humanidade, abrindo caminho para os pedidos de reparação.

A descoberta de cemitérios de africanos escravizados nos Estados Unidos, nos anos 1990, também impulsionou os debates. O mais importante deles, o African Burial Ground, em Nova York, tornou-se exemplo de uma arqueologia afrodiaspórica participativa e, graças à atuação de lideranças negras, foi aberto à visitação pública e reconhecido como um Monumento Nacional

(Blakey, 2010). Todas essas iniciativas contribuem para a produção de uma nova chave de entendimento, em que as memórias da escravidão são investidas de um dever de justiça social e se caracterizam por uma natureza reivindicadora (Aje, 2020).

No Brasil, a primeira experiência de um memorial da escravidão no espaço público que traz consigo essas novas representações é o Cais do Valongo. Trata-se de um sítio arqueológico desenterrado em 2011 na região portuária do Rio de Janeiro (RJ), durante um projeto de revitalização urbana que visava adequar a cidade aos grandes eventos que em breve receberia, como a Copa do Mundo (2014) e os Jogos Olímpicos (2016). Em 2017, o cais foi reconhecido pela UNESCO como o local por onde mais africanos escravizados desembarcaram no Brasil e nas Américas. Ele foi classificado como um “sítio de memória sensível”, que teria testemunhado um dos maiores crimes contra a humanidade (Vassallo; Cicalo, 2015), tendo funcionado durante as primeiras décadas do século XIX, período em que o tráfico de africanos atingiu o seu auge no Brasil.

O cais representa o marco de um novo discurso oficial sobre a escravidão no Brasil, não mais com base no ideal de democracia racial, mas sim em sintonia com os recentes debates internacionais que entendem a escravidão como um crime contra a humanidade que deve

ser denunciado, reconhecido e reparado. No dossiê encaminhado à UNESCO, com a chancela do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e do Ministério da Cultura, o Brasil é apresentado como o maior país escravocrata das Américas, entrando em choque com as tradicionais narrativas que o definiam pela positividade da mestiçagem e pela “doce” intimidade que caracterizaria as nossas relações inter-raciais, nos termos do escritor Gilberto Freyre em seu clássico *Casa Grande e Senzala*.

Levando em conta o contexto mais amplo dos debates em torno das memórias públicas da escravidão, este artigo propõe algumas possibilidades analíticas para pensar o cais como um cronótopo em locais que pretendem trazer as memórias do tráfico transatlântico e da escravização de africanos e seus descendentes. Parto do estudo do Cais do Valongo e das dinâmicas mais específicas e localizadas que o envolvem, com o intuito de perceber como algumas ideias centrais que ele evoca conferem uma coerência própria às narrativas produzidas a partir do seu desenterramento. Tal como ocorre em outros locais patrimonializados, o cais é alvo de diferentes interesses e interpretações que o tornam um alvo permanente de disputa (Vassallo; Cicalo, 2015). Assim, pode haver divergência de perspectiva e conflitos envolvendo pesquisadores, representantes do poder público e

lideranças religiosas e locais. No entanto, para além dessas disputas, acredito que haja alguns entendimentos, compartilhados pela maioria dos indivíduos e coletivos envolvidos com o sítio arqueológico, que busco explorar aqui.

Mikhail Bakhtine (1978) define o cronótopo pensando na inseparabilidade entre as dimensões espaciais e temporais:

No cronótopo da arte literária ocorre a fusão dos indícios espaciais e temporais num todo inteligível e concreto. Aqui, o tempo se condensa, se torna compacto, visível para a arte, enquanto o espaço se intensifica, se envolve no movimento do tempo, do sujeito, da história. Os indícios do tempo se descobrem no espaço, este é percebido e medido a partir do tempo (Bakhtine, 1978, p. 237-238).

Ainda para esse autor,

O cronótopo, principal materialização do tempo no espaço, aparece como o centro da concretização figurativa, como a encarnação do romance inteiro. Todos os elementos abstratos do romance – generalizações filosóficas e sociais, ideias, análise das causas e dos efeitos, e assim sucessivamente, gravitam em torno do cronótopo e, através dele, adquirem carne e sangue e participam do caráter pictórico da arte literária (Bakhtine, 1978, p. 391).

Assim, no caso do romance, o cronótopo confere uma marca que dá um sentido próprio aos diálogos, às ações, às ideias e às emoções dos personagens. Alguns cronótopos sugeridos pelo autor são a estrada, a fronteira, o idílio, o castelo, o salão, entre outros.

Paul Gilroy, em *O Atlântico negro* (2001), retoma a noção de cronótopo para pensar as culturas negras que se forjam nos fluxos e nas travessias pelo Atlântico, para tanto, propõe a imagem do navio, “um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento” (p. 38). O cronótopo do navio auxilia Gilroy a transcender as rígidas definições de cultura, identidade, etnia e Estado-nação que se elaboram na modernidade e a pensar o Atlântico negro como uma “estrutura rizomórfica e fractal” (Gilroy, 2001, p. 38), um sistema de comunicação e de trocas culturais. Para o autor,

os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam. Consequentemente, precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais – um meio para conduzir a dissensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto (Gilroy, 2001, p. 60).

Nesse sentido, as culturas afrodiaspóricas são pensadas como contraculturas da modernidade: “o navio é o primeiro dos cronótopos modernos pressupostos por minhas tentativas de representar a modernidade por meio da história do Atlântico negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental” (Gilroy, 2001, p. 61).

Gaetano Ciarcia (2020), em seu artigo “Introduction: visions du passé et mémoire culturelle des traites esclavagistes”, também retoma a noção de cronótopo, dessa vez para pensar alguns locais representativos da escravidão na contemporaneidade, como museus e memoriais. Para ele, os espaços comemorativos produzem uma espacialização das lembranças, que é também o resultado de uma ideografia:

uma escrita, no sentido próprio e no figurado, de signos que supostamente significam ou suscitam uma anamnese de noções como o esquecimento, o arrependimento, o retorno. A dimensão abstrata dessas noções se materializa nas estátuas, cenografias, painéis e é acompanhada de testemunhos locais obedecendo a diferentes práticas e lógicas (Ciarcia, 2020, p. 11).

Nesse sentido, o mesmo autor sugere que os diferentes imaginários que instituem as origens do tráfico de africanos são alvos de fabricações de cronótopos memoriais, como o barco, a estrada, a porta, o oceano, o retorno,

a travessia, o ancestral, o descendente, entre outros. Para esse autor, através da fabricação e da difusão desses leit-motivs, ocorre uma “transfiguração do passado escravagista nos mitos comemorativos” (Ciarcia, 2020, p. 10).

Neste artigo, em diálogo com os autores mencionados anteriormente, chamo a atenção para a importância do cronótopo do cais e sugiro algumas imagens centrais e relações espaçotemporais que ele pode evocar e ajudar a organizar.

O CAIS COMO UM CRONÓTOPO

Partindo da análise do Cais do Valongo, proponho-me a pensar o cais como um cronótopo com base em quatro aspectos centrais que descrevo a partir de agora.

a) O cais e as origens dos negros brasileiros

O valor patrimonial atribuído e considerado “excepcional”, no que diz respeito ao Cais do Valongo, em nome do qual ele foi reconhecido tanto pelo Estado brasileiro quanto pela UNESCO, reside no fato de ele ser considerado o local por onde mais africanos desembarcaram em todo o Brasil e, possivelmente, em todo o continente americano. Diferentemente do que ocorre em memoriais da escravidão no continente africano, as principais narrativas em torno do Cais do Valongo, tanto em seu

dossiê de reconhecimento encaminhado à UNESCO quanto nas falas de lideranças negras, remetem a um lugar de chegada, de desembarque dos africanos que dão origem aos afro-brasileiros. Para melhor ressaltar as especificidades dos sentidos desse cais, farei um contraponto com a descrição de Mourre (2020) sobre a Casa dos Escravos, na Ilha de Goré, no Senegal, já que, segundo esse autor, os relatos sobre o tráfico transatlântico de africanos produzidos ali se tornaram paradigmáticos e influenciaram as representações de várias outras localidades.

No caso da Ilha de Goré, o elemento fundamental é a porta, também chamada de “porta da viagem sem retorno”, voltada para o oceano, que adquire um *status* de cronótopo. Ela é um elemento estruturante, nos termos do autor, pois é apresentada como o local de onde partiam os capturados. Símbolo de um rito de passagem e de transformação por excelência, ela remete à travessia do Atlântico, à viagem sem volta, à transformação do *status* dos africanos livres em sujeitos escravizados. A dramatização da experiência do confinamento que ocorre durante as visitas guiadas ao local enfatiza o sofrimento, através dos relatos sobre as condições insalubres e desumanas do lugar e da presença de instrumentos de tortura. Assim, na nova condição de escravizados, passam a se submeter à tortura, a privações,

ao sofrimento e à morte, seja ela real ou simbólica, pois os sobreviventes da travessia atlântica deveriam romper com os vínculos, a identidade e a cultura que possuíam até então e refazer inteiramente a sua vida no novo continente.

No Cais do Valongo, o que parece organizar o pensamento, com base no cronótopo do cais, é a ideia da chegada desses mesmos africanos e de recriação de uma nova cultura no Brasil. Aqui, não se trata mais tanto das transformações que eles irão sofrer, mas sobretudo da nova vida e da nova cultura que irão elaborar. De acordo com um documento redigido por lideranças negras pouco depois do seu desenterramento,¹ trata-se do local por onde desembarcaram não só os africanos que deram origem aos negros brasileiros, mas também os deuses que deram origem aos cultos de matriz africana e a cultura que deu origem à cultura afro-brasileira. Por isso, ele é considerado o lugar onde tudo começou e, como tal, se torna um local sagrado. Nos termos de Mãe Edelzuita, ialorixá que tem uma forte atuação desde a escavação desse sítio arqueológico, durante uma visita de reconhecimento do Cais do Valongo, “aqui é a raiz de

1 Proposta de Carta Aberta de reivindicações referentes ao Cais do Valongo e à Pequena África. Rio de Janeiro, 24 jun. 2011.

tudo”². Assim, o cais remete ao momento e ao local de fundação de um novo povo e de uma nova cultura. Para além das memórias do sofrimento e da dor, ele se refere às capacidades de criação e de resistência, elaboradas por sujeitos dotados de agência, que contrastam com as noções de desumanização, de objetificação e de morte veiculadas na Casa dos Escravos.

Goré foi reconhecida pela UNESCO em 1978, na primeira lista de bens classificados por essa agência internacional. Em seu dossiê encaminhado à UNESCO, a ilha é apresentada como um “vestígio do choque de duas civilizações diferentes e testemunho de uma experiência humana sem precedente na história dos povos [...], local de um cortejo de sofrimento, lágrimas e morte” (Mourre, 2020, p. 84). No dossiê, Goré é ainda descrita como “o arquétipo do sofrimento do homem negro através dos tempos” (p. 84). Para Mourre (2020), essas representações impedem a percepção do conflito. Elas apresentam uma visão a-histórica, que é também apolítica e reconciliadora e que desvincula o passado da situação presente de subalternização do continente africano nas relações de

2 Fala proferida durante visita de reconhecimento ao Cais do Valongo e ao Cemitério dos Pretos Novos, realizada em 11 de maio de 2012, no âmbito das atividades organizadas pelo Grupo de Trabalho Curatorial do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana.

poder internacionais. Já no caso do Cais do Valongo, reconhecido quase 40 anos depois, em outro contexto de debates e reflexões sobre a escravização e o tráfico de africanos, sua patrimonialização pode dialogar com elementos das pautas contemporâneas do movimento negro no Brasil. O vínculo entre o passado e a situação presente da população negra se torna possível, bem como a perspectiva política que perpassa parte de suas narrativas. No entanto, a dimensão política não impede a construção de uma narrativa mítica que parece garantir o sucesso do sítio arqueológico. Vejamos um pouco mais detidamente como essas ideias e esses processos se elaboram.

b) O cais e a criação da cultura afro-brasileira

O cais não se encontra num espaço vazio, mas sim num local que é afirmado como um território negro, também chamado de Pequena África. Ainda que suas fronteiras sejam fluidas e circunstanciais, podemos dizer que esse território compreende principalmente os bairros portuários da Saúde (onde se encontra o cais), da Gamboa e do Santo Cristo, bem como a região da Praça Onze, no centro da cidade. Desde ao menos a década de 1980, lideranças negras, políticos progressistas e pesquisadores procuram afirmar a forte presença negra nesses bairros (Vassallo, 2015). A seguir, descrevo alguns importantes marcos desse processo.

Em 1983, Roberto Moura publicou o livro *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, que contribuiu para a ampla divulgação do termo “Pequena África” e de todo um imaginário acerca de uma sociabilidade negra do período pós-abolição, em fins do século XIX, e das primeiras décadas do século XX. Esse imaginário gira em torno da forte presença de importantes personagens femininas chamadas de “tias”, muitas delas imigrantes baianas. Elas são consideradas figuras centrais na cena cultural afro-carioca desse momento e estão na base da criação do choro, do samba como um gênero musical, dos ranchos carnavalescos, das escolas de samba, das casas de culto de matriz africana no Rio de Janeiro, entre outras expressões culturais afro-brasileiras. Essas narrativas que emergem do livro de Moura também remetem à importância da estiva para os ex-escravizados, considerada um dos seus principais locais de trabalho no pós-abolição. A Pedra do Sal – no bairro da Saúde, situada a cerca de 300 metros do local onde foi desenterrado o Cais do Valongo – e a Praça Onze – no Centro, demolida na década de 1940 para a abertura da mais importante avenida que atravessa o centro da cidade, a Avenida Presidente Vargas – emergem como os locais que materializam esses encontros, essas práticas e essas memórias. Nesses relatos, Tia Ciata é lembrada como uma figura fundamental, que centraliza parte

significativa desse processo de criação e reconstrução cultural afrodiáspórica.

Um dos efeitos produzidos pela circulação dessas narrativas foi o tombamento da Pedra do Sal, em 1984, pelo órgão estadual de proteção ao patrimônio cultural, o Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (Inepac) (Guimarães, 2014). Em seu dossiê de tombamento, a Pedra é apresentada como “um testemunho cultural mais que centenário da africanidade brasileira” e como “um precioso documento histórico das manifestações culturais negras da cidade do Rio de Janeiro”.³ Ainda em 1984, próximo ao local onde havia existido a Praça Onze, foi criado o Sambódromo, para abrigar os desfiles das principais escolas de samba da cidade. Em 1986, também nas proximidades da Praça Onze, foi erguido um busto de Zumbi dos Palmares, considerado o maior herói da resistência quilombola e símbolo por excelência das lutas negras de resistência à dominação. No final da década de 1980, no bairro da Gamboa, foi criado o Centro Cultural José Bonifácio, único equipamento cultural municipal inteiramente dedicado à cultura negra, que recentemente se transformou no Museu da História e da Cultu-

3 Ver: RIO DE JANEIRO. Instituto Estadual do Patrimônio Cultural. Processo de tombamento da Pedra do Sal, nº 300048. Rio de Janeiro: Inepac, 1984.

ra Afro-Brasileira (MUHCAB). Em 2005, o Quilombo da Pedra do Sal, cujas moradias se situam no sopé da pedra de mesmo nome, foi reconhecido pela Fundação Palmares. Seus moradores se consideram os herdeiros do modo de vida característico do pós-abolição nessa localidade, que para eles gira em torno da tríade samba, sal e santo⁴ (Mattos; Abreu, 2012). A partir dos anos 2000, foram criadas ao menos duas rodas de samba por semana no sopé da Pedra do Sal, que tecem relações entre os sambistas do passado que frequentavam a localidade e os do presente. Uma placa comemorativa foi colocada no local, rendendo homenagem aos estivadores e a importantes personalidades negras que ali se reuniam, como Donga (Ernesto Joaquim Maria dos Santos, 1889-1974), João da Baiana (João Machado Guedes, 1887-1974) e Pixinguinha (Alfredo da Rocha Vianna Filho, 1897-1973), referências fundamentais para a música e a cultura afro-brasileira desde o início do século XX. A comida também possui destaque nessas representações. As tias baianas são lembradas como importantes quituteiras, inclusive no preparo do acarajé. Também são lembradas as Casas de Zungu, onde o angu era oferecido e que, durante o perío-

4 O samba diz respeito às criações culturais; o sal remete ao trabalho na estiva, pois esse artigo era desembarcado ali; e o santo remete à criação das casas de santo de matriz africana.

do da escravidão, eram importantes locais de acolhimento e de apoio aos escravizados. A partir dos anos 2000, foram reativadas algumas antigas escolas de samba da região portuária e novos blocos carnavalescos foram criados. Cada uma dessas ações, ao seu modo, busca afirmar a importância da cultura negra nessa localidade e contribui para a produção permanente da Pequena África como um território negro.

Desde o seu desenterramento, o Cais do Valongo foi incorporado ao imaginário sobre a Pequena África e se tornou palco de atividades como rodas de capoeira e de coco, maracatu, feiras de artesanato afro-brasileiro, ritos religiosos, afoxés, entre outras expressões culturais negras. Para alguns, o cais também foi o local de desembarque dos negros baianos do pós-abolição que, junto com os negros do Rio de Janeiro, teriam um papel fundamental na criação da moderna cultura afro-brasileira. Para a bisneta de Tia Ciata, que inaugurou um importante espaço cultural nas imediações do cais e da Pedra, foi também nesse local que sua bisavó desembarcou. Nesse sentido, a ideia do cais como um local de desembarque e de chegada dos africanos ao Rio de Janeiro e ao Brasil é incorporada às representações já existentes sobre a Pequena África, voltadas para a capacidade criativa desses mesmos sujeitos e de seus descendentes, principais responsáveis pela construção da cultura afro-

brasileira em suas múltiplas formas de expressão. A negatividade das representações dos africanos que atravessam a “Porta do não retorno”, na Ilha de Goré, submetidos a um processo de desumanização, é contraposta à positividade de pessoas como Tia Ciata, que, através de suas ações, estão na origem de movimentos culturais fundamentais para a formação tanto da cultura afrodiaspórica quanto da cultura brasileira num sentido mais amplo. Assim, o cais contribui fortemente para a transformação semântica da Pequena África, na qual ela se torna não apenas um lugar de forte presença negra mas também um local de chegada, de origens e de fundação.

c) O cais da ancestralidade

Se o Cais do Valongo é pensado prioritariamente como um local de desembarque, de chegada dos africanos e de seus descendentes, que deram origem a uma nova cultura, ele não deixa de ser lembrado pelos vínculos que mantém com a África, como um local que faz a ponte com o continente africano, ou seja, como um lugar de relações.

A partir dos anos 2000, o imaginário em torno da Pequena África começa a se transformar, influenciado pelos recentes debates e iniciativas internacionais em torno da afirmação das memórias da escravidão no espaço público. A criação do Projeto Rota do Escravo, da UNESCO,

bem como dos memoriais que começam a ser construídos em alguns países, são então reinterpretados localmente. De modo gradual, para além da ênfase na sociabilidade negra e nas expressões culturais afrodiaspóricas, cujo principal símbolo consiste na Pedra do Sal, começam a ganhar importância os relatos sobre o desembarque dos africanos escravizados na localidade e as péssimas condições de tratamento a que eram submetidos. É quando os limites temporais da Pequena África recuam no tempo e começam a fazer referência não apenas ao período do pós-abolição mas também ao da escravidão propriamente dito.

Um importante marco dessas transformações foi a descoberta do sítio arqueológico Cemitério dos Pretos Novos, na Gamboa, em 1996, na residência da família Guimarães, a menos de um quilômetro do cais e da pedra. Sua importância consiste no fato de ser um local de enterramento quase exclusivo de africanos recém-desembarcados, também chamados de “pretos novos”, diferentemente dos inúmeros cemitérios de escravizados que existem pelo país. O cemitério teria funcionado entre 1770 e 1830, aproximadamente, e conta com cerca de 40 mil corpos, tornando-o o maior das Américas nesse gênero. As condições de enterramento atestam o processo de desumanização a que eram submetidos os africanos recém-chegados: seus corpos eram depositados em valas coletivas à flor da terra, a poucos palmos de

profundidade, e emergiam na superfície nos momentos de chuvas intensas. Com a urbanização progressiva da região, o local foi aterrado e esquecido.

A descoberta do cemitério de escravizados em Nova York, no início dos anos 1990, e a intensa mobilização da comunidade negra norte-americana em torno desses achados arqueológicos, incentivou a família Guimarães a criar, em 2005, o Instituto dos Pretos Novos (IPN), para dar visibilidade a essa história então silenciada e desconhecida. O instituto atraiu importantes historiadores negros, como Cláudio Honorato e Júlio César Pereira, cujos trabalhos chamaram a atenção para o enorme complexo escravagista do Valongo, também considerado o maior das Américas, e para a presença dos pretos novos (Honorato, 2008; Pereira, 2007). O complexo escravagista incluía os locais de desembarque, quarentena, comercialização e enterramento dos africanos escravizados. Progressivamente, em diálogo com as representações que se elaboram no plano global durante as últimas décadas, o sítio arqueológico passa a ser apresentado no IPN como o testemunho de um crime contra a humanidade, chamando a atenção para as condições desumanas impostas aos africanos recém-chegados tanto em vida quanto na morte.

As pesquisas sobre a chegada e a presença de africanos na localidade contribuem para a visibilidade de

outro cemitério de escravizados na região da Pequena África, o Cemitério da Igreja de Santa Rita, que teria funcionado como tal durante a primeira metade do século XVIII. Para as lideranças negras, o fato de haver africanos enterrados no solo da Pequena África confere ao território uma enorme sacralidade, e os africanos enterrados em Santa Rita e no Cemitério dos Pretos Novos são considerados seus ancestrais. Os corpos ali enterrados encarnam o testemunho concreto da forte presença africana na região portuária carioca e do intenso sofrimento a que foram submetidos. Nessa condição, a existência desses cemitérios favorece a construção de laços indelévels entre as lideranças contemporâneas e os africanos ali enterrados, bem como entre o passado e o presente, que produz os vínculos primordiais que reivindicam em sua relação com esse território. Assim, a presença desses corpos de africanos considerados ancestrais fortalece uma série de relações: entre passado e presente, entre África e Brasil e entre os africanos enterrados e os afrodescendentes da atualidade. É nesse sentido que se pode compreender a intensa mobilização de lideranças negras quando o projeto de revitalização urbana previsto para a região portuária ameaçou revolver os corpos dos escravizados enterrados em Santa Rita. Os ativistas se manifestaram contrários à sua remoção e solicitaram que fossem colocadas

placas no espaço público informando a existência do cemitério (Sales, 2021).

Assim, há um movimento de valorização dos locais de chegada dos africanos que é fortemente influenciado pelas narrativas internacionais e é retomado pelos atores locais. Mas há também uma noção de ancestralidade trazida pelas lideranças negras e que é fruto das interpretações e das ações políticas locais. Através dessas ações, pode-se perceber que os relatos sobre a chegada de africanos, seu sofrimento, sua comercialização e as condições de enterramento são incorporados às narrativas sobre a Pequena África, mesclam-se ao imaginário que gira em torno da sociabilidade festiva e religiosa da Pedra do Sal e reforçam a sacralidade e a ancestralidade do território.

d) “O cais da resistência”

Apesar da forte presença dos relatos que enfatizam o sofrimento imposto aos africanos escravizados e aos seus descendentes, as lideranças negras muitas vezes parecem privilegiar a noção de resistência, ou seja, as diferentes táticas que os africanos e os afrodescendentes conseguiram colocar em prática nos interstícios das relações de dominação. É nesse sentido que se compreende a fala de Conceição Evaristo (1946-), importante escritora negra, ao explicar o motivo de abrir sua Casa

Escrevivências nas proximidades do cais e da Pedra do Sal, onde guarda seu acervo artístico e bibliográfico:

É muito simbólico, a gente quis muito. Desde o projeto da Casa nós pensamos nesta geografia afetiva que tem a ver com a história negra, essa região chamada Pequena África. *Estar ali é celebrar a nossa lembrança de dor que a gente transforma em uma lembrança de resistência* (Lisboa, 2023, grifo nosso).

Com isso, essas lideranças ressaltam também o poder de agência dos escravizados e de seus descendentes, sua capacidade criadora que se estabelece às margens do poder. É ainda nesse sentido que Conceição Evaristo se refere ao passo de samba chamado “miudinho” – que Tia Ciata tinha fama de praticar muito bem – como uma metáfora da resistência negra. Segundo ela,

Tia Ciata é a dona da alegria, da fé e da política. Ela construiu uma forma de fazer política que foge da tradicional. Essa também é a forma de fazer de vários negros da atualidade. Penso em Tia Ciata dançando o miudinho, um passo que tem uma evolução discreta e quase distraída. De miudinho em miudinho Tia Ciata está aqui conosco e está nos ensinando. E nesse dançar do miudinho me vem também o jogo da capoeira, no movimento do recuo. É no recuo que o corpo se

potencializa e vira um golpe. Quantos golpes Tia Ciata teve que aplicar no miudinho?⁵

Assim, o território da Pequena África se torna cada vez mais um espaço onde se afirmam as lutas e as diferentes formas de resistência da população negra na atualidade, e o reconhecimento do cais pela UNESCO fortalece esses movimentos. Nos últimos anos, nas proximidades da Pedra do Sal e do cais, como efeito do processo internacional de patrimonialização do sítio arqueológico, é possível observar várias iniciativas de importantes agentes culturais negros que reforçam esse processo: o centro cultural, inaugurado pela bisneta de Tia Ciata, que valoriza o protagonismo de sua bisavó e das mulheres negras, onde acontecem rodas de samba, cortejos carnavalescos e aulas de percussão, entre outras atividades que remetem à presença e a resistência negra na localidade; os restaurantes de culinária de inspiração africana e lojas de artigos afro-brasileiros abertos por lideranças negras; a criação de grafites com a temática negra e de painéis de azulejos que retratam importantes lideranças negras do passado; a Casa Escrevivência, de Conceição Evaristo;

5 Reprodução de trecho da fala de Conceição Evaristo durante o “Painel Tia Ciata – 100 anos de memória viva!”, no X Colóquio Memória da Ancestralidade da Pequena África e sua Resistência, realizado no Museu do Amanhã, no Rio de Janeiro (RJ), em 2024.

e, não posso deixar de mencionar, os inúmeros roteiros a pé que se propõem a contar as histórias silenciadas dos negros que viveram e frequentaram a região, organizados principalmente pelo IPN. Essas ações também contribuem para a produção e afirmação desse espaço como um território negro e para a sua sacralização.

O desenterramento do cais e a consolidação de suas narrativas como o local que simboliza o maior desembarque de africanos no Rio de Janeiro e no Brasil também contribuem para algumas lutas mais explicitamente políticas. Graças à iniciativa de Yedo Ferreira e de outras importantes lideranças negras, foi criada e aprovada a Lei municipal nº 6.613/2019, que em seu artigo 3º determina que:

Será reconhecido, ainda, o direito do descendente do africano escravizado de ter como reparação a demarcação da área urbana geograficamente delimitada, chamada Pequena África, a fim de preservar a memória da presença do africano liberto e alforriado da escravidão e que manteve no município do Rio de Janeiro de acordo com seu local de trabalho e moradia (Rio de Janeiro, 2019).

Tal legislação se baseia na exigência de reparação pelos crimes de escravidão, reconhecendo que ela está assentada em diversos tratados, acordos e convenções da ONU.

O sítio arqueológico também contribuiu para o fortalecimento das ações da Comissão da Verdade da Escravidão Negra no Brasil, criada em 2014, sob a iniciativa de advogados negros da Ordem de Advogados do Brasil (OAB), com o intuito de oferecer provas concretas dos crimes cometidos contra os africanos e seus descendentes, bem como subsídios para os pedidos de reparação. O processo de patrimonialização do cais também fortalece as reivindicações dos integrantes do Quilombo da Pedra do Sal, pois a pedra é considerada um dos pilares de sustentação do sítio arqueológico. Assim, o desenteramento do cais legitima algumas importantes demandas da população negra contemporânea.

Essas formas de resistência no território da Pequena África podem se traduzir nas noções de quilombo e em suas declinações, propostas por importantes intelectuais negros como Abdias Nascimento (1914-2011) e Beatriz Nascimento (1942-1995). De acordo com Abdias Nascimento,

Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados de resgatar sua liberdade e dignidade fugindo ao cativeiro e organizando sociedades livres no território brasileiro. A multiplicação dos quilombos no espaço e no tempo fez deles um autêntico movimento sócio-político e econômico amplo e permanente. [...] O quilombismo estruturava-se em formas associativas que tanto podiam

estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso [...] como também assumia modelos de organização permitidos ou tolerados pela classe dominante [...]. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da continuidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês [sic], escolas de samba, gafieiras, foram e são os quilombos 'legalizados' pela sociedade dominante (Nascimento, [1985], p. 24, grifo nosso).

De forma semelhante, Beatriz Nascimento sugere

uma linha de continuidade histórica entre os quilombos como forma de resistência organizada dos negros nos séculos de dominação escravista e suas formas atuais de resistência. A importância dos 'quilombos' para os negros na atualidade pode ser compreendida pelo fato de esse evento histórico fazer parte de um universo simbólico em que seu caráter libertário é considerado um impulsionador ideológico na tentativa de afirmação racial e cultural do grupo (Nascimento, 2021, p. 104).

O quilombo aparece aqui não necessariamente como um local de fuga, mas sobretudo como um espaço onde

peças negras conseguiram estabelecer seus modos de vida, sociabilidade e cultura, ou seja, suas formas de existência que são ao mesmo tempo formas de resistência. Nesse sentido, a Pequena África, tanto do passado quanto do presente, pode encarnar o imaginário do quilombo (Souty, 2015).

Creio que as principais ideias que procurei sintetizar aqui se expressam no samba enredo “O cais da resistência” (Caruso, 2024), com o qual a escola de samba Vizinha Faladeira – uma importante associação cultural sediada na localidade – desfilar no Carnaval de 2024. Em sua letra, que transcrevo a seguir, pode-se perceber como são evocadas e postas em relação as expressões cais, desembarque, ancestrais, preto novo, tumbeiro, cativo, Tia Ciata, samba, resistência e quilombo, entre outras, produzindo sentidos tão presentes no imaginário que tentei descrever. Para além das ideias de luta e de resistência que esses versos evocam, o seu maior poder parece emanar da dimensão mítica que seus significados podem produzir.

O CAIS DA RESISTÊNCIA

Agô, ao pisar as pedras desse cais
Respeito! Aqui desembarcaram nossos ancestrais
Do ventre de um tumbeiro, Povo banto em cativo
Era “peça” no mercado

“Preto Novo”, à flor da terra, a denúncia, o legado,
Vergonha é eterna cicatriz
Verdade que se impõe à realeza
Não se curva à nobreza da Imperatriz

Ê, malungo, firma o ponto no Ilê
Uma “lei para inglês ver” não entrega livramento
Ê, malungo, para a vida transformar
É preciso aquilombar o pensamento

Com a falsa liberdade
A dura realidade, do quilombo à favela
Pretos vindos de todos os cantos
Sua arte, seus encantos, a cultura é sentinela

Braço forte na estiva, capoeira, candomblé
Lá na Casa de Ciata, samba, choro e axé
Ô, Iyá! Ô, Iyá!
Se os búzios estão vivos, oferenda é amalá
Kaô, meu Pai, Kaô!
Clama a Pioneira a Justiça de Xangô!

Deixa lavar! E livrar de todo mal
O Valongo é Resistência, Patrimônio Mundial
Sou Vizinha Faladeira, guardiã desse lugar
Hoje, o canto da Sereia tem o toque do Alujá
(Caruso, 2024).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei explorar neste artigo o potencial analítico do cais como um cronótopo e ver como ele ajuda a organizar e a dar coerência a uma série de representações relacionadas à chegada dos africanos escravizados no Rio de Janeiro. Tais representações giram em torno da ideia do cais como um local de desembarque, de chegada dos africanos no Brasil.

A partir dessa noção central, temos os seus desdobramentos: o cais se torna um local de origens, de fundação de um povo (negro), de uma religião (de matriz africana), de uma cultura (afrobrasileira), de uma forma de sociabilidade (negra) e de uma forma de resistência (também negra). Nesse sentido, ele remete ao imaginário do Atlântico Negro, tal como evocado por Paul Gilroy (2001): o de uma cultura que se constrói nos fluxos, nos deslocamentos, na diáspora. No entanto, se esse autor opta pela imagem do navio para traduzir as relações e os hibridismos que se criam nas travessias pelo Atlântico negro, sugiro aqui que o cronótopo do cais também possa evocar poderosas imagens que ajudam a dar sentido à experiência da escravização em certos contextos afrodiaspóricos.

As representações que giram em torno do cais remetem a um jogo de relações espaçotemporais que unem diferentes pessoas, lugares e temporalidades: os ancestrais

africanos do passado, que ali desembarcaram, e os afrodescendentes do presente; as lutas e as formas de resistência do passado e as que ocorrem no presente. Suas representações também criam um vínculo indelével entre pessoas e espaços, ou seja, entre os afrodescendentes, o cais e o território da Pequena África, produzindo laços considerados primordiais.

Para além da sua concretude física e dos dados historiográficos que o cercam, o cais condensa um tempo e um espaço míticos: o tempo/espaço mítico da chegada dos ancestrais. Assim, o cais se torna um mito de origem dos afrobrasileiros, uma narrativa que traduz os principais sentidos atribuídos hoje a esse momento de fundação. Como todo mito, ele é atemporal. Seu principal efeito é o de organizar os significados produzidos no momento presente pelas lideranças negras e por outros atores envolvidos com a questão.

No caso aqui analisado, os significados produzidos pelo mito de origem giram em torno da capacidade de criação, de resistência, de empoderamento, de agência de mulheres e de homens negros do passado e do presente que vão além da dimensão do sofrimento. Tais noções traduzem as tensões entre o que lembrar e o que esquecer, entre o doloroso passado de escravização e a celebração das lutas de resistência e dos personagens que as simbolizam.

A valorização da cultura e das diferentes formas de resistência da população negra não surge com o desenterramento do cais, ela já é uma pauta bem mais antiga do movimento negro no Brasil. No entanto, quando arqueólogos e historiadores afirmam que esse é o principal porto de desembarque de africanos na cidade e no país, e quando a UNESCO endossa essa narrativa, o imaginário que já vinha se delineando em torno do cais se intensifica e o transforma num poderoso símbolo de origens e fundação.

Referências

- AJE, Lawrence. La commémoration de l'esclavage dans l'espace public aux États Unis: une amnésie collective? *Ethnologie Française*, dossier Traités esclavagistes et mémoire culturelle, [s. l.], v. 50, n. 1, p. 51-64, 2020. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/27082619>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- ARAÚJO, Ana Lúcia. *Mémoires de l'esclavage et de la traite des esclaves dans l'Atlantique Sud: enjeux de la patrimonialisation au Brésil et au Bénin*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Université Laval, Québec, 2007.
- ARAÚJO, Ana Lúcia. *Shadows of the slave past: memory, slavery and history*. New York: Routledge, 2014.
- BAKHTINE, Mikhail. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, 1978.

BLAKEY, Michael. Le projet de cimetière africain: un paradigme pour la coopération? *Museum*, [s. l.], v. 62, n. 245-246, p. 64-71, 2010.

CARUSO, Rodolfo *et al.* *O cais da resistêcia*. [Rio de Janeiro]: Samba na Intendente, 2024.

CHUVA, Márcia. Entre a herança e a presença: o patrimônio cultural de referência negra no Rio de Janeiro. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, Nova Série, v. 28, p. 1-30, 2020.

CIARCIA, Gaetano. Introduction: visions du passé et mémoire culturelle des traites esclavagistes. *Ethnologie Française*, dossier Traités esclavagistes et mémoire culturelle, [s. l.], v. 50, n. 1, p. 9-17, 2020. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/27082616>. Acesso em: 5 jan. 2024.

DUFFY, Terence M. Museums of 'human suffering' and the struggle for human rights. *Museum International*, Paris, v. 53, n. 1, p. 11-16, 2001.

FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *L'empire du traumatisme: enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion, 2011.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio. *A utopia da Pequena África: projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na zona portuária carioca*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

HONORATO, Cláudio de Paula. *Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro, 1758 a 1831*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

LISBOA, Vinícius. Conceição Evaristo abre Casa Escrivência, espaço cultural no Rio. *Agência Brasil*, Rio de Janeiro, 20 jul. 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-07/conceicao-evaristo-abre-casa-escrevivencia-espaco-cultural-no-rio>. Acesso em: 2 mar. 2024.

LOWENTHAL, David. On arrainging ancestors: a critique of historical contrition. *North Carolina Law Review*, Chapel Hill, v. 87, n. 3, p. 901-966, 2009. Disponível em: <http://scholarship.law.unc.edu/nclr/vol87/iss3/8>. Acesso em: 5 mar. 2024.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Relatório histórico-antropológico sobre o Quilombo da Pedra do Sal: em torno do samba, do santo e do porto. In: O'DWYER, Eliane C. (org.). *O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2012. p. 23-67.

MOURRE, Martin. Histoire et émotions. La mise en scène de la Maison des Esclaves à Gorée au Sénégal. *Ethnologie Française*, [s. l.], dossier Traités esclavagistes et mémoire culturelle, v. 50, n. 1, p. 77-90, 2020. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/27082621>. Acesso em: 5 jan. 2024.

NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo: uma alternativa política afro-brasileira. *Afrodíaspóra*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 6-7, [1985]. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4408009/mod_resource/content/2/

NASCIMENTO-Abdias_O%20Quilombismo.pdf. Acesso em: 28 fev. 2024.

NASCIMENTO, Beatriz. Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas. In: RATTI, Alex (org.). *Beatriz Nascimento: uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

PEREIRA, Júlio César Medeiros. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond: Iphan, 2007.

RIO DE JANEIRO. Câmara Municipal do Rio de Janeiro. Lei nº 6.613, de 13 de junho de 2019. Estabelece normas, como exigência de reparação pelos crimes de escravidão, a demarcação da área urbana como território histórico para preservação de memória da presença do africano liberto e alforriado e seu local de trabalho e moradia na Cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Câmara Municipal do Rio de Janeiro, 2019.

SALES, Natalia. *Em defesa da Pequena África: estudo etnográfico sobre engajamento político pela memória de africanos e*

afrodescendentes no Rio de Janeiro. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. *Cadernos CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, jan./abr. 2011.

SOUTY, Jerome. O quilombo como metáfora: espaços sociais de resistência na região portuária carioca. In : BIRMAN, Patrícia ;

LEITE, Márcia Pereira ; MACHADO, Carly ; CARNEIRO, Sandra de Sá (org.). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes. Ordens e resistências*. Rio de Janeiro, FGV Editora, 2015.

VASSALLO, Simone Pondé. Interventions urbaines et processus de patrimonialisation: la construction d'un territoire noir dans la zone portuaire de Rio de Janeiro (1980-2000). In: CAPONE, Stefania; MORAES, Mariana Ramos de (org.). *Afro-patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic: DPRPS, 2015. p. 139-161.

VASSALLO, Simone Pondé; CICALO, André. Por onde os africanos chegaram: o Cais do Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 239-271, 2015.

VASSALLO, Simone Pondé; RODRIGUEZ, Luz Stella Caceres. Conflitos, verdades e política no museu da escravidão no Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 25, n. 53, p. 47-80, 2019.

Entre senzalas e silêncios, memórias e patrimônios

Luciana Chianca

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-2

Apesar da antiguidade histórica e relativa importância no cenário cultural nacional,¹ a cidade de João Pessoa (PB) ainda não construiu uma política consistente de identificação, reconhecimento e proteção de seus bens e suas referências patrimoniais, sobretudo imateriais. E não se trata de um caso isolado no Brasil. Por essa razão, buscamos mitigar essa realidade através de oficinas na área de educação patrimonial – um Projeto de Extensão Universitária do Ministério da Educação (Proext/MEC) realizado entre 2012 e 2019 – para estudantes da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).² Vale destacar, no período, o ano de 2015, em que nos aproximamos de jovens edu-

1 João Pessoa é considerada a terceira cidade mais antiga do Brasil (Resgate, 2007).

2 Estudantes do curso de Ciências Sociais, majoritariamente.

candos de uma ONG/Centro Cultural, o Piollin, situado no bairro do Roger, em João Pessoa.

Ao longo de cinco anos, muitas foram as descobertas da comunidade envolvida, inicialmente surpresa e reticente por nosso interesse em suas expressões culturais, artísticas e religiosas: o que estávamos procurando ali, já que “nada havia” para encontrar? O tema da “falta” e da “ausência” patrimonial revelou-se de grande valor pedagógico e possibilitou oficinas surpreendentes aos sentidos de todos. Enquanto o “público” da educação patrimonial se dirigia e nos conduzia para as diversas referências culturais relevantes de sua identidade (pessoas, edificações, espaços de culto religioso, monumentos, espaços públicos, alimentos e instituições do seu território), foi sendo coletivamente elaborada uma nova percepção patrimonial daquela localidade, permitindo o afloramento de uma consciência positiva da identidade e da autoridade cultural do seu território.

Com o encerramento das oficinas, que incluíram o inventário participativo de 18 referências culturais majoritariamente afro-indígenas no bairro do Roger, algumas questões continuaram provocando nossa reflexão, notadamente no que se refere ao silenciamento do patrimônio cultural. Como compreender que a afrodescendência seja ignorada enquanto tema de debate naquela ONG/Centro Cultural instalada num

antigo engenho de farinha e cana-de-açúcar, onde educandos pobres, negros e pardos desenvolvem suas habilidades teatrais e circenses? O que significam a destruição das suas senzalas e a posterior reconversão desse espaço em salas de aula, depósitos, cozinha, biblioteca e refeitório? O que dizer de seu banguê reformado como sala de espetáculos? E da casa grande transformada em salão de reuniões, celebrações e festas? Este artigo busca seguir o fio dessas transformações, combinando a negociação dos sentidos e as narrativas subterrâneas (Pollak, 1989) ao desapossamento dos atores (Ricoeur, 2007). Esse enredado e complexo cenário envolvendo arqueologia, historiografia, antropologia e arte-educação nos confronta com uma aniquilação simbólica (Small, 2012) do passado escravocrata daquele lugar e comunidade? Podemos considerar que aquelas oficinas de educação patrimonial afloraram zonas de sombras e silêncio (Pollak, 1989) da memória do Roger?

PAUL: CASA GRANDE E SENZALA NA CIDADE

O bairro do Roger nasceu de uma divisão do bairro Tambiá, numa encosta às margens do principal rio da cidade, o Sanhauá. Tinha abundância de água, terra fértil, minas de calcário e importantes propriedades agrícolas,

entre as quais o Sítio Zumbi, que alcançava as imediações do principal porto da cidade.³

No bairro Tambiá também havia engenhos de cana-de-açúcar, destacando o Sítio Maria Burinhosa, vasta área de plantio de cana (Nascimento, 2010) vendida em 1847 “ao inglês Richard Roger, abrasileirado por Ricardo Roger que veio nomear o então sítio de Rogeres e que anos depois se tornaria bairro” (Pessoa, 2012, p. 28). A área adquirida compreendia 5,8 km², englobando os atuais bairros Roger e parte do Mandacaru, Tambiá e Centro.⁴

Já nomeado Roger em 1909, o bairro foi separado do Tambiá pela construção da Rua D. Adauto (depois Rua Dom Vital), nas proximidades do

3 O Sítio Zumbi pertencia a Amaro Coutinho, um paraibano atuante na Revolução Pernambucana (1817), a qual defendia a separação entre Brasil e Portugal e o estabelecimento de uma República decretada por meio de uma Constituição provisória “dentro dos moldes republicanos da época, com garantias ao direito de propriedade, à liberdade de expressão e culto, e reconhecendo o povo como legitimadora do governo” (Caldeira et al., 1997, p. 136). Foi violenta e rapidamente dominada.

4 Conforme Bispo (2015, p. 32-33), em 1891, D. Francisca Romana Roggers (viúva de Ricardo Roggers) vendeu a propriedade para Francisco de Paula Mayrink, do Rio de Janeiro. Seu objetivo era construir ali uma fábrica de louças, o que não aconteceu, e a área ficou abandonada. “No ano de 1896, esta propriedade foi doada à Arquidiocese Paraibana”.

Parque Arruda Câmara (ou Parque da Bica).⁵ Renomada referência natural da cidade, o parque tem área de 26, 8 hectares, compreendendo uma fonte (bica) de água potável (da qual vem seu nome popular: Bica) e um parque zoobotânico de “flora diversificada com árvores seculares, plantas ornamentais e medicinais, e função de zoológico”.⁶

Tombado em 1941 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e em 1980 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (Iphaep), o Parque da Bica também abriga o antigo Engenho Paul (lê-se “paú”), construído em 1856, onde os “os escravos produziam cana-de-açúcar, matéria-prima da produção do açúcar e da aguardente” na “tradicional função de cativos” (Rocha, 2007, p. 99).

5 Em 1922, com a fundação do Parque Arruda Câmara (Parque da Bica ou Bica), a Fazenda Simão Lopes reuniu os sítios Paul e Quebracu (ou Quebra Cu). Segundo Pessoa (2012, p. 28), no “terreno desses Sítios ora mencionados, encontramos atualmente o Parque Zoobotânico Arruda Câmara, a CPTRAN, a Penitenciária Modelo do Roger, suas pedreiras, o campo do Onze e a comunidade Mutirão (Conjunto João Navarro Filho)”.

6 Ver: PARQUE zoobotânico Arruda Câmara. João Pessoa: Prefeitura Municipal de João Pessoa, 2024. Disponível em: <https://www.joaopessoa.pb.gov.br/servico/parque-zoobotanico-arruda-camara>. Acesso em: 26 jul. 2024.

Eminente elemento do patrimônio cultural local, o antigo Engenho Paul⁷ é um vestígio dos engenhos da Parahyba do século XIX,⁸ composto de casa grande (residência dos senhores), um banguê (espaço de transformação da cana-de-açúcar⁹) e laivos de uma senzala (área destinada às pessoas escravizadas) demolida no início do século XX, como o arqueólogo Antônio Carlos de Lima Canto¹⁰

7 O Engenho Paul foi registrado em arquivo público no dia 21 de maio de 1856 por Joaquim Moreira Mello, proprietário do Engenho Paul e do Sítio Quebracu. Para Canto (2006b), o topônimo provavelmente se origina do latim *padule*, que quer dizer “palude, terra encharcada”, indicando a “declividade acentuada do espaço de implantação do Engenho Paul, em que a Casa Grande encontra-se numa posição mais elevada em relação aos demais compartimentos da propriedade, [onde] certamente, nas épocas de chuvas intensas deveria formar uma planície alagada” (Canto, 2006b).

8 Segundo Lima (2010, p. 103), em 1851, apenas na cidade da Parahyba (atual João Pessoa), “o então presidente da Província declarava a existência, na freguesia da Capital, de 10 engenhos: Paul, Mandacaru (2), Graça, Água Fria, Cuiá, Velho, Mussuré, Gramame e Cumbe. A maioria desses engenhos, como o Água Fria e o Cuiá, por exemplo, foram transformados em bairros residenciais da Capital, no Século XX”.

9 “[...] o prédio da Banguê se destinava às atividades de moagem da cana, produção do melaço e purificação do caldo já cozido” (Caju *et al.*, 2005, p. 12).

10 Entre 2002 e 2003, Antônio Canto foi responsável pela pesquisa arqueológica, financiada pela Agência Espanhola de Cooperação Internacional (AECI) em parceria com a Oficina-Escola de João Pessoa, também foi quando ele realizou atividades de formação e educação patrimonial com jovens das regiões próximas à intervenção, incluindo alunos da então Escola Piollin (Canto, 2006a).

ratificou por meio de entrevistas e “a partir de prospecções arqueológicas entre os anos de 2002 e 2003, [onde] confirmou-se a presença (vestígios) de uma Senzala (que foi derrubada na primeira metade do século XX), neste conjunto arquitetônico do século XIX” (Canto, 2006b).

Dessa senzala da qual o arqueólogo depreendeu vestígios, subsiste a imprecisão sobre a sua data de demolição, pois, ainda conforme ele,

até o ano de 1922, a propriedade rural ‘Paul’, da qual fazia parte também o sítio ‘Quebra-cu’, era composta de uma Casa de vivenda (Casa Grande), engenho com moenda, casa de fazer farinha com todos os seus utensílios, pedreiras, caieiras, estábulo, cercado de gado, águas (rios/córregos), servidões (escravos)¹¹ e grandes terrenos para agricultura, contendo ainda casas de moradores, rendeiros e foreiros (Canto, 2006b).

Em 1941, quando ocorreu o registro da transferência do sítio Paul (fazenda Simões Lopes) da União para o Estado da Paraíba¹² a *servidão* também foi citada, porém sem a referência às pessoas escravizadas. No Paul constavam:

11 A referência a “servidões (escravos)” indica a área do engenho destinada ao confinamento (*servidão*) das pessoas então escravizadas.

12 Através do Decreto-Lei no 3.723/1941, para a instalação do Instituto Agrícola Profissional naquela área (Brasil, 1941).

casa de alvenaria de tijolo coberta de telhas (Casa Grande), um vasto galpão para depósito de máquinas, um estábulo, cercado para gado, uma estrumeira, uma pequena estufa para secagem de fumo, águas, servidões, pedreiras, caieiras, cerca de 300 coqueiros, 02 pequenos pomares de laranjeiras e mangueiras, e grandes áreas de terrenos para agricultura (Brasil, 1941).

Caberia um exercício de pesquisa posterior para confirmar ou não essa hipótese, porém podemos inferir que as senzalas foram destruídas nos anos 1940, enquanto se preservou o banguê e a casa grande do Paul.

ARQUEOLOGIA, REVELAÇÃO E OCULTAMENTO
NO ENGENHO PAUL

Corroborando a presença de pessoas escravizadas naquele território, o Cadastro Nacional dos Sítios Arqueológicos (Brasil, 2004)¹³ apresenta a prospecção arqueológica empreendida por Canto naquele sítio, documentando que nele foram encontradas “evidências materiais que comprovam as atividades cotidianas do sítio Paul, ao longo do século XIX” (p. 1),

13 Cadastrado no Sistema Nacional de Informações Culturais (SNIC), integrando o Centro Nacional de Arqueologia do Iphan, sob a ficha CNSA PB 00104, como Antigo Engenho Paul (Brasil, [2004]).

como garrafas em grés e vidro, cerâmicas coloniais, forma de pão de açúcar, botões, moedas, tinteiros, ossos, vidros e materiais construtivos.

A pesquisa também trouxe à tona diversos objetos de tortura das pessoas escravizadas que viveram no Paul:

Prospecções arqueológicas indicaram restos de alicerce deste momento de ocupação e objetos de tortura relacionados aos escravos do engenho como gargalheira, tornozeleira, palmatória, bolas de ferro (com peso de 2 kg) associadas às correntes que prendiam os pés dos escravos e algumas enxadas que, provavelmente, foram utilizadas nos canaviais do engenho (Caju *et al.*, 2005, p. 28).

As imagens desses objetos de nítida função opressora e repressora da população escravizada do Engenho Paul são acessíveis através de uma publicação (Caju *et al.*, 2005) pouquíssimo divulgada à qual tivemos acesso.¹⁴ Ao longo de 47 páginas, apresenta 52 fotografias repartidas entre antes e depois da pesquisa/restauração. Contíguas às imagens de alguns tijolos e tijoleiras encontrados nas escavações, estão quatro fotografias desses objetos de tortura, reunidas numa única página (página 30).

14 Agradeço a Ronaldo (Buda) Lira pela generosidade do presente de valor inestimável.

Os que puderam conferir a publicação descubrem que à época, houve outras oportunidades de conhecer uma parte do acervo total de 8.500 artefatos arqueológicos.¹⁵ Uma delas foi uma exposição aberta ao público e realizada no próprio banguê do engenho após a recuperação daquele espaço.¹⁶ Hoje desativada, essa exposição foi composta de “06 vitrines e 06 painéis explicativos, com informações que representam a junção das influências europeias (inglesa) e africanas nos hábitos sociais de um engenho paraibano do século XIX” (Canto, 2006a).

Segundo Canto (2006a), nas primeiras vitrines havia “algumas peças que resgatam os hábitos e costumes sociais dos ocupantes do Engenho Paul durante o

15 Segundo Canto (2006b), “As referidas informações arqueológicas já puderam ser constatadas por representantes de oficinas-escolas de 14 países durante o V Encontro de Diretores de Escuelas Taller en Iberoamérica e também pelo público pessoense em 02 exposições itinerantes realizadas durante a IV Mostra Científica do Espaço Cultural de João Pessoa (novembro de 2003) e, também, em um Shopping de grande circulação da mencionada cidade (maio de 2004). Com a conclusão dos trabalhos de restauração, pela Oficina-Escola de João Pessoa, além da implantação de uma Exposição Permanente de Arqueologia no próprio banguê, foi lançado um Catálogo ilustrativo incluindo todas as etapas da Restauração e das pesquisas arqueológicas no Banguê do Antigo Engenho”.

16 Exposição Antigo Engenho Paul: Arqueologia Conta 150 Anos da Sua História (Canto, 2006a).

século XIX. Faianças inglesas (pratos, pires, xícaras, tigelas), objetos pessoais e de higiene”, envases como “garrafas de vinho, taça de licor, frascos de remédios (elixires, vidros de rícino) e gargalos” e ainda “garrafas e tinteiros em grés [...] para guardar cerveja, genebra e água mineral com gás, enquanto os tinteiros comportavam a tinta nanquim” (Canto, 2006a).

Depois, estavam expostas “cerâmicas do tipo neobrasileira (com influências indígenas/africanas e com funcionalidade tanto doméstica quanto produtiva)” e também alguns “resquícios da tradição alimentar dos ocupantes do Engenho Paul (mocotós de boi, costelas, vértebras de peixe, conchas e crustáceos)” (Canto, 2006a).

Finalmente, a última vitrine (no 6) apresentava “as evidências do sistema construtivo do Engenho Paul e os objetos de tortura relacionados aos seus escravos”. (Canto, 2006a). Tijolos, fragmentos de telha e de pedra calcária dividiam espaço com “objetos pertencentes ao suplício dos escravos, (como) 02 bolas de ferro que prendiam os seus pés (com pesos individuais de 2,5 Kg), fragmentos de uma gargalheira e outros materiais em ferro. Algumas enxadas utilizadas por esses escravos, nos canaviais do Engenho, complementam esse módulo” (Canto, 2006a).

Sem ambiguidades, podemos identificar nessa construção museal a crítica sobre a posição da memória da

escravidão no Brasil que Lima Filho (2012) elabora sobre Ouro Preto (MG), onde, de modo geral,

o passado escravo é apresentado nos andares de baixo dos museus, que por contraste apontam para o relevo positivo dos prédios coloniais, do ouro e da prata das peças sacras, da move-
laria aristocrática e dos modos de viver das elites, das moedas,
das peças de arte barroca e dos túmulos dos inconfidentes (Lima
Filho, 2012, p. 122).

O autor também destaca a natureza dos objetos referentes às pessoas escravizadas, reforçando a nar-
rativa de dor e sofrimento que provocam a piedade e a evitação do espectador. Enfatizando a crueldade do modelo escravista, o relato museal desconecta o pas-
sado dos processos contemporâneos de exclusão (e resistência) que envolvem seus descendentes mais ou menos diretos:

Quando o passado escravo é mostrado, as museografias empregadas, em geral, são pensadas de modo a expor peças isoladas a respeito da tortura, que não levam o observador a mergulhar nesse tempo de horror da humanidade e do Brasil e não fazem alguma menção ou ponte conceitual com o pro-
cesso de exclusão da população afro-brasileira nos dias atuais (Lima Filho, 2012, p. 121-122).

Partindo da sugestão conectiva do passado histórico do Engenho Paul (exposto em suas evidências materiais e arqueológicas) com a exclusão social contemporânea da população afro-brasileira à qual Lima Filho (2012) se refere, realizaremos uma breve incursão pelo bairro que abraça o antigo Engenho Paul, sede e cenário contemporâneo do Centro Cultural Piollin.

Sobre o local, podemos adiantar que se trata de uma relevante referência cultural da cidade de João Pessoa: por suas atividades ligadas à arte, sua implantação nesse bem de reconhecido valor histórico (o antigo Engenho Paul) compondo o Parque da Bica (o que lhe confere uma qualidade natural de muita arborização) e pela expressividade social e cultural dos bairros que lhe são adjacentes, especialmente Tambiá e Roger, que já “nasceu” reconhecido por suas festas, sociabilidades e religiosidade populares.

NA FONTE DO BAIRRO ROGER, UM TAMBÍÁ NEGRO

Até o início do século XX,¹⁷ o bairro Roger foi parte do bairro de Tambiá. Por isso, buscamos informações

17 Até 1852 a cidade se limitava “na direção do poente, às duas ruas do bairro Tambiá” quando “o então Presidente da Província, Antônio Coelho de Sá e Albuquerque, assina o decreto que delimitava a área urbana da cidade” (Lima, 2010, p. 102).

sobre sua constituição e ocupação com base na historiografia contemporânea. Rocha (2007) nos informa que, na Paraíba oitocentista, o Tambiá era:

o maior bairro da capital, [onde] havia também propriedades rurais de religiosos, como a dos frades beneditinos. O sítio chamava-se ‘Tambiá Grande’, sua formação se iniciara em 1602 e se mantivera sob a posse da ordem de São Bento durante séculos. No Oitocentos, os beneditinos continuavam como donos e administradores da mesma unidade produtiva (Rocha, 2007, p. 99).

Simultaneamente rural e urbano, o Tambiá do século XIX comportava uma população negra considerável, entre seus cerca de mil habitantes (Rocha, 2007), compondo o que Lima (2010) identifica como “espaços negros” na cidade, um conjunto de locais periféricos,

onde se concentrava a população negra livre, e onde os fugitivos construíram redes de sociabilidades que lhes permitiam passar por livres ou, até mesmo, serem reconhecidos como escravos, mas eram deixados em paz, até que alguém, desejoso de recompensa, capturavam-nos ou os denunciavam nos jornais, exigindo a captura (Lima, 2010, p. 251).

Numa abordagem da Paraíba escravista do século XIX, Lima (2010) identifica o Tambiá como um desses territórios

onde a população negra livre e fugitiva da escravização se instalava para viver, trabalhar e festejar e, assim,

construir a liberdade possível dentro da cidade, em moradias afastadas do centro e que possibilitavam passarem por libertos e tecerem suas redes de sociabilidade e cumplicidade, integrando-se de forma produtiva ao sistema, mostrando que poderiam ‘viver sobre si’, e não somente sob o domínio de um senhor. Eles fugiam basicamente para as áreas periféricas da cidade [...] o Bairro de Tambiá, principalmente, em Cruz do Peixe (Lima, 2010, p. 151).¹⁸

Em sua tese que objetiva “desvelar novas imagens de mulheres e homens escravizados que recusaram a subordinação e construíram diferentes estratégias de luta para conquista da liberdade e/ou para refazer laços familiares”, Rocha (2007, p. 95) corrobora a presença de uma população negra festeira e muito religiosa no Tambiá do século XIX.

18 Cruz do Peixe era o limite de Tambiá e ocupava parcialmente a área onde hoje se encontra o Hospital Santa Isabel, “ficava na encruzilhada das estradas para Mandacaru e Tambaú [...] o nome ‘cruz’ se originou dessa encruzilhada, e ‘peixe’, porque, nessa área, passavam os condutores de peixes que, por sua vez, pousavam nesse local sua carga de peixe com destino às ruas centrais da cidade” (Lima, 2010, p. 108).

Entre sambas, batuques,¹⁹ entrudos, carnavais, cabocolinhos e cavalhadas (com o jogo das argolinhas), Lima (2010) elaborou um mapa da festa negra na “cidade da Parahyba” do século XIX, destacando que maracatus, congos, cambindas e capoeiras eram frequentes nos locais conhecidos como Cruz do Peixe, Mãe dos Homens e rua do Grude, todos logradouros do Tambiá, renomeados depois e compondo o atual bairro do Roger.

Assim também atesta a produção memorialista de Coriolano de Medeiros (1875- 1974) – fundador da Academia Paraibana de Letras e o Instituto Histórico e Geográfico Paraibano –, que “deixou registradas várias informações acerca da população negra que viveu na capital da Paraíba em fins do século XIX” (Lima, 2010, p. 60), especialmente no Tambiá de sua infância.²⁰ Seus registros narram festas de carnaval, procissões, cortejos

19 Para Lima (2010, p. 315), na Paraíba dos oitocentos “percebemos que a festa serviu como forma de definição de identidade: a festa era negra, porém o batuque era preto, ainda com forte presença africana, e o samba era crioulo, pardo, mestiço, brasileiro”.

20 Nascimento (2010, p. 61) destaca o recorte social da perspectiva de Coriolano de Medeiros, morador de Tambiá, porém identificado às elites locais de sua época, revelando descrições “aparentemente neutras” que “permitem enxergar o olhar das elites em relação aos espaços vivenciados pelos setores subalternos da cidade”.

religiosos e queima do Judas: “à noite, o Tambiá vibrava de satisfação: jogos de salão, recitativos, modinhas ao violão, danças, cocos, um rumor de festa que apesar de forte, não abafava as vibrações poderosas do formidável maracatu dos escravos de Dona Eugênia” (Rocha, 2007, p. 95).

Além da referência de Coriolano Medeiros aos maracatus do sítio de Dona Eugênia (próximo ao atual Parque da Bica), outro memorialista (de período imediatamente posterior) relata a presença de maracatus defronte à igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens. Na década de 1930, Ademar Vidal (1897-1896) informou que na Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens um maracatu “se fazia representar todos os anos com uma pompa que os antigos não conseguiam esquecer” (Rocha, 2007, p. 94-95).

Estabelecida na atual Avenida Monsenhor Walfredo Leal, no 41 (hoje Tambiá), a Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens dos Pardos Cativos (fundada em 1767 e, em 1874, renomeada Igreja de Pardos Livres e Libertos) também testemunhou brigas entre capoeiristas durante a exibição da banda musical na procissão religiosa da Mãe dos Homens: “possivelmente, os grupos de capoeira que andavam à frente das bandas de música contratadas por essas entidades para festejarem seus patronos” (Lima, 2010, p. 110).

Lima (2010) também revela como a Rua do Grude²¹ (Tambiá) foi uma referência da “festa negra” citada por Coriolano de Medeiros em suas memórias, como endereço onde a dança e canto do coco eram constantes. Para ele, “o coco naquela artéria era espécie de moto-contínuo, ou mercadoria de real necessidade [...] Quando homens e mulheres cansavam, os meninos prosseguiram” (Lima, 2010, p. 113). Só não tomavam parte as “várias africanas velhas e libertas que por ali moravam e ocupavam-se, durante o dia, em vender hortaliças e doces pelas ruas da cidade” (Rocha, 2007, p. 95).

Os sambas também estão presentes na pesquisa de Lima (2010), num relato menos amistoso, quando o jornal *Diário da Parahyba*, em 1884, dá notícia e pede providências contra os sambas do Tambiá que ocorrem “constantemente, no lugar Cruz do Peixe, onde é grande a algazarra, e já tem havido pancadaria velha” (Lima, 2010, p. 107).

Muitas vezes reprimidos e proibidos, os sambas e os batuques eram as expressões festivas mais associadas aos negros. Inicialmente restritos aos espaços de engenhos

21 Nascimento (2010, p. 69) identifica essa rua no traçado urbano de hoje “dividida nas avenidas Odon Bezerra e Walfredo Leal”, enquanto Pessoa (2012, p. 30) a identifica na “atual rua Olavo Bilac [que] era chamada ‘do grude’, por representar a sujeira moral do bairro, encontrando-se [nela] algumas casas de repouso, ‘cabarés’”.

e senzalas, no século XIX eles se espalharam pela cidade, enquanto as autoridades autorizavam algumas festas desde que não prejudicassem a ordem pública.

Como parte visível da tensão e dos conflitos constantes envolvendo a população escravizada, livre ou liberta das “festas negras” da cidade da Parahyba no século XIX, essas celebrações devem ser consideradas

Espaço[s] de resistência, de liberdade e de identidade [...] onde escravizados, mulheres e homens livres negro(a)s constroem sua sociabilidade, e as irmandades, em particular, permitem o acesso à experiência de liberdade, ao reconhecimento social e à possibilidade de formas de autogestão, dentro do universo escravista (Lima, 2010, p. 42).

ROGER CONTEMPORÂNEO: COTIDIANO E FESTAS

Seguindo a configuração convencional da cidade “durante todo o período oitocentista, ou mesmo antes, a capital era dividida em duas partes: a Cidade Baixa, [...] e a Alta” (Rocha, 2007, p. 105). O Roger segue dividido territorialmente em parte alta, mais próxima ao atual bairro Tambiá, e a “baixa”, mais próxima do Rio Sanhauá.

Partindo de “espaços de antigos sítios” (Bispo, 2015, p. 40), a ocupação do Roger se intensificou no início do

século XX, quando a Arquidiocese da Igreja Católica (que tinha a posse da área atual do bairro²²) iniciou a cessão do uso dos seus terrenos à população local para a construção de suas residências, em contrapartida do pagamento de um foro anual inicialmente cobrado apenas aos moradores da parte alta. Assim, a população mais pobre permaneceu ou “desceu” para a área baixa do bairro e ali se instalou.

No presente, os dados socioeconômicos do bairro não distinguem as partes alta e baixa, mas revelam uma população de vulnerabilidade social “muito alta” em sua totalidade, considerada “pela incidência da situação de precariedade dos membros da família e pelas condições familiares de enfrentamento dessas precariedades” (Spotsati *et al.*, 2010, p. 28). Duas das áreas mais expostas da cidade se encontram no Roger: a Comunidade do “S” e a Comunidade Asa Branca.

Nesse bairro, dois equipamentos de indiscutível carga simbólica negativa ainda reforçam as marcas da longa história de espoliação e exploração de sua população,

22 Segundo Rocha (2007, p. 180), “Na crônica sobre o mosteiro de Nossa Senhora do Monte Serrat, de propriedade dos beneditinos residentes na Paraíba, existe a informação de que, em 1864, esses religiosos tinham vários ‘bens de raiz’, entre os quais o engenho Maraú e o sítio Tambiá; muitas ‘léguas de terras’ pela capital e interior da província, recebidas como doações de seus fiéis”.

reiterando a sua estigmatização: a Penitenciária Desembargador Flósculo da Nóbrega, que atende todo o estado, mas é conhecida como “Presídio do Roger”; e a área onde funcionou, até o início dos anos 2000, uma descarga pública a céu aberto dos resíduos sólidos de toda a cidade, conhecida na época como “Lixão do Roger”.

Enfrentando suas históricas limitações com resiliência e resistência, os moradores do Roger resistem culturalmente, como também testemunharam, em 1938, a Missão Mário de Andrade e Gonçalves Fernandes (1938)²³ através dos impressionantes Caboclinhos Índios Tupi-Guarani que podemos visualizar no registro fílmico da mencionada missão.²⁴ Embora o pertencimento dos tupi-guarani seja questionado por Ademar Vidal²⁵ (*apud* Lima, 2010), subsiste sua memória junto aos moradores do Roger: entrevistando o Sr. Duda, nonagenário nos anos 2010, Bispo

23 Para caboclinhos (ou cabocolinhos) e tribos de índio carnavalescas de João Pessoa, ver Chianca e Marins (2018, p. 40-58).

24 Em 18 de maio de 1938, o grupo foi filmado e aparece dos 11min29s aos 12min23s do documentário da Missão Folclórica, editado pela Cinemateca de São Paulo em 1997 (Missão, 2012).

25 “Por volta de 1910, os grupos [de cabocolinhos] foram desaparecendo, mas, quando da presença de Mário de Andrade na Paraíba, Ademar Vidal conseguiu que os índios cabocolinhos da Ilha do Bispo dançassem para aquele folclorista. Para maiores esclarecimentos, consulte a obra de VIDAL, Ademar. Práticas e costumes afro-brasileiros [1950?]. (Texto inédito)” (Lima, 2010, p. 103).

(2015) ouviu seu relato sobre a antiga presença não apenas de escolas de samba, charangas (batucadas), barcas, La Ursas e clubes carnavalescos no Roger, mas também de caboclinhos (ou tribos indígenas carnavalescas), que ele chamou “índios de papo amarelo”.²⁶ Também há registros de festas natalinas e juninas nos anos 1940, com referência a quadri-lhas juninas e pastoris/lapinhas natalinas (Chianca; Oliveira; Souza, 2019a).²⁷

No presente, inúmeras são as expressões culturais do Roger que revelam sua vitalidade e forte expressividade, local em que, cotidianamente, pessoas e grupos organizados fomentam uma intensa produção cultural, artística e religiosa.²⁸ Pudemos verificar esse vigor quando realizei um inventário participativo com os educandos do Piollin entre 2015 e 2016 e, depois, entre 2017 e 2019.

26 Talvez em referência a uma tribo de índios carnavalesca de João Pessoa identificada por Roger Bastide em 1945, chamada Tribo de índios Papo Amarelo (Chianca; Marins, 2018).

27 Pessoa (2012) e Nascimento (2010) apresentam muitas informações sobre diversas práticas culturais do Roger no início dos anos 2000, com muita informação sobre festas, celebrações e lugares de culto afro-brasileiros.

28 Ver levantamento realizado pelo Museu do Patrimônio Vivo da Grande João Pessoa (disponível em: <http://museudopatrimoniovivo.blogspot.com>; acesso em: 29 jul. 2024) e outras leituras do Roger como território de vivências culturais intensas (Bispo, 2015; Cabral, 2018; Chianca; Oliveira; Souza, 2019a; Nascimento, 2010; Pessoa, 2012).

Nesses cinco anos de pesquisa e observação direta, identificamos 18 referências culturais no bairro, entre escolas de samba, la ursos, quadrilhas juninas, remanescentes da corrida de argolinhas, um grupo de capoeira, terreiros religiosos de matriz africana, rezadeiras, igreja e capela católica e centro espírita. A aproximação dessas referências e seu processo de evidenciação na memória dos jovens do bairro do Roger será tematizada a seguir.

PIOLLIN, ENGENHO DE ARTES

Estabelecido a partir de 1980 no antigo Engenho Paul, no seio desse bairro de muitos embates e resistências, o Centro Cultural Piollin²⁹ tem uma trajetória de mais de 40 anos envolvendo arte-educação para crianças e jovens do entorno de suas instalações, formação de grupos teatrais amadores e profissionais³⁰ e grande protagonismo na consolidação e difusão das artes (cênicas, principalmente) na cidade de João Pessoa.

29 O nome Piollin foi escolhido por sugestão de Luis Carlos Vasconcelos (CRIAS, 2008), em homenagem a Abelardo Pinto, o Piollin (1897-1973), palhaço brasileiro em cuja data de nascimento se comemora o Dia Nacional do Circo no Brasil. Posteriormente, a figura do palhaço também foi acionada pelo Piollin através de atores que caminhavam pelas ruas do bairro fazendo palhaçadas e convidando crianças e jovens a integrarem as suas atividades (CRIAS, 2008; Teixeira, 2013).

30 Dos quais o teatral *O Val da Sarapalha* (1992) é o maior sucesso.

As instalações abrigam um amplo pátio, um galpão, um conjunto com salas administrativas, técnicas e de aula (nas antigas senzalas); um salão fechado (na antiga casa grande); e um teatro de arena (no antigo banguê). Esse conjunto acolhe artistas, companhias externas e o público que comparece para prestigiá-los, embora seus frequentadores regulares sejam artistas, grupos e companhias vinculadas ao Piollin e muitos jovens do bairro Roger, antigos ou atuais frequentadores de suas atividades em arte-educação.

Esse conjunto de atividades e equipamentos distinguem o Piollin no cenário artístico local, inclusive pelas características históricas e patrimoniais dos espaços que ele ocupou ao longo dos anos, inicialmente (no início dos anos 1970) o Teatro Santa Rosa, a mais tradicional casa de espetáculos da cidade; posteriormente uma ocupação das áreas do Convento Santo Antônio (conjunto colonial anexo à Igreja de São Francisco), em 1977; e finalmente a cessão do antigo Engenho Paul³¹ para suas atividades desde 1980 até a presente data.

Parte ativa no trabalho social do bairro onde atua, o Piollin busca reduzir a exposição de crianças e adoles-

31 O Decreto Homologatório no 25.689/2005, do governo do estado da Paraíba, tombou todo o complexo arquitetônico que hoje compreende o Centro Cultural Piollin, seguindo a solicitação do Conselho Deliberativo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (Conpec/lphaep) (Caju *et al.*, 2005).

centes à vulnerabilidade social circundante, propondo atividades de arte-educação complementares ao contraturno escolar em conjunto com as famílias e com o apoio de escolas e outras organizações locais.³² Suas identidades social e criativa conferem ao Piollin uma posição de referência, enquanto seus fundadores seguem atuando na cena artística local ou em produções nacionais, notadamente Buda (Ronaldo) Lira, Everaldo Pontes e Luís Carlos Vasconcelos.

A longeva e contínua projeção desses atores expandiu a rede de apoio ao centro cultural, mobilizando artistas nacionais (como a atriz Camila Pitanga) a estrelar campanhas de doação para o Piollin,³³ do qual o cantor parai-bano Chico César também é um conhecido apoiador.³⁴ Todas as mobilizações são, no entanto, insuficientes

32 Entre elas, CASA DO PEQUENO DAVI. João Pessoa. [2024]. *Site*. Disponível em: <https://www.pequenodavi.org.br/>. Acesso em: 22 mar. 2024.

33 Ver: CENTRO Cultural de João Pessoa faz campanha por doações pela internet. G1, [João Pessoa], 20 out. 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2013/10/centro-cultural-de-joao-pessoa-faz-campanha-por-doacoes-pela-internet.html>. Acesso em: 22 mar. 2024.

34 Ver: CHICO César lança DVD com show beneficente em João Pessoa. G1, João Pessoa, 26 abr. 2012. Disponível em: <https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2012/04/chico-cesar-lanca-dvd-com-show-beneficente-em-joao-pessoa.html>. Acesso em: 22 mar. 2024.

para transpor as inúmeras barreiras da atividade teatral, da educação popular e da arte-educação que o Piollin se propõe a realizar. Assim como o antigo Engenho Paul, que sofre as ações do tempo sem o cuidado que deveria receber, as atividades do Piollin se encontram ameaçadas ou em precariedade (Lira, 2022).

Com dificuldades e superações constantes (CRIAS, 2008; Teixeira, 2012), o Piollin é tenaz na manutenção de uma relação educadora e cidadã com a juventude das comunidades de seu entorno (notadamente os bairros Tambiá e Roger), estimulando “o potencial expressivo e comunicação de crianças, adolescentes e jovens prioritariamente de setores populares, visando [ao] seu desenvolvimento pessoal e sua integração social por meio da educação e de atividades artístico-culturais”³⁵.

Nas entrevistas realizadas para o inventário participativo realizadas em 2017, a importância e o reconhecimento dessa presença identificaram o Piollin como uma das instituições mais estáveis e confiáveis para parcerias no Roger, citado pelas quadrilhas juninas Lajeiro Seco e Paraíba, pelas escolas de samba Império do Samba e Unidos do Roger e pela capoeira Angola Palmares.

35 Ver: QUEM somos. João Pessoa: Centro Cultural Piollin, [2016]. Disponível em: <http://centroculturalpiollin.blogspot.com/p/quem-somos.html>. Acesso em: 24 mar. 2024.

Foi a missão do Patrimônio, Memória e Interatividade (Pamin),³⁶ como programa de educação patrimonial ligado à UFPB, que nos aproximou³⁷ do Piollin em 2015.³⁸ Nossos objetivos convergiam para a atuação com adolescentes e jovens dos bairros socioeconomicamente desfavorecidos da cidade de João Pessoa.³⁹ O Pamin propôs a realização de uma oficina e o Piollin nos acolheu com seus educandos, sua proposta pedagógica e seu espaço físico.⁴⁰

36 O Pamin surgiu como programa de extensão universitária financiado pelo Proext/MEC nos anos de 2012 a 2014, 2016 e 2017. Seguiu até 2019 financiado pelo Programa de Iniciação Científica (PIBIC/CNPQ) na UFPB. Hoje é uma linha de pesquisa do Grupo de Pesquisa de Estudos Culturais (UFPB/CNPQ), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB.

37 Utilizo o sujeito no plural porque fui coordenadora do PAMIN e participei da formulação e execução das Oficinas Pamin de 2012 a 2019.

38 No Roger, entre 2015 e 2019, o Pamin contou 26 bolsistas de diversos cursos de graduação da UFPB.

39 Entre 2012-2014, realizamos diferentes Oficinas de Educação Patrimonial, também em João Pessoa, no bairro de Mandacaru, junto com a Fé e Alegria, uma ONG católica internacional atuando no contraturno das escolas infantis daquele bairro com perfil socioeconômico semelhante ao Roger (Chianca *et al.*, 2014).

40 Cabe destacar a receptividade com que a proposta foi acolhida pela equipe pedagógica e gestora do Piollin, na época, os educadores Giovanna Lima, Josemberg (Berg) Pereira, Roberta Trindade, Ângela Fernandes e Nika Barros, além de Buda (Ronaldo) Lira, um dos fundadores do Piollin.

As Oficinas Pamin de Educação Patrimonial não seguiam um modelo, porém eram guiadas pelos pressupostos da Carta de Nova Olinda (Carta, 2009), que discute os desafios da política cultural brasileira contemporânea no que se refere à aproximação de diferentes perspectivas do patrimônio,

que ao mesmo tempo se confrontam e se complementam, pois estão associadas a um patrimônio considerado nacional e um patrimônio caracterizado como simbólico e identitário; um patrimônio herdado e um patrimônio reivindicado; um patrimônio material e um patrimônio imaterial; um patrimônio ligado ao Estado e um patrimônio social, étnico ou comunitário (Carta, 2009, p. 3).

Elaborando o conhecimento patrimonial sobre um processo pedagógico não formal junto às organizações parceiras e seus públicos, visamos superar a perspectiva consagrada de patrimônio deslocando a ênfase de “determinados objetos – como os monumentos –, [para uma] relação da sociedade com a cultura” (Fonseca, 2009, p. 69).

No quadro metodológico do Pamin, o patrimônio cultural é discutido junto aos parceiros como “construções sociais que definem o memorável por meio de seus objetos, termos e pela condição efetiva da memória – que compreende lembrar, mas também silenciar,

ou esquecer” (Chianca *et al.*, 2019b, p. 79). Desse modo, o patrimônio de cada território é “construído por meio do diálogo permanente entre os agentes culturais e sociais e pela participação efetiva das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais, onde convivem diversas noções de Patrimônio Cultural” (Brasil, 2014, p. 21). A participação dos detentores no processo de identificação e reconhecimento dos bens culturais também estimula a memória e produz um profícuo diálogo intergeracional local.

De modo colaborativo e dialógico, ao longo de cinco anos, as Oficinas Pamin, no Roger, conheceram, registraram e inventariaram pessoas, lugares, modos de fazer, festas, expressões religiosas, saberes e linguagens, reunindo 27 educandos do Piollin voluntariamente inscritos.⁴¹ Nosso objetivo inicial era contrapor (junto aos próprios moradores) a imagem frequentemente estigmatizante do bairro Roger, através do reconhecimento da diversidade do seu patrimônio cultural e destacando

41 Vinte e sete alunos do Piollin se inscreveram na oficina: Alex Araújo, Alysson Correa, Arthur Carvalho, Dante Ferreira, Emily Gabriela, Emmily Thamires, Ezequiel Santos, Fabrício da Silva, Fabrício Lima, Geimisson Liberto, Gleidson Herculano, Ismael dos Santos, João Cícero, João Paulo, João Pedro, Jobson Liberto, José Allyf, Leandro Pereira, Lucas de Oliveira, Lucas Justino, Luiz Carlos, Luiz Fernando, Manoel Vítor, Paulo Vinícius, Raquenén Silva, Wagner Ferreira e Yan Silveira.

o potencial criativo daquele território e de seus moradores, especialmente em festas, celebrações, religiosidade e sociabilidades.

Também enfatizamos as suas qualidades naturais e histórias e aproveitamos a energia desses jovens com muitas caminhadas, inclusive visitando (com acompanhamento do Iphan-PB) monumentos consagrados do patrimônio local como edificações, museus e igrejas do Centro Histórico de João Pessoa. Vale destacar que, apesar de residirem nas proximidades desses símbolos da história da cidade, muitos deles não conheciam esses espaços.⁴² Todos os passeios e visitas eram documentados por gravadores de voz ou câmeras fotográficas/celulares num levantamento preliminar que levou os educandos a reconhecerem a Oficina Pamin no Piollin como Oficina do Bairro.

No semestre seguinte, sugerimos elaborar um mapa físico localizando as referências culturais do Roger identificadas durante as caminhadas exploratórias.⁴³ Neste mapa pintado em tecido foram afixados desenhos e fotografias dos educandos representando lugares, pessoas,

42 O Piollin dista pouco mais de 2 km do Centro Cultural São Francisco, por exemplo.

43 Esse mapa coletivo foi devolvido ao Centro Cultural logo após a oficina para ser afixado numa das paredes principais da sala de administração do Piollin e aparece no documentário *Oficina do Bairro: o Pamin na Piollin* (Oficina, 2015).

celebrações ou alimentos que eles consideravam relevantes como referência do bairro.⁴⁴ Além de nas demais produções da oficina ao longo do ano, esse mapa foi apresentado na exposição *Narradores do Roger*⁴⁵ e no documentário *Oficina do Bairro: o Pamin na Piollin* (Oficina, 2015).

Em 2016, renovamos nossa parceria com o Piollin com base na escolha de um repertório específico à escolha dos educandos, que elegeram os grupos de La Ursas, ou Ala Ursas de Carnaval, muito ativos no Roger. Nesses grupos, a personagem central é uma pessoa vestida e mascarada como um urso acompanhada de seguidores tocando instrumentos de percussão e dançando pelas ruas formando um bloco de carnaval.⁴⁶

Ao longo daquele ano, identificamos mais algumas referências culturais do Roger e encontramos os organizadores de dois Ursos de Carnaval – o Sem Lenço Sem Documento e o Urso Gavião – em suas residências/sedes.

44 Receberam visitas da Oficina Pamin o Sr. Zé Brito, diretor e fundador da escola de samba Catedráticos do Roger e a Sra. Severina do Dindin, rezadeira e comerciante de refrescantes e saborosos dindins (sacolés).

45 Inspirada no filme *Narradores de Javé* (2004), o qual foi reproduzido para os alunos. A exposição *Narradores do Roger* foi realizada em dezembro de 2015, quando foram apresentadas aos educandos e suas famílias algumas das produções realizadas durante a Oficina do Bairro.

46 À propósito das La Ursas, ver Macedo (2020).

Eles apresentaram as histórias de seus grupos e transmitiram seus saberes e fazeres em torno da confecção de máscaras, vestimentas, batucada musical, confecção do estandarte, composição de músicas e loas. Sr. Ramos, fundador e líder do grupo Sem Lenço, Sem Documento foi convidado à oficina e realizou aulas práticas de confecção de máscaras e indumentárias de La Ursas. Com o encerramento das atividades em dezembro daquele ano, os educandos desfilaram pelas ruas do bairro com o bloco que eles criaram ao longo do ano na oficina de mesmo nome: La Ursa Piollin (Pamin, 2016).

Diante da suspensão do Proext/MEC (financiador do programa de extensão) em 2017, concluímos a realização das oficinas no Piollin e sistematizamos os dados coletados no Roger ao longo de 2015 e 2016, enquanto retomamos o contato com as referências locais para realização de entrevistas, que foram todas revisadas por cada um dos entrevistados, na sequência. Esse rico conjunto compôs um acervo que foi organizado em 2018.

Em 2019, o inventário participativo⁴⁷ foi completado com uma pesquisa bibliográfica e publicado como

47 A metodologia dos inventários participativos foi apropriada pelas Oficinas Pamin para “mobilização e sensibilização da comunidade para a importância de seu patrimônio cultural, por meio de uma atividade formativa que envolve produção de conhecimento e participação” (Brasil, 2016, p. 6-7).

livro (Chianca; Oliveira; Souza, 2019a), apresentando esse bairro negro, pobre e urbano como território de resistência, com entrevistas de 18 lideranças comunitárias do Roger: três escolas de samba, duas quadras juninas, dois La Ursas, uma corrida de argolinha, um grupo de capoeira, quatro terreiros, duas rezadeiras, um centro espírita e dois templos católicos.⁴⁸ De acordo com Batista (2019, p. 8-9), “Há vida plena, rica, criativa e construída cotidianamente no bairro que costuma ser encapsulado pelos meios de comunicação a partir de ausências, de carências materiais e dos excessos produzidos pela violência”.

Trata-se de trabalhadores, estudantes, donas de casa, homens, mulheres, jovens, adultos e idosos, que também são artistas, religiosos ou mobilizadores sociais e apresentam sua relação com o presente, o passado e o futuro do bairro e o seu esforço cotidiano por uma vida melhor e de maior reconhecimento público com suas trajetórias reconhecidas pelo conjunto da cidade.

48 Além dos próprios entrevistados, educandos, gestores do Piollin e bolsistas do Pamin, a publicação contou com o esforço de muitos colaboradores, tendo sido editada em coautoria com dois ex-alunos bolsistas do Pamin; Maysa C. de Souza e Alexandre Oliveira. Muitos de seus capítulos foram escritos com eles e, em outras vezes, as autorias foram restituídas aos aplicadores das entrevistas (Chianca; Oliveira; Souza, 2019a).

Como destacou Batista (2019, p. 8), “não se trata de pintar o Roger enquanto um paraíso na terra, pois a força da vida humana está em se fazer constantemente pelos aspectos contraditórios, nos quais a pobreza não produz (obrigatoriamente) uma ausência material”.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE SILENCIAMENTOS E LIBERDADE

Abordando criticamente essa experiência de educação patrimonial com o Centro Cultural Piollin, importa destacar que a concepção inicial do plano pedagógico do Pamin incluía os temas da produção de açúcar, rapadura e cachaça e das pessoas escravizadas nos engenhos do Nordeste, procurando estabelecer a conexão entre o espaço do Piollin, o antigo Engenho Paul e a constituição social do bairro Roger, onde ficam as residências dos alunos da oficina.

Partimos do pressuposto que uma perspectiva crítica da identidade territorial para seus habitantes teria força pedagógica, conduzindo-os à “compreensão sócio-histórica das referências culturais em todas as suas manifestações, a fim de colaborar para seu reconhecimento, sua valorização e preservação” (Brasil, 2014, p. 21).

Nessa perspectiva, as Oficinas Pamin apresentaram aos educandos alguns documentários curtos disponíveis no YouTube (tempo inferior a 15 minutos), sobre a his-

tória e o funcionamento dos engenhos de cana de açúcar, buscando problematizar a trajetória do antigo Paul, suas atividades, a força de trabalho escravizada e o cotidiano dos engenhos.

Contudo, tanto o tema como a metodologia não receberam atenção nem despertaram interesse dos educandos. Embora cotidianamente avistassem e convivessem com moendas, prensas e outros vestígios do engenho dispersos no espaço do antigo Paul, eles demonstravam grande motivação em romper as fronteiras daquele lugar para nos apresentar seu bairro e suas referências culturais.

Assim, realizamos caminhadas regulares pelo bairro do Roger e Tambiá, onde subsiste um conjunto monumental preservado com muitas igrejas, conventos e outras edificações do patrimônio consagrado e evocadores do passado escravocrata da cidade e daqueles bairros.

Entre eles, alguns casarões de famílias antigas e abastadas que continuam preservados, como um imóvel na Rua Batista Leite, no 256, que os educandos do Piollin nos mostraram e que, visto da rua, guarda muita semelhança com a casa grande do Paul. Construído como réplica para nova residência da família após a desocupação do Paul, a casa pertenceu e abrigou (pelo menos até 2005) D. Newlanda Maul, neta do Sr. Henrique Maul da Silva, proprietário do engenho entre 1890 e 1919 (Caju *et al.*, 2005).

Além do efeito estético e da alegria de caminhar pelas ruas de Tambiá e do Roger com a equipe do Pamin, a correlação entre as riquezas acumuladas e a exploração de pessoas escravizadas não recebeu menção explícita dos educandos, ficando mais forte a impressão de que, para eles, o Engenho Paul não é conscientemente associado à escravidão tampouco ao trabalho: ele é espaço do Piollin, um lugar de vida, arte, brincadeira, criação e liberdade.

Esse comportamento dos educandos poderia ser considerado como uma negação, um “querer-não-saber”, revelando uma “forma artilosa de esquecimento” (Ricoeur, 2007, p. 55)? A sequência da oficina nos revelou que, no Piollin, as formas tradicionais e convencionais do ensino (em sala de aula, vídeos e debates com educandos sentados em cadeiras de salas fechadas) e os temas escolares convencionais (como a história da produção açucareira no Nordeste) estão propositalmente muito distantes do seu cotidiano escolar, em que a liberdade criativa, preceito do projeto pedagógico do Piollin, produz uma escola “alternativa”, ideia corroborada por Everardo Vasconcelos:

a nossa característica sempre foi essa: é muito assim, muito da intuição, do improviso e da energia no momento, entendeu?

A gente sempre tinha uma coisa que nos regia, digamos assim... uma visão geral da coisa que era a liberdade do ator,

a liberdade do aluno é... poder se manifestar e dar coordenadas para essa manifestação (Vasconcelos *apud* Teixeira, 2013, p. 803).

Sobre a metodologia experimentada no Piollin, Teixeira (2013) também percebeu sua originalidade:

A Escola Piollin definitivamente não era ‘comum’. [...] Lá, não havia administradores burocratas, mas gestores e coordenadores. Não havia professores, havia monitores. Não havia turmas fixas, mas oficinas – mistas em sexo e idade (chegamos a perceber numa mesma ‘turma’ alunos que vão dos 5 aos 15 anos). Nem existiam aulas, pois realizam atividades. Os alunos, na maioria das vezes eram mencionados apenas como, crianças e jovens. E o principal diferencial a nosso ver: não existia um conteúdo programático a ser seguido pois tinham como principal norte o estímulo livre à criatividade (Teixeira, 2013, p. 802-803).

Atores centrais desse campo, educadores, gestores e fundadores do Piollin também não tematizavam a superposição histórica e social do antigo engenho com o Roger contemporâneo, embora sejam os guardiões dos artefatos recolhidos pela pesquisa arqueológica, cujos vestígios estão confiados a eles e depositados num de seus armários.

Talvez o Piollin evite incorrer na perversa “tendência da museografia brasileira” de expor o passado escravocrata do país como uma “fatalidade histórica”, enfatizando o “relevo negativo” de “um espelho que reflete não as referências culturais que vieram com as diversas etnias africanas e a simbiose cultural advinda do processo de construção de uma identidade afro-brasileira” (Lima Filho, 2012, p. 122).

A responsabilidade do Piollin sobre o acervo arqueológico também deve ser aqui matizada, primeiramente pela precariedade da sua condição de gestor desse patrimônio e do espaço do Paul, constantemente denunciada pelos que fazem o Piollin de ontem e de hoje, e como denuncia Lira (2022) após mais de 40 anos da cessão do antigo engenho.

Cabe reforçar que seus fundadores, gestores e educadores movimentam-se profissionalmente num campo muito abrangente, pois além de escola de arte (com ênfase em circo e teatro), o Piollin é uma companhia teatral e um espaço de atividades lúdicas, artísticas e culturais na cidade – como centro cultural voltado à arte-educação, a educação patrimonial não consta do seu escopo pedagógico.

A função de proteger e gerir o antigo Engenho Paul caberia prioritariamente aos órgãos de defesa e proteção do patrimônio cultural no pacto federativo, como Iphan,

Iphaep ou Copac-JP.⁴⁹ Considerando o papel desses organismos e sua indiferença com relação não apenas à origem como também ao destino do Paul, o esquecimento do cotidiano escravocrata daquele lugar produz um “desapossamento dos atores sociais de narrarem a si mesmos”, o que

não existe sem uma cumplicidade secreta, que faz do esquecimento um comportamento semiativo, semipassivo, como se vê no esquecimento de fuga, expressão da má-fé, e sua estratégia de evitação motivada por uma obscura vontade de não se informar, de não investigar o mal cometido pelo meio que cerca o cidadão, em suma por um querer não saber (Ricoeur, 2007, p. 455).

Porém, como lembra Pollak (1989, p. 5), “o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impo-

49 Órgãos com essa atribuição de âmbito federal, estadual e municipal. A Coordenadoria do Patrimônio Cultural de João Pessoa (Copac-JP) é um “órgão vinculado à Secretaria de Planejamento, criado pela Lei 11.459/08, com a finalidade de preservar os bens materiais e imateriais, públicos e privados de interesse histórico, artístico, urbanístico, paisagístico, arquitetônico e arqueológico da capital paraibana”, como afirma texto em site da Prefeitura Municipal de João Pessoa (disponível em: <https://www.joaopessoa.pb.gov.br/secretaria/copac/>; acesso em: 13 abr. 2024).

tente opõe ao excesso de discursos oficiais” e às formas da memória enquadrada que, mediante um grau aceitável de coerência e aceitabilidade reconstruem a memória coletiva.

Da parte dos educadores e educandos do Piollin, o silenciamento sobre o passado também pode ser produto de traumas coletivos ligados à escravização de pessoas e à ausência de uma escuta sobre o tema, originada de sua invisibilização histórica. O desejo de familiares e antepassados de preservar sua descendência do estigma também deve ser considerado, pois

Para certas vítimas de uma forma limite da classificação social, aquela que quis reduzi-las à condição de ‘sub-homens’, o silêncio, além da acomodação ao meio social, poderia representar também uma recusa em deixar que a experiência do campo, uma situação limite da experiência humana, fosse integrada em uma forma qualquer de ‘memória enquadrada’ (Pollak, 1989, p. 14).

Nas pistas desse enquadramento, Ricoeur (2007) nos adverte do perigo da memória patrimonializada, que retira o sentido original da noção de “lugar” (Nora, 1985), reduzindo os “lugares de memória em sítios topográficos dedicados às comemorações” e situando “a ideia de lugares de memória como contemporânea da memória apreendida pela história, e não rebelião em relação à história” (Ricoeur, 2007, p. 414).

Também no antigo Engenho Paul, onde a experiência escravocrata é silenciada, sua monumentalidade e seu valor histórico podem indicar um enquadramento topográfico semelhante ao que Small (2012) observou nos contemporâneos museus de antigas plantations do sul dos Estados Unidos, onde se contrasta a opulência da cultura dominante com o relevo negativo da escravidão:

As visitas principais e a informação distribuída no local são organizadas para destacar a grandeza e a magnificência dos exteriores e interiores dos edifícios da casa principal e a beleza dos jardins; a honra, a decência e a civilidade das elites agrárias brancas; e a natureza de gênero da vida social dessas elites, incluindo espaços físicos e papéis sociais separados para homens e mulheres, meninos e meninas (Small, 2012, p. 95).

No Piollin, a superposição da construção recente de um anexo para a administração, a cozinha, o refeitório e para outras salas sobre a área da antiga senzala pode revelar narrativas de apagamento simbólico da história da escravização, analogamente ao que Small (2012) observou nas *plantations* estadunidenses. Discutindo as “variações na forma como as cabanas são organizadas, tratadas e divulgadas nos diversos locais e entre diferentes regiões” do turismo histórico contemporâneo do sul daquele país, o autor destaca o processo

de “aniquilação simbólica” da escravidão, que ocorre quando as visitas omitem “qualquer menção à escravidão, ou quando as cabanas de pessoas escravizadas são tratadas de forma a se dar pouco ou nenhum relevo à sua importância histórica, ou são representadas de modo condescendente ou ofensivo, e não de uma maneira que a maioria das pessoas considere respeitosa” (Small, 2012, p. 107).

Se no Paul o silenciamento da escravidão processado pela memória enquadrada caminha no sentido da aniquilação simbólica, a história oral do Roger foi um recurso pertinente para fomentar a emergência das vozes contemporâneas daquele lugar de memória:

a análise do trabalho de enquadramento de seus agentes e traços materiais é uma chave para estudar, de cima para baixo, como as memórias coletivas são construídas, desconstruídas e reconstruídas, o procedimento inverso, aquele que, com os instrumentos da história oral, parte das memórias individuais, faz aparecerem os limites desse trabalho de enquadramento e, ao mesmo tempo, revela um trabalho psicológico do indivíduo que tende a controlar as feridas, as tensões e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais (Pollak, 1989, p. 12).

A aniquilação atestada pela destruição do engenho e pela naturalização desse apagamento físico e simbólico

conduz o Piollin à práxis educadora no mesmo espaço onde pessoas escravizadas foram abrigadas no passado. Porém, sua pedagogia liberta os educandos da memória do enquadramento, manejando ao mesmo tempo seu presente e suas memórias subterrâneas em função dos caminhos possíveis no presente e no futuro.

No entrelaçamento das dimensões patrimoniais materiais e imateriais dessa comunidade marcada pela escravidão e pela opressão como também pela criatividade e liberdade, as 18 referências culturais do Roger inventariadas pela Oficina Pamin revelaram a trama histórica e a potência da memória subterrânea que transportou o Pamin do Piollin ao Engenho Paul, aflorando no Roger de hoje (Chianca; Oliveira; Souza, 2019a).

Longe de constituir caso único, o antigo Engenho Paul nos lembra que “a ausência da proteção de bens que revele a representatividade indígena e africana em terras paraibanas não se justifica pela pouca existência desses bens, mas pela escolha daquilo que se quer lembrar” (Lima, 2012, p. 10).

Espero que essa contribuição enseje um crescente interesse pela história e pela memória da escravidão em sua correlação com o patrimônio cultural de João Pessoa, entretecendo o diálogo entre suas faces materiais e imateriais, sua memória e seu cotidiano criativo.

Referências

A LA URSA Piollin – Oficina Pamin 2016. 2017. Vídeo (16 min). Publicado pelo canal Canal Pamin. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WL-m1dkpeMs>. Acesso em: 3 jul. 2024.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. Apresentação. In: CHIANCA, Luciana de Oliveira; OLIVEIRA, Alexandre; SOUZA, Maysa Carvalho de (org.). *Vozes do Roger: um cotidiano de festas e de fé*. João Pessoa: Editora UFPB, 2019a.

BISPO, Luana Maria Cavalcante. *Relicário urbano: uma leitura do Bairro do Roger na Cidade de João Pessoa-PB (2003-2015)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

BRASIL. Decreto-Lei nº 3.723, de 16 de outubro de 1941. Transfere gratuitamente ao Estado da Paraíba uma área do imóvel da União, denominado “Fazenda Simões Lopes”, situado na cidade de João Pessoa, capital do mesmo Estado, e dá outras providências. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 1941. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-3723-16-outubro-1941-413878-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso: 3 jul. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Cadastro Nacional dos Sítios Históricos*. CNSA PB00104. Nome do sítio: Antigo Engenho Paul. Brasília, DF: Iphan, [2004]. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/sgpa/cnsa_detalhes.php?6478. Acesso em: 3 jul. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Educação patrimonial: histórico, conceitos e processos*. Brasília, DF: Iphan, 2014.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Educação patrimonial: inventários participativos*. Manual de aplicação. Brasília, DF: Iphan, 2016.

CABRAL, Estéfane Dantas. *É samba na avenida: a Unidos do Roger no Carnaval*. Tradição. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

CAJU, Náhya *et al.* *Antigo Engenho Paul: a restauração do banguê*. João Pessoa: Oficina-Escola de Revitalização do Patrimônio Cultural de João Pessoa, 2005.

CALDEIRA, Jorge *et al.* *Viagem pela história do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CANTO, Antônio Carlos de Lima. Intervenções arqueológicas no Antigo Engenho Paul/PB: uma unidade de produção agroindustrial na cidade de João Pessoa. *Patrimônio, Lazer & Turismo*, Santos, v. 12, dez. 2006a. Disponível em: <https://www.unisantos.br/pos/revistapatrimonio/artigos39ce.html>. Acesso em: 3 jul. 2024.

CANTO, Antônio Carlos de Lima. Uma abordagem arqueológica do antigo Engenho Paul, PB. *Revista Museu*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 1, 2006b.

CARTA de Nova Olinda. Documento final do I Seminário de Avaliação e Planejamento das Casas do Patrimônio. Nova

Olinda, CE: [Iphan], 2009. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta_de_nova_olinda_.pdf. Acesso em: 3 jul. 2024.

CHIANCA, Luciana de Oliveira *et al.* Educação patrimonial e cultura digital: uma proposta em extensão universitária. *Série Patrimônio Cultural e Extensão Universitária*, Brasília, DF, n. 4, abr. 2014.

CHIANCA, Luciana de Oliveira *et al.* Oficina do Bairro: cotidiano, território e patrimônio. *In:* CHIANCA, Luciana de Oliveira; PINHEIRO, Patrícia dos Santos. *Veredas do patrimônio: políticas contemporâneas e desafios da experiência*. João Pessoa: Editora UFPB, 2019b.

CHIANCA, Luciana de Oliveira; MARINS, Jessyca. Bailados indígenas no carnaval: “passado adormecido” ou presente desperto?. *Política & Trabalho*, Recife, n. 49, p. 40-58, jul./dez. 2018.

CHIANCA, Luciana de Oliveira; OLIVEIRA, Alexandre; SOUZA, Maysa Carvalho de (org.). *Vozes do Roger: um cotidiano de festas e de fé*. João Pessoa: Editora UFPB, 2019a.

CRIS da Piollin. 2008. Vídeo (53 min). Publicado pelo canal Bertrand Lira. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jHS9KS-y_n4. Acesso em: 3 jul. 2024.

FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. *In:* ABREU,

Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

LIMA, Maria da Vitoria Barbosa. Lembranças e esquecimentos na construção do patrimônio cultural na Paraíba-Brasil.

In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 13., 2012, Rio de Janeiro. Anais [...]. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

LIMA, Maria da Vitoria Barbosa. *Liberdade interdita, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Entre campos: cultura material, relações sociais e patrimônio cultural. *In*: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília, DF: ABA, 2012.

LIRA, Buda. Teatro Piollin: um grito parado no ar. *Jornal da Paraíba*, João Pessoa, 26 mar. 2022. Disponível em: <https://jornaldaparaiba.com.br/cultura/silvio-osias/teatro-piollin-um-grito-parado-no-ar/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

MACEDO, Livia Alves dos Santos. *Viva o Urso Sem Lenço, Sem Documento!*: brincando de Ala Urso no carnaval de João Pessoa. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

MISSÃO de Pesquisas Folclóricas de Mário de Andrade (1938). 2012. Vídeo (26 min). Publicado pelo canal Ramssés

Silva Genealogia. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=JEQ0NzpvIpE. Acesso em: 3 jul. 2024.

NASCIMENTO, Mayk Andreele do. Memória, cultura popular e enraizamento: uma análise dos costumes e práticas culturais dos bairros do Roger e Tambiá em João Pessoa – PB. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

NORA, Pierre. Les lieux de mémoire. Paris: Gallimard, 1985.

OFICINA do Bairro: o Pamin na Piollin – 2015. 2015. Vídeo (9 min). Publicado pelo canal Canal Pamin. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4RXGXFT6JBc>. Acesso em: 3 jul. 2024.

PARQUE zoobotânico Arruda Câmara. João Pessoa: Prefeitura Municipal de João Pessoa, 2024. Disponível em: <https://www.joaopessoa.pb.gov.br/servico/parque-zoobotanico-arruda-camara>.

PESSOA, Victor Chacon da Silva. *Bairro do Roger em João Pessoa PB: o lugar e suas práticas culturais*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2012.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RESGATE da história brasileira em João Pessoa/PB. Brasília, DF: Iphan, 2007. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1899/resgate-da-historia-brasileira-em-joao-pessoa-pb>. Acesso em: 3 jul. 2024.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHA, Solange Pereira. *Gente negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

SMALL, Stephen. E o Vento Levou: cabanas de escravos e escravidão no turismo histórico sulista nos Estados Unidos. *In: SANSONE, Livio (org.). Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: Edufba, 2012.

SPOSATI, Aldaíza *et al.* (coord.). *Topografia social de João Pessoa*. João Pessoa: Editora UFPB, 2010.

TEIXEIRA, Mariana Marques. Escola Piollin: outro modelo escolar?. *In: VASCONCELOS, José Gerardo et al. (org.). História da educação: real e virtual em debate*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2013.

TEIXEIRA, Mariana Marques. *Olha o público cansado de esperar, o espetáculo não pode parar!:* uma história da Escola Piollin e suas “experiências” educativas (1977-1984). Dissertação (Mestrado em História da Educação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

Patrimônio, etnicidade e memória: observações sobre a região central de Cuiabá

Flávia Carolina da Costa

Patrícia Osório

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-3

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é refletir sobre as configurações do patrimônio cultural em Cuiabá (MT), a partir de um projeto coletivo desenvolvido na região da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, entre o Morro da Luz e a Prainha, espaços reconhecidos como marcos fundadores da cidade. O projeto Patrimônio Cultural das Populações Negras da Região Central de Cuiabá: Memória e Turismo é desenvolvido pelo Caleidoscópio – Estudos de Cultura Popular, grupo de estudo vinculado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e sediado na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), e conta com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Mato Grosso (FAPEMAT).

A importância dada à região em análise não se restringe apenas aos aspectos de origem da cidade, mais do que isso, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito é um bem tombado e protegido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) – processo de tombamento n. 1.180-T-85 – como um Espaço de Memória, desde 1992. Assim, o intuito do projeto é refletir sobre como as configurações do patrimônio cultural interagem com o cotidiano da cidade, levando em consideração todo o universo simbólico que uma igreja dedicada a um santo e a uma irmandade negra podem ter no imaginário de Cuiabá.

Embora a data de construção da Igreja se refira ao ano de 1730, registros históricos associam pequenos festejos populares e secretos em homenagem a São Benedito, um santo preto, acontecendo pela cidade, principalmente nos arredores do Beco do Sebo, atualmente denominado Praça da Mandioca, desde 1722. A forte devoção a São Benedito, associada à população negra escravizada que vivia no antigo Arraial da Forquilha – como primeiramente foi denominada a cidade de Cuiabá –, traz à tona aspectos interessantes sobre a cultura popular, que, aos poucos, foram sendo analisados pelo projeto e se apresentam neste artigo de forma sintetizada.

É importante lembrar que os estudos sobre cultura popular guardam longa tradição no âmbito das Ciências

Sociais. Na Antropologia Brasileira, sua investigação foi utilizada como uma das tentativas de interpretar a sociedade dentro da perspectiva de construção de modelos teóricos para pensar o Brasil, a identidade nacional e a diversidade cultural.

A preocupação com a cultura popular teve participação ativa na formação da Antropologia no país, seja no que toca à demarcação de fronteiras e constituição da disciplina, seja no desenvolvimento teórico – especificamente nas reflexões sobre pensamento social brasileiro, processos identitários, teorias da cultura e antropologia dos rituais. Citamos aqui os trabalhos de Elizabeth Travassos (1997), *Os Mandarins Milagrosos: arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók*, e de Luís Rodolfo Vilhena (1997), *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro, 1947-1964*. Tais publicações, ao investigarem as diferentes apropriações da noção de cultura popular, trazem à baila complexos jogos entre tentativas de construção de identidades nacionais e expressões populares. Ao mesmo tempo, fazem emergir uma perspectiva de análise não dicotômica da cultura, construindo esferas de comunicação entre diferentes planos e interesses, que constituem a realidade contemporânea.

Atualmente, as reflexões nessa área ganham novo fôlego ao abordarem as mudanças de cenários e contextos nas manifestações da cultura popular a partir das seguin-

tes temáticas: ressignificação e atualização dos folguedos populares (Gonçalves, 2007; Vianna, 2006), processos de espetacularização (Carvalho, 2010; Cavalcanti, 2002), patrimonialização (Sansone, 2012), profissionalização (Santos, 2009) e as relações entre práticas culturais populares, o mercado, o turismo e a mídia (Osorio, 2012; Silva, 2012).

Os pesquisadores da cultura chamam a atenção para o modo como diferentes processos atuam nas manifestações culturais, referências de determinado grupo, em que a utilização dos meios de comunicação de massa, turismo, migração e urbanização geram novas formas de sociabilidades, unindo (não sem tensões) elementos modernos a outros tradicionais.

As dinâmicas das culturas populares, sejam elas ribeirinhas, oriundas dos povos originários ou associadas às memórias das matrizes africanas no Brasil, apontam para complexos processos históricos em que se articulam variados níveis e interesses em campos ativos de tensões e conflitos, que tem como universo de referências culturais as vivências nas cidades.

ANTECEDENTES DA FESTA DE SÃO BENEDITO

A título de contextualização, é importante dizer que a Igreja de São Benedito se trata, na verdade, de uma pequena capela, datada do século XVIII, contígua a uma

igreja principal dedicada à Nossa Senhora do Rosário. Contudo, tal distinção figura apenas como um traço da oficialidade histórica, pois, de modo geral, na fala popular, todo o complexo formado pela capela e pela Igreja são reconhecidamente atribuídos a São Benedito, cuja estátua ocupa lugar central no adro das igrejas.



Figura 1. O telhado mais baixo (à direita) é da Capela de São Benedito, e a igreja principal (à esquerda) é a dedicada à Nossa Senhora do Rosário. Cuiabá, 2023. Fotografia: Flávia Carolina da Costa.

Embora no calendário católico o Dia de São Benedito seja celebrado em 5 de outubro, em Cuiabá, a festa em homenagem ao santo ocorre no primeiro domingo do mês de julho. A data foi estipulada pela Irmandade de São Benedito, em 1897, visando inserir as comemorações a São Benedito em um período já dedicado a outras festas tradicionais da cidade, como a Festa do Senhor Divino e os festejos juninos.

Hoje em dia, a Festa de São Benedito é organizada pela hierarquia eclesiástica da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, e conta com o apoio das atuais Irmandades de São Benedito. A Irmandade de São Benedito passou por diversas reconfigurações ao longo dos anos em que se celebra o santo em Cuiabá. O historiador Marcos Amaral Mendes, em seu artigo “Festa de São Benedito na Igreja do Rosário: materialidade territorial da devoção em Cuiabá – MT” (2012), diz que teria havido uma capela devotada a São Benedito na região da Rua (ou Beco) do Sebo – prolongamento da Praça da Mandioca. Porém, tal capela teria caído e os devotos do santo se viram, então, obrigados a se unirem ainda mais para realizarem suas ações e práticas na igreja dedicada à Nossa Senhora do Rosário. É dessa união entre os devotos de São Benedito que se origina a primeira Irmandade dedicada ao santo.

A união dos devotos em Irmandade ganhava importância não apenas pela ocupação, a princípio provisória, de outra igreja, como também para a organização dos festejos, que, desde a queda da capela original, passaram a acontecer no largo da Igreja do Rosário. Em seu artigo, Mendes (2012, p. 165) observa que a “Festa do Glorioso São Benedito”, organizada pela Irmandade, apresentava uma “geografia bem definida”, de modo a não interferir nas dinâmicas sagradas da Igreja do Rosário. Apesar disso, os conflitos entre a Irmandade e a hierarquia ecle-

siástica não puderam ser evitados, sobretudo pelo crescimento da popularidade do festejo, que acabou atraindo a elite local e se tornando um reforçador de prestígios e distinções sociais.

Isso porque, para levantar o apoio financeiro necessário à realização da festa, a Irmandade costumava escolher um festeiro entre as pessoas da elite, que deveria ser o provedor da festa de cada ano, pagando pela comida – que, por sua vez, deveria ser ofertada com fartura e gratuidade:

Automaticamente, ser festeiro de São Benedito era uma forma de ressaltar uma seleção social, de confirmar um pertencimento à elite local, uma vez que este precisava ter uma condição financeira privilegiada para dar conta dos gastos requeridos (Mendes, 2012, p. 166).

Os conflitos entre a primeira Irmandade e a hierarquia eclesiástica resultaram na diluição da Irmandade em 1979. Desde então, a Festa de São Benedito acabou ficando a cargo da própria administração da Igreja do Rosário, e ganhou um aspecto mais mercantilizado. A nova administração da festa cuidou de redigir um Regimento da Eleição de Festeiros de São Benedito e um primeiro Regimento Interno da Festa de São Benedito.

Dessa forma, desde a primeira edição da festa organizada pela nova administração, estabeleceu-se quais

seriam os cargos tradicionais da festa e os festeiros promessários de cada ano. Entre os cargos tradicionais estão aqueles ocupados pela “corte festiva da Irmandade”, resquício da festa feita anteriormente pela primeira Irmandade de São Benedito e composta de um rei, uma rainha, juiz e juíza de vara, juiz e juíza de ramallete, além do capitão do mastro e o alferes de bandeira. Cada um desses cargos é ocupado atualmente pelas novas Irmandades de São Benedito, que são constituídas de devotos do santo, muitos deles advindos das famílias tradicionais cuiabanas, além de moradores das comunidades rurais do entorno, vindas do distrito de Nossa Senhora da Guia, Coxipó do Ouro e Coxipó da Ponte.

Os festeiros promessários, por seu turno, são aqueles devotos de São Benedito que, por terem feito alguma promessa ao santo, se sentem obrigados a realizar trabalhos voluntários para que o festejo ocorra, e serão responsáveis por tarefas como: transportar painéis, ajudar na cozinha, armar as barracas, recolher o lixo e limpar os banheiros.

Meses antes da festa, a Comissão de Festeiros, responsável pela festa do ano corrente, organiza bailes em clubes locais com a finalidade de arrecadar recursos. Os ingressos para esses bailes são amplamente divulgados em jornais e mídias da cidade e tem, também, boa circulação nas redes sociais. Paralelamente, um mês antes da festa, a imagem de São Benedito circula por todas as

comunidades que compõem as Irmandades, como um sinal de proteção a todos os fiéis, mas outros elementos também são colocados aqui.

A chegada da imagem em cada comunidade é regada por mística, música e festa, e apesar de carecer de mais tempo de investigação e análise, ao que tudo indica, a circulação do santo pelas comunidades também carrega consigo uma espécie de “dádiva maussiana”, repleta de reciprocidades a serem equacionadas pelos fiéis ao longo da organização dos eventos e dos tempos dos festejos. Assim, a chegada da imagem traz consigo a escolha pela casa que abrigará o santo, a oferta de farta alimentação aos visitantes que se achegam para contemplá-la, as novenas feitas durante a permanência da imagem no local e, por fim, o transporte do santo até a próxima comunidade que o abrigará por curto período.

Desse modo, se, por um lado, a chegada de São Benedito às comunidades significa um momento de devoção, envolto em reconhecimentos às graças alcançadas e em pedidos por graças futuras, por outro lado, a circulação do santo vai, aos poucos, construindo uma rede de solidariedades entre fiéis que passa muito pela ajuda mútua na organização da festa, mas também ativa (e desativa) os elos entre famílias e fiéis, em uma intrincada trama de relações às quais são acrescentadas as dádivas e as retribuições.

Dois dias antes da festa, ocorre o Levantamento do Mastro, momento em que a Igreja recebe de volta a imagem de São Benedito que circulou por todas as comunidades das Irmandades. Na ocasião, ocorre ainda uma missa celebrativa e um café da manhã coletivo, chamado por todos de “tchá co bolo” (chá com bolo), em referência ao linguajar e à cultura cuiabanos.

UMA FESTA EM MUITOS ATOS

O momento de Levantamento do Mastro é acompanhado por todos os devotos de São Benedito, como os moradores das comunidades que fazem parte das Irmandades, os festeiros promessários e, ainda, os adeptos das religiões de matriz africana que sincretizam São Benedito em suas práticas – fato sobre o qual falaremos com mais detalhes ao longo do texto.

Os três dias seguintes ao Levantamento do Mastro são dedicados ao Tríduo, momento em que a missa campal é celebrada às cinco da manhã, do lado de fora da igreja, com muitas cadeiras espalhadas pelo adro, um grande palco erguido estrategicamente à frente de todas elas e um ritual em que se prega o lema da festa de cada ano.

Em 2023, o lema da festa foi “Dai-lhes vós mesmos de comer”, trecho do livro bíblico de Mateus 14:16, em referência à Campanha da Fraternidade, cujo objetivo era

refletir sobre a fome no mundo. É importante relembrar que São Benedito é considerado o “padroeiro das cozinhas e dos cozinheiros”, e que sua trajetória, apesar da ausência de informações precisas, é marcada pela dedicação à cozinha do convento onde viveu e aos cuidados com os pobres, oferecendo a todos que o procuravam um pouco de comida. A ligação de São Benedito com a cozinha torna-se, dessa forma, o símbolo de sua devoção, refletida na fartura ostentada nos festejos e celebrações organizados em sua homenagem.

O Levantamento do Mastro marca o início dos festejos em homenagem a São Benedito. A partir de então, por três dias consecutivos, a região da igreja é tomada pelo ritual da festa, que consiste nas missas campais do Tríduo, realizadas na alvorada e sempre seguidas pelo famoso “tchá co bolo” (distribuído de forma gratuita a todos os presentes), na Feira Gastronômica e na Festa Cultural.

Tanto a Feira Gastronômica quanto a Festa Cultural iniciam no entardecer e adentram as noites. Para a Feira Gastronômica, a Comissão de Festeiros seleciona as famílias e comunidades que a cada ano ficarão responsáveis pela oferta de comidas típicas, vendidas a preços populares. Há uma rotação diária entre as famílias e as comunidades nas barracas, o que implica também uma alternância no cardápio. A Festa Cultural, por sua vez, é dedicada aos shows culturais, com apresentações

musicais e de danças típicas cuiabanas. Em 2023, os *shows* foram de rasqueado¹ e lambadão², enquanto as apresentações de dança deram espaço aos violeiros e dançarinos de cururu e siriri³.

O domingo é o último dia de festejo. Seguindo a programação dos dias anteriores, a manhã é dedicada à última missa do Tríduo, mas a Feira Gastronômica se inicia um pouco mais cedo, para que haja tempo e espaço para a importante procissão de São Benedito, que é seguida pelo show cultural de encerramento.

Por volta das 17h do domingo, os fiéis se organizam na Rua de São Benedito, nas costas da igreja, para iniciarem a caminhada da procissão. Enquanto a corte festiva vai à frente carregando os andores com São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, os fiéis seguem atrás entoando louvores em homenagem ao santo, além do Pai-Nosso e da Ave-Maria.

1 O rasqueado cuiabano é difundido na região pantaneira e na Baixada Cuiabana e muito presente nas festas em homenagem aos santos católicos, ver Ariano 2002.

2 Produto das camadas populares da Baixada Cuiabana, o lambadão é uma expressão cultural que envolve a música e a dança, ver Barros; Osorio; Dias, 2018.

3 O cururu e o siriri são manifestações muito difundidas na Baixada Cuiabana e Pantanal e estão associadas às festas em homenagem aos santos católicos. O cururu é executado por homens ao som da viola de cocho e do ganzá. O siriri é dançado em pares ao som da viola de cocho, ganzá e mocho.



Figura 2. “Meu São Benedito / O seu manto cheira / Cheira a cravo e rosa / Cheira à flor de laranjeira”, são versos do canto entoado pelos fiéis durante a procissão. Cuiabá, 2023. Fotografia: Flávia Carolina da Costa.

Depois de descer a Rua São Benedito, os fiéis seguem em peregrinação pela Avenida Historiador Rubens de Mendonça (conhecida localmente como Avenida do CPA). Por se tratar de uma avenida importante e com grande fluxo de veículos, a equipe da ronda da Polícia Militar e da Secretaria Municipal de Mobilidade Urbana é sempre acionada para acompanhar o cortejo, de modo que tudo ocorra com segurança. O longo caminho da procissão vai sendo acompanhado não apenas pelos fiéis que já estavam desde o início como também por outras pessoas que se juntam em caminhada e louvor ao longo do trajeto. Ao entardecer, as velas são acesas e os moradores dos prédios por onde o cortejo passa saem às janelas, também segurando velas em reverência e devoção ao santo.

Depois de descer a Rua São Benedito, os fiéis seguem em peregrinação pela Avenida Historiador Rubens de Mendonça (conhecida localmente como Avenida do CPA). Por se tratar de uma avenida importante e com grande fluxo de veículos, a equipe da ronda da Polícia Militar e da Secretaria Municipal de Mobilidade Urbana é sempre acionada para acompanhar o cortejo, de modo que tudo ocorra com segurança. O longo caminho da procissão vai sendo acompanhado não apenas pelos fiéis que já estavam desde o início como também por outras pessoas que se juntam em caminhada e louvor ao longo do trajeto. Ao entardecer, as velas são acesas e os moradores dos prédios por onde o cortejo passa saem às janelas, também segurando velas em reverência e devoção ao santo.

A procissão ganha volume e a mística do momento comove a quem a segue. O retorno à igreja é marcado por muitas manifestações dos festeiros promessários, que caminham descalços ou seguem de joelhos. Os adeptos das religiões de matriz africana também manifestam seus rituais ao longo do cortejo, e as ruas e vielas estreitas do centro histórico de Cuiabá parecem ainda menores pelo fluxo intenso de gente descendo e subindo em romaria. Na procissão de 2023, a lua cheia, perfazendo o cenário daquele início de noite, apequenava uma das maiores capitais do Centro-Oeste.

Desde que a Festa de São Benedito passou a ser organizada pela hierarquia eclesiástica da Igreja do Rosário e a primeira Irmandade de São Benedito foi extinta, a festa ganhou contornos mais comerciais, além de uma estrutura organizacional mais fixa, com menos espaço para manifestações populares. Tendo em vista que a Irmandade era inicialmente composta de homens e mulheres negros escravizados no antigo Arraial da Forquilha, a alteração estrutural da festa significou, no limite, um afastamento da população negra e afrodescendente das esferas de organização do festejo.

A historiadora Marina de Mello e Souza, em seu livro *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo* (2002) diz que, apesar de tolerados, alguns aspectos das festas religiosas organizadas pelas irmandades e confrarias compostas de negros e negras escravizados não eram sempre vistos com bons olhos pela Igreja desde os tempos coloniais:

O seu caráter lúdico, popular, permeado de danças e cantos executados nas ruas, a ingestão de grande quantidade de comida e bebida, a inversão temporária de hierarquias e a liberação de comportamentos normalmente proibidos, provocavam o medo da ruptura definitiva da ordem e faziam com que as autoridades administrativas e eclesiásticas estabelecessem limites proporcio-

nais à ameaça de desestabilização que a festa evocava. Mas, muitas vezes, também para o grupo dominante, essas festas faziam sentido, sendo usado, por administradores coloniais e observadores a eles ligados, o argumento de que a permissão para que os escravos folgassem à sua moda por alguns dias os apaziguaria e faria com que trabalhassem melhor (Souza, 2002, p. 191).

É na tentativa de propor uma reparação histórica, simbólica e cultural que, em 2017, um grupo de fiéis oriundos das religiões de matriz africana em Cuiabá começou a lavar as escadarias da Igreja de São Benedito nas vésperas do início da festa. Devotos do santo, eles organizaram uma comissão com o intuito de retomar a identidade e o protagonismo negro e afrodescendente na constituição dos festejos.

Uma reportagem publicada pela equipe do G1 em Mato Grosso, em 2023, quando a Lavagem completa-va sete anos de existência, diz que ao reunir pessoas de várias religiões, a Lavagem tem como único objetivo simbolizar a fraternidade e a paz. Na reportagem, a ex-presidente da comissão responsável pela Lavagem das Escadarias, Lindisey Catarina de Sá, faz referência ao fato de que tanto a Igreja do Rosário, quanto o espaço contíguo a ela, dedicado a São Benedito, foram erguidos por mãos negras escravizadas: “Lavamos as escadas com a repre-

sentação de limpar toda essa mágoa, dor e tristeza que os escravos sofreram durante a época da exploração do ouro” (Monteiro, 2023).

O movimento de lavagem das escadarias das igrejas católicas, realizado como manifestação ritual das populações negras escravizadas no Brasil, guarda sentidos complexos e é comum em várias regiões do país. Se em um contexto histórico, por um lado, a lavagem das escadarias estaria atrelada à função de limpeza em sentido estrito do termo, tarefa realizada, em geral, pela mão de obra escravizada, por outro lado, também significava um momento em que expressões culturais afro-brasileiras podiam ser manifestadas sem o peso de um julgamento mais severo.

Roger Bastide (1971) observa que, no Brasil, a Igreja Católica, em sua versão popular, ajudou no processo de sobrevivência de algumas práticas culturais afro-brasileiras. Exemplo disso seriam as próprias irmandades e confrarias criadas em favor de santos católicos, com os quais os fiéis afro-brasileiros mantinham não apenas uma relação de devoção mas também uma afinidade étnica e até de parentesco, a exemplo da lógica vivenciada no universo das religiões de matriz africana.

Dessa maneira, os rituais de lavagem das escadarias das Igrejas Católicas no Brasil, em geral, remetem a um momento em que as práticas e manifestações

culturais afro-brasileiras subvertem a adjetivação pejorativa, que comumente as associa ao profano, para propor uma inversão em favor de um catolicismo negro e popular, que amplia a eficácia da conversão religiosa cristã, na mesma medida em que conserva aspectos e valores oriundos das religiões nativas.

O pioneirismo da Lavagem das Escadarias da Igreja de São Benedito em Cuiabá dialoga, em nível nacional, com as manifestações culturais afro-brasileiras que se processam Brasil afora e que não se restringem aos aspectos da religiosidade, pois se expandem para as discussões acerca das identidades, dos protagonismos e das reparações históricas aos efeitos da escravidão transatlântica, alcançando um diálogo que se processa também em nível global. No âmbito local, a lavagem produz uma articulação de propostas que acionam o que chamaremos de “movimento de retomada”.

Bastante usual nos discursos e narrativas indígenas e quilombolas, a ideia da retomada tem sido acionada nas lutas pela recuperação de territórios tradicionais e nas construções de coletividades e pertencimentos. O termo aparece também nos estudos decoloniais – entendidos aqui como um “conjunto heterogêneo de contribuições teóricas e investigativas sobre a colonialidade” (Quinteiro; Figueira; Elizalde, 2019, p. 4). Dessa forma, para os fins deste artigo, entenderemos os movimentos de reto-



Figura 3. Mães de Santo com suas quartinhas com água de cheiro para lavagem das escadarias, no dia do Levantamento do Mastro. Cuiabá, julho de 2023. Fotografia: Flávia Carolina da Costa.

mada como um enfrentamento às relações assimétricas de poder que, por séculos, têm construído sistemas de dominação cultural e histórica, subalternização de subjetividades e silenciamentos.

A Lavagem das Escadarias da Igreja do Rosário para a Festa de São Benedito impulsiona, assim, outra forma de se contar sobre a festa ao longo dos seus anos de existência, bem como confere outras colorações ao processo de ocupação territorial e ao desenvolvimento político e econômico de Cuiabá e de Mato Grosso e, ainda, desperta

questionamentos acerca da história e da cultura do centro da cidade. Quais outras histórias o Beco do Candeeiro guardaria? E o Morro da Luz? E a Praça da Mandioca? Antes de carregarem os nomes de homens brancos pertencentes à elite local, como teriam sido chamadas as ruas do centro de Cuiabá?

É no esforço de compreender essas questões até então silenciadas que nos deparamos com Cristóvão Luiz Gonçalves da Silva, atual diretor do Museu de Imagem e Som de Cuiabá (MISC). Cristóvão se define como um “griô”, em referência ao termo africano usado para designar aqueles que seriam responsáveis por preservar e transmitir conhecimentos, histórias e mitos de seu povo. Figura importante nos movimentos culturais cuiabanos desde a década de 1990, em sua trajetória, Cristóvão acumula experiências advindas de coletivos como o Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON) e a Pastoral do Negro, organizada na Igreja de São Benedito, e diz ter estado sempre envolvido com os processos de recuperação e valorização das heranças negras e africanas em Cuiabá.

Astuto em suas pesquisas sobre a presença negra em Mato Grosso, Cristóvão foi um dos idealizadores da Lavagem das Escadarias da Igreja do Rosário para a Festa de São Benedito e, depois de instituído o projeto (agora tocado por uma comissão própria), tem se dedicado à

elaboração de uma Rota da Ancestralidade. Para Cristóvão, a Rota é como uma viagem pelos bairros mais antigos de Cuiabá e uma conexão com as famílias e devotos de São Benedito, de origem africana e indígena.

Em entrevista para o jornal do Sindicato dos Jornalistas de Mato Grosso, publicada em novembro de 2023, mês da Consciência Negra, na ocasião do lançamento da Rota e de um documentário feito sobre ela, Cristóvão cita personalidades negras da cidade cujas histórias são pouco ou nada conhecidas pelos moradores locais:

São personalidades que eu e você não vamos ver porque não são de famílias tradicionais, mas são de famílias de influência africana nesse solo sagrado, nesse quilombo chamado Cuiabá Cidade Verde. Então, a Rota da Ancestralidade é uma dívida que nós temos para com a nossa ancestralidade. Passeando nesses becos, ruas e ruelas, nós encontramos essa voz silenciada desses homens e mulheres (Jornalistas, 2023).

A Rota inclui sete lugares espalhados pelo centro histórico de Cuiabá: 1) o local conhecido como “Alavanca de Ouro”, entre as Igrejas do Rosário e São Benedito e o Morro da Luz, onde funcionava, no século XVIII, o garimpo chamado “Lavras do Sutil”; 2) o Largo do Rosário; 3) a Praça da Mãe Preta; 4) a Praça da Mandioca; 5) a Rua das Pretas (atualmente designada Rua

Engenheiro Ricardo Franco); 6) o Beco do Candeeiro e 7) o próprio MISC.

Em entrevista concedida às autoras deste artigo, Cristóvão disse que, há quatro anos, começou a estudar os espaços que gostaria que, a princípio, fossem destacados pela Rota. Seus estudos indicaram mais de 200 pontos que poderiam ter sido destacados no trajeto, espalhados pela cidade toda, lugares onde a presença negra compôs histórias importantes, onde personalidades afro-brasileiras se destacaram, onde a cultura afro-americana se desdobrou em manifestações populares de dança, teatro, culinária etc. Porém, ancorado na simbologia das religiões de matriz africana e também na dinâmica turística, a Rota se concentrou nos sete pontos supracitados, todos eles próximos entre si, facilitando uma caminhada guiada pelo centro da cidade.

O trajeto, para Cristóvão, deve incentivar um “turismo afro” (expressão nativa) e popularizar a área central. A valorização das narrativas sobre a África e o crescente interesse pelos aspectos da cultura popular de origem africana não raras vezes têm pautado políticas de patrimonialização, sobretudo de artefatos intangíveis, e incentivado o processo de criação de museus, entendidos não somente como espaços de salvaguarda de memórias e histórias como também um espaço de lutas políticas pela afirmação da diversidade, como lembra Lívio Sansone (2012).

Nesse fluxo, as rotas turísticas centradas em elementos da cultura africana passaram a ocupar um papel importante nos estudos sobre memória e patrimônio, na medida em que, ao tomarem os espaços públicos (em oposição aos espaços dos museus), ampliam a presença de grupos turísticos e informam de modo mais dinâmico sobre as muitas camadas da memória e da história local. No Brasil, além da Rota da Ancestralidade de Cuiabá, outro caso exemplar é o Circuito Histórico de Celebração da Herança Africana, que ocorre no Rio de Janeiro (RJ), desde que o Cais do Valongo foi alçado à categoria de Patrimônio da Humanidade pela Unesco, no âmbito do Programa Rota dos Escravos.

Na visão de Cristóvão, a Rota da Ancestralidade de Cuiabá cumpre, ainda, a função de atribuir aos negros a intelectualidade que lhes foi negada pela história, pois se foram eles os construtores desses espaços, nada mais justo do que lhes devolver as honras das próprias criações a partir de um circuito que celebre não apenas suas presenças ancestrais mas também suas inventividades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estado de Mato Grosso é bastante rico no que toca a sua diversidade cultural e, a exemplo de expressões culturais comuns a outras regiões do Brasil, ali também há

registros de festas como o Congo e a Folia de Reis, e um vasto circuito das festas religiosas celebradas em homenagem a santos católicos. Por outro lado, Mato Grosso guarda também suas especificidades, com expressões circunscritas à região, como o siriri, o cururu, o cururusé⁴ e o boi à serra⁵.

A ausência de uma produção antropológica consolidada sobre as manifestações culturais mato-grossenses, sobretudo a partir do enfoque etnográfico, foi o que nos motivou a iniciar o projeto Patrimônio Cultural das Populações Negras da Região Central de Cuiabá: Memória e Turismo. Além disso, interessava-nos também oferecer instrumentos analíticos voltados à valorização da memória e da presença negras e africanas no estado, contornando a insuficiência de investigações históricas e socioantropológicas sobre o tema nas produções científicas realizadas no estado e sobre o estado, de modo geral.

Os caminhos pelos quais novas narrativas sobre a África vão sendo construídas no contexto mais amplo

4 Executado com o píffano, está associado ao ciclo carnavalesco e muito presente entre os Chiquitanos, ver Pacini, 2012 e Silva, 2015.

O Boi à serra faz parte dos folguedos populares brasileiros centrados na figura do boi, difundido na região da Baixada Cuiabana e especialmente por ocasião do Carnaval. Atualmente, os grupos de siriri incorporam em suas performances a figura do boi à serra como um elemento cênico e coreográfico

das Américas, a partir do momento que se reconhece o tráfico de escravos como um crime contra a humanidade e das medidas políticas para restabelecimento de um diálogo posterior a esse reconhecimento, é um tema candente na Antropologia produzida nos últimos anos no Brasil (Costa, 2016; Sansone, 2012; Vassallo, 2012), e era do nosso interesse observar as aproximações e os distanciamentos dessa temática com o contexto cultural do Centro-Oeste brasileiro.

Assim, ao nos dedicarmos a analisar a região da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, entre o Morro da Luz e a Prainha, não imaginávamos encontrar as iniciativas sobre as quais nos debruçamos ao longo deste artigo. O movimento de retomada empreendido por pequenos coletivos e por militantes de uma cultura negra mato-grossense apontam para um processo de construção de espaços públicos de memória e também de identidades.

Halbwachs (1990) definia que a memória coletiva servia para reforçar as identidades dos grupos e estaria atrelada à forma como o passado desses grupos seria vivido no presente. O que percebemos em nossas pesquisas se aproxima mais do que vem sendo desenvolvido pela historiadora Ana Lúcia Araújo (2012) acerca da produção de uma memória pública, isto é, quando a memória coletiva se torna instrumento político para construir e reafirmar identidades.

Araújo (2012) pontua que, em sociedades marcadas pelo tráfico transatlântico, a transmissão de experiências entre gerações foi interrompida por uma experiência traumática. Dessa forma, a memória coletiva acaba sendo substituída por uma memória histórica cristalizada em monumentos, memoriais, patrimônios e museus.

Cabe, então, aos movimentos de retomada, como os que deram luz à Lavagem das Escadarias da Igreja do Rosário e à Rota da Ancestralidade, em Cuiabá, a tarefa de ocupar esses museus e patrimônios com as próprias narrativas e experiências, desnaturalizando o contar cronológico da história e decolonizando os museus e patrimônios em rotas de celebração capazes de recuperar, recriar e representar o passado para si e para a esfera pública.

Referências

- ARAÚJO, A. L. (org.) *Politics of memory: making slavery visible in the public space*. New York: Routledge, 2012.
- ARIANO, H.A. *Vozes da Cuiabania: Identidade e Globalização no Rasqueado Cuiabano*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.
- BARROS, L. F.; OSORIO, P. S.; DIAS, J. B. *Lambadão: breaking the borders of the periphery*. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 15, n. 1, p.1-18, 2018.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp: Pioneira, 1971.

CARVALHO, J. J. de. Espetacularização e canibalização das culturas populares na América Latina. *Anthropológicas*, Recife, ano 14, v. 21, n. 1, p. 39-76, 2010.

CASA SILVA FREIRE. Cuiabá, c2024. Site. Disponível em: <http://www.casasilvafreire.org.br>. Acesso em: 21 set. 2024.

CAVALCANTI, M. L. V. C. Os sentidos no espetáculo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 37-78, 2002.

COSTA, F. C. da. *Nas tramas da revitalização: conflitos e movimentos na zona portuária do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

GONÇALVES, R. de S. *Os ranchos pedem passagem: o carnaval no Rio de Janeiro do começo do século XX*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal das Culturas, 2007.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. Vértice: São Paulo, 1990.

JORNALISTAS pela igualdade racial e Misc lançam documentário e lista negra com mais de 100 fontes. Cuiabá: Sindjor-MT, 2023. Disponível em: <https://sindjormt.org.br/noticias/jornalistas-pela-igualdade-racial-e-misc-lancam-documentario-lista-negra-e-levam-mais-de-100-pessoas-para-conhecer-a-historia-do-povo-negro-na-cuiaba-antiga/>. Acesso em: 21 set. 2024

MENDES, M. A. Festa de São Benedito na Igreja do Rosário: materialidade territorial da devoção em Cuiabá – MT. *Revista Eletrônica Geoaraguaia*, Barra do Garças, v. 2, n. 2, p.164-187, 2012.

MONTEIRO, A. Lavagem das escadarias: conheça a tradição que reúne religiões há 7 anos na Igreja Nossa Senhora do Rosário e São Benedito em Cuiabá. *G1*, s. l., 23 jun. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2023/06/23/lavagem-das-escadarias-conheca-a-tradicao-que-reune-religoes-ha-7-anos-na-igreja-nossa-senhora-do-rosario-e-sao-benedito-em-cuiaba.ghtml>. Acesso em: 21 set. 2024.

OSORIO, P. S. Do bolo co tchá ao cake with tea: siriri e processos de mediação cultural. In: TEIXEIRA, J. G. L. C.; VIANNA, L. C. R. (org.). *Artes populares no Brasil central: performance e patrimônio*. Brasília, DF: Idade da Pedra, 2012. p. 359-372

PACINI, A. *Identidade étnica e território na fronteira (Brasil – Bolívia)*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

QUINTERO, P.; FIGUEIRA, P; ELIZALDE, P. C. *Uma breve história dos estudos decoloniais*. São Paulo: MASP Afterall, 2019.

SANSONE, L. (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas de identidade*. Salvador: EDUFBA, 2012.

SANTOS, N. S. dos. *A arte do efêmero: carnavalescos e mediação cultural no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

- SILVA, V. C. *Carnaval: Alegria dos imortais*. Ritual, Pessoa e Cosmologia entre os Chiquitanos no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- SILVA, R. A. da. *A atualização de tradições: performances e narrativas afro-brasileiras*. São Paulo: LCTE, 2012.
- SOUZA, M. M. e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- TRAVASSOS, E. *Os Mandarins Milagrosos: arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók*. Rio de Janeiro: Funarte: Jorge Zahar Editor, 1997.
- VASSALLO, S. P. Desenterrando memórias: patrimônios afrodescendentes em disputa na Zona Portuária do Rio de Janeiro. In: SOUZA, R. (org.). *Sociedade em perspectiva: cultura, conflito, identidade*. Rio de Janeiro: Gramma, 2012. p. 157-187.
- VIANNA, L. O caso do registro da viola de cocho como patrimônio imaterial. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 53-62, 2006.
- VILHENA, L. R. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro, 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getulio Vargas, 1997.

As festas de santos como referências culturais dos quilombos de Oriximiná

Luciana Gonçalves de Carvalho

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-4

INTRODUÇÃO

No ordenamento jurídico nacional, o patrimônio cultural do Brasil é composto de bens de natureza material e imaterial, que se constituem como referências para a identidade, a ação e a memória de diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (Brasil, [2024]). Tal definição, dada pelo art. 216 da Constituição Federal de 1988, orienta a atuação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) – autarquia vinculada ao Ministério da Cultura (MinC), criada em 1937 – na aplicação dos dois principais institutos de preservação patrimonial: o tombamento, previsto no decreto-lei nº 25/1937 (Brasil, [2015]), e o registro, previsto no decreto nº 3.551/2000 (Brasil, 2000a).

Impropriedades da redação do artigo supracitado e/ou da interpretação dada a ele têm sido apontadas por

diversos autores, à medida que sugerem uma “falsa dicotomia [...] entre as dimensões materiais e imateriais do patrimônio” (Cavalcanti; Fonseca, 2008, p. 13). Ambas as dimensões, segundo Telles (2011), coexistem em todo bem cultural, não sendo possível conceber um bem material sem os significados que ele carrega, nem conceber um bem imaterial sem considerar qualquer suporte físico ao qual esteja associado. Logo, do ponto de vista conceitual, a sugerida separabilidade das dimensões material e imaterial é equivocada.

Mais que isso, como fruto de um “legado positivista que opera segundo uma lógica binária com pares anti-téticos, dominante no pensamento ocidental” (Menezes, 2019, p. 78), a dita dicotomia implica dificuldades no plano operacional das políticas públicas de patrimônio. Nesse sentido, Telles (2011) sustenta que os principais institutos de proteção de bens culturais têm sido acionados de maneira desarticulada ou excludente, de acordo com a dimensão que prioritariamente se deseja proteger: para a dimensão material, aciona-se o tombamento; para a imaterial, o registro. À falta de complementaridade na aplicação desses institutos o autor atribui a ausência de uma proteção mais eficaz para diversos bens (Telles, 2011).

Cavalcanti e Fonseca (2008), por outro lado, destacam que a distinção entre as dimensões material e imaterial do

patrimônio cultural brasileiro foi conscientemente absorvida pelo Iphan – entendida sua complementaridade –, a fim de dar mais visibilidade a um amplo conjunto de bens culturais que, historicamente, tem recebido menos atenção do Estado. As autoras alegam, então, que a noção de patrimônio cultural imaterial remete não a uma partição do patrimônio cultural, mas ao reconhecimento “da diversidade cultural que vive no território brasileiro e que traz consigo o relevante tema da inclusão cultural e dos efeitos sociais dessa inclusão” (Cavalcanti; Fonseca, 2008, p. 12).

A noção de patrimônio cultural imaterial, por sua vez, está diretamente ligada à de referência cultural. Embora esta última se aplique, em linhas gerais, a tudo aquilo a que determinado grupo social atribui sentidos e valores singulares em função de sua importância simbólica, histórica, artística e/ou identitária (Brasil, 2000b), seu uso tornou-se mais corrente para designar bens culturais de natureza imaterial. O próprio Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), concebido em 2000 para “identificar e documentar bens culturais, *de qualquer natureza*, [e] apreender os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores de sítios tombados” (Brasil, 2000b, p. 8, grifo nosso), tem sido intensamente usado como base para o registro de bens culturais imateriais; mas isso não ocorre no

que concerne aos tombamentos de bens materiais, cujos processos se pautam em outros instrumentos de identificação e documentação.

Dessa maneira, na própria subdivisão administrativa da política de patrimônio, a aplicação do INRC, ainda que contemple edificações – além de celebrações, formas de expressão, saberes e lugares (que correspondem aos quatro livros de registro de bens culturais de natureza imaterial) –, está no domínio do Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan (DPI/Iphan).¹ Em contrapartida, o Departamento de Patrimônio Material (Depam/Iphan) privilegia outros instrumentos em sua missão de preservar o patrimônio cultural material, composto de bens móveis (coleções, acervos e obras de arte, por exemplo) e imóveis (como cidades históricas, sítios arqueológicos e paisagísticos ou bens individuais) passíveis de inscrição nestes livros de tomo: i) arqueológico, paisagístico e etnográfico; ii) histórico; iii) de belas-artes; iv) e de artes aplicadas.

Não cabe aprofundar neste artigo a discussão sobre as limitações e interseções dos institutos de proteção adotados pelo Iphan, mas é forçoso mencioná-las, por-

1 Na prática, as edificações constantes no INRC são quase sempre aquelas que não preenchem requisitos para tombamento. Ao contrário, as edificações que os apresentam são identificadas por meio de outros instrumentos.

que foi justamente a partir de um parecer desfavorável ao tombamento dos quilombos de Oriximiná, dado pelo órgão em 1995 (Brasil, 1995),² que se originou, em 2012, o inventário de referências culturais ora abordado. Com efeito, o INRC dos Quilombos de Oriximiná foi concebido como desdobramento do processo nº 1353-T-95, que, tendo refutado a aplicabilidade do tombamento constitucional a esses quilombos, aventou a “preservação de bens imateriais, identificados nos modos de fazer e de viver das comunidades, [...] de sua cultura peculiar, originada dos povos que ali se estabeleceram no século passado” (Brasil, 1995, p. 8).

A revisão dos dados do referido inventário, cuja coordenação tive a oportunidade de exercer junto à Superintendência do Iphan no Pará, em 2013 e 2014, ocorre em um momento auspicioso. De um lado, a recente portaria

2 A despeito do disposto no § 5º, V, art. 216 da Constituição brasileira, segundo o qual “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Brasil, [2024]), a análise do Deprot/Iphan considerou o dispositivo inaplicável aos quilombos de Oriximiná, pois estes não estariam localizados nos mesmos espaços ocupados, no passado, pelos antigos quilombos, e porque haveria entre eles comunidades formadas após a abolição da escravidão, portanto, não consideradas pelo órgão como quilombos. Mais informações sobre o processo são dadas por Carvalho (2018); Carvalho, Pires e Santos (2022); e Vaz (2014).

nº 135/2023 (Brasil, 2023)³ promete conferir mais agilidade aos procedimentos de tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, de modo a assegurar sua proteção. De outro lado, a revitalização do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) reabre canais de apoio e fomento a ações que visam à inclusão social e à melhoria das condições de vida de produtores e detentores desse patrimônio. Revisito, pois, o INRC no âmbito de um projeto maior⁴ cujo intuito é de identificar e sugerir possíveis caminhos para o acautelamento do patrimônio cultural das comunidades quilombolas de Oriximiná.

Considerando que o INRC dos Quilombos de Oriximiná abrange 131 referências (29 celebrações, 16 edificações, 21 formas de expressão, 32 saberes e 33 lugares) (Brasil, 2014), busco evidenciar conexões entre suas dimensões materiais e imateriais e ponderar sobre a aplicabilidade

3 A portaria traz a regulamentação do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos e cria o Livro Tombo de Documentos e Sítios Detentores de Reminiscências Históricas de Antigos Quilombos.

4 Projeto Patrimônio Cultural-Natural de Quilombos: Novas Experimentações Com o INRC aprovado no Edital PNPI no 5/2023 e iniciado em agosto de 2024. Com o apoio financeiro do Iphan e a participação de quilombolas das comunidades envolvidas, o projeto focaliza, prioritariamente, as possibilidades de proteção de seis bens culturais em quilombos de Oriximiná e São Luís (MA).

de institutos de proteção a esse patrimônio. Proponho, neste artigo, um recorte específico, limitado às celebrações, edificações e formas de expressão, posto que elas apontam a centralidade das festas de santos como referências que articulam dimensões materiais e imateriais de fé, política, tradição e inovação cultural, entre outros elementos e dimensões da vida social nos quilombos.

PRESENÇA QUILOMBOLA EM ORIXIMINÁ

Oriximiná é o segundo maior município do Pará em extensão, com 107.613,838 km², localizado no noroeste do estado, fazendo fronteira com o Suriname e a Guiana, divisa com os estados do Amazonas e de Roraima, e limite com os municípios de Faro, Juruti, Terra Santa e Óbidos. Da população total de 68.294 habitantes (IBGE, 2022), fazem parte cerca de 10 mil quilombolas (Quilombolas, c1995-2022), que habitam em mais de 40 comunidades autodeclaradas quilombolas ou remanescentes de quilombo,⁵ distribuídas em oito territórios: Água Fria,

5 O Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) no 68 da Constituição Federal de 1988 emprega a expressão “remanescentes das comunidades de quilombos” para se referir a grupos étnico-raciais que apresentam uma trajetória histórica própria, relações territoriais específicas e uma ancestralidade negra presumível relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, e, necessariamente, se autorreconhecem como tais (Brasil, 2003, [2024]).

Alto Trombetas I, Alto Trombetas II, Ariramba, Boa Vista, Cachoeira Porteira, Erepecuru e Trombetas.

Sua trajetória remonta ao século XIX, quando os primeiros mocambos⁶ se estabeleceram no alto curso encachoeirado dos rios Trombetas, Erepecuru, Cuminá e seus afluentes (Acevedo; Castro, 1998; Funes, 2000; Salles, 2005). Após a abolição da escravidão, em 1888, a migração para áreas a jusante, mais acessíveis e mais próximas dos núcleos urbanos, propiciou a formação de diversos povoados negros em margens de rios, lagos e igarapés da bacia do Trombetas. Ao longo do século XX, a organização coletiva a partir desses povoados foi crucial para o reconhecimento de direitos à sua população.

A Constituição Federal de 1988 assegurou aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à propriedade definitiva das terras que estejam ocupando e incumbiu o Estado da emissão dos respectivos títulos (Brasil, [2024]), no que foi seguida pela Constituição do Estado do Pará de 1989 (Pará, [1997]). Apesar disso, a titulação das áreas historicamente ocupadas pelas comunidades quilombolas de Oriximiná só foi plenamente efetivada em cinco territórios: Boa Vista (em 1995),

6 No passado, esse termo foi largamente utilizado para designar povoados negros, cujos habitantes eram tratados por mocambeiros e mocambistas. O uso dos vocábulos “quilombo” e “quilombola” tornou-se mais regular após a Constituição Federal de 1988.

Água Fria (em 1996), Trombetas (em 1997), Erepecuru (em 1998) e Cachoeira Porteira (em 2018). Os territórios Alto Trombetas I e Ariramba só têm parte de sua área titulada (em 2003 e 2018, respectivamente), e o Alto Trombetas II não é titulado.

É interessante notar que as titulações ocorridas em 2003 e 2018 referem-se a áreas até então pertencentes ao Estado do Pará, e os títulos emitidos pelo governo federal datam de 1995 (ano da abertura do processo de tombamento dos quilombos de Oriximiná) a 1998. Em outras palavras, há mais de 25 anos não há desfecho para os pleitos de titulação de territórios localizados em áreas da União, assim como não se efetivou qualquer forma de proteção do patrimônio cultural dos quilombos, ao passo que crescem as ameaças a seus modos de vida e recursos naturais.

Os principais entraves à titulação estão relacionados à sobreposição dos territórios por unidades de conservação, terras indígenas e empreendimentos minerários, agropecuários e madeireiros, entre outros. Esse é o caso, por exemplo, dos supracitados territórios Alto Trombetas I e Alto Trombetas II, sobrepostos por duas unidades de conservação – uma de proteção integral, a Reserva Biológica (Rebio) Rio Trombetas, e uma de uso sustentável, a Floresta Nacional (Flona) Saracá-Taquera –, e, ainda, por um grande projeto de exploração de bauxita

(em partes da Flona que ficam nos limites do território).

A propósito, a criação das unidades de conservação (da Rebio, em 1979, e da Flona, em 1989) e a implantação da mineração nas margens do rio Trombetas foram eventos críticos que alteraram as formas de organização sociopolítica e socioespacial dos grupos negros locais. As pressões e ameaças aos seus modos de vida, provocadas por essas intervenções profundas no território, impulsionaram a criação da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná (Arqmo) em 1989.

O desenvolvimento de práticas associativas entre os descendentes dos antigos mocambos foi fortemente influenciado pela Igreja Católica, por intermédio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Constituídas como grupos de vizinhança, aos quais párocos e leigos prestavam acompanhamento sistemático e assessoria para organização política, as CEBs fomentaram, em uma região até então ocupada por moradias dispersas, formas de apropriação do espaço que passaram a ser identificadas com o conceito local de comunidade, tendo como centro um barracão para reuniões e festividades, e uma capela dedicada a um santo adotado como padroeiro (Carvalho, 2018).

Nesse contexto, é compreensível a proeminência que as festas de santo vieram a assumir nas comunidades que

se autorreconheceriam como quilombolas em Oriximiná. Embora algumas dessas celebrações tenham se originado antes mesmo das próprias comunidades (no sentido atual do termo), remontando à devoção de antepassados, elas se associaram, no processo de organização local, tanto à demarcação de uma base física, material, quanto à construção coletiva de sentidos para práticas compartilhadas de fé e articulação política.

AS FESTAS DE SANTO NOS QUILOMBOS

Tradicional em todo o Baixo Amazonas, as festas de santo dessa região têm uma estrutura semelhante, qualquer que seja o homenageado ou a localidade em que ocorrem. Tal estrutura comporta, quase invariavelmente: um barracão, um ou mais mastros, música, dança, comida e personagens como juízes, mordomos, procuradores, donos ou cuidadores do santo,⁷ que se ocupam da organização da festa com os devotos, de maneira independente dos padres ou de qualquer autoridade da Igreja Católica (Carvalho; Portela, 2021; Figueiredo; Carvalho, 2019) Trata-se, portanto, de festas de santo feitas pelas e para as comunidades.

7 Em regra, esses personagens também arcam com despesas mais significativas na produção da festa.

Para se ter uma ideia da sua centralidade nos quilombos de Oriximiná, das 29 celebrações arroladas no Anexo 3 do INRC, referente aos bens culturais inventariados, 25 são festividades dessa natureza (Brasil, 2014).⁸ Das 16 edificações identificadas, 12 são capelas e igrejas dedicadas aos santos festejados; notam-se também entre essas construções o barracão comunitário e o barracão de festa, sempre usados naquelas celebrações. Por fim, entre as 21 formas de expressão inventariadas, apenas três não estão relacionadas a elas. Logo, para ilustrar e desenvolver os argumentos propostos nas seções anteriores, apresento e comento características recorrentes de algumas festas de santo realizadas nos territórios quilombolas de Oriximiná.

Destaco que a menção a essas festas, e não a outras, deve-se tão somente à disponibilidade de informações sobre elas no INRC e em entrevistas realizadas em seu contexto, bem como à pertinência de tais informações para os propósitos deste texto, dentro dos limites cabíveis, sem julgamento acerca da importância de cada festa. Alerto que, como não houve atualização dos dados do INRC, em seus dez anos de defasagem, eles podem

8 Não estão entre elas as festas juninas, que também aludem a santos, mas agregam outros sentidos, ausentes das festas de santos; nem as chamadas festas culturais, que ocorrem, geralmente, como parte da programação destas últimas.

não refletir exatamente a realidade atual, o que não reduz o valor de referência que assumiam para a população local quando do inventário.

Esta seção está dividida em duas subseções, que colocam em relevo as conexões das festas: i) com os processos de organização política nesses territórios e ii) com inovações culturais que se mesclam a tradições, envolvendo dimensões materiais e imateriais. Essa divisão tem função puramente didática, a fim de facilitar a exposição dos argumentos. Expressões de fé atravessam os processos políticos, que, por sua vez, são refletidos e desenvolvidos em tradições e novas criações culturais.

FESTAS E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Neste tópico, pretendo demonstrar que, em diversos casos, a instituição de festividades cíclicas para determinados santos correspondeu à culminância de processos de formação política de grupos de quilombolas, com o apoio de membros da Igreja Católica, no âmbito das comunidades eclesiais de base. Algumas festas foram criadas no contexto mesmo da delimitação de territórios comuns e de espaços de uso coletivo, que constituem ou instauram a própria comunidade. Outras, derivadas

de ritos de devoção antigos, adquiriram o *status* de tradição⁹ em contexto semelhante.

Para ilustrar esse ponto, remeto às festas de Santa Ana, de São Benedito e do Sagrado Coração de Jesus, no território Alto Trombetas I; de Santo Expedito e São Lázaro, no Alto Trombetas II; de São Francisco do Canindé e de São José, no Trombetas; de São José, no território Boa Vista; de São Joaquim, no Erepecuru; e de Nossa Senhora de Fátima, na Cachoeira Porteira (Brasil, 2014). Em todas elas, a dimensão imaterial da celebração está profundamente encarnada na materialidade dos territórios, resultados de processos sociopolíticos sinalizados pela inscrição de marcos edificadas no espaço, tais como capelas e barracões comunitários – construções simples de madeira, palha e telhas, mas de alto significado social.

Na comunidade do Abuí, a devoção a Santa Ana vem dos antepassados de um líder local, Raimundo Printes de Souza. Sua mãe mantinha em casa uma pequena capela,

9 Refiro-me ao *status* de tradição como “tradição inventada”, no sentido de “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas [...] de natureza ritual ou simbólica, [que] visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação a [...] um passado histórico apropriado” (Hobsbawn; Ranger, 1997, p. 9).

na qual a santa era cultuada e fora, algumas poucas vezes, festejada. Em uma visita a um povoado próximo, em 1981, o padre Patrício, pároco de Oriximiná que contribuiu na organização do movimento quilombola, sugeriu que os moradores do Abuí formassem uma comunidade e escolhessem um santo padroeiro.

O começo dessa comunidade foi em 1981. Em janeiro, aqui tinha muita menina e rapaz pagão. Pagão quer dizer que é sem batismo na igreja, só em casa. E quando foi em 1981, no mês de janeiro, o padre Patrício veio para a Tapagem. Ele disse: “Mas de onde são esses meninos? Esse monte de criança que não são batizados?”. Aí nós dissemos que era daqui do Abuí. “Tem muita gente lá?” Tem! Foi a primeira visita que ele veio aqui no rio. Aí ele disse que, em fevereiro, ele vinha fazer uma visita. Quando começou de fevereiro, ele chegou aqui. Tem a casa do coordenador bem para cá, aí nós encontramos ele. Tinha uma capelazinha por nome Santa Ana e ela estava na comunidade. Lá nós encontramos ele e ele perguntou se o pessoal queria [,] aceitava uma comunidade aqui. Aí todo mundo aceitou. Aí foi que nós começamos de fato. Isso foi em fevereiro, aí ele marcou a visita em outubro. Aí, o que nós podemos fazer? Nós vamos fazer [uma capela] nessa ilha aqui a comunidade. Lá foi derrubado, roçado. Aí um dia era tocado fogo, os homens iam torando pedaço de pau e as mulheres carregavam, até que fizemos uma capelazinha de palha.

Aí, quando ele veio, já encontrou nós lá! Aí não tinha [santo]. A Santa Ana era de muitos sócios, desses antigos, negócio de herança! Aí ele perguntou que santo podiam colocar (informação verbal).¹⁰

Santa Ana seria escolhida, mas, como a imagem era uma herança dos Printes, não houve acordo na família para que ela fosse transferida para a capela comunitária que acabara de ser construída. Foi então que, por sugestão de outro morador, cuja sogra guardava uma imagem de São Benedito, este foi escolhido como padroeiro da comunidade recém-formada perante a Igreja.

[O dono da santa era] o Rafael Viana. Ele já morreu. Ele também se assinava por Printes. Pois é, aí ele trouxe ela. Disseram que não podiam dar ela, porque não era só de um dono. Aí o compadre Chico disse assim: “Olha, a minha sogra tem um santo velho, lá dentro de uma mala”. “E que santo é?” O padre ainda estava aí. “É São Benedito.” “Será que dá para ele ser o padroeiro?” Aí, vamos experimentar falar. Aí ele falou, prontamente. Era herança dela, que o pai dela tinha deixado e estava lá. Aí fizemos, lavamos bem, desencarnaram, mandaram encarnar [,] trouxeram ele. Até agora ele é,

10 Entrevista concedida por Edith Printes a Luciana Carvalho, em 23 abr. 2013.

mas também tem a Santa Ana, não foi abandonada. Estão ele e ela, lá [na capela] (informação verbal).¹¹

De acordo com o INRC, a festa de São Benedito passou a ser feita todo dia 25 de dezembro, atraindo visitantes de outras comunidades. Com apoio da prefeitura, que doa um boi para alimentar os participantes, a programação é intensa e abrange apresentações de danças criadas na Escola Tancredo Neves, que fica no Abuí.

Na comunidade vizinha, Sagrado Coração de Jesus, a festa desse santo também remonta à fundação da própria comunidade e à instalação de sua capela, em 1985, providenciada após uma disputa com um suposto proprietário das terras ocupadas pelos quilombolas.

Pois é, desde que eu me entendi [...] a nossa celebração a gente fazia lá na casa de seu Dunga, na várzea. [...] Nós atravessávamos e fazíamos nosso culto. Aí foi o tempo que me casei e viemos. Nós passamos essa comunidade aqui para baixo porque tem um senhor lá na cachoeira, que ele veio, comprou um lugar do meu irmão, e aí ele andava falando que ia tomar de mansinho. Ele plantava um capim, nós arrancávamos, até que nós conseguimos, ficamos com o terreno. Aí também ele se

11 Entrevista concedida por Edith Printes a Luciana Carvalho, em 23 abr. 2013.

desgostou. Aí foi embora, porque a terra é nossa. Nós nascemos e nos criamos aqui. E foi assim que começou, e agora nós fazemos a nossa celebração todo tempo aí. Nossa capelinha ainda é o Sagrado Coração de Jesus (informação verbal).¹²

A escolha do Sagrado Coração de Jesus como padroeiro, segundo a quilombola Raimunda Cordeiro, se deve ao fato de que “a gente se agradou mesmo, Jesus que é o nosso protetor, que manda e desmanda, faz e desfaz. A gente pelejou com o nome dele e ele ajudou, nós ganhamos” (informação verbal).¹³ Diante disso, compraram uma imagem do santo e colocaram-na na capela. Desde então, a festa do Sagrado Coração de Jesus acontece no dia 29 de junho ou no fim de semana mais próximo a essa data. Os moradores se encarregam coletivamente da organização da celebração, para a qual recebem um boi da prefeitura.

Ainda no Alto Trombetas I, a festa da Santíssima Trindade foi criada após a fundação da Associação Mãe Domingas – entidade representativa do território, parcialmente titulado em 2003 – com o intuito de celebrar a conquista coletiva das seis comunidades que o integram. Embora só tenha ocorrido três vezes até a época

12 Entrevista concedida por Raimunda Cordeiro a Luciana Carvalho, em 25 abr. 2013.

13 Entrevista concedida por Raimunda Cordeiro a Luciana Carvalho, em 25 abr. 2013.

da realização do INRC, o propósito de comemorá-la de forma itinerante, cada ano em uma localidade, indica a percepção da festa como elemento de integração do território Alto Trombetas I como uma comunidade ampliada.

No território quilombola Alto Trombetas II, as festas de Santo Expedito e São Lázaro também celebram a organização de duas comunidades: Juquirizinho e Juquiri Grande, respectivamente, em setembro e em julho. Segundo José Rocha, no Juquirizinho, “foi na igreja que escolheram [o padroeiro]. Nós queríamos São Lázaro, mas já tinha muita comunidade assim, aí eles escolheram Santo Expedito. Nós agarramos e compramos o Santo Expedito” (Brasil, 2014, p. 16). A imagem foi comprada por ele e seus irmãos durante uma viagem a Belém (PA) e trazida para a comunidade. Já no Juquiri Grande,

[...] a festa iniciou assim. Naquele tempo, o pessoal andava com a imagem de canoa, remando. Não era a comunidade, eram só os moradores. Aí, naquele dia, foi iniciada essa festa [...]. Meu bisavô, avô da minha mãe fazia a festa. Naquele tempo, era festa de nove noites. O santo estava andando e o pessoal trabalhava [...]. Quando nós fomos para levantar essa comunidade aqui, eu conversei com o pessoal. Vocês aceitam o São Lázaro para ser nosso padroeiro daqui? Ele é um santo

antigo, já foi muito festejado! Aí concordaram. Conversei com ele, trouxe o santo e está aí (Brasil, 2014, p. 26).

No território quilombola Trombetas, titulado em 1997, a festa de São Francisco do Canindé, celebrada em outubro, foi adotada como marco da formação da comunidade Jarauacá entre os anos 1950 e 1960: “quando fundou aqui, o velho Moura disse que ia buscar um santo no Ceará, um santo que era muito milagroso, e era São Francisco de Canindé” (Brasil, 2014, p. 44), contou Neuton Oliveira. A então recém-criada comunidade chegou a adotar o nome do santo, mas acabou optando por Jarauacá, que também designa o lago em cujas margens está instalada.

Sobre a escolha de São Francisco de Canindé como padroeiro, um morador assinalou que havia outros santos de devoção na localidade, mas a devoção a eles era individual ou familiar, e não envolvia a coletividade, logo, não expressava a comunidade. Por isso, havia necessidade de encontrar um santo padroeiro que representasse os sentimentos coletivos, inclusive na capela comunitária então erigida:

E aí ele foi para o Ceará. O filho foi para lá e trouxe esse padroeiro aí, São Francisco do Canindé. Na época já tinham feito uma capelinha aí e colocou esse santo aí. E ele passou a ser o padroeiro da comunidade. Tinha suas santas, santos

e na época tinha um [...]. Colocava o santo lá e guardava na sua casa. Cada um tinha na sua casa. Quando foi fundada a comunidade, ela tinha um padroeiro e era o São Francisco de Canindé, era o padroeiro. Esse que veio para aí e se encontra até hoje (Brasil, 2014, p. 44).

Ainda no território Trombetas, a festa de São José é realizada em dezembro, na comunidade da Serrinha, desde antes de sua fundação, graças à devoção que o curador Baldoíno Melo tinha por esse santo. Mesmo assim, projetou-se a partir da organização da comunidade com apoio do padre Patrício, nos anos 1980. Na ocasião, São José foi escolhido como padroeiro do lugar e sua capela foi reestruturada: no altar, ficam os santos; na parede, ao lado do altar, ficam retratos de Baldoíno e de sua esposa Francisca, segundo o INRC (Brasil, 2014, p. 45).

São José também era o santo de devoção da família Honório, na comunidade Boa Vista, no território homônimo. Essa família, porém, não tinha o hábito de festejá-lo, o que só veio a ocorrer após a organização da comunidade, que o adotou como padroeiro, como contou a quilombola Maria Zuleide:

Tinha São José. Ainda existe esse São José, que era deles mesmo, que era da velha Francisca. São José, ela deu o São José para colocar dentro da igreja aí. Depois que o Seu Manoel veio,

ele trouxe um São José grande para botar lá dentro da igreja, mas o pequeno sempre acompanha. Ele que é o padroeiro mesmo da igreja, que começou, é o pequeno. Ele foi doado pela família Honório. Mas, festividade, quando eu cheguei para cá não tinha, não tinha festividade. Eles fizeram três anos, que eles fizeram uma festa aqui, mas de promessa para o Menino Deus. Depois desses três anos parou. Aí parou. Já com tempo que teve a de São José (Brasil, 2014, p. 24).

No território Erepecuru, a festa de São Joaquim, na localidade homônima, teve origem semelhante. Em 8 de março de 2002, quando os moradores resolveram se organizar como uma comunidade, escolheram como padroeiro o santo que pertencia à família de Margarida Almeida.

Esse São Joaquim era da minha avó, Maria do Rosário. É um santo antigo; ela morreu e deixou para o meu pai, que tomava conta do santo. Só que, naquela época, eles nunca festejaram. Depois de meu pai morrer, eu fiquei com essa herança, com o santo. Depois que criamos a comunidade, decidimos fazer a festa do glorioso São Joaquim. Foi dia 10 de junho de 2010 (informação verbal).¹⁴

14 Entrevista concedida por Margarida Almeida a Luciana Carvalho, em 11 maio 2013.

O INRC destaca que, embora a Igreja Católica celebre o santo em 26 de junho, os moradores decidiram fazer a festa no dia do aniversário de Dona Bernardina Lima, uma das herdeiras da imagem, que em 2010 completava 100 anos de idade (Brasil, 2014).

Por fim, a comunidade Cachoeira Porteira tem uma experiência singular na festa de Nossa Senhora de Fátima. De acordo com o INRC, o santo festejado tradicionalmente ali era Santo Antônio, mas “o pessoal que cuidava [do santo] não tinha aquela condição de dar um lugar pra Santo Antônio, então ele ficou esquecido (Brasil, 2014, p. 11).

O território de Cachoeira Porteira foi ocupado durante as décadas de 1970 e 1980 pela empreiteira Andrade Gutierrez, que trabalhava no projeto de instalação de uma usina hidrelétrica no alto Rio Trombetas. Quando esse projeto foi suspenso e os operários deixaram o local, a vila da Andrade Gutierrez foi desocupada e a empresa doou uma série de bens para a comunidade, inclusive uma imagem de Nossa Senhora de Fátima e o material para a construção da sua capela. Os moradores acolheram as doações e erigiram o templo, mas, segundo uma professora da escola local, grande parte deles nem sequer o frequenta durante a festa da Virgem.

Os negros festejavam Santo Antônio desde essa época da escravidão. Nada contra Nossa Senhora de Fátima. Aí se

pergunta: Por que eles não vão na igreja? Os negros, dificilmente, eles vão. Mas, a resposta está aí [...]. Um dia, eu conversando com eles eu perguntei qual era o santo deles. “Professora, o nosso santo era o Santo Antônio, era o santo dos nossos avós, santo dos nossos pais” (Brasil, 2014, p. 11).

Nesse cenário, os festejos de Nossa Senhora de Fátima, embora mobilizem os moradores durante uma semana em torno do dia 13 de maio, dependem fortemente da iniciativa de professores e coordenadores da escola local, que assumem grande parte das tarefas de produção do evento. “A comunidade acaba se acomodando, e a escola acaba pegando sobre o ombro toda essa responsabilidade”, diz uma moradora, referindo-se à organização e à coordenação da programação festiva.

TRADIÇÕES E INOVAÇÕES NAS FESTAS DE SANTO

Em geral, as festas de santo duram alguns dias ou até semanas, envolvendo ritos como missas, novenas, ladainhas e procissões – algumas delas embarcadas, chamadas círios fluviais –, bem como apresentações musicais, danças e farta oferta de comidas e bebidas. Tudo é provido pelos membros da comunidade, que dividem tarefas e despesas, geralmente com apoio da Prefeitura de Oriximiná, de algum

político ou das empresas que exploram madeira e minério em certos territórios. A presença eclesiástica, quando ocorre, é restrita à celebração de missas, e a programação dos festejos é prerrogativa da própria comunidade, que designa uma equipe de coordenação para fazê-lo.

Em grande parte das festas, tal programação comporta, além dos ritos supracitados, dois tipos de eventos, concebidos como espécies de festas dentro das festas: a festa social ou festa dançante, e a festa cultural. O primeiro tipo designa, normalmente, eventos noturnos em que há uma banda musical (quase sempre com cantor e tecladista) a animar o salão de danças do baracão de festa comunitário com ritmos como forró, brega e pisadinha. Vendem-se comidas, como churrasquinho, sanduíches e salgadinhos, bem como bebidas alcoólicas e não alcoólicas para entretenimento dos participantes.

Já as festas culturais são eventos que congregam apresentações de músicas de pau e corda (tocadas com instrumentos artesanalmente produzidos, com madeira, couro e fibras naturais) e de danças antigas (desfiteira, lundum, bolero e valsa) ou criadas por grupos escolares e comunitários como forma de afirmação da identidade étnica. Há oferta gratuita de refeições preparadas à base de mandioca e outros produtos agrícolas, além de caças e peixes, e de bebidas fermentadas como aluá, caxiri e

tarubá, por exemplo. Em suma, como propõe o INRC, “cultural” é, nesses casos, um adjetivo que remete a formas tradicionais de festejar (Brasil, 2014).

Neste tópico, pretendo demonstrar a íntima conexão das festas de santo com referências culturais identificadas no INRC como formas de expressão, sobretudo músicas e danças. Focalizo, principalmente, as festas que têm em sua programação as chamadas festas culturais, pois são elas que abrangem a maior variedade de expressões inventariadas, das mais antigas às mais novas, apresentando-se como terrenos férteis para a articulação de tradições e inovações culturais.

Por exemplo, no território Erepecuru, a festa de Nossa Senhora da Conceição, realizada de 6 a 8 de dezembro na comunidade da Pancada, é uma tradição passada de pai para filho há, pelo menos, três gerações. Então, embora a padroeira escolhida à época da organização da comunidade seja a Santíssima Trindade, é a festa da Virgem que mobiliza os moradores, como explicou a quilombola Maria Lizete Santos, nascida em 1966.

Então, essa festa vem de muitos anos. A mãe do meu pai festejava, passou para o meu pai com os irmãos dele. Festejavam com círio, procissão, tinha o café grande, que era o beiju. Tudo cultural. Depois era o peixe, a caça que matava para o almoço. Aí, depois, dia 7 era o dia da ladainha. Fazia a procissão para

fazer a ladainha da santa. Aí fazia a dança e terminava. Depois disso foi passando, depois que o papai não foi fazendo mais... Aí foi fazendo nós, filhos dele. Aí teve o mastro e isso nunca acabou. Depois que eles não quiseram mais, a gente continuou com a tradição. O mastro enfeitado de fruta, isso nós nunca acabamos, até hoje estamos fazendo, o círio fluvial. Naquele tempo era de remo, tinha aquela folia, iam pegar o pessoal da folia. A folia chegava cantando aqueles hinos tão bonitos, aquelas músicas da folia. Aí saltava com a procissão e fazia a celebração. Aí no outro dia a gente fazia a caminhada, aí que rezava a ladainha. Quem rezava a ladainha era o meu tio, o papai e a esposa dele, a esposa do meu tio que rezava a ladainha. Depois que ela morreu, o meu irmão e a minha irmã [...], nós continuamos a fazer essa mesma tradição. Mantemos essa festa ainda hoje. Faz o beiju, faz o tarubá, tudo manicuera. Tudo gratuito, não tinha nada de compras de bolacha, essas coisas não. Só as coisas da cultura mesmo. Como eles faziam, a gente continua fazendo, todo ano em dezembro. Faz dia 6 o círio, e do dia 7 para o dia 8 é a procissão. Aí tem o mastro, isso vem de muito tempo. Aí as danças que temos aqui, tem a dança Beleza da Cachoeira, muito bonita essa dança, tem também o lundum, a valsa e a mazurca (Brasil, 2014, p. 9).

A festa agrega procissões, ladainhas, folias e danças variadas, entre elas o lundum, a valsa e a mazurca, que, tendo sido muito apreciadas no passado, só são

executadas atualmente no âmbito das festas culturais, além de outras criadas no contexto mais recente de afirmação da identidade quilombola. Nesse sentido, o INRC aponta que a dança Beleza da Cachoeira é organizada por um grupo de moradores da comunidade da Pancada, exaltando as características do lugar e a identidade quilombola.

Em semelhante sentido, também há a dança Zumbi com Dandara, criada por moradores da comunidade do Espírito Santo para “narrar a história do povo negro que lutou contra a escravidão” (Brasil, 2014, p. 51). Ela é apresentada no inventário como “uma dança tradicional, [que] veio desde a escravidão [...], é uma maneira de explicar o que se passou na antiguidade” (Brasil, 2014, p. 51), e é encenada em diversas festividades no território Erepecuru.

Outra dança criada nesse território, chamada simplesmente dança Afro, é encenada no primeiro dia da festa de São Joaquim (Brasil, 2014, p. 49), geralmente uma sexta-feira dedicada à festa cultural. Nesse dia, faz-se um círio, um ritual de levantamento de mastros, uma procissão até o barracão da festa e a reza de ladainhas, responsabilidade dos moradores mais idosos, pois não há jovens que saibam entoá-las. À noite, serve-se um jantar à “moda antiga”, segundo Edilena Souza: “não tem venda de bebida alcoólica, não tem venda de nada, tudo é de graça, toda comida é doada pela comunidade para

todo mundo que vem para a festa” (Brasil, 2014, p. 49). Para finalizar a programação, há atrações culturais consideradas tradicionais, entre elas a dança Afro, apresentada pelos estudantes da escola São Joaquim.

Na sexta-feira é proibido utilizar som, a música é a banda formada pelas pessoas da comunidade [...], que é chamado pau e corda, então, é tudo manual, com coisas mesmo da nossa região. E as músicas cantadas também são músicas nossas, criadas pelos nossos compositores quilombolas, então é aquela festa toda, todo mundo dança, se diverte com a nossa música local (Brasil, 2014, p. 49).

No sábado, as celebrações continuam, mas com torneio de futebol, concurso de dança e *show* de calouros. Vendem-se refeições e bebidas alcoólicas. De noite, a programação se encerra com uma festa social ou dançante, para a qual são contratadas bandas de fora da comunidade, que tocam ritmos atuais até o amanhecer.

A festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, feita em outubro na comunidade do Moura, território Alto Trombetas II, tem uma organização semelhante.

No primeiro dia de festa, sexta-feira, após a procissão das embarcações, acontece o círio luminoso, no qual os peregrinos soltam barquinhas feitas de papelão com pequenas velas ao centro. Em seguida, acontece a celebração religiosa. Após a celebra-

ção é servido um jantar gratuito a todos os presentes. No mesmo dia acontece a festa “cultural”, considerada pelos comunitários como a festa mais tranquila, quando os mais velhos relembram os tempos de outrora ao som de músicas antigas como valsa, desfeiteira, lundu, bolero. Já no segundo e último dia de festa, no sábado, os homens da comunidade são encarregados de promoverem o torneio de futebol. À noite faz-se a festa “social”, que é considerada a mais animada, na qual se tocam todos os ritmos musicais atuais (Brasil, 2014, p. 13).

Para a realização da festa da Virgem, a comunidade conta com o financiamento da Prefeitura Municipal de Oriximiná, que normalmente doa um boi para alimentação dos participantes, contrata aparelhagem de som e adquire bola para o torneio de futebol. A Mineração Rio do Norte (MRN) doa dinheiro para custear despesas da organização.

Na comunidade Arancuan do Meio, no território Trombetas, a festa do padroeiro São João Batista, realizada em junho, já apresenta uma estrutura diferente, comportando apenas atrações associadas às festas culturais, sem qualquer tipo de festa social. Muitos frequentadores, vindos de várias localidades, consideram-na emblemática, justamente por preservar os modos tradicionais de celebrar, com oferta gratuita de refeições, músicas de pau e corda e danças antigas. Nas palavras da quilombola Ana Neri dos Santos,

[...] a gente coloca a festa para os outros. Mas tem um limite, não pode dançar essas danças que tem. Só pode dançar valsa, bolero... Não é toda dança que é permitida. Agora que os jovens querem fazer festa social, mas das vezes que nós fizemos não deu certo. Deu briga, o pessoal não sabe brincar. Na festa que nós fazemos não dá, a bebida é típica de nossa região (Brasil, 2014, p. 21).

As tensões intergeracionais, perceptíveis no relato acerca da festa de São João Batista, são narradas em vários domínios da vida social nos quilombos, inclusive nas festas. Inúmeros depoimentos indicam que pessoas idosas e jovens cultivam diferentes maneiras de festejar e têm gostos distintos quanto a danças, músicas, diversões e consumo de alimentos e bebidas. Grande parte das comunidades contemporiza essas divergências ao adotar o binômio festa social-festa cultural, equilibrando o que concebem como tradição e inovação em sua programação. Outras optam por reforçar um modelo festivo mais focado na tradição, como Arancuan do Meio, ou nos gostos contemporâneos, mas há, ainda, comunidades que investem na produção consciente de novas tradições com jovens e crianças, como acontece na festa de São Sebastião, no território Alto Trombetas I.

Na comunidade da Tapagem, no referido território, São Sebastião é festejado há muito tempo, segundo

relatos contidos no INRC, mas há uma percepção generalizada entre os moradores de que suas festas foram perdendo público e empolgação ao longo das últimas décadas. Segundo a professora Cleucineide Souza, muitas pessoas envolvidas na produção da festa passaram a trabalhar na sede municipal e na mineradora que opera na região do rio Trombetas, tendo deixado de contribuir na organização da celebração.

Naquela época era interessante porque todo mundo... Havia coletividade naquela época. A gente perde essa coletividade da cultura, hoje fala em coletividade da união, mas não, às vezes é uma agregação das pessoas e naquela época tinha a doação pela prefeitura, parte de alimentos que eles davam e a comunidade fazia beiju, essas comidas locais. Você vinha na festa, você não tinha preocupação de comprar um prato de comida, tudo era doado, do café, almoço e jantar, então era aquela coisa bem divertida, que as festas duravam dois dias (Brasil, 2014, p. 28).

Nesse contexto, a Escola Antônio Vieira passou a assumir responsabilidades de organização da festa de São Sebastião, assim como fez a escola da Cachoeira Porteira, na supracitada festa de Nossa Senhora de Fátima. Além de ajudar a angariar fundos para a limpeza e a ornamentação da igreja para os ritos litúrgicos, a escola da Tapagem assumiu a função de criar danças para

incrementar a programação festiva, envolvendo diretamente o público mais jovem.

A dança Marajoara, coordenada pela professora Cleucineide, é resultado desse movimento de integração de inovações a práticas culturais tradicionais. A dança, segundo ela, foi criada por sua avó, conhecida como Popó. De início, os dançarinos, em sua maioria, eram netos de Dona Popó, mas, aos poucos, o grupo se abriu para pessoas de fora da família até se tornar um assunto da escola.

A coreografia tem um sambazinho, um passinho para cá, dois para lá, dois para cá, mais ou menos nesse ritmo de samba aqui, samba acolá, mais ou menos assim. E o que é interessante nessas apresentações é que os envolvidos eram só quase netos dela. Hoje, não, porque nós saímos, mas a maioria era neto da Popó, porque o objetivo inicial era esse, os netos. Mas como a gente precisa sair, aí “vamos pegar”! O Dico Vieira, que é o Raimundo dos Santos, que era meu tio também, então a gente dava prioridade para pegar os netos desse pessoal, sangue do sangue. Hoje, não, que as outras meninas querem dançar, a gente acaba colocando aquelas que têm mais suingue, até porque a gente precisa. Numa apresentação rápida a gente pega aquele que tem rebolado, porque é mais rápido. Nem todo mundo tem facilidade para a dança (Brasil, 2014, p. 52).

A dança é executada ao som de uma música cantada por uma professora da escola, à capela ou com o acompanhamento de tambor e palmas ritmadas: “Aqui na Tapagem viemos dançar marajoara/Samba aqui, samba acolá/ E vieram os negros, vieram lá de Pacoval/ Samba aqui, samba acolá/ Porque Zumbi lutava/ Lutava pra se libertar/ Samba aqui, samba acolá” (Brasil, 2014, p. 52). Com o tempo, a dança Marajoara passou a ser reconhecida como uma tradição da Tapagem e a ser levada para apresentações em eventos de outras comunidades do território, como na festa de São Benedito, no Abuí. Em retribuição, o grupo de dança Morena d’Angola, da Escola Tancredo Neves, do Abuí (Brasil, 2014), também passou a se apresentar nas festas da Tapagem, reforçando um circuito de trocas e reconhecimento da produção cultural de seus pares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo resultou de uma revisão livre do inventário de referências culturais dos quilombos de Oriximiná, realizado pelo Iphan-PA, em 2013 e 2014, como desdobramento do processo inconcluso que propôs, em 1995, o tombamento desses quilombos como forma de proteção dos territórios e dos modos de vida de sua população, com fundamento na Constituição Federal de 1988.

O contexto atual, que estimula a revisão de resultados do INRC, tem sido marcado por iniciativas do Executivo Federal em dois sentidos: i) de facilitar os procedimentos administrativos para os tombamentos de sítios e documentos dos quilombos; e ii) de revitalizar o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, inclusive por meio do apoio a um projeto que visa a propor medidas para o acautelamento do patrimônio cultural das comunidades quilombolas de Oriximiná.

A questão de fundo abordada neste artigo pode ser formulada em termos da inseparabilidade das dimensões material e imaterial do patrimônio cultural, já apontada por diversos pesquisadores e agentes do campo do patrimônio. Para desenvolvê-la, tomei as festas de santo como pontos de partida, para, nos termos adotados na política de patrimônio no Brasil, evidenciar as conexões dessas celebrações com as edificações e as formas de expressão às quais a população quilombola de Oriximiná atribui valor de referências culturais.

Destacando a proeminência de tais celebrações, dos barracões comunitários nelas utilizados e das capelas dedicadas às santidades nelas homenageados, procurei demonstrar que a instituição pública de festas de santo nos povoados negros de Oriximiná fez parte do próprio processo de organização política e autorreconhecimento de sua população como membros de comunidades

quilombolas. Nesse sentido, destacam-se relatos extraídos do INRC que associam a instituição das festas no calendário comunitário à escolha de padroeiros como protetores nas lutas por direitos, à defesa de territórios e à inscrição de marcos edificadas (sobretudo barracões e capelas) em espaços de uso comum para identificar a própria coletividade.

Expressando devoções antigas, passadas de geração em geração, ou devoções adotadas no ato simbólico de fundação dessas comunidades, as festas de santo se constituíram, independentemente de sua antiguidade, como tradições associadas a valores e práticas compartilhados por coletividades. Mobilizando membros para diferentes funções – organização de espaços, preparação de comidas e bebidas, coordenação de ritos litúrgicos, ensaios de danças etc. –, elas fomentam interações e solidariedades dentro e fora das comunidades.

Ademais, cada festa de santo aglutina uma variedade de expressões culturais materializadas na comida, na bebida e em apresentações musicais e de danças, por exemplo. Dessa maneira, envolvendo invariavelmente dimensões materiais e imateriais da produção cultural de cada comunidade, cada festa fomenta inovações que se mesclam a práticas antigas, como ocorre na composição entre festas sociais e festas culturais, instaurando novas tradições. Estas, em geral, refe-

rem-se à afirmação da identidade quilombola, à defesa do território e à valorização do passado com vistas ao futuro desejado.

Depreende-se dos bens culturais arrolados no INRC que uma festa de santo é, efetivamente, a comunidade em ato. Tudo que gira em torno dela, portanto, tem valor de referência para a comunidade, constitui seu patrimônio cultural e deve ser considerado como potencial objeto de proteção.

Referências

ACEVEDO, R; CASTRO, E. *Negros do Trombetas: guardiães das matas e dos rios*. Belém, PA: Cejup: UFPA-NAEA, 1998.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2024]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 ago. 2024.

BRASIL. *Decreto nº 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. Brasília, DF: Casa Civil, 2000a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm?origin=instituicao. Acesso em: 12 ago. 2024.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 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. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 4, 21 nov. 2003.

BRASIL. *Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937*. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro: Câmara dos Deputados, [2015]. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-25-30-novembro-1937-351814-normaatualizada-pe.html>. Acesso em: 20 ago. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Superintendência do Iphan no Estado do Pará. *Inventário Nacional de Referências Culturais dos Quilombos de Oriximiná*. Belém, PA: Iphan, 2014.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais*. Brasília, DF: Iphan, 2000b.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Parecer nº 12*. Brasília, DF: Iphan, 1995.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Portaria nº 135, de 20 de novembro de 2023*. Dispõe sobre a regulamentação

do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, conforme o previsto no art. 216, §5º da Constituição da República Federativa do Brasil, no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan e cria o Livro Tombo de Documentos e Sítios Detentores de Reminiscências Históricas de Antigos Quilombos. Brasília, DF: Iphan, 2023. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-iphan-n-135-de-20-de-novembro-de-2023-524245835>. Acesso em: 12 ago. 2024.

CARVALHO, L. G. de. Aporias da proteção do patrimônio cultural e natural de uma comunidade remanescente de quilombo na Amazônia. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, n. 37, p. 211-231, 2018.

Dossiê: O Norte do Brasil: identificação e reconhecimento do patrimônio cultural. Organização: Maria Dorotéa de Lima.

CARVALHO, L. G. de; PIRES, E. de J.; SANTOS, Z. H. “A corrente que arrastava”: histórias e patrimônio cultural dos quilombos de Oriximiná. *Organon*, Porto Alegre, v. 37, n. 74, p. 116-135, jul./dez. 2022.

CARVALHO, L. G. de; PORTELA, L. J. P. Presenças negras e as festas de São Benedito no Baixo Amazonas. *(Syn)thesis*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, p. 46-57, 2021.

CAVALCANTI, M. L. V. de C.; FONSECA, M. C. L. Patrimônio imaterial no Brasil: legislação e políticas estaduais. Brasília, DF:

Unesco, 2008. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000180884>. Acesso em: 12 ago. 2024.

FIGUEIREDO, V. L. B.; CARVALHO, L. G. de. O gambá e as trocas rituais na festa de São Benedito em Almeirim/PA. *Asas da Palavra*, Belém, PA, v. 16, n. 1, p. 65-76, 2019. Dossiê Patrimônio Cultural: Batuques e Festas Populares.

FUNES, E. *Comunidades remanescentes dos Mocambos do Alto Trombetas*. Oriximiná: Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná; São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2000.

Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas. Disponível em: <https://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2017/06/ComunidadesRemanescentesMocambosAltoTrombetas.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2017.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico*. Brasília, DF: IBGE, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em: 12 ago. 2024.

MENEZES, E. D. B. de. Patrimônio cultural imaterial. Bem cultural de natureza imaterial: que é isso?. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 31, n. 1, p. 78-82, 2019.

PARÁ. *Constituição Estadual, de 5 de outubro de 1989*. Belém: Assembleia Legislativa do Estado do Pará, [1997]. Disponível em: <https://www.sistemas.pa.gov.br/sisleis/>

legislacao/228#:~:text=O%20Par%C3%A1%20proclama%20o%20seu,iniciativa%20e%20no%20pluralismo%20pol%C3%ADtico. Acesso em: 12 ago. 2024.

QUILOMBOLAS de Oriximiná. São Paulo: Comissão Pro-Índio de São Paulo, c1995-2022. Disponível em: <https://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/>. Acesso em: 12 ago. 2024.

SALLES, V. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Belém, PA: Instituto de Artes do Pará, 2005.

TELLES, M. F. P. Patrimônio cultural material e imaterial: dicotomia e reflexos na aplicação do tombamento e do registro. *Políticas Culturais em Revista*, Salvador, v. 2, n. 3, p. 121-137, 2011.

VAZ, B. A. *Quilombos e patrimônio cultural: reflexões sobre direitos e práticas no campo do patrimônio*. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

O processo de patrimonialização do marabaixo no Amapá

José Maria da Silva

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-5

O marabaixo é uma manifestação cultural praticada por populações negras do estado do Amapá. Em 2018, foi reconhecido como patrimônio cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). A patrimonialização dessa expressão cultural resultou de um processo histórico de mobilizações e reivindicações da comunidade marabaixeira,¹ em aliança com diversos segmentos da sociedade local. As mobilizações dos festeiros colocaram em pauta questões étnico-raciais, com ênfase no combate ao preconceito e à discriminação contra a população negra e na valorização e

1 Os termos “marabaixeiros” e “comunidade marabaixeira” são utilizados, no contexto do marabaixo e entre a população local, para identificar indivíduos e grupos que praticam essa manifestação. No decorrer do trabalho, utilizo as palavras “festeiros”, “praticantes”, “marabaixeiros” e “comunidade marabaixeira” como equivalentes para me referir às pessoas que integram os grupos de marabaixo.

reconhecimento do marabaixo.

O processo de reivindicação dos festeiros evidencia a luta por direitos de segmentos da população brasileira, inserindo a cultura como esfera importante na conquista de direitos e cidadania (Gohn, 2005; Lima Filho, 2015; Monteiro; Abreu, 2020; Velho, 2006).

As discussões sobre o marabaixo como fenômeno que adquiriu centralidade na cultura do Amapá fazem parte de um contexto mais amplo, em que se apresentam preocupações em estabelecer as bases do que seria a “identidade amapaense” (Canto, 2017, 2018; Souza, 2016; Videira, 2009).² Assim, além dos estudos que procuram deslindar a identidade local, podemos identificar um movimento deliberado dos “marabaixeiros”, por meio de um amplo repertório que inclui críticas, projetos, eventos e ações diversas em espaços públicos (escolas, praças e ruas), com vistas à valorização dessa manifestação como identidade e patrimônio cultural do

2 Nos últimos anos, tornou-se intensa a busca por formulação de práticas e valores culturais com intenção de delinear os contornos da identidade local. É nesse contexto que surge a expressão “tucuju” – nome de um povo indígena extinto, que habitou em terras do Pará e do Amapá –, empregada para especificar expressões da cultura local (música tucuju, gastronomia tucuju etc.). Por outro lado, esse movimento identitário tem se multiplicado na produção cultural, com denominações como música popular amapaense, literatura amapaense etc.

Amapá. O termo mais utilizado – que traduz as reivindicações dos festeiros – é “respeito”, expresso na frase “mais respeito pelo marabaixo”, a qual, em contexto, adquire múltiplos significados.

Como já mencionado, o reconhecimento do marabaixo como patrimônio cultural, nos níveis estadual e nacional, resultou de mobilizações e reivindicações dos praticantes dessa manifestação. O processo se ancora em memórias do passado da população negra, de maneira a potencializar as ações no presente. Desse modo, a dinâmica efetuada em um longo tempo – não linear, mas espiralado – constituiu-se, sumariamente, dos seguintes aspectos: i) colocou em cena narrativas e memórias do passado; ii) provocou mobilizações por aceitação, visibilidade e valorização da manifestação; e iii) suscitou reivindicação por reconhecimento do marabaixo como identidade e patrimônio. Neste trabalho, procuro examinar as etapas e ações desse processo.

O MARABAIXO

Marabaixo é uma manifestação cultural praticada por populações negras das áreas urbana e rural de três municípios do Amapá: Macapá (capital do estado), Santana

e Mazagão.³ Constitui-se de música (denominada pelos festeiros de “ladrao”), embalada pelo ritmo dos tambores (chamados caixas), e dança. Em Macapá, tradicionalmente é praticado em um período específico, denominado “ciclo do marabaixo”, em homenagem ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade. Porém, em geral, essa manifestação pode ser praticada em eventos não religiosos, com apresentações denominadas “rodas de marabaixo”. Estas são realizadas em comemorações diversas, como datas cívicas, aniversários de pioneiros, eventos organizados por instituições públicas (congressos, programações culturais, receptivos de autoridades e turistas), entre outras.

O ciclo do marabaixo é realizado durante dois meses, com início no Sábado de Aleluia e finalizado no domingo após o dia de Corpus Christi, denominado Domingo do Senhor. Não pretendo fazer uma descrição exaustiva do período festivo – tarefa empreendida por outros autores (Lima, 2011; Martins, 2016; Oliveira, 2012; Videira, 2009). Ressalto que a programação é extensa, composta de ladainhas, missas em igrejas, levantamento e derrubada de mastros, retirada pelos arredores da cidade de uma folhagem denominada murta e cortejos pelas ruas.

3 O marabaixo é praticado em diversas comunidades rurais por ocasião de festas em louvor a santos católicos.

Nesse período, com frequência ouve-se pela cidade o espocar dos fogos e o som das caixas de marabaixo. Os marabaixeiros, com suas roupas coloridas, cantam e dançam nos barracões onde são realizadas as festas, bem como nas imediações do bairro.



Cortejo de rua do marabaixo. Macapá (AP), 2017. Foto: José Maria da Silva.

Nas homenagens às divindades católicas, as festas de marabaixo congregam um conjunto de atividades e artefatos, tais como imagens de santos, promessas, devoção, alimentação, fogos de artifícios, bandeiras, mastros, vestuário, caminhadas, ladainhas, procissões e festas dançantes. Alguns elementos como o mastro, a murta, as cores das bandeiras (simbolizando as divindades), as caixas de marabaixo, o som de percussão, o colorido

do vestuário, a gengibirra (bebida feita com cachaça e gengibre) e os passos da dança são considerados os mais representativos dessa manifestação.

O TEMPO DOS PIONEIROS: MEMÓRIAS DE PRECONCEITO E DISCRIMINAÇÃO

Em geral, as narrativas sobre a história do marabaixo (orais e escritas) revelam dois aspectos. Uma narrativa afirma que essa manifestação chegou ao Amapá com os escravos. Nesse sentido, trata-se de uma dança que teve origem na África e foi transplantada para o Brasil durante o tráfico de escravos nos séculos XVII e XVIII. Outra narrativa recorrente afirma que os negros sofreram preconceitos e foram alvos de ações de discriminação por parte da imprensa, do governo, da polícia e da Igreja Católica.⁴

As primeiras manifestações de preconceito contra o marabaixo se deram no século XIX pela imprensa (Canto, 1998). Contudo, de acordo com as histórias narradas, é no âmbito das transformações de Macapá –

4 Preconceito e discriminação racial são categorias amplamente abordadas na literatura sociológica sobre o negro e as relações raciais no Brasil (Hasenbalg, 1979; Nogueira, 1985; Teles, 2003). Preconceito é uma atitude estigmatizante e desfavorável em relação a pessoas ou grupo social, sendo ainda a base da discriminação e da exclusão (Bandeira; Batista Soria, 2002; Nogueira, 1985).

na primeira metade do século XX – que os episódios de preconceito e discriminação foram inicialmente registrados no cenário urbano da capital amapaense.

As narrativas formam a memória das pessoas que praticam o marabaixo no presente, e tiveram repercussão a partir do momento que festeiros, jornalistas, estudiosos, entre outros, passaram a formular explicações históricas sobre essa tradição cultural. Adicionam-se a isso, a partir dos anos 1980, a inserção de novas gerações no marabaixo (sobretudo jovens) e o surgimento do movimento negro local, que passou a denunciar situações de preconceito racial no Amapá. Desse modo, tais explicações se apresentam como fundamentos do que podemos denominar de consciência histórica da população negra local.

Descrevo a seguir, de forma resumida, ações narradas pela comunidade marabaixeira e por escritores como atitudes de preconceito e discriminação por parte de representantes de três instituições da sociedade: governo, igreja e polícia. Os episódios têm sido a matéria-prima para explicar questões referentes à população negra e ao marabaixo a partir de 1943, quando da implantação do Território Federal do Amapá.⁵

5 Até 1943 o Amapá fazia parte do estado do Pará, quando Getúlio Vargas criou os territórios federais. O Amapá passou à condição de estado com a Constituição Federal de 1988.

A memória de preconceito e discriminação do passado e as ações desfavoráveis ao negro e ao marabaixo no presente constituem as bases dos discursos e do ativismo dos festeiros para reivindicar “mais respeito” a essa manifestação.

As atitudes discriminatórias do governo, dos padres e da polícia chegaram ao conhecimento público através da imprensa, normalmente quando matérias jornalísticas abordaram a história do marabaixo, e pelos festeiros, por meio de entrevistas e discursos em eventos.

OS EPISÓDIOS

i) Urbanização e dispersão dos negros na cidade

Na antiga vila de Macapá, parte da população negra formava um núcleo habitacional comum em uma área que hoje é o centro da cidade.⁶ Quando da criação do Território Federal do Amapá, em 1943, e da implantação da estrutura administrativa, o governador nomeado (Janary Gentil Nunes) implementou um plano de

6 Estudos históricos demonstram que os negros foram introduzidos na província do Grão-Pará e na região do Cabo Norte (hoje estado do Amapá) para trabalharem como escravos na construção de fortes e na agricultura (Castro, 1999; Gomes; Queiroz, 2003; Luna, 2009; Vergolino-Henry; Figueiredo, 1990). Uma parte dessa população fugiu para áreas do interior; outra parte teria habitado a área central de Macapá, em um local denominado vila Santa Engrácia.

urbanização, com intuito de sediar a comitiva governamental e outras pessoas que se transferiram para Macapá.

A urbanização da cidade se deu na área que era habitada à época. Para tanto, o governador retirou grande parte das pessoas que ali moravam, forçando a dispersão para outras áreas. Na verdade, o governo implementou uma política de higienização do centro da cidade, concebendo os negros como indesejáveis naquele lugar. À população expulsa, restou o deslocamento para constituir novos espaços de habitação, em lugares dominados pelo mato e sem condições de moradia. A expulsão da população negra do centro forjou a criação de núcleos dispersos de ocupação do espaço urbano da cidade e, conseqüentemente, a constituição de grupos de marabaixo em duas áreas, denominadas Laguinho e Favela (Gonçalves, 2013).⁷

Os versos da música “Aonde tu vais rapaz”⁸ registraram esse momento.

7 A dispersão da população negra marca o início da urbanização da cidade de Macapá, com a ocupação de áreas que mais adiante foram definidas como bairros.

8 Essa é a música mais conhecida do marabaixo, tendo sido gravada por Luiz Gonzaga. Os versos do “ladrão” fazem referências à mudança forçada da população negra do espaço, que se tornou o centro da cidade, para o Laguinho. Essa música inaugura, na tradição do marabaixo, o processo de composição de letras que abordam de forma crítica assuntos públicos.

Aonde tu vais rapaz
Por esse caminho sozinho
Vou fazer minha morada
Lá nos campos do Laguinho
Destelhei a minha casa
Com intenção de retelhar
Mas a Santa Engrácia não fica
Com a minha pode ficar?
Avenida Getúlio Vargas
Tá ficando que é um primor
Essas casas foram feitas
Só pra morar doutor
(Autor: Raimundo Ladislau)

O deslocamento dos praticantes do marabaixo se refletiu na tradição da festa, pois, antes da urbanização, os festeiros participavam de uma festa comum a todos. Com a fragmentação dessa população em diferentes locais da cidade, a manifestação passou a ser praticada por grupos organizados, tendo como base núcleos de famílias e a localização em novas áreas habitadas. Tais aspectos se apresentam como referências dos grupos na atualidade; por exemplo, na divulgação das festas, ora a referência é o bairro – Marabaixo do Laguinho e Marabaixo da Favela –, ora é uma pessoa considerada pioneira das famílias tradicionais de festeiros – Marabaixo da

Tia Gertrudes, Marabaixo do Pavão, Marabaixo da Tia Biló, Marabaixo da Tia Dica Congó.

ii) Igreja e folclore

Um episódio de preconceito sempre narrado por festeiros e estudiosos diz respeito ao fato de os padres não aceitarem o marabaixo na igreja. A rejeição teve início com a chegada de padres italianos e alemães, no início do século XX, e com a implantação da Diocese de Macapá. A oposição dos padres era com relação à entrada dos marabaixeiros portando artefatos utilizados no ciclo da festa, tais como as bandeiras do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade, a coroa do Divino, os mastros e os tambores.

Segundo estudiosos, era tradição os festeiros, por ocasião da festa em homenagem ao Divino Espírito Santo, entrarem na igreja de São José (a mais antiga de Macapá) para fazer orações e cantar carregando os artefatos citados. Na frente da igreja, os homens praticavam a capoeira – denominada à época de carioca (Canto, 1998; Pereira, 1989).

Com a chegada do padre Júlio Maria Lombaerd, em 1913, o marabaixo e os festeiros passaram a ser alvos de críticas e proibições dos religiosos. O referido padre argumentava que o marabaixo era “só bebedeira” e que as pessoas usavam a coroa do Divino Espírito Santo para comércio. À época, houve conflitos e festeiros ameaça-

ram invadir a casa onde residia o padre, sendo contidos pelo intendente de Macapá (Canto, 1998).

Os conflitos com integrantes da igreja continuaram nas décadas seguintes. Em 1980, o padre Aristide Piróvano, ao justificar a proibição dos festeiros de entrarem na igreja, argumentou: “[...] folclore é folclore, religião é coisa séria e não podemos misturar as duas coisas. A igreja não é contrária à diversão do povo, *mas não se pode misturar a água benta com o diabo*” (Canto, 1998, p. 29 – grifos nossos). Os padres afirmavam que o marabaixo era “macumba”, “coisa do demônio”, argumentos que algumas pessoas ainda utilizam atualmente.

A oposição e as críticas dos padres ao marabaixo não ficaram restritas ao passado. Em 2008, um padre proibiu a entrada dos festeiros na Igreja São Benedito portando as bandeiras e a imagem do Divino Espírito Santo. Durante o sermão, ele disse que o marabaixo era “festa do diabo” e que “pessoas se aproveitavam das crianças e dos santos, levantavam mastros para tirar dinheiro do governo” (Lima, 2011, p. 81). Marabaixeiros do bairro do Lagunho reagiram com críticas na imprensa local e em carta dirigida ao bispo de Macapá. No ano seguinte, fizeram manifestações na igreja e nas ruas próximas, denunciando para a população as atitudes de preconceito. Os protestos tiveram efeito: o padre foi substituído e houve uma postura mais tolerante em relação à presença dos

festeiros na igreja (Lima, 2011). Atualmente, os praticantes da manifestação participam da missa, fazem carreta com a imagem do santo e dançam o marabaixo pelas ruas do bairro.

Esse último episódio tornou-se um marco na atuação das lideranças do marabaixo em relação às questões de preconceito, discriminação e em defesa da manifestação cultural, sobretudo quanto à atitude dos padres e aceitação da igreja. A partir disso, percebe-se o crescimento do ativismo da comunidade marabaixeira em relação às questões que envolvem preconceito religioso, cultural e racial.

iii) Festas como caso de polícia

Além dos conflitos com o governo e a igreja, o marabaixo também foi alvo de um promotor de justiça e de um delegado, que promoveram ações para interromper as festas. Não há registros escritos sobre os episódios, apenas notícias veiculadas na mídia.

Os fatos aconteceram em datas diferentes. Em um deles, um promotor solicitou à justiça que determinasse o encerramento de uma festa de marabaixo. Em outra ocasião, em 2015, o delegado da área ambiental fez diligência na casa de um festeiro e determinou a paralisação da festa. Nos dois casos, os agentes da justiça e da polícia argumentaram que o barulho incomodava os moradores das proximidades onde se realizavam os festejos.

Os dois episódios tiveram repercussão na imprensa e foram criticados pelos marabaixeiros com o argumento de que as festas são tradicionais e sempre foram realizadas dessa forma.

EM BUSCA DE VALORIZAÇÃO PARA O MARABAIXO

Nesta seção, examino ações de festeiros dos grupos da área urbana de Macapá em busca de aceitação, visibilidade e valorização do marabaixo. As ações têm sido impulsionadas por filhos, netos e bisnetos de pessoas que criaram os grupos e tiveram início na década de 1980, consolidando-se nas décadas subsequentes. Essas ações fazem parte das estratégias de afirmação do marabaixo como identidade e patrimônio cultural do Amapá. Nesse sentido, a memória do passado é incorporada ao presente na perspectiva de fortalecer o movimento das novas gerações – ou seja, na conjunção de temporalidades constitui-se o ativismo em defesa dessa manifestação cultural.

VISIBILIDADE E ACEITAÇÃO

No final dos anos 1980, e com mais intensidade nas décadas seguintes, algumas mulheres (filhas e netas de pioneiros) passaram a comandar determinadas atividades

com vistas à valorização do marabaixo em Macapá e em outras cidades dentro e fora do estado.

O local de realização do marabaixo foi o primeiro passo na promoção de sua visibilidade. Tal fato se deu com a sugestão do setor de turismo – na segunda metade dos anos 1980 – para que os festeiros criassem um espaço na frente de suas casas para a dança do marabaixo. Até então, os marabaixeiros cantavam e dançavam dentro da casa de quem organizava a festa.

A ideia de criar um espaço na frente da casa era para que o público visitante pudesse assistir às apresentações. Nesse sentido, a mudança visava à promoção da festa como atrativo cultural e turístico. A sugestão foi aceita pelas famílias que tradicionalmente realizam as festas. Mais adiante, esses espaços construídos nas frentes das casas foram ampliados e chamados de barracões, com identificação de cada grupo pelo nome da matriarca ou do patriarca da família – Barracão da Tia Biló, Barracão da Tia Gertrude, Barracão do Pavão etc.

As iniciativas para divulgar o marabaixo por parte dos festeiros tinham objetivos diferentes das do poder público, na medida em que visavam combater o preconceito e a discriminação, assim como alcançar o reconhecimento da população. A perspectiva de ampliar o universo de aceitação é justificada pelas lideranças: “o marabaixo não é das famílias tradicionais, e sim da sociedade amapaense”

(Silva, 2023, p. 158). Esse posicionamento de que “o marabaixo é de todos” constitui a base dos projetos e das atividades realizadas, com vistas à ampliação dos espaços de atuação, à recepção positiva da manifestação e ao crescimento do público que valoriza e participa dos eventos, inclusive das danças.

Listo a seguir ações que têm sido executadas em diferentes frentes, visando promover a valorização do marabaixo.

- Projetos na escola: pessoas ligadas aos grupos de marabaixo desenvolvem, há algum tempo, atividades nas escolas, tais como: palestras sobre a história e os aspectos que constituem a manifestação e aulas de canto, de percussão, dos passos da dança e para criação de versos da música. A ideia é repassar para professores e estudantes ensinamentos sobre o que é e como se constitui o marabaixo, de modo a introduzir essa prática cultural na educação. Atualmente essa ação pedagógica é realizada durante o ano todo e com mais intensidade no período do ciclo festivo e em agosto, quando se comemora o Dia do Folclore. Para as pessoas que conduzem essas atividades, o trabalho nas escolas visa propiciar assimilação e valorização do marabaixo, bem como sua defesa como tradição cultural.
- Renovação: os grupos realizam ações de renovação do marabaixo começando pela inserção de

crianças e adolescentes. Nesse sentido, existem oficinas em Macapá e Mazagão Velho para ensinar os passos da dança, as letras das canções, a redação de versos para novas músicas e para tocar o tambor. Essas atividades têm proporcionado o crescimento da participação de crianças e adolescentes em grupos de marabaixo.

- Formação de novos grupos: outro aspecto que se destaca é a criação de novos grupos em duas modalidades. Por um lado, grupos são formados por membros de famílias tradicionais de festeiros e simpatizantes, visando à participação em eventos como o Encontro dos Tambores e os festivais de marabaixo. Exemplos



Apresentação no festival Cantando Marabaixo. Macapá (AP), 2018. Foto: José Maria da Silva.

são os grupos Filhos do Sacaca, Raízes do Bolão e Herdeiros da Tia Zezinha, cujos nomes homenageiam pioneiros. Outra modalidade são os grupos constituídos por pessoas ligadas ao marabaixo com a perspectiva de atuação como movimento cultural. Exemplo disso é o Movimento Nação Marabaixeira, que tem realizado atividades para divulgação dessa manifestação cultural como o projeto Cantando Marabaixo nas Escolas e o festival Cantando Marabaixo, ambos voltados para estudantes (crianças e adolescentes).

- Memória dos pioneiros: tem sido cada vez mais frequente nos eventos a divulgação de imagens dos pioneiros, isto é, homens e mulheres concebidos como guardiões da memória do marabaixo e que contribuíram historicamente com a manifestação, realizando os festejos, criando versos de músicas, dançando e tocando caixa. Nesse processo em que se reverencia a memória dos pioneiros, as mulheres recebem uma valorização específica com a expressão “tia” (por exemplo, tia Zefa, tia Chiquinha, tia Luci etc.)⁹ e os homens são chamados de “mestres” (por exemplo, mestre Julião, mestre Bolão, mestre Pavão etc.).

9 As tias do marabaixo têm sido retratadas em exposição fotográfica e em um blogue (disponível em: <https://tiasdomarabaixo.blogspot.com/>; acesso em: 12 jun. 2024).

Em reverência aos antigos, não é somente a memória que se cultiva; o significado é mais abrangente. Os antepassados – ora chamados de ancestrais (os mortos), ora denominados de pioneiros (pessoas vivas, com idade acima de 60 anos) – são valorizados na memória da comunidade marabaixeira pela importância histórica como fundadores e guardiões da tradição, assim como pela força, pela legitimidade e pelo significado dessa tradição no presente. Nesse contexto de reverência aos antigos, tem sido cada vez mais recorrente o uso do termo *ancestral* entre os festeiros para se referir aos mortos e ao passado distante, que funda e legitima no presente o sentido de ancestralidade no âmbito dessa tradição cultural.

Como parte ainda do intento em conquistar visibilidade e valorização, os marabaixeiros passaram a realizar no primeiro dia do ciclo dos festejos anuais (no Sábado de Aleluia) algumas atividades para chamar a atenção da população local: oficinas nas escolas, caminhada pelo centro da cidade com distribuição de folhetos, rodas de marabaixo e homenagens aos pioneiros das famílias que organizam o ciclo. À noite, realiza-se na Favela a primeira festa do ciclo denominada “marabaixo da aceitação”. Nos discursos dos festeiros, ressalta-se que o objetivo desses eventos é a conscientização da população para a valorização dessa tradição cultural.

Considerando que os fenômenos culturais são dinâmicos, a cada momento novas ações são implementadas. A partir do ciclo de marabaixo de 2023, por iniciativa do governo do estado, o ciclo do marabaixo é precedido de reunião e apresentação dos grupos no Centro de Cultura Negra, que recebe o nome de “Central do marabaixo”. Trata-se de um evento prévio para divulgação do período festivo.

É possível identificar resultados práticos da movimentação das novas gerações. Atualmente o marabaixo tem sido assunto frequente nos meios de comunicação local, com cobertura jornalística dos eventos. Nas escolas, a manifestação passou a ser objeto de pesquisa dos estudantes, tema de redação e de interesse em projetos que promovem o ensino da dança, especialmente quando das comemorações do Dia do Folclore. Há outros resultados conquistados, como veremos adiante.

As mudanças no sentido de aceitação e ampliação dos espaços de atuação na cidade estão evidenciadas neste depoimento da presidenta da Federação Folclórica do Amapá, Elísia Congó (apud Silva, 2023, p. 160):

No tempo dos nossos pais e dos nossos avós, quem cantava e dançava o marabaixo eram só as pessoas idosas. Hoje não, o marabaixo passou a ser de todos. Então, a partir do momento que ele passa a ser de todos, ele saiu dos barracões, saiu do

gueto e veio para as praças, veio para os clubes, veio pra cidade. A gente canta em aniversário, a gente participa até de velório.

As ações em busca de valorização têm reflexos na arte local com a incorporação de elementos do marabaixo, ou como inspiração para música, literatura, fotografia, artesanato, entre outros. Na música, por exemplo, a percussão das caixas de marabaixo foi incorporada em melodias com a finalidade de caracterizar a identidade local, que recebe o nome de música popular amapaense (MPA).

UM NOVO CONTEXTO

Na década de 1990, as manifestações culturais de tradição das populações negras no estado passaram a ter mais visibilidade e valorização com duas ações do governo: a criação, em 1994, de um evento denominado Encontro dos Tambores e de um espaço – o Centro de Cultura Negra – inaugurado em 1998. O centro possui uma área de 7,2 mil metros quadrados, constituído de anfiteatro, auditório, Museu do Negro, sala multiuso, administração e um amplo espaço para *shows* e apresentações culturais.

O Encontro dos Tambores é realizado anualmente, na Semana da Consciência Negra, pela União dos Negros do Amapá, em parceria com outras entidades do movimento negro e com o poder público (governo esta-

dual e prefeitura de Macapá). O espaço e o evento possibilitaram ampla visibilidade ao marabaixo e às demais manifestações de tradição afro no estado, na medida em que foi constituído não somente um ambiente, mas um local mais estruturado para as apresentações ao público.

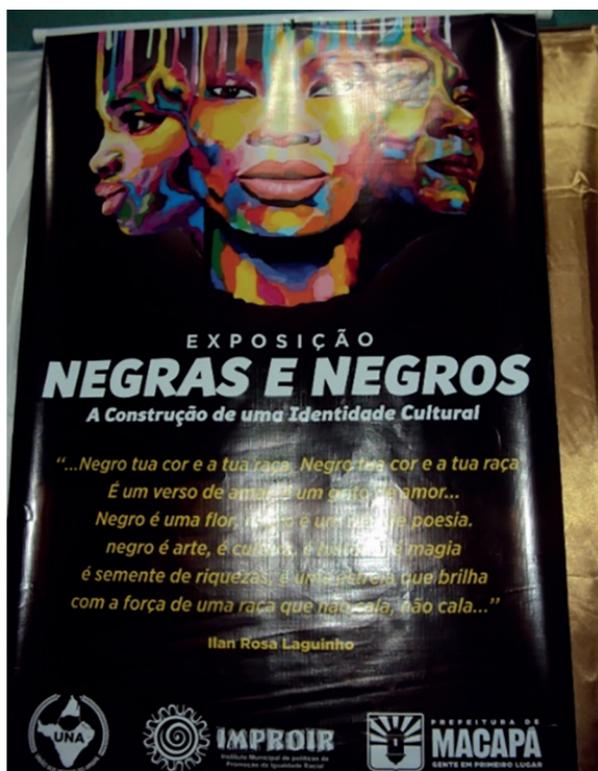
A programação atualmente é constituída de vários elementos da cultura afro, tais como: culto de abertura, denominado missa dos quilombos (com a participação de um padre e representantes do candomblé e da umbanda); concurso de beleza negra; apresentações de manifestações culturais como marabaixo, batuque, zimba, capoeira e *hip-hop*; e exposições de artes plásticas, artesanato e artefatos religiosos do catolicismo, da umbanda e do candomblé.



Apresentação de marabaixo no Encontro dos Tambores.

Macapá (AP), 2018. Foto: José Maria da Silva.

Nos últimos anos, o Encontro dos Tambores tem sido ampliado com a comercialização de produtos artesanais e discursos sobre o negro, formando um contexto para expressão da negritude (Silva, 2023), a partir da conjunção de interesses entre os repertórios do movimento negro e aqueles constituídos pelos festeiros do marabaixo.



Cartaz de exposição no Encontro dos Tambores. Macapá (AP), 2018. Foto: José Maria da Silva.

Pode-se afirmar que o Centro de Cultura Negra e o Encontro dos Tambores consolidam o processo histórico de mobilização e de luta pela valorização do marabaixo, bem como de outras manifestações das populações negras do estado, na medida em que possibilitaram a projeção dessa manifestação como principal fenômeno cultural da identidade amapaense.

RECONHECIMENTO E PATRIMONIALIZAÇÃO

Em junho de 2015, Elísia Congó, que integra um dos grupos da área urbana, organizou a Campanha de Reconhecimento e Valorização da História do Marabaixo, para a qual foram confeccionados cartazes com frases do movimento para as pioneiras segurarem enquanto eram fotografadas.¹⁰ A campanha foi realizada em escolas, universidades, emissoras de rádio, bares, entre outros locais, e terminou no dia 16 de junho (Dia Estadual do Marabaixo). A ação colocou em evidência uma característica central nas discussões sobre direitos sociais: o reconhecimento, palavra que tem origem no latim *recognoscere* (“certificar-se”),

10 As frases da campanha foram as seguintes: “o marabaixo é de todos”, “sou ancestral, minha cultura é o marabaixo” e “valorização e reconhecimento para o marabaixo” (disponível em: https://www.digestivocultural.com/blogs/post.asp?codigo=4790&titulo=0_Marabaixo_e_de_Todos!; acesso em: 20 jun. 2024).

algo verdadeiro ou legal. Reconhecer também diz respeito a um ato de distinção e valorização de uma pessoa, significado que se apresenta no jogo das relações sociais e, particularmente, das identidades socioculturais.

Na perspectiva teórica, “reconhecimento” está relacionado às reivindicações por dignidade e igualdade nas sociedades modernas e democráticas, incluindo questões de identidade e autenticidade (Taylor, 1993, 2011). De uma forma geral, os movimentos que reivindicam identidade se dão em situações de ausência de cidadania, seja no sentido do não reconhecimento ou do “falso reconhecimento”, que degrada a dignidade humana (Taylor, 1993). No reconhecimento, uma pessoa tem um “valor social” – a dimensão moral do ato (Cardoso de Oliveira, 2006). Nesse sentido, é preciso indagar: qual é o significado (ou significados) de “reconhecimento” que podemos depreender das ações dos praticantes do marabaixo?

As reivindicações por reconhecimento da comunidade marabaixeira se dão em um processo que inclui três dimensões: respeito, aceitação e reconhecimento. Trata-se de um movimento contínuo e complexo, que parte de uma posição negativa (desrespeito, recusa, discriminação) e reivindica aceitação, valorização e reconhecimento.

A primeira noção geradora do processo se expressa no termo “respeito” que se traduz em situações concretas como: a) respeito pela história do negro – da escravidão

ao presente; b) respeito pela memória dos antigos festeiros (ancestrais e pioneiros); e c) respeito pelo marabaixo como tradição cultural. Assim, a reivindicação por respeito coloca na arena do diálogo com as instituições e a população em geral tudo o que representa o marabaixo como memória, tradição e identidade das gerações passadas e atuais.

O segundo movimento dos festeiros busca aceitação por parte da sociedade. Dessa forma, se por um lado a ideia de respeito implicava luta por dignidade, a aceitação procurava inserir o marabaixo em um cenário positivo que permite, entre outros aspectos, a sua visibilidade e valorização no âmbito da cultura local.

Por sua vez, o reconhecimento (terceiro movimento) consolida o processo, com a reivindicação de que o marabaixo seja considerado como manifestação cultural que define a identidade amapaense e, portanto, seu autêntico patrimônio.

A atuação dos praticantes do marabaixo se apresenta, assim, em um contexto complexo e multifacetado de reivindicações por direitos de cidadania na esfera socio-cultural: de um lado estão as populações negras urbana e do interior, os grupos de festeiros e o movimento negro; do outro estão as instituições governamentais, a igreja e segmentos da sociedade civil, tais como artistas, jornalistas, professores, estudantes, entre outros. O campo social e simbólico estabelecido incluiu

críticas, mobilizações, reivindicações, bem como alianças e negociações.

Os fatores a seguir podem ser destacados como resultados e conquistas no plano de valorização e reconhecimento.

- A ação dos governos (estadual e municipal) de financiamento dos eventos anuais, como o ciclo do marabaixo e o Encontro dos Tambores, assim como a construção do Centro de Cultura Negra, que serve de sede para a União dos Negros do Amapá e de espaço para a realização de eventos.
- A visibilidade nos meios de comunicação, de maneira que atividades ligadas a essa manifestação passaram a ser constantes na imprensa local.
- A valorização e o reconhecimento de parte significativa da população, de modo que as pessoas passaram a frequentar as festas e a dançar o marabaixo, bem como o interesse de professores e estudantes em abordar essa manifestação como tema de estudos. Também com frequência os marabaixeiros são convidados para apresentações e palestras nas escolas.
- O marabaixo tornou-se fonte de inspiração para os artistas locais, fundamentando valores culturais de identidade.
- A criação de um conjunto de leis de interesse da comunidade marabaixeira (por exemplo, Lei nº 845, de 13 de

julho de 2004, cria o ciclo do marabaixo e do batuque no estado; Lei nº 1.263, de fevereiro de 2008, define o marabaixo como patrimônio histórico e cultural do Amapá; e a Lei nº 1.521, de 29 de janeiro de 2010, que definiu 16 de junho como o dia estadual do marabaixo).

A DISPUTA PELO PATRIMÔNIO

Os grupos formados pelas famílias de festeiros, com o tempo, passaram a ter atuação pública tanto para divulgar o marabaixo quanto para fazer críticas e reivindicações. Dessa forma, os marabaixeiros têm ocupado ruas em cortejos (tocando as caixas, cantando e dançando com suas roupas coloridas), repartições públicas e igrejas, promovendo discussões e reivindicando o direito do marabaixo ser o legítimo representante da cultura do Amapá. Assim, a manifestação deixou de ser vista como expressão confinada às casas dos festeiros ao transcender para o espaço público.

Pode-se dizer que o reconhecimento da sociedade é consequência do ativismo das novas gerações de festeiros. As propostas para transformar o marabaixo em patrimônio estadual e nacional resultaram de reivindicações formalizadas em documentos pelos grupos da área urbana de Macapá aos órgãos oficiais, com apoio de grupos e comunidades de outros municípios.

Fizeram gestões na Assembleia Legislativa e, como resultado, o marabaixo foi reconhecido como patrimônio estadual. Atuaram também junto ao órgão federal (Iphan), reivindicando o título de patrimônio nacional.

Entre o reconhecimento estadual e a decisão federal, os festeiros do marabaixo travaram uma disputa com grupos organizados de um estilo de música denominado *melody*¹¹ acerca da autenticidade do patrimônio.

Com a recepção positiva desse estilo de música em Macapá, assim como em outras localidades, pessoas passaram a organizar festas, encontros e concursos de dança. Por reivindicação de grupos simpatizantes a esse tipo de música, um deputado estadual apresentou projeto de lei na Assembleia Legislativa para reconhecer o *melody* como patrimônio imaterial do Amapá. Contrários à iniciativa, praticantes do marabaixo foram até a Assembleia para manifestar oposição e críticas à proposta de lei, e solicitaram ao deputado que o projeto não fosse votado. O argumento foi o seguinte:

11 Trata-se de um tipo de música derivado do estilo conhecido como *tecnobrega*, produzido no estado do Pará, com base em mixagens de equipamentos eletrônicos. As melodias possuem ritmo acelerado e as letras abordam temas sobre o amor. É um estilo de música que embala festas de camadas populares, nas quais se destacam as coreografias de dança.

O melody não tem raiz nenhuma com o Amapá. Ele é um movimento que veio do Pará. Patrimônio é algo ligado às nossas raízes. Que ligação o melody tem com a cultura do Amapá? Essa é uma proposta que afronta a cultura do Amapá, ferindo nossa história.¹²

A atitude do parlamentar também foi criticada nos versos da música, intitulada “Doutor, me faça um favor”:

Doutor me faça um favor
Não queira me envergonhar
Venha conhecer o marabaixo
Cultura do Amapá
Marabaixo é tradição
É tradição secular
Herança dos ancestrais
Devemos perpetuar
Patrimônio cultural do estado do Amapá
Quem não conhece a história
Que procure estudar
(Autora: Daniela Ramos)

12 Depoimento de Daniela Ramos (disponível em: <https://sele-snafes.com/2015/06/polemica-projeto-que-transforma-o-melody-em-patrimonio-do-ap-irrita-grupos-de-marabaixo/>; acesso em: 29 jan. 2019).

A oposição dos marabaixeiros enfatizava a questão da originalidade (expressa na palavra “raiz”) em relação ao Amapá. O que estava em jogo na disputa em torno do patrimônio pode ser traduzido nos seguintes termos: i) inserção na história local (o *melody* é originário do Pará); ii) originalidade e autenticidade (vínculo com as raízes locais); e iii) a ideia de tradição, tendo em vista que o *melody* é produzido por equipamentos eletrônicos (portanto, modernos), ao passo que o marabaixo é originário das tradições orais, de sociabilidades comunitárias e de ancestralidade africana, tendo em vista que o mito de origem dessa manifestação se remete aos escravos vindos para o Amapá.

A crítica e a reivindicação dos festeiros resultaram na retirada do projeto da pauta de votações. Em seguida, o projeto foi alterado para reconhecer apenas os grupos que promovem eventos e encontros, tendo o *melody* como prática cultural, e não como patrimônio cultural do estado.

A polêmica colocou em evidência a disputa em torno do sentido de patrimônio com base nas referências culturais, as quais se apresentam como marcadores de identidades (Arantes, 2001). O patrimônio não é um dado em si, mas um construto social. Sua dimensão cultural envolve referências materiais, sociais e simbólicas formuladas no tempo e nas práticas dos grupos sociais (Gonçalves, 2005).

Após a realização do inventário de referências (Brasil, 2013) e discussões com os marabaixeiros, em novembro de 2018 o Iphan reconheceu o marabaixo como patrimônio cultural do Brasil.

No caso do marabaixo, as referências culturais estão definidas em duas dimensões: a) a dimensão histórica, em relação à memória do negro na diáspora africana para as terras do Amapá e o legado e memória dos antepassados (ancestrais e pioneiros); e b) a dimensão da estrutura e da prática da manifestação, composta de festeiros, promessas, divindades cultuadas, artefatos religiosos, caixas de percussão, mastro, bebida, música, dança, vestuário, entre outros aspectos. Adicionam-se a esses fatores as ações dos praticantes para inserir o marabaixo como manifestação legítima da população do estado; ações que certamente expandem e promovem ressignificações dos elementos que tradicionalmente o compõem, assim como sua prática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mobilizações, reivindicações e conquistas da comunidade marabaixeira podemos situar em um contexto amplo de lutas por dignidade, direitos e cidadania no contexto que concerne à inserção do negro e de suas práticas culturais na sociedade moderna e de clas-

ses no Brasil, em que predominam racismo, intolerância, invisibilidade e persistência do status quo constituído historicamente.

No plano geral, o protagonismo e as conquistas dos marabaixeiros para inserir o marabaixo como manifestação de identidade e patrimônio do Amapá permite vislumbrar dois aspectos: i) o enfrentamento do preconceito, da discriminação e da invisibilidade através de críticas, passeatas, ocupação de espaços públicos, projetos e ações; ii) revela a capacidade de negociação, na qual se têm conquistas e para as quais foi preciso abrir mão de certos preceitos no plano da linha divisória racial.

O marabaixo ganhou espaço e referência inelutável no Amapá com sua valorização pela sociedade e o poder público. Além da criação do Encontro dos Tambores e do Centro de Cultura Negra, podemos listar outras iniciativas em que o poder público (governo estadual e prefeitura) assume e oficializa o marabaixo como manifestação legítima do Amapá. Alguns anos atrás, estava escrito na sala de desembarque do aeroporto de Macapá: “Bem-vindo à terra do marabaixo”; em 2020, a prefeitura de Macapá mandou confeccionar esculturas de pessoas que foram referências na prática do marabaixo e as ergueu em vários locais da cidade; em 2022, a Fundação Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

do Amapá (FEPPIR), que faz parte da estrutura administrativa do governo do estado, passou a ser denominada Fundação Marabaixo.

Do ponto de vista da negociação, ao procurar inserir o marabaixo na sociedade, com a ideia de que essa expressão cultural é de todos, os marabaixeiros abriram mão de que a prática dessa manifestação fosse exclusivamente das famílias tradicionais (negras); nas ações realizadas nas escolas, bem como nos eventos, promoveram a integração de todas as pessoas que se apresentavam com interesse em cantar e dançar, participando ativamente dos grupos. Dessa forma, os grupos que se apresentam atualmente nos eventos de marabaixo mesclam pessoas negras e brancas (crianças, adolescentes e adultos), promovendo – no plano da manifestação – uma forma de integração racial na esfera da cultura. Vale ressaltar que a mistura racial no Brasil – que funda o ideário de nação – é vista ideologicamente como valor e plenamente desejável, sendo levada a efeito com expressões que se tornaram nacionais, como o samba, a capoeira e o carnaval. No caso do marabaixo, esse fato se apresenta no jogo das relações sociais e, sobretudo, como estratégia de combate ao preconceito e busca de aceitação e reconhecimento.

Referências

- ARANTES, Antonio Augusto. Patrimônio imaterial e referências culturais. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 147, p. 129-139, 2001.
- BANDEIRA, Lourdes; BATISTA SORIA, Analia. Preconceito e discriminação como expressões de violência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 119-141, 2002.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Inventário das referências culturais do marabaixo do Amapá*. Brasília, DF: Iphan, 2013.
- CANTO, Fernando. *A água benta e o diabo*. Macapá: Fundecap, 1998.
- CANTO, Fernando. Amapá: patrimônio cultural e identidade. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, v. 38, p. 103-121, 2018.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.
- CANTO, Fernando. *Literatura das pedras: a Fortaleza de São José de Macapá como locus das identidades amapaenses*. Macapá: EDITUNIFAP, 2017.
- GOHN, Maria da Glória. Cidadania e direitos culturais. *Katálysis*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 15-23, jan./jun. 2005.
- GOMES, Flávio dos S. Fronteiras e mocambos: o protesto negro na Guiana brasileira. In: GOMES, Flávio dos S. (org.). *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão*

na Guiana brasileira: séculos XVIII/XIX. Belém: Ed. UFPA, 1999. p. 225-318.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônio. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 23, p. 15-36, 2005.

GONÇALVES, Mariana de A. Favela: território negro na cidade de Macapá. In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 4.; REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 13., 2013, Fortaleza. *Anais [...]*. Fortaleza: UFC, 2013.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. São Paulo: Graal, 1979.

IPHAN. *Inventário das referências culturais do marabaixo do Amapá*. Brasília: MINC/Iphan, 2013.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Cidadania patrimonial. *Anthropológicas*, Recife, v. 26, n. 2, p. 134-155, 2015.

LIMA, Wanda M. S. F. *O ciclo do Marabaixo: permanências e inovações de uma festa cultural*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2011.

LUNA, Verônica X. *Entre o porteau e o volante: africanos redesenhando a Vila São José de Macapá – 1840-1856*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2009.

MARTINS, Rostan. *Aonde tu vai, rapaz, por esses caminhos sozinho?: comunicação e semiótica do marabaixo*. São Paulo: Scortecci, 2016.

MONTEIRO, Elaine; ABREU, Martha C. Patrimônio imaterial e afirmação negra: a política dos encontros para uma educação antirracista. *Cadernos NAUI*, Forianópolis, v. 9, n. 17, p. 60-88, jul./dez. 2020.

NAFES, Seles. Projeto que transforma o melody em patrimônio do AP irrita grupos de marabaixo. *Seles Nafes*, [Macapá], 22 jun. 2015. Disponível em: <https://selesnafes.com/2015/06/polemica-projeto-que-transforma-o-melody-em-patrimonio-do-ap-irrita-grupos-de-marabaixo/>. Acesso em: 20 jun. 2024.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudo de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

OLIVEIRA, Maria do Socorro dos S. *Marabaixo: memoria y urbanización de un ritual de selva*. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropología Social e Historia de América y África, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2012. PEREIRA, Nunes. *O sahiré e o marabaixo: tradições da Amazônia*. Recife: FUNDAJ: Massangana, 1989.

SILVA, José Maria. Manifestações negras e o processo de relações sociais. [Belém, PA]: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, 1987. Relatório de Pesquisa submetido ao CNPq.

SILVA, José Maria. Negritude, reconhecimento e patrimonialização do marabaixo no Amapá. *Aceno*, Cuiabá, v. 10, n. 23, p. 151-168, maio/ago. 2023.

SOUZA, Manoel A. *Imagens, memórias e discursos: a construção das identidades amapaenses no jornal Amapá – 1945*

a 1968. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TELES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Napoleão. *A presença africana na Amazônia: uma notícia histórica*. Belém, PA: Arquivo Público do Pará, 1990.

VIDEIRA, Piedade L. *Marabaixo, dança afrodescendente: significando a identidade étnica do negro amapaense*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

Construções e contradições no reconhecimento do Queijo Minas Artesanal como patrimônio cultural

Ana Paula Lessa Belone
Breno Trindade da Silva

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-6

INTRODUÇÃO

Leite cru, coalho, pingo, sal e tempo. Esses são os únicos ingredientes necessários para a produção de um complexo produto que é o queijo de leite cru. Compreendemos esse produto final como vinculado a densas redes socioculturais, atravessadas por vínculos territoriais e ecológicos específicos, sustentado por redes de parentesco e econômicas que se estruturaram através do tempo e atravessam sujeitos e coletividades envolvidos com esse modo de fazer. Nas regiões mencionadas neste artigo, que compõem o estado de Minas Gerais, a relação com o queijo perpassa tudo isso,

direta ou indiretamente, o que nos faz entender esse sistema de conhecimento como um fato social total, como em Marcel Mauss (1974). Trata-se de milhares de pequenas e médias propriedades voltadas à produção artesanal de queijo, localizadas em zonas rurais de regiões montanhosas de difícil acesso, que compõem circuitos formais e informais de comercialização que se expandem a nível nacional.

Ao longo da segunda metade do século XX, com a estruturação de legislações para controle sanitário, inspiradas em normativas norte-americanas e voltadas para os interesses da produção industrial de alimentos, o queijo artesanal passou a sofrer um processo de marginalização, inviabilizando sua produção e comercialização, sendo que aqueles que mantiveram sua produção a fizeram na mais completa clandestinidade. As primeiras normativas¹ não faziam nenhuma distinção entre os processos artesanais e industriais, acabando por impor à pequena produção artesanal e aos agricultores familiares obrigações sanitárias idênticas àquelas das grandes indústrias de laticínios.

Ao longo dos anos de 1990, as ações fiscalizatórias tornaram-se mais agressivas, em decorrência de casos de contaminação atribuídas ao consumo de queijo de leite

1 Lei no 1.283/1950 e os decretos no 30.691/1952 e no 1.255/1962.

cru,² e pretendiam impedir a comercialização do produto. Como consequência, a produção de queijo de leite cru passou a ser cada vez mais criminalizada, recaindo sobre os produtores a suspeição da fabricação de alimentos contaminados. Multas e apreensões pelo não cumprimento da legislação sanitária acabaram por marginalizar ainda mais o sistema produtivo do queijo artesanal que, criminalizado por normativas sanitárias, viu sua estrutura se deteriorar diante do fortalecimento da indústria de laticínios.

Como estratégia organizativa por parte de produtores e associações locais, a importância cultural do produto foi acionada como estratégia para a defesa de sua produção. Em agosto de 2002, o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA-MG) registrou o Modo de Fazer o Queijo Artesanal da microrregião do Serro/MG, que se tornou o primeiro bem cultural reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial do estado. Em 2012, completados 10 anos da proteção esta-

2 Sobre a perspectiva sanitária e do queijo de leite cru como veículo de contaminação, ver: SILVA, Marcio Roberto et al. *Quais os possíveis riscos microbiológicos do consumo de queijos artesanais feitos de leite cru?*. Campinas: Food Safety Brazil, 2023. Disponível em: foodsafetybrazil.org/possiveis-riscos-microbiologicos-do-consumo-de-queijos-artesanais-feitos-de-leite-cru/. Acesso em: 25 fev. 2024.

dual, o IEPHA-MG revalidou o registro do Modo de Fazer o Queijo do Serro/MG, ampliando sua área de abrangência para incluir outras quatro cidades produtoras dentro dessa região produtora.

Nesse mesmo contexto, em 2008, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) reconheceu o Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas nas regiões do Serro, da Serra da Canastra e Salitre/Alto Paranaíba como patrimônio nacional, inscrito no Livro de Registro dos Saberes.³ Nos últimos anos, com base nos relatórios de caracterização das regiões produtoras de queijo, produzidos pela Empresa de Assistência Técnica Extensão Rural do Estado de Minas Gerais (Emater), a proteção federal foi ampliada para oito regiões, que passam a ser reconhecidas como detentoras do “Modos de Fazer o Queijo Minas Artesanal (QMA)”, sendo elas: Serro, Serra da Canastra, Araxá, Cerrado, Campo das Vertentes, Serras de Ibitipoca, Serra do Salitre e Triângulo de Minas, bem como outras que venham a ser identificadas.⁴ A justificativa para essa ampliação, segundo a Emater, decorreu da organização dos produtores de queijo

3 Decisão proferida na 56ª reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, realizada no dia 15 de maio de 2008; Proc. no 01450.012192/2006-65.

4 Parecer técnico no 141/2021/COTEC, IPHAN-MG/IPHAN-MG; Proc. 01450.004256/2019-79; Belo Horizonte, 20 de maio de 2021.

artesanal; da ampliação dos estudos e da caracterização das microrregiões produtoras; dos procedimentos de fiscalização e do apoio aos produtores; do incremento das legislações federal e estadual; da criação de selos de qualidade; e do controle da procedência dos produtos. Tal caracterização passou a definir como queijos produzidos com leite cru (não pasteurizado) e curados o QMA e o Queijo Artesanal Mineiro (QAM) – que, além do QMA, incorpora outros queijos, também de leite cru, os quais assumem diferentes características na produção, como por exemplo, o cozimento da massa. Define, também, os parâmetros de qualidade para a segurança alimentar, por meio do controle sanitário no processo de produção; além de incentivar e buscar fortalecer a organização e o cadastro desses produtores, assim como sua certificação de origem, e definir as cadeias produtivas.

Diante do exposto, o objetivo deste artigo é problematizar as construções e contradições que atravessam o processo de reconhecimento que eleva o QMA à condição, primeiramente, de patrimônio cultural do estado de Minas Gerais e, posteriormente, a patrimônio cultural nacional. Para tal, tomamos como base a experiência acumulada por ambos os autores que atuaram no processo de revalidação do QMA no IEPHA-MG, além de material etnográfico oriundo de pesquisa realizada em 2023,

no contexto de ampliação do registro como Patrimônio Imaterial do queijo artesanal produzido com base no leite cru, no estado de Minas Gerais. Nesse aspecto, focaremos nossa análise em duas regiões específicas, Araxá e Canastra, que nos permitirão apresentar e problematizar importantes dinâmicas vinculadas ao que entendemos como “ecologia das práticas socioculturais”, inspirados por Isabelle Stenger (2021).

Ao desenvolver seu argumento sobre uma ecologia das práticas, Stenger (2021) chama a atenção para o fato de que nenhuma prática deve ser definida tal qual “como qualquer outra”, do mesmo modo que nenhuma espécie viva deve ser definida com base em outra. Aproximar-se de uma prática significa abordá-la conforme ela diverge, ou seja, sentindo suas fronteiras. Desse modo, perceberemos a necessidade de não nos atermos a categorias e análises teóricas que impliquem contornos universais, mas sim a uma pragmática que compõe as multiplicidades ou conjuntos de intensidades de uma diversidade ampla.

LEGISLAÇÕES E DISCIPLINAMENTO DA PRÁTICA

Conforme mencionado, as primeiras normativas sanitárias implementadas no Brasil geraram um verdadeiro processo de criminalização dos produtores do QAM. Na microrregião de Araxá, seus efeitos ficaram

evidentes com a chegada da fábrica da Nestlé em 1964, no município de Ibiá. Impedidos de colocar seus queijos no mercado formal, muitos produtores passaram a comercializar apenas o leite para a grande indústria, destinado à produção de leite em pó: “o início efetivo da atuação da fábrica da Nestlé no município de Ibiá promoveu uma alteração na estrutura que se mantinha em vigor há décadas” (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado De Minas Gerais, 2003, p. 22). Apesar da falta de dados oficiais, aqueles produtores com quem dialogamos apontam que, ao longo das décadas, a política de caráter sanitarista implementada contribuiu para o afastamento de significativo número de agricultores da produção artesanal do queijo.

Sobre a percepção proibitiva no caso dos QMAs, a segurança do alimento (*food safety*) é verificada pela presença de quatro principais grupos de microrganismos: salmonelas, coliformes fecais, estafilococos e listérias, sendo os três primeiros os mais associados à intoxicação alimentar. Como destacaram Cintrão e Dupin (2020), na década de 1990, diversos trabalhos científicos passaram a divulgar resultados com base em análises de amostras de queijos coletadas em feiras e mercados, verificando a presença desses quatro grupos de microrganismos estabelecidos por códigos internacionais, como “indicadores de qualidade sanitária”. Em vários artigos, como os

disponibilizados pela Food Safety Brazil,⁵ pesquisadores passaram a contribuir para o discurso, amparado pela racionalidade científica, de criminalização e insegurança alimentar associados ao QMA:

Diversos surtos humanos têm sido associados especialmente ao consumo de QALC [queijo artesanal de leite cru] no Brasil. Um surto de glomerulonefrite por *Streptococcus equi sub. zooepidemicus* acometeu 253 pessoas, causando muitas mortes e sequelas em Nova Serrana, Minas Gerais (MG), de 1997 a 1998 (Balter *et al.*, 2000). Adicionalmente, cinquenta indivíduos ficaram doentes após consumirem QALC contaminados por enterotoxinas estafilocócicas em Manhuaçu, MG, em 1999 (Carmo *et al.*, 2002, grifo nosso).

Em 2001, ocorreu uma grande apreensão de queijos artesanais no Mercado Central de Belo Horizonte, importante ponto de comercialização do produto na capital mineira, cuja consequência foi uma maior criminalização do produto e de produtores por parte das autoridades públicas. Como consequência, produtores, juntamente

5 Ver: SILVA, Marcio Roberto *et al.* *Quais os possíveis riscos microbiológicos do consumo de queijos artesanais feitos de leite cru?*. Campinas: Food Safety Brazil, 2023. Disponível em: foodsafetybrazil.org/possiveis-riscos-microbiologicos-do-consumo-de-queijos-artesanais-feitos-de-leite-cru/. Acesso em: 25 fev. 2024.

com os órgãos de proteção ao patrimônio cultural, universidades e sociedade civil, se reuniram para reivindicar a patrimonialização do modo de fazer o queijo artesanal⁶ e pedir a sua inserção formal no mercado por meio de um marco regulatório que levasse em consideração as características próprias do queijo feito de leite cru e suas referências históricas. Como desdobramento, tem-se a publicação da Lei nº 14.185/2002, que “Dispõe sobre o processo de produção do Queijo Minas Artesanal e dá outras providências” (Minas Gerais, 2002). Trata-se da primeira lei brasileira a regulamentar a produção de queijo de leite cru (não pasteurizado), permitindo sua comercialização a nível estadual e desafiando o Regulamento de Inspeção Industrial e Sanitária de Produtos de Origem Animal (Riispoa), lei federal sob responsabilidade do Ministério da Agricultura e Pecuária (Mapa), que exige que todos os queijos sejam de leite pasteurizado. Nesse contexto, inicialmente o Mapa inicialmente não reconheceu essa lei estadual para efeitos de comercialização em abrangência nacional.

Por meio da valorização das qualidades gastronômicas e culturais envolvidas na produção do QMA, a nova

6 Em 2002, o pedido de registro foi entregue ao IPHAN pela Secretaria de Cultura de Minas Gerais, em conjunto com a Associação de Amigos do Serro (AASER).

legislação atendeu uma das principais reivindicações daqueles que vinham em defesa do produto: a não imposição da pasteurização do leite cru, o que inviabilizaria sua existência em si. Um ponto fundamental na produção do QMA é a sua dinâmica de produção vinculada diretamente à relação e ao desenvolvimento do pingou, um complexo conjunto de bactérias e fungos específicos, que, juntamente com as características climáticas locais, transformam a mistura inicial no produto final, o queijo propriamente dito, com características próprias incorporadas a partir da interação de diferentes microrganismos vinculados àqueles ambientes específicos. No entanto, a normativa trazia também um conjunto de ações voltadas para um “melhoramento” da qualidade sanitária do produto, com base em ajustes sanitários, que contaria com o engajamento de produtores, comerciantes e membros do poder legislativo, de universidades e de órgãos de pesquisa, agências sanitárias, órgãos de extensão rural, com destaque para a Emater e do próprio Instituto Mineiro de Agropecuária (IMA), que é o responsável pelo registro sanitário. Além disso, a legislação estabeleceu tempos mínimos de maturação dos queijos para cada região. Como veremos, essa imposição vai totalmente contra às formas cotidianas de consumo, que manifestam sua preferência pelos queijos frescos, não maturados. Outro ponto importante dessas exigências e prin-

principal empecilho adaptativo para os produtores é a estruturação dos locais de trabalho, conhecidos como “quarto dos queijos” ou “casa dos queijos”, que passaram a ser convertidos em “queijarias”, espaços com maior controle dos organismos externos, revestidos com cerâmicas, equipados com utensílios de aço inox e plástico, para evitar risco de contaminação. Nesse contexto, os utensílios de madeira, comumente utilizados, são abolidos, e uma série de cuidados passam a dominar tais espaços. Soma-se a isso a implementação de técnicas de manejo do gado, com a utilização de antibióticos e outros medicamentos, objetivando acesso a um leite de qualidade e isento de contágio de doenças que acometem os rebanhos, tais como a brucelose. As dificuldades para a adaptação de grande número de produtores revelam uma forte dissociação entre a legislação e as formas de produção tradicional, que deram as características para o reconhecimento do QMA como patrimônio cultural e são a realidade dos milhares de produtores.

Com objetivo de aperfeiçoar o marco regulatório, outras normativas entraram em vigor nos últimos anos, dentre elas destaca-se a lei estadual nº 20.549/2012, que “Dispõe sobre a produção e a comercialização dos queijos artesanais de Minas Gerais”, a qual revoga a legislação anterior que tratava somente do QMA. O novo dispositivo amplia a compreensão sobre a produção queijeira em Minas

Gerais. No parágrafo único do artigo 1º, o queijo artesanal é definido como “o queijo produzido com leite integral, fresco e cru, em propriedade que mantenha atividade de pecuária leiteira” (Minas Gerais, 2012). Já no artigo 2º, são apresentados os diversos tipos de QAM, por exemplo, o queijo meia cura, o queijo cabacinha e o requeijão artesanal. A lei também definiu as fases de produção de cada um dos queijos artesanais e previu a possibilidade do Estado reconhecer como artesanais outros tipos, com base em seus processos de produção e observado o disposto no parágrafo único do artigo 1º (Minas Gerais, 2012).

Outras transformações ocorreram com a publicação, pelo governo estadual, da Portaria IMA 1.305/2013, estabelecendo as diretrizes para a produção do QMA e definindo o período de maturação de 17 dias para o queijo do Serro e 22 dias para os queijos das demais regiões do estado, entre os quais o da microrregião de Araxá – posteriormente reduzido para 14 dias pela Portaria IMA 1.736/2017 (Souza; Molinari, 2018). Por sua vez, em 2013, o governo federal editou a Instrução Normativa nº 30, que revogou a Instrução Normativa nº 57/2011 e deu competência aos órgãos municipais e estaduais para atestar os estudos científicos que comprovem a necessidade de uma maturação em período menor do que 60 dias. A partir de então, os órgãos estaduais e municipais de inspeção sanitária podem conseguir a equivalência ao Sistema

Brasileiro de Inspeção de Produtos de Origem Animal (SISBI/POA), ganhando autonomia para autorizar a comercialização em todo o território nacional (Mapa, 2013). Essa normativa, associada à Portaria 1.305 do IMA, deu início a uma nova fase para os produtores do QAM, possibilitando a autorização para comercialização interestadual no mercado formal em todo o país.

Ainda no campo das medidas legais, destaca-se a lei nº 9.279/1996, que regula direitos e obrigações relativos à propriedade industrial. Em seu artigo 176, a lei traz as diretrizes sobre a indicação geográfica (IG) dos produtos (Brasil, [2024]). O registro de IG é um selo de propriedade intelectual que envolve aspectos ambientais, socio-culturais e históricos, sendo aplicável a bens e serviços que remetem ao local de origem de produção, coleta e fabricação. São duas as possibilidades de IG: indicação de procedência (IP) e denominação de origem (DO). A IP se refere à localidade geográfica que se tornou tradicionalmente conhecida em virtude da produção ou extração de um produto, ou ainda pela prestação de serviço, e DO se refere à região geográfica que apresenta fatores peculiares naturais e humanos, determinantes das características de um produto ou serviço (Brasil, [2024]).

Sobre esse aspecto, o reconhecimento da identidade de um produto passa a se vincular à preservação de suas características tradicionais, o que agrega valores

econômico-culturais. Todavia, apesar de todas as ações realizadas pelo Mapa e por instituições parceiras, até o momento apenas os queijos da microrregião do Serro (dezembro de 2011), da Canastra (dezembro de 2011) e, mais recentemente, do Cerrado (agosto de 2023)⁷ conseguiram o reconhecimento de IG pelo Instituto Nacional de Propriedade Industrial. No entanto, produtores de outras regiões se espelham nos exemplos, principalmente, do Serro e da Canastra para criarem suas estratégias de diferenciação e valorização dos produtos locais. Analisaremos a seguir o caso de Araxá, microrregião recentemente caracterizada pelos estudos da Emater, em contraste com a Canastra, microrregião com maior reconhecimento quando se trata da produção de QMA.

O CONTEXTO DA MICRORREGIÃO DE ARAXÁ

Conforme caracterização empreendida pela Emater, a microrregião de Araxá é denominada como região

7 O Instituto Nacional da Propriedade Intelectual possui 114 Indicações Geográficas, sendo 81 Indicações de Procedência (todas nacionais) e 33 Denominações de Origem (24 nacionais e 9 estrangeiras). Disponível em: <https://www.gov.br/inpi/pt-br/central-de-conteudo/noticias/cerrado-mg-e-a-mais-nova-indicacao-geografica-reconhecida-para-queijos>. Acesso em 16 de agosto de 2024.

geográfica e sociocultural produtora de QMA. Compreende 11 municípios: Araxá, Campos Altos, Conquista, Ibiá, Pedrinópolis, Perdizes, Pratinha, Sacramento, Santa Juliana, Tapira e Uberaba.⁸ São municípios localizados na porção oeste de Minas Gerais que participam, junto a outros municípios de diferentes regiões produtoras,⁹ de um grande território do queijo, devido às afinidades em termos edafoclimáticos e de processos históricos e culturais.

Contudo, ainda segundo informações da Emater, apesar das semelhanças que a aproxima de outras regiões, há determinadas particularidades, tanto ecológicas e territoriais, como sociais, econômicas e políticas, que diferenciam essa região em relação às demais, tendo efeitos em seu produto final e fazendo com que as características físicas e sensoriais do queijo de Araxá tornem-se específicas. Sobre a associação de uma cultura/identidade circunscrita a um dado espaço geográfico, Izabela Tamaso (2012) chama a atenção para o caráter ficcional e figurado das identidades que irão alimentar o jogo representacional e cênico dos processos de patrimonialização. Soma-se a isso os estudos técnicos que associam

8 De acordo com narrativas locais, esse último município não possui um histórico de produção de queijo, tendo sido inserido no rol de municípios que conformam essa região produtora por questões políticas.

9 Tais como Serra do Salitre e Cerrado.

os bens patrimoniais imediatamente ao lugar, à cultura e ao povo, com uma espécie de “naturalismo etnológico”. Com base na crítica a essa perspectiva, a autora pontua o fato de que as associações entre lugar e povo são “contestadas, incertas e fluidas”, ao contrário de “sólidas, criteriosas e pacíficas” (Gupta; Ferguson *apud* Tamaso, 2012).

Em última instância, tal como os produtores de queijo reiteradamente afirmam, o queijo de nenhuma fazenda é exatamente igual ao da outra (quem dirá de regiões distintas), fazendo com que cada uma seja um multiverso particular de produção. Isso porque o queijo é um “produto vivo” e, como tal, um agente, que é ao mesmo tempo produtor e produto das dinâmicas ecológicas e sociais que o compõem (Dupin, 2019). Não é raro pessoas que manuseiam a massa do queijo compará-lo a um recém-nascido que precisa de cuidados integrais até encontrar-se pronto para ganhar o mundo fora das porteiras das fazendas.

O município que dá nome a essa microrregião é historicamente conhecido, não pelas fazendas produtoras de queijo propriamente, mas por ter sido um importante entreposto comercial,¹⁰ ponto de onde partiam os queijos produzidos nas propriedades dos municípios do entorno e

10 Entrepostos são estruturas físicas preparadas para receber, armazenar, preparar e distribuir os queijos que são comprados de diferentes fazendas.

também de outras regiões produtoras para diferentes estados, através da Companhia Mogiana de Estradas de Ferro. Nesse sentido, observa-se um movimento principalmente para o estado de São Paulo, com destaque para a região de Franca, que ainda hoje continua sendo um grande mercado consumidor dos queijos provenientes de Araxá, devido à proximidade territorial de cerca de 170 km.

Foi no município de Araxá, inclusive, que se estabeleceu o primeiro entreposto comercial de laticínios legalizado do Brasil, na década de 1950, cujo proprietário foi o avô daquele que atualmente é considerado um dos maiores produtores de queijo da região, Alexandre Honorato, da Fazenda Só Nata. O avô de Honorato iniciou sua relação com o queijo como *queijeiro*, personagem que é tão fundamental quanto controverso no multiverso desse sistema de produção.¹¹ O queijeiro é a figura que passa nas propriedades comprando os queijos diretamente dos produtores, com o intuito de vendê-los em diferentes mercados; a ele é conferida a importância de ser um agente local que contribuiu para a continuidade da atividade produtora, especialmente no contexto da emergência da clandestinidade dos produtores de queijos de leite cru. Ao promover

11 Na Canastra, o queijeiro também assume grande relevância, a ponto de um morador da região argumentar que, naquele contexto, se a pessoa não é ou já foi queijeiro invariavelmente irá conhecer algum (Dupin, 2019).

o escoamento da produção de queijos de propriedades de difícil acesso, cujos produtores são considerados “ilegais”, do ponto de vista da legislação sanitária, o queijeiro assume um papel dúbio nessa ecologia. Devido ao seu caráter de intermédio entre as pontas da cadeia produtiva, é também visto como aquele que mantém o produtor sob o jugo de preços e de dívidas, especialmente daqueles com *status* de clandestinos aos olhos do Estado, por não se enquadrarem ou se enquadrarem parcialmente às legislações.

Um dos poucos produtores no município de Araxá com capacidade de produção de centenas de peças por dia, Alexandre Honorato é um conhecido entusiasta das adequações sanitárias nos espaços de produção, sendo o primeiro produtor individual a se legalizar em âmbito federal pelo SISBI/POA, posteriormente também pelo Selo Arte,¹² para vender seu produto fora de Minas Gerais. Isso o fez se tornar uma referência para a Emater no que tange à incorporação dos elementos previstos nas legislações para fabricação de queijos de leite cru. Seu alto nível de especialização produtiva, sem deixar impactar na “tradição”, como o próprio Honorato afirma, atrai produtores de outras partes da região em busca de seu

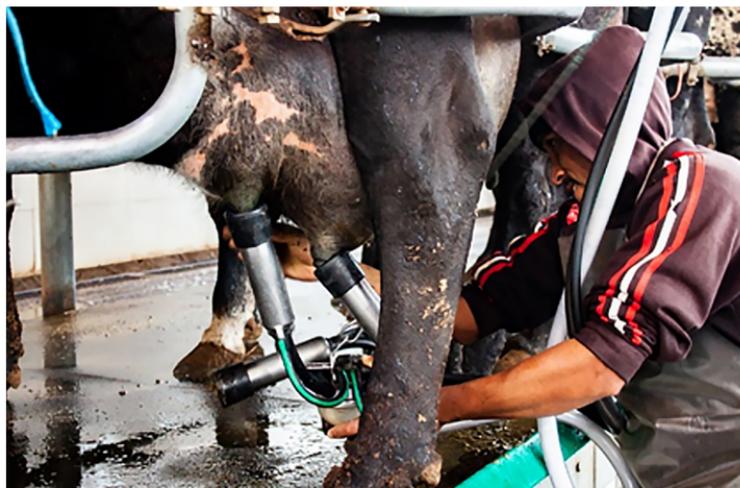
12 Enquanto o SISBI/POA valida o estabelecimento onde são produzidos os produtos de origem animal, o Selo Arte confere valor ao produto, distinguindo-o pelas características histórico-culturais, tradicionais e territoriais que possuem.

conhecimento. Foi esse o movimento feito pelos proprietários da Fazenda Taquaral, localizada no município mineiro de Sacramento.

A Fazenda Taquaral é outro exemplo de propriedade dessa microrregião que, como unidade voltada à produção leiteira e à fabricação de queijos, possui um ideal de modernização e de legalização a ser alcançado desde a sua concepção, com o objetivo de inserir-se em mercados específicos fora do estado, especialmente em São Paulo, onde seus proprietários residem. A propriedade reorientou o foco da pecuária de corte para a pecuária leiteira desde 2020, inicialmente destinando todo o leite produzido aos laticínios industriais da região.



Materiais de higienização e medicamentos para os animais na Fazenda Taquaral. Sacramento (MG), 2023. Foto: Breno Trindade.



Implantação da ordenha mecanizada na Fazenda Taquaral. Sacramento (MG), 2023. Foto: Breno Trindade.

A fabricação de queijos começou a ser gestada com a produção de algumas poucas peças feitas com as sobras do leite pela companheira de um dos funcionários da fazenda. Este adquiriu a prática da produção queijeira aprendida com um tio, na região da Canastra, quando ele ainda era criança. Com o intuito de agregar valor ao leite mediante a qualidade e o sabor do queijo que estava sendo produzido, os proprietários resolveram, então, investir em estruturas físicas, funcionários e consultorias especializadas para modernizar a produção e elaborar um queijo maturado de alta qualidade, pensando na comercialização nos mercados especializados, principalmente em São Paulo.

Se Araxá não possui um quantitativo tão significativo de produtores, o mesmo não pode ser dito de Sacramento,¹³ um município de grande extensão territorial e por meio do qual se deu o início da colonização dessa região de Minas Gerais. A maior parte das fazendas que produzem queijo em Sacramento não se assemelha, contudo, à perspectiva da Fazenda Taquaral, mas aproximam-se mais das características da Fazenda Juca e Bica dos irmãos Airton e Paulo Sérgio, que está assentada na organização social da agricultura familiar.

Em geral, grande parcela dos grupos sociais que estão envolvidos na fabricação do queijo na microrregião produtora de Araxá realiza um trabalho de base familiar nas atividades agrícolas, pastoris e de processamento alimentar. Nesses contextos, a produção do queijo encontra-se normalmente vinculada à relação com a terra/território, ao legado familiar com a atividade e ao compartilhamento de saberes-fazeres adaptados ao longo do tempo pela prática cotidiana. E é precisamente essa realidade que abastece o mercado consumidor de queijos frescos, já que o queijo maturado está vinculado a

13 Em razão dessa pujança do queijo e das especificidades locais que a diferenciam dos demais municípios da região de Araxá, com base nas características do queijo ali produzido, os produtores de Sacramento criaram a própria associação e se movimentam para que a região seja reconhecida como produtora autônoma.

mercados de maior valor agregado e a produtores mais especializados.

A história desses irmãos com o queijo é geracional: o avô e o pai eram “fazedores de queijo”, como os próprios dizem. Com o tempo, a dinâmica da produção permaneceu no âmbito familiar, mantendo a lógica de divisão do trabalho por gênero. No caso da unidade produtiva do senhor Airton, ele é o responsável pelas atividades agrícolas, pela silagem para alimentação animal, pelo cuidado com os animais de pequeno porte e pela comercialização do produto, enquanto a esposa e a filha passam o dia envolvidas nas etapas do modo de fazer o queijo, desde a lida com as vacas no curral, a retirada do leite, a preparação da massa, até a finalização do produto para ser comercializado com o queijeiro durante a semana e na feira do município aos finais de semana.

Ao longo dos últimos anos e devido ao trabalho técnico-científico realizado pelos extensionistas da Emater nos territórios, esses produtores vêm passando por dinâmicas parciais de adaptação às regulamentações sanitárias, com transformações promovidas nos espaços de produção, tais como a implantação da ordenha mecânica, a construção das queijarias, a utilização de tecidos na feitura da massa,¹⁴ o controle da saúde animal

14 O tecido utilizado para dessorar (tirar o soro) a massa tem o curioso nome de “volta ao mundo”.



Higienização dos utensílios na Fazenda Taquaral. Sacramento (MG), 2023. Foto: Breno Trindade.

etc., de maneira a adequá-los às “boas práticas”. Com esse movimento, os irmãos já conquistaram o Selo de Inspeção Municipal (SIM), que os tornam aptos a venderem o produto nos limites do município. A ideia é sair da “ilegalidade” e aumentar a capacidade produtiva, com queijos que estejam aptos a serem inseridos em outros mercados, não se limitando à venda aos queijeiros no mercado informal.

Ao longo das últimas décadas, o manejo do gado sofreu importantes transformações. Como principal raça leiteira utilizada na microrregião de Araxá está o gado girolando que, de acordo com a Associação Brasileira de Criadores de Girolando, é responsável por 80%



Tecido “volta ao mundo” utilizado para dessoragem na Fazenda Taquaral. Sacramento (MG), 2023. Foto: Breno Trindade.

do leite produzido no Brasil. Desse modo, a preocupação com a manutenção de animais geneticamente selecionados por meio da implementação de tecnologias de fertilização controlada não se restringe somente aos grandes produtores leiteiros. Mesmo aqueles que mantêm uma produção local, com escoamento destinado ao município, também lançam mão de novas tecnologias para melhoramento do seu plantel. Alguns produtores optam por manter embriões congelados, adquiridos em leilão, para eles próprios realizarem a inseminação dentro de suas propriedades. Apesar dos altos valores – uma vez que é necessário contratar veterinários; manter a estrutura de congelamento, com o uso de botijões para

criopreservação, por exemplo; adquirir medicamentos específicos e embriões de qualidade -, a inseminação é considerada vantajosa para os produtores. De acordo com eles, a manutenção de touros para procriação acaba sendo mais onerosa que a estrutura para inseminação. Além disso, em um ambiente controlado, o criador tem condições de selecionar os animais que detêm melhores características genéticas para o propósito final, como produção leiteira, resistência a adoecimento, adaptação ao ambiente, comportamento equilibrado etc. No entanto, ainda sim, há vacas que não se adaptam com o processo de inseminação, procriando somente pelo cruzamento direto com outro animal. Prática antes natural que, com a implementação de novas tecnologias, parece converter-se em algo estranho atualmente.

Como nos explicou o senhor Airton, devido à incorporação dessas tecnologias, os animais de hoje são muito diferentes daqueles de décadas atrás. A produtividade aumentou vertiginosamente. Se antes uma vaca em fase de lactação não fornecia 15 litros de leite/dia destinado à produção de queijo, atualmente os animais são ordenhados com uma média de 25 litros/dia, já excluída a parte destinada aos bezerras. Em contextos extremos como, por exemplo, em competições leiteiras que ocorrem nas feiras agropecuárias anuais, os animais que são preparados com hormônios e outras intervenções

técnicas, podem produzir até 90 litros de leite em um único dia.

No contexto da microrregião de Araxá, nota-se um grande esforço por parte de muitos atores envolvidos com a produção de queijo de leite cru em alinharem-se aos princípios da legislação como um caminho para se obter destaque como uma região produtora diferenciada em relação às demais. Contudo, em quase todos os relatos que registramos durante o período de pesquisa, uma referência era recorrentemente mencionada: a microrregião da Canastra.

Alguns comerciantes manifestam um discurso que atesta que Araxá não é uma região tão boa para produzir queijo e que “queijo bom mesmo é o *terroir* da Canastra”, que fornece especificidades próprias para o produto final. Percebe-se que as associações de Araxá miram na experiência da Canastra, como caso de sucesso a ser seguido, mas que a microrregião em questão também tem condições de despontar no mercado devido à qualidade de seu produto. Dessa forma, para outras realidades incipientes, a Canastra localiza-se como um *vir a ser*, um modelo ao qual uma região produtora deve almejar. Entretanto, em uma observação mais profunda em relação aos produtores da Canastra, percebe-se que existem processos mais complexos, não lineares e, em até certo ponto, transgressores do que à primeira vista se possa imaginar.

A microrregião da Canastra abarca os seguintes municípios produtores de queijo, conforme delimitação da Emater: Tapiraí, Bambuí, Medeiros, São Roque de Minas, Vargem Bonita, Piumhi e Delfinópolis. Grande parte dessa área conforma a Serra da Canastra. Tal região apresenta fatores geográficos, ecológicos e de ocupação humana propícios à atividade de criação de gado e, logo, de produção de queijos como parte dos modos de vida dos grupos sociais que ali se estabeleceram há mais de dois séculos e que recentemente se autodenominaram canastreiros.¹⁵ Em muitas das pequenas propriedades em áreas contíguas à paisagem serrana, era comum a solta do gado nos campos do alto da Serra para pastagem de

15 O Projeto Mapeamento dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais e o Programa Cidade e Alteridade: Convivência Multicultural e Justiça Urbana, da Faculdade de Direito, ambos vinculados à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), desenvolveram laudo pericial histórico-antropológico, realizado por solicitação da Justiça Federal, cujo objetivo era subsidiar a Ação Civil Pública no 3407-92.2014.4.01.3804, movida pela Defensoria Pública da União contra o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e outros agentes no contexto de sobreposição do Parque Nacional da Serra da Canastra com as terras tradicionalmente ocupadas pelo conjunto de comunidades que habitam diferentes áreas da Serra da Canastra e que passaram a se autorreconhecerem como grupos culturalmente diferenciados.

capim nativo, que passava por processos de manejo com fogo no início do período das chuvas para a rebrota.

Com a criação do Parque Nacional da Serra da Canastra, na década de 1970, além das desapropriações territoriais e dos cercamentos, tais grupos passaram a ter suas relações tradicionais de manejo daqueles ambientes consideradas ilegais, mais tarde vindo a ser reconhecida pela ilegalidade da produção e comercialização de queijo de leite cru. Assim, a inserção de determinados processos estatais embasados por conhecimentos técnico-científicos fez, nesse contexto local, com que fossem imputados aos produtores da Canastra uma dupla ilegalidade: a de moradia e a de produção do seu principal produto.

A Canastra apresenta-se como uma microrregião em que a produção de queijo é um traço cultural bastante proeminente. Dados levantados pela Emater indicam um quantitativo de aproximadamente 1.800 fazendas produtoras de queijo (Dupin, 2019), apesar da Associação dos Produtores de Queijo da Canastra, juntamente com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae), alegar que seriam cerca de 800 produtores sendo que, desse total, 70 estariam associados. Quando se observa os produtores que possuem o selo de Indicação de Procedência (IP), esse número cai para apenas 28 produtores.

A Canastra despontou como uma região produtora à frente de determinados processos que alçaram os quei-

jos ali produzidos a um patamar diferenciado das demais regiões, sobretudo após a aquisição do IG e da IP, que procuram garantir que o queijo adquirido pelo consumidor se origina dos produtores da microrregião da Canastra. Esse é o resultado de um trabalho que vem sendo desenvolvido pela Associação dos Produtores de Queijo da Canastra que, desde a sua criação, no início dos anos 2000, vem assumindo uma feição cada vez mais empresarial, no sentido de transformar o queijo ali produzido em uma marca. Entretanto, não é qualquer produtor que está apto a ter o selo de IP estampado em seu produto. Para que isso possa ocorrer, é necessário que sua produção esteja inteiramente adequada às legislações sanitárias vigentes.

Os últimos quantitativos indicados mostram que o associativismo em torno do queijo não ganha tanta adesão dos produtores devido às leis sanitárias altamente restritivas às práticas consideradas tradicionais, entre as quais a utilização da madeira em acessórios e espaços produtivos, a ordenha manual, a comercialização do produto fresco etc. E mesmo produtores que no passado auxiliaram o processo de criação e fortalecimento da associação, hoje se veem em um movimento oposto, de transgressão às normas que demarcam o QMA.

Esse é o caso, por exemplo, do senhor Zé Mário, um dos produtores mais antigos da Canastra e com um dos queijos mais conhecidos. Com uma produção familiar baseada na

feitura de apenas sete peças diárias em sua propriedade, Zé Mário possui uma queijaria com portas e janelas de madeira, o que contraria frontalmente as normas sanitárias. Diferentemente do que comumente se observou nas fazendas de Araxá, que mantêm os bezerros apartados das vacas lactantes, Zé Mário tem como prática manter mãe e filhos juntos, sendo que os bezerros se alimentam diretamente do leite materno, pois, para ele, ir contra essa natureza é o que facilita doenças e outros problemas no rebanho. A perspectiva apresentada pelo produtor rompe parcialmente com as diretrizes sanitárias impostas pelas normativas do Estado, enquanto a sensibilidade na relação com o ambiente possibilita um olhar mais denso sobre sua produção.

A vaca com bezerro ao pé, primeiro, a vaca vai lá do pasto, ela não está estimulada para produzir. Um exemplo, o bezerro te ensina muita coisa. Você passou o bezerro da vaca ali, antes da ordenha. Você passou pelo *mamá*, se ele não mamou, toma cuidado. O bezerro, às vezes, mama três tetas da vaca. Chega em uma ele cheira e não pega. Ali tem problema.

[...] Que a vaca que tem o bezerro, se você não passa o bezerro ali na hora da ordenha, ela não te libera o leite. Você não faz a ordenha. Agora o que muitos têm, não sei, muitos usam, um remedinho que aplica para substituir o bezerro. Ocitocina. Você já viu falar? Pois é, o que é a ocitocina? É um hormônio. Ela já é um hormônio. Agora você troca o bezerro que te dá



Vacas na propriedade de Zé Mário. São Roque de Minas (MG), 2024. Foto: Breno Trindade.

uma dica na ocitocina, pra você ter mais leite. Porque se você tem ocitocina e não o bezerro, você produz muito mais leite do que com o bezerro.

[...] Agora, quem produz muito leite, você deve conhecer, a vaca nem vê o bezerro. A gente não faz isso para ganhar dinheiro. Pouquinho que dá. E eu não tenho coragem de judiar com o bezerrinho, deixar o bezerrinho com fome, né?¹⁶

Enquanto na microrregião de Araxá há uma busca pelo controle laboratorial do manejo das vacas, seja na pureza das raças ou no uso de medicamentos e técnicas de fertilização *in vitro*, na microrregião da Canastra não se observa a predominância dessa preocupação entre os produtores

16 Relato oral do senhor Zé Mário. São Roque de Minas, 21 ago. 2023.



Bancada em madeira e recolhimento do pingo na dessora. Medeiros (MG), 2024. Foto: Breno Trindade.

mais antigos. Por outro lado, fica evidente uma maior atenção na relação dos animais com seu ambiente.

Raças indefinidas. Eu tenho de tudo. Eu tenho jersey, holandesa, girolando... A gente vem quebrando alguns tabus na região. Antigamente, nossos chefes falavam que tinha que ser caracu, tinha que dar pouco leite, para dar queijo bom. Como que a pequena propriedade vai sobreviver com caracu, com pouco leite? A lactação é bem menor.

[...] Fui entender um pouco de leite, pedir ajuda a um veterinário, um nutricionista. O que a gente fez? A gente balanceou a alimentação delas. Posso ter um holandês e um caracu. A holandesa vai dar, para mim, os mesmos produtos de proteína e gordura que na caracu dá. Com a alimentação eu cheguei no que eu preciso. Não tem raça ruim. Se você cuidar

da alimentação, qualquer raça é boa. Hoje a nossa média é de 15 litros a 23 litros por vaca. Não existe isso de falar que essa vaca não é boa para leite. Depende da época de lactação.¹⁷

As críticas ao modelo empresarial e padronizador trazido pela visão do Estado em relação à produção queijeira faz com que o produtor Luciano Machado, do município de Medeiros, reflita sobre se realmente existe um *terroir* específico na microrregião da Canastra, uma vez que a alimentação animal é a mesma em todos os lugares, assim como o manejo do gado e as demais etapas do processo, tendo efeitos no leite e, conseqüentemente, no queijo produzido. Em vista disso, esse produtor possui um modo de fabricar queijos bastante particular, que consiste na aplicação de produtos homeopáticos no rebanho, na utilização de músicas durante a produção da massa, no trato com as vacas, entre as ações.

Agora você pega um produtor, e eu falo isso com os produtores, um produtor hoje convencional ele não sabe plantar mais. Porque se ele não comprar semente, se ele não comprar o adubo, se ele não comprar o defensivo, se ele não comprar o petróleo, se ele não tiver o trator, ele não planta. Ele é totalmente dependente de tudo. Eu, para mim, é essa hiperdependência.

17 Relato oral do senhor Ivair. São Roque de Minas, 22 ago. 2023.

[...] Mas eu acho que o grande problema que a gente enfrenta na agricultura e a minha busca por uma maneira diferente de trabalhar é justamente fugir. Por isso, que eu brinco com os outros, porque eu quero evoluir até o meu avô. Porque naquela época eles não tinham essa dependência.

Eu não sei o quanto vocês andam aqui, mas vocês chegam em algumas propriedades o cara tem um mundo de silo de milho e um mundo de silo de ração. As vacas dele comem o quê? Silo de milho e ração. Não tem mais *terroir*. [...] O que vem da terra daqui? O milho que é plantado para silo é um milho transgênico, adubado com adubo químico. Não tem nada da terra. E a ração vem lá do Mato Grosso, do Goiás. Cadê o *terroir*? E lá na Europa também. Isso é comum, sabe? Eu vejo que os caras fazem lá o queijo deles. Mas a soja das vacas vem da América. Cadê o *terroir*?

[...] Que *terroir* que você vai ter ali? Você não vai ter o *terroir* ali. Se tudo vem da terra, se o que faz a diferença são os micróbios que estão na terra, que é isso que dá o *terroir*? Claro, você tem todo um conjunto do clima, do ar e da água. Tudo. Mas o solo é muito importante. O solo é tudo. Tem um cara que falou isso aí, se você quiser conhecer a saúde de um povo, conheça o solo.¹⁸

E mesmo que determinados produtores estejam em conformidade com as normas sanitárias, o queijo mostra

18 Relato oral do senhor Luciano. Medeiros, 23 ago. 2023.

que não há controle total quando se trata de um organismo vivo. Esse é o caso da produção do senhor Ivair, cujos queijos mais premiados são os chamados “casca florida”, ou seja, queijos em que determinados fungos agem de maneira a formar uma colônia na parte externa das peças maturadas, influenciando no sabor. Somente com a publicação da Resolução SEAPA nº 42/2022¹⁹ que tal produto passou a ser considerado uma variedade do QMA. Antes, porém, esse queijo não se configurava QMA para o Estado, sendo sua fabricação proibida até então. Entretanto, independentemente de sua legalização ele vinha sendo cada vez mais produzido devido à grande procura dos consumidores por um produto diferenciado. No caso do senhor Ivair, foi uma microbiota bastante característica, existente em sua queijaria, que viabilizou o surgimento desse tipo de queijo de forma natural, alguns dos quais só “florescem” a casca em períodos muito específicos do ano, onde ocorre maior umidade nas queijarias situadas em áreas mais baixas.

19 De acordo com a Resolução SEAPA nº42/2022, Considera-se “casca florida” a casca do Queijo Minas Artesanal que contém a presença e dominância, visualmente constatada, de fungos filamentosos. Em seu art. 2º - O Queijo Minas Artesanal de Casca Florida (QMACF) será inicialmente reconhecido como aquele onde predominar a presença da espécie fúngica *Galactomyces geotricum* (sinônimos *Geotricum candidum* e *Geotrichum silvicola*) como dominante.

Todos os exemplos apresentados são de produtores que alcançaram um lugar de notoriedade com seus produtos, os quais são vendidos apenas maturados em circuitos de mercado de alto valor agregado, em que uma peça pode variar entre R\$ 60,00 e R\$ 180,00, a depender do seu tempo de maturação. Nesse contexto, chama a atenção o fato de que os produtores que possuem maior reconhecimento em relação à qualidade do seu produto e conseguiram galgar um espaço no mercado especializado, não comercializam o QMA, mas sim o casca florida, que até pouco tempo era legalmente proibido.

No entanto, a grande maioria dos produtores da Canastra se aproxima mais do tipo de produção feito por Kelly e sua família, que não é completamente adequado às normativas sanitárias e, por essa razão, está na “ilegalidade” aos olhos do Estado. O quarto de queijo da fazenda centenária no município de Medeiros não se encontra em conformidade com a legislação e a produção diária de queijos frescos é vendida para o mesmo queijeiro há cerca de 30 anos. Contudo, em vez de se esconder, tal como seus parentes mais velhos faziam em um passado não tão distante, a jovem se utiliza das redes sociais para mostrar ao mundo seu modo de produção e busca participar dos concursos municipais, dos quais já foi vitoriosa com o melhor queijo da “categoria B – produtores sem registro”. Ao ser ques-



Casa do queijo da produtora Kelly. Medeiros (MG), 2024. Foto: Breno Trindade.

tionada se tem a pretensão de adequar completamente sua produção à legislação, a produtora se mostra reticente, acionando experiências próximas para decretar que não compensa, preferindo manter-se independente das estruturas legais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o presente artigo, buscamos lançar luz sobre o complexo universo de produção queijeira que alcançou o patamar de patrimônio cultural nacional e também do estado de Minas Gerais (Souza; Molinari, 2018; Brasil, 2008) em um contexto de marginalização e criminalização



Maturação da casca florida na propriedade do senhor Ivair. São Roque de Minas, 2024. Foto: Breno Trindade.

da prática. A produção de queijo nas regiões em estudo ocorre, entre outros fatores, como um recurso de baixo custo em vista da dificuldade de escoamento da produção de leite das propriedades, pois, para que o produtor possa se inserir no circuito de comercialização do leite, é necessário maiores investimentos para armazenamento do produto *in natura*, uma vez que a indústria só recolhe o leite em grandes quantidades. Assim, o processamento do leite em queijo torna o produto menos perecível, uma vez que sua maturação é a principal técnica empregada em contextos de dificuldade de acessos e longas distâncias. Criou-se em torno desse sistema de conhecimento um conjunto de práticas ecológicas próprias, no qual produtores e

queijeiros formam redes de distribuição e comercialização de produtos com identidade de origem, reconhecida não somente em Minas Gerais, mas em outros estados, como São Paulo e Rio de Janeiro.

O que tentamos demonstrar é que, diferentemente do que apontaram Cintrão e Dupin (2020), ao concentrar suas análises nas tensões da imposição de uma cosmologia sanitária de “alimentos seguros”, levando a estruturas de biopoder, como em Foucault (2005, 2008), ao compararmos duas diferentes regiões, os produtores de queijos encontram-se em contextos diversos e se adaptam de forma criativa, tensionando e acomodando sua prática de acordo com as relações estabelecidas com o próprio Estado e seus agentes.

Nesse contexto, devemos localizar o QMA não como um produto final, pertencente à territórios e construtor de identidades específicas, mas, ao tratarmos tal ecologia sob a ótica da cultura e/ou tradição, devemos localizá-la não como um dado a-histórico, sempre presente ao longo do tempo, mas como produto de ações humanas e, nesse caso, institucionais, socioculturalmente situadas. Gonçalves (1996), ao tratar a problemática que envolve as intenções relativas ao processo de patrimonialização, aborda tais contextos embasado na noção de “objetificação cultural”, entendida como a materialização imaginativa de realidades huma-

nas em termos de discurso com base no conceito de cultura. Por sua vez, Tamaso (2012) ressalta o caráter ficcional e figurado das identidades ao serem associadas à noção/projeto de patrimonialização, dando origem a uma metalinguagem do patrimônio. O processo de reconhecimento nem sempre está vinculado a desdobramentos positivos, como afirma a autora, ao buscar preservar uma identidade, pode também estar vinculado à disciplinamento social dos espaços públicos, ao branqueamento de certas características identitárias ou à higienização dos hábitos de classes populares, como apontamos no caso do QMA. À constituição de um campo patrimonial segue-se a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos (Tamaso, 2012).

Situamos aqui o QMA como produto ficcionalmente construído no âmbito do Estado, da identidade cultural²⁰ e das entidades sanitárias. Trata-se do conhecimento associado a um produto final, com denomina-

20 Nesse sentido, para além dos processos de patrimonialização já ocorridos, o Modo de Fazer o Queijo Minas Artesanal pode se tornar patrimônio mundial pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (Unesco). O pedido de candidatura entregue pelo Estado em março de 2023 atualmente está sendo objeto de análise pelo órgão, que dará parecer definitivo durante 19ª Sessão do Comitê Intergovernamental da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, que ocorrerá no fim de 2024.

ção de origem, que deve necessariamente ser maturado de acordo com as especificações de cada microrregião e respeitar o conjunto de regras estabelecidas pelas agências reguladoras. No entanto, ao longo das mais de duas décadas que se iniciou o processo de reconhecimento desse contexto cultural, uma nova ecologia das práticas ocorreu, a respeito da qual podemos apontar três realidades distintas vinculadas às famílias produtoras de queijo de leite cru. Primeira, aquelas que buscam diálogo com entidades como Emater e tentam acionar mecanismos para se adaptarem às exigências sanitárias necessárias para produção de um queijo higienicamente aceitável e com maior valor agregado. Segunda, aqueles produtores que, desde o início do debate sobre a patrimonialização do modo de produção do QMA, buscaram se adaptar e, em dado momento, passaram a trilhar seu caminho independentemente dessa estrutura de controle, muitas vezes negando tais desdobramentos. E, por último, aqueles produtores que se mantêm ao largo de tal legalidade, que não buscaram se adequar às exigências institucionais e que, de fato, sustentam o grande mercado de produção queijeira em Minas Gerais.

Dos milhares de produtores de queijo da Canastra e de Araxá, menos de uma centena buscaram se adaptar aos moldes legais de produção e apenas algumas dezenas conseguiram as licenças para comercialização. No caso

daqueles que possuem o Selo Arte, mesmo os que alçaram destaque e reconhecimento, como Alexandre Honorato, da Fazenda Só Nata em Araxá, têm na comercialização de queijo fresco uma importante fonte de receita, ficando o queijo curado (QMA) restrito a mercados especializados de alto valor agregado. O que se observa na prática é que grande parte dos queijos comercializados no âmbito local, e até mesmo interestadual, são aqueles que não passaram por nenhum processo de maturação, ou seja, o queijo fresco.

Por outro lado, na microrregião da Canastra, território privilegiado para produção queijeira, muitos produtores nacionalmente reconhecidos possuem como principais produtos não o QMA, mas sim o casca florida que, tecnicamente, é um queijo cuja comercialização era proibida por não possuir nenhum tipo de regulamentação até recentemente. Se, por um lado, a grande quantidade de queijos comercializados em âmbito estadual e interestadual está classificada como produtos frescos ou meia cura, por outro, o casca florida está entre os mais fabricados pelos produtores mais reconhecidos na microrregião da Canastra, que não possuem como produto principal o queijo curado casca lisa. Assim, aquilo que estamos classificando como QMA é parte de uma construção das agências reguladoras e do próprio discurso do

patrimônio cultural que, ao criar um modelo de queijo minas artesanal, também cria o regramento para que os produtores possam se adaptar para produzir tal realidade.

Referências

- BALTER, Sharon *et al.* Epidemic nephritis in Nova Serrana, Brazil. *Lancet*, [s. l.], v. 355, n. 9217, p. 1776-1780, 2000.
- BRASIL. Decreto no 1.255, de 25 de junho de 1962. Altera o Decreto no 30.691, de 29 de março de 1952, que aprovou o Regulamento da Inspeção Industrial e Sanitária de Produtos de Origem Animal. Brasília, DF: Casa Civil, [2017]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dcm/dcm1255.htm. Acesso em: 13 jun. 2024.
- BRASIL. Decreto no 30.691, de 29 de março de 1952. Aprova o novo Regulamento da Inspeção Industrial e Sanitária de Produtos de Origem Animal. Rio de Janeiro: Câmara dos Deputados, [2018]. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1950-1959/decreto-30691-29-marco-1952-339586-normaatualizada-pe.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2023.
- BRASIL. Lei no 1.283, de 18 de dezembro de 1950. Dispõe sobre a inspeção industrial e sanitária dos produtos de origem animal. Rio de Janeiro: Casa Civil, [2018]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l1283.htm. Acesso em: 16 jul. 2023.

BRASIL. Lei no 9.279, de 14 de maio de 1996. Regula direitos e obrigações relativos à propriedade industrial. Brasília, DF: Casa Civil, [2024]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19279.htm. Acesso em: 13 jun. 2024.

BRASIL. Lei no 13.680, de 14 de junho de 2018. Altera a Lei no 1.283, de 18 de dezembro de 1950, para dispor sobre o processo de fiscalização de produtos alimentícios de origem animal produzidos de forma artesanal. Brasília, DF: Secretaria-Geral, 2018. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/L13680.htm. Acesso em: 13 jun. 2024.

BRASIL. Lei no 13.860, de 18 de julho de 2019. Dispõe sobre a elaboração e a comercialização de queijos artesanais e dá outras providências. Brasília, DF: Secretaria-Geral, 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/l13860.htm. Acesso em 13 jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Dossiê modo artesanal de fazer queijo minas*. [Brasília, DF]: IPHAN, 2008.

BRASIL. Ministério da Agricultura e Pecuária. Instrução Normativa nº 30, de 7 de agosto de 2013. Permitir que os queijos artesanais tradicionalmente elaborados a partir de leite cru sejam maturados por um período inferior a 60 (sessenta) dias. Brasília, DF: Ministério da Agricultura e Pecuária, 2013. Disponível em: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/defesa-agropecuaria/suasa/regulamentos-tecnicos-de-identidade-e-qualidade-de->

produtos-de-origem-animal-1/rtiq-leite-e-seus-derivados.
Acesso em 16 ago. de 2024.

CARMO, Luiz Simeão do *et al.* Food poisoning due to enterotoxigenic strains of *Staphylococcus* present in Minas cheese and raw milk in Brazil. *Food Microbiology*, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 9-14, 2002.

CINTRÃO, Rosângela P. *Segurança, qualidade e riscos: a regulação sanitária e os processos de (i)legalização dos queijos artesanais de leite cru em Minas Gerais*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2016.

CINTRÃO, Rosângela Pezza; DUPIN, Leonardo V.

Microbiopolítica e regulação sanitária: desacordos entre ciência e saberes locais na produção dos queijos minas artesanais.

Horizontes Antropológicos. Porto Alegre: 2020. p. 239-274.

DUPIN, Leonardo V. *A vida dos queijos mineiros: uma etnografia multiespécies*. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

EMPRESA DE ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL DO ESTADO DE MINAS GERAIS. *Caracterização da microrregião de Araxá como produtora tradicional de queijo minas artesanal*. Belo Horizonte: Emater, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GONÇALVES, José Reginaldo S. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: IPHAN, 1996.

INSTITUTO MINEIRO DE AGROPECUÁRIA. Portaria no 594, de 10 de junho de 2003. Identifica a microrregião de Araxá. Belo Horizonte: IMA, 2003. Disponível em: <http://ima.mg.gov.br/institucional/portarias/1819-portarias/1948-portarias-ano-2003>. Acesso em: 16 jul. 2023.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974 [1923-24].

MINAS GERAIS. Lei no 14.185, de 31 de janeiro de 2002. Dispõe sobre o processo de produção do Queijo Minas Artesanal e dá outras providências. Belo Horizonte: [s. n.], 2002. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=140253>. Acesso em: 5 jul. 2024.

MINAS GERAIS. Lei no 20.549 de 18 de dezembro, de 2012. Dispõe sobre a produção e a comercialização dos queijos artesanais de Minas Gerais. Belo Horizonte: Assembleia Legislativa de Minas Gerais, 2012. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/legislacao-mineira/texto/LEI/20549/2012/>. Acesso em: 13 jun. 2024.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira; MOLINARI, Luis (org.). *O modo de fazer o queijo artesanal da região do Serro*. Belo Horizonte: IEPHA-MG, 2018. (Cadernos do Patrimônio).

STENGER, Isabelle. Notas introdutórias sobre uma ecologia de práticas. *In: MATTOS, Wladimir (coord.). Artecompostagem'21.* São Paulo: Unesp, 2021. p. 9-27.

TAMASO, Izabela M. Por uma distinção dos patrimônios em relação à história, à memória e à identidade. *In: CASAGRANDE DE PAULA, Zueleide; MENDONÇA, Lúcia Glicério; ROMANELLO, Jorge Luís (org.). Polifonia do patrimônio.* Londrina: Eduel, 2012.

Quilombos, reminiscências históricas e oralidade: uma análise do tombamento constitucional de quilombos em diálogo com as teorias decoloniais

Bruna Melo Santos
Kátia Brasilino Michelan

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-7

INTRODUÇÃO

A proposta do presente artigo é apresentar uma breve discussão acerca de como os debates promovidos pela teoria decolonial podem ser ponto de partida para analisar a elaboração de políticas públicas de reparação social na atualidade brasileira. Mais especificamente, este artigo analisa a Portaria Iphan nº 135/2023, que “dispõe sobre a regulamentação do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios

detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Brasil, 2023), tentando pensar em que medida algumas premissas dessa Portaria dialogam com os debates decoloniais. Para tanto, são enfocados dois aspectos principais: a ideia de *reminiscências* dos antigos quilombos e os *saberes* considerados para a efetivação dos reconhecimentos patrimoniais de quilombos.

De saída, cabe mencionar que a Portaria referida foi elaborada para regulamentar o artigo 216, §5º, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que determina que: “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Brasil, [2024]). Esse artigo deve ser lido em diálogo direto com os direitos culturais previstos no artigo 215, §1º, da Constituição Federal, que defende que o “Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (Brasil, [2024]). Ou seja, levando em conta esse diálogo, percebe-se que a proteção das reminiscências históricas dos antigos quilombos, nos termos constitucionais, encontra-se amparada por um sentido mais amplo de reparação dos grupos formadores da sociedade brasileira.

À vista disso, para compreender o significado do tombamento constitucional e a importância de sua regulamentação por meio de Portaria – o que só

aconteceu 35 anos depois da publicação da Constituição Federal de 1988 e pode ser um fator decisivo para que os reconhecimentos finalmente sejam efetivados –, é preciso mencionar o contexto sociopolítico da década de 1980 que mobilizou a construção desses artigos constitucionais. Para tanto, parte-se da ideia de que as mobilizações sociais e os avanços nas discussões acerca da cidadania e da construção da identidade nacional tiveram impacto nas discussões e decisões da Assembleia Nacional Constituinte e refletiram também no campo do patrimônio cultural. Um dos fatores atrelados a essas mobilizações sociais e reflexões sobre as identidades formadoras da nação está relacionado às comemorações do centenário da abolição da escravidão. É possível dizer que a proximidade do ano de 1988 contribuiu para uma maior visibilidade aos debates de movimentos, de intelectuais e de artistas negros, que não cessaram desde o pós-abolição, mas alcançaram, nos anos de 1980, um novo patamar para repensar, ressignificar e reescrever a história das populações e comunidades negras, com base em suas próprias vozes. Em outras palavras, a formulação do artigo 216 mencionado e os debates posteriores são frutos de um consistente e longo processo de reivindicações. Concomitantemente, no campo do patrimônio cultural, tais reivindicações desdobraram-se em um importante processo que foi

o do tombamento da Serra da Barriga, em União dos Palmares, Alagoas, cuja inscrição se deu, em 1986, no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Esse tombamento é bastante significativo por ser o local que remete à edificação do Quilombo dos Palmares, o mais conhecido e referenciado quilombo histórico brasileiro.

Considerando isso, advoga-se que o Quilombo dos Palmares, como um exemplo de força a ser apropriado pela população negra, relaciona-se com o sentido de quilombo que estava se construindo no momento de formulação da Constituição Federal de 1988 e que teria reflexos nas legislações voltadas aos povos de quilombo. Assim, o Quilombo dos Palmares é um símbolo da resistência negra que extrapola o período da escravização e a ideia de negros e negras fugidos, uma vez que a simbologia desse quilombo perdurou para além do período escravagista, sendo ele retomado e ressignificado em diversos momentos da história do Brasil. Acerca disso, vale lembrar que, no texto “Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira”, publicado em 1980, o reconhecido intelectual e militante negro Abdias do Nascimento enfatiza ainda a relação dos quilombos com o tempo presente e toda a opressão que se perpetua contra a população negra (Nascimento, 2009). Os quilombos adquirem, assim,

sentido amplo, ou seja, fazem parte de uma visão de mundo e do modo de existir coletivo que está mais ligado aos sentidos de liberdade vivenciados pelos grupos do que relacionado às amarras da escravidão.

Deve-se ressaltar, também, que a pressão social para a valorização desses novos sentidos e vivências das populações negras e para seu reconhecimento, inclusive na esfera do patrimônio cultural, como no caso do tombamento da Serra da Barriga, encontrou, nas instituições culturais, tanto apoio quanto rigidez. A criação do Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC), em 1975, e, posteriormente, da Fundação Nacional Pró-Memória, em 1979, são exemplos na ampliação das perspectivas que conduziam as práticas da preservação do patrimônio no Brasil, conforme afirmou o antropólogo Olympio Serra (*apud* Sant'anna; Ferreira; Tozi, 2021). Por outro lado, Gilberto Velho (2006) e Márcia Sant'anna (2020), em análises sobre esse mesmo período, observaram que os tombamentos de bens de matriz afro-brasileira no âmbito da então Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), hoje Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), justamente por simbolizarem uma quebra de paradigmas na preservação do patrimônio cultural, significaram resistências institucionais na abertura de novas abordagens e no

reconhecimento do valor cultural de bens distintos dos modelos luso-brasileiros.

Entre ampliações e limitações nos debates e nas perspectivas que conduziram e passaram a conduzir os processos do patrimônio cultural, o antropólogo Antônio Augusto Arantes – um dos representantes da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) à época e que, anos mais tarde, viria a ocupar o cargo de presidente do Iphan – analisou a elaboração do artigo 216 e abordou algumas dessas sinuosidades presentes na ampliação do campo do patrimônio cultural. Segundo Arantes (2020), era importante que a compreensão da cultura presente no documento constitucional fosse pautada pela sua importância “como um dos direitos fundamentais do ser humano” e enquanto um “processo dinâmico de construção de si e de modos de vida” (Arantes, 2020, p. 90). Somente com esse alicerce é que teria sido possível avançar para a noção ampliada do patrimônio com a qual se trabalha hoje e que enfatiza as diferentes naturezas dos bens culturais, que busca percebê-los em seus contextos e como conjuntos, e não bens isolados, alheios aos grupos que lhes atribuem sentido. Ainda na percepção de Arantes (*apud* Campos, 2020), o parágrafo da Constituição Federal de 1988 que diz respeito ao tombamento de quilombos, embora figure como uma importante conquista,

resulta em um “tombamento genérico que cria o direito e o dever de preservar uma categoria indefinida de bens” (Arantes *apud* Campos, 2020, p. 94), uma vez que não há no próprio texto constitucional uma definição clara do que seriam as reminiscências históricas dos quilombos. Em linhas gerais, as reflexões do antropólogo contribuem para a construção de um panorama, mesmo que abreviado, dos elementos que compõem o art. 216. Para o antropólogo, existe o reconhecimento do quão importante foi a inclusão de noções que permitiram ampliar o campo do patrimônio cultural, mas há ressalvas quanto aos limites dessa ampliação. De igual modo, as reivindicações dos movimentos negros e as ressemantizações do conceito de quilombos conduziram à inserção dos quilombos na Carta Magna, mas os limites para a efetivação desses direitos permaneceram no cotidiano dessas comunidades.

Partindo do pressuposto de que os limites que constituíram, historicamente, o campo do reconhecimento do patrimônio quilombola convergem com a permanência de uma concepção da colonialidade nas práticas institucionais, o presente artigo analisa o recente instrumento regulamentador da política pública de patrimônio cultural voltada aos quilombos em diálogo com os debates acerca do pensamento decolonial como possibilidade para novas

práticas de reconhecimento patrimonial. Isso porque, após a elaboração do texto constitucional, pode-se afirmar que houve um vazio temporal de efetivação do direito constitucional por falta de uma regulamentação específica, ao mesmo tempo que foram criadas legislações afirmativas para as populações negras em outras instâncias e em outros temas e os debates teóricos acerca do assunto ganharam diferentes roupagens. Assim, entender em que medida a Portaria Iphan nº 135/2023 se aproxima dos debates atuais é a proposta principal deste artigo.

UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO PENSAMENTO DECOLONIAL

Para se construir uma análise da Portaria Iphan nº 135/2023, em relação aos debates da decolonialidade, é necessário entender alguns pressupostos fundamentais dessa corrente de pensamento. De saída, vale ressaltar que a construção mais sistematizada e conceitual do pensamento decolonial ocorreu no âmbito do Grupo Modernidade/Colonialidade. Para compreender um pouco a constituição desse grupo e algumas de suas demarcações teóricas, é necessário retomar o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, formado anteriormente, em 1992, por intelectuais latino-americanos e americanistas que viviam nos Estados Unidos (Ballestrin, 2013) e ins-

pirado no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos.¹ Com isso, a América Latina foi institucionalmente inserida no debate pós-colonial com o objetivo de revisar epistemologias estabelecidas nas Ciências Sociais. Todavia, dentro do próprio grupo já havia dissidências: como menciona a cientista política brasileira Luciana Ballestrin (2013), Walter Mignolo (1941-), semiólogo argentino e professor de literatura na Universidade de Duke, nos Estados Unidos, denunciou o “imperialismo” dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos. Para ele, o grupo latino de estudos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória

1 Segundo Ballestrin (2013), na década de 1970, formava-se no sul asiático o Grupo de Estudos Subalternos – com a liderança de Ranajit Guha (1923-2023), um dissidente do marxismo indiano –, cujo o propósito era repensar não só a historiografia colonial da Índia, feita por europeus, mas também a historiografia nacionalista produzida no país com bases eurocêntricas, distanciando-se também da historiografia marxista ortodoxa. Na década de 1980, os subaltern studies se tornaram conhecidos fora da Índia, especialmente através dos autores Partha Chatterjee (1947-), Dipesh Chakrabarty (1948-) e Gayatri Chakravorty Spivak (1942-). O termo “subalterno” era decorrente dos estudos de Antonio Gramsci (1891-1937) e entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes. Todavia, o termo ser oriundo de um autor europeu e, portanto, de uma visão europeia de mundo causava desconforto também.

da América Latina estava ela própria oculta no debate. No mais, a história desse continente para o desenvolvimento do capitalismo mundial seria diferenciada, sendo América entendida como o primeiro local a sofrer a violência do esquema colonial/imperial (Ballestrin, 2013). Mignolo acrescenta a esse argumento histórico o fato de que os latino-americanos migrantes possuem outras relações de colonialidade por parte do novo império estadunidense na atualidade diferente dos migrantes oriundos da Ásia. Devido a essas divergências teóricas, o grupo latino de estudos subalternos foi desagregado em 1998 e alguns de seus membros formaram, posteriormente, o Grupo Modernidade/ Colonialidade.

O Grupo Modernidade/Colonialidade foi sendo paulatinamente estruturado por vários seminários, diálogos paralelos e publicações.² Muitos de seus integrantes já tinham desenvolvido, desde os anos 1970, linhas de pensamento próprias, como é o caso de Enrique Dussel (1934-2023) e a Filosofia da Libertação, Aníbal Quija-

2 Inicialmente, o grupo foi estruturado por nomes como Arturo Escobar (antropólogo colombiano), Walter Dignolo (semiólogo argentino), Enrique Dussel (filósofo argentino), Aníbal Quijano (sociólogo peruano) e Fernando Coronil (antropólogo venezuelano), depois, outros membros foram compondo e dialogando com o grupo como Immanuel Wallerstein (sociólogo estadunidense), Santiago Castro-Gómez (filósofo colombiano), Oscar Guardiola (filósofo colombiano), Catherine Walsh (linguista estadunidense), Boaventura de Sousa Santos (professor português na área jurídica) (Ballestrin, 2013).

no (1928-2018) e a Teoria da Dependência, e Immanuel Wallerstein (1930-2019) e a Teoria do Sistema-Mundo.³ A identidade grupal acabou herdando, desse modo, essas e outras influências do pensamento crítico latino-americano do século XX. Considera-se, portanto, que o grupo compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio,⁴

3 Immanuel Wallerstein, nos volumes I a III de O sistema mundial moderno, desenvolve o conceito de divisão internacional do trabalho decorrente da estrutura capitalista, o que resulta na divisão do mundo em três segmentos: centro, periferia e semiperiferia. Nessa divisão, formada com base nos primórdios do capitalismo ocidental, os países ocupam uma função na ordem produtiva capitalista: os países centrais ocupam-se da produção de alto valor agregado; os periféricos, fabricam bens de baixo valor e fornecem commodities e matérias-primas para a produção de alto valor dos países centrais; e, por fim, os países da semiperiferia ora comportam-se como centro para a periferia, ora como periferia para os Estados centrais, tendo um papel intermediário (Martins, 2015).

4 A opção, aqui, pelo termo “decolonial” e não “descolonial” é terminológica e relacionada com o que defende Catherine Walsh (2009), ao utilizar o “decolonial”, pois o prefixo “des” indicaria a tentativa de superação do colonialismo e sua intenção é justamente marcar a existência do colonial. Para Walsh (2009, p. 14-15), “suprimir o ‘s’ e nomear ‘decolonial’ não é promover um anglicismo. Pelo contrário, é marcar distinção com o significado em espanhol do ‘des’”. Ou seja, o que se pretende é “desarmar, desfazer ou reverter o colonial”; isto é, refutar a ideia de “passar de um momento colonial para um não colonial”, “como se fosse possível que seus padrões e marcas deixassem de existir, numa ruptura automática”. Dessa forma, “a intenção, pelo contrário, é sinalizar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua – de transgredir, intervir, surgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínua no qual podemos identificar, visibilizar e encorajar ‘lugares’ de exterioridade e construções alternativas” (Walsh, 2009, p. 14-15, tradução nossa).

contribuindo para a renovação analítica das Ciências Sociais e das Humanidades latino-americanas do século XXI.

Acerca dessa renovação de pensamento, Quintero, Figueira e Elizalde (2019), no artigo “Uma breve história dos estudos decoloniais”, mapeiam que, a partir do final da década de 1980, as pesquisas de Quijano passaram a questionar as estruturas de colonialidade, por meio da revisão da constituição histórica da modernidade e de suas transformações na América Latina; tais discussões entenderam a categoria *colonialidade* como o reverso da modernidade. A *colonialidade do poder* é um conceito desenvolvido originalmente por Quijano, em 1989, e amplamente utilizado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade. Ele exprime uma constatação simples: a de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não terminaram com a derrocada do colonialismo. A expressão “colonialidade do poder” designa, em vista disso, um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. As zonas periféricas se mantêm numa situação colonial, ainda que já não

estejam sujeitas a uma administração colonial. Ou seja, de acordo com Quijano (2005), enquanto o colonialismo se refere ao vínculo de dominação social, política e cultural que os europeus exerceram sobre os países e povos que “dominaram” ao redor do mundo, a colonialidade diz respeito à compreensão da permanência da estrutura de poder colonial até os dias de hoje, mesmo séculos após o fim das colônias com os seus processos de independência. Países que um dia foram colonizados ainda sofrem os efeitos da dominação colonial, como a racialização e o eurocentrismo, que compõem as relações de produção. Outro ponto fundamental desse pensamento é o de que a modernidade estaria “intrinsecamente associada à experiência colonial” (Maldonado-Torres, 2007, p. 84), quer dizer, não existe modernidade sem colonialidade. Além disso, não poderia haver uma economia-mundo capitalista sem as Américas. Por esses motivos, é possível afirmar que, apesar da descolonização, a colonialidade continua presente nas Américas. É a partir daí que surge a necessidade de existir uma mobilização que se oponha ao modelo vigente, no caso, a vertente decolonial.

Com base nesses entendimentos fundamentais, o conceito de *colonialidade* foi estendido para outros âmbitos que não só o do poder. Em linhas gerais, as análises têm enfatizado uma tripla dimensão da colo-

nialidade: do poder, do saber e do ser, mas não só.⁵ Para Quintero, Figueira e Elizalde (2019), a colonialidade do saber estaria representada pelo caráter eurocêntrico do conhecimento moderno e a sua articulação, às formas de dominação colonial/imperial. Essa categoria conceitual refere-se especificamente às formas de controle do conhecimento associadas à geopolítica global traçada pela colonialidade do poder. Nesse sentido, o eurocentrismo funciona como um *locus* epistêmico de onde se construiu um modelo de conhecimento que, por um lado, universaliza a experiência local europeia como modelo normativo a seguir e, por outro, designa seus dispositivos de conhecimento como os únicos válidos. Isso se manifesta, por exemplo, no caso de o Norte Global produzir as bases teóricas do conhecimento e o Sul ser visto como objeto e/ou estudo de caso, não como produtor de epistemes.

A colonialidade do ser, proposta por Nelson Maldonado-Torres (2020), entende a modernidade como uma

5 Soma-se a essa tríade, outros tipos de interpretações da colonialidade, como a colonialidade da natureza que procura tratar sistematicamente a questão ecológica, considerando a dimensão ambiental nos padrões de conformação da colonialidade. Ou seja, essa linha busca entender de que maneira a natureza é afetada pela colonialidade, uma vez que ela é vista como um espaço subalterno passível de ser explorado ou modificado conforme as necessidades do regime de acumulação capitalista vigente (Ballestrin, 2013).

conquista permanente, na qual o constructo “raça” vem justificar a prolongação da não ética da guerra, o que possibilita o avassalamento total da humanidade do outro. O autor aponta a relação entre a colonialidade do saber e do ser, sustentando que é com base na centralidade do conhecimento moderno que se pode produzir uma desqualificação epistêmica do outro. Tal desqualificação representa uma tentativa de negação ontológica. A colonialidade do ser como categoria analítica viria revelar o *ego conquiro* que antecede e sobrevive ao *ego cogito* cartesiano, pois por trás do enunciado “penso, logo existo” oculta-se a validação de um único pensamento (os outros não pensam adequadamente ou apenas não pensam) que delimita a qualidade de ser (se os outros não pensam adequadamente, eles não existem ou sua existência é dispensável) (Quintero; Figueira; Elizalde, 2019). Dessa forma, não pensar em termos modernos se traduz no não ser e, mais do que isso, torna-se uma justificativa para a dominação e a exploração do outro que “não é”.

No artigo “América Latina e o giro decolonial” (2013), Luciana Ballestrin chama a atenção para o fato de que uma questão importante não povoa o imaginário do Grupo Modernidade/Colonialidade, a saber: a discussão sobre o Brasil. Para ela, esse é um ponto problemático, já que a colonização portuguesa – a mais duradoura empreitada da colonização europeia

– trouxe especificidades ao caso brasileiro em relação ao resto da América, embora o Brasil também tenha passado pelas mazelas coloniais e as riquezas exploradas aqui tenham contribuído para a construção do mundo moderno capitalista, bem como o país esteja sofrendo ainda as consequências do processo colonial, como a racialização, o eurocentrismo e a posição periférica no mundo globalizado. Apesar disso, o Brasil é entendido quase como uma realidade apartada da realidade latino-americana no que diz respeito ao Grupo Modernidade/Colonialidade. Acerca disso, Ballestrin (2013) aponta como significativo o fato de não ter nenhum pesquisador brasileiro associado ao grupo. Para a autora, isso se explicaria por dois motivos: primeiro, o “complexo de Colombo”, no qual a modernidade é pensada com base na primeira viagem de Cristóvão Colombo, tornando-se, então, continente americano, em 1492; e, segundo a questão de processos de colonialidade e subimperialismos dentro próprio continente, em que se fala abertamente dos Estados Unidos, mas se entende também o Brasil como promotor desses processos em relação aos países da América do Sul.

No caso da historiografia brasileira, especificamente, é notória a aderência dela aos modelos interpretativos europeus, principalmente em relação

à Escola dos Annales e aos estudos neomarxistas. No entanto, como buscou demonstrar o historiador brasileiro Rafael Trapp, no artigo “História, raça e sociedade: notas sobre a descolonização e historiografia brasileira” (2019), a historiografia brasileira tem se mostrado aberta às discussões pós-coloniais e decoloniais, repensando seus objetos e epistemes de forma interdisciplinar. Segundo o autor, ações afirmativas que colocaram, desde o início de 2000, um grande contingente de estudantes negros nas universidades públicas e iniciativas como a Lei nº 10.639/2003, que firmou a obrigatoriedade do estudo de história e cultura afro-brasileira nos sistemas de ensino da educação básica – cujos conteúdos devem abranger “estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (Brasil, 2003) – criaram uma atmosfera político-intelectual para uma revisão da história brasileira em suas relações étnico-raciais. Desse modo, diversos autores têm questionado a colonização do pensamento dentro das universidades, nos currículos escolares e nos livros didáticos e elaborado formas de romper com essa visão de mundo. Para a teórica da educação, Nilma Lino Gomes (2012), a possibilidade

de acesso ao ensino superior contribuiu tanto para que sujeitos antes invisibilizados chegassem às universidades como também seus conhecimentos, vivências e demandas políticas geraram questionamentos acerca dos “currículos colonizados e colonizadores” (Gomes, 2012, p. 99).

Diante dos conceitos apresentados e buscando pensar em que medida o conhecimento e os questionamentos produzidos nas universidades e no campo teórico servem de base para se pensar e implementar políticas públicas no Brasil, algumas considerações podem ser elaboradas acerca da recente publicação da Portaria Iphan nº 135/2023, no que diz respeito às reminiscências históricas e à valorização ou não de saberes oralizados, modos de vidas e memórias no reconhecimento do patrimônio cultural.

TRANSFORMAÇÕES DO ENTENDIMENTO DE REMINISCÊNCIAS
HISTÓRICAS E PROPOSIÇÕES DA PORTARIA IPHAN Nº
135/2023

A noção de reminiscências históricas é central na construção do artigo 216, §5º, da Constituição Federal de 1988: “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Brasil, [2024]). Nesse sentido, ao analisar a Portaria Iphan

nº 135/2023, toma-se como ponto de partida tal noção, uma vez que sua abordagem precede e determina a efetivação desse direito constitucional aos povos de quilombo. De antemão, vale compreender que, no âmbito do Iphan, as primeiras discussões e definições documentadas acerca do que se deveria entender por reminiscências históricas se deram no contexto do tombamento dos “Remanescentes do Antigo Quilombo do Ambrósio”, assim inscrito no Livro do Tombo Histórico. O reconhecimento desse bem como patrimônio cultural se deu em 2002 e é, até hoje, o único quilombo tombado cujo fundamento é do artigo 216, uma vez que o tombamento da Serra da Barriga é anterior ao texto constitucional e não entra na categoria de Patrimônio Quilombola⁶ pelo Iphan.

Assim, os documentos contidos nos autos do processo do tombamento do Quilombo do Ambrósio são fundamentais para a compreensão da ideia de reminiscências históricas que pautou o reconhecimento do bem

6 O bem Serra da Barriga, parte mais alcantilada foi inscrito no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, sendo classificado, na relação dos bens tombados pelo Iphan, como Patrimônio Natural. O trabalho da arquiteta Joelma Farias Silva de Cornejo, servidora do Iphan na superintendência de Alagoas, crítica tal categorização, uma vez que os valores que se evidenciam cotidianamente são os valores histórico-culturais, e não a sua biodiversidade, tirando do centro todo o conjunto de reivindicações que embasam o processo de tombamento (Cornejo, 2020).

cultural. Destacam-se os estudos realizados pela equipe de pesquisadores e arqueólogos do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha-MG) e da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bem como o Parecer Iphan nº 47/1998, formulado por técnicos do antigo Departamento de Proteção (Deprot), correspondente a uma das divisões do atual Departamento de Patrimônio Material (Depam). É nesse parecer que se encontram explicitadas as seguintes definições:

Os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos são áreas onde existem vestígios materiais da ocupação quilombola. Por ocupação quilombola entende-se as comunidades autoexcluídas da sociedade nacional durante o período colonial até a abolição da escravatura, formados originalmente por negros escravos fugidos das áreas urbanas ou rurais onde existiam práticas de exploração escravista (Brasil, 1998a, p. 7-8, grifo nosso).

Conforme o destacado, há duas definições que merecem atenção: a de reminiscências históricas, em sua rígida relação com os vestígios materiais; e a de ocupação quilombola como comunidade autoexcluída da sociedade e que deixou de existir a partir da abolição da escravatura. Em primeiro lugar, é válido salientar que, nas muitas páginas desse processo de tombamento, nota-se o destaque que a documentação atribui à nomenclatura

“sítio arqueológico”, que, ao longo da construção textual, vai sendo evidenciada e destrinchada por meio de exemplos de vestígios arqueológicos encontrados, suas tipologias e suas relações com o período da escravização no Brasil. O enfoque da definição de reminiscências históricas se dá no caráter material e a narrativa salientada é a do Quilombo do Ambrósio como “um ‘sítio modelo’, cuja pesquisa poderá permitir o desenvolvimento de uma metodologia a ser adotada não apenas a outros sítios de Minas Gerais, como para outros estados, permitindo, com isto, uma aplicação plena dos artigos constitucionais” (Brasil, 1998b). Percebe-se que a linha argumentativa que estava se construindo baseava-se no entendimento de que o tombamento constitucional se aplica àqueles quilombos nos quais podem ser encontrados vestígios materiais de uma ocupação pretérita.

Sobre esse aspecto, é importante que fique claro que a leitura e a análise que aqui vêm sendo construídas não têm o objetivo de desconsiderar os estudos arqueológicos pura e simplesmente ou, ainda, que sejam ignorados os bens materiais presentes nos quilombos. A compreensão que se busca enfatizar é a de que há todo um universo de complexidades que constroem as comunidades negras urbanas e rurais que não se esgotam na materialidade. Em outras palavras, a materialidade é apenas uma das esferas que devem compor o reconhecimento cultural nesses territórios, em grande medida ocupados

por comunidades que atualizam cotidianamente suas memórias e ancestralidades.

À vista disso, questiona-se a segunda definição anteriormente destacada, qual seja, a de ocupação quilombola. Na visão explicitada no Parecer Deprot nº 47/1998, os quilombos não mais existem; tais comunidades teriam se dispersado imediatamente após 13 de maio de 1888 com o ato da assinatura da Lei Áurea, passando, assim, a incorporar a sociedade brasileira, uma vez que, até então, eram autoexcluídas. Primeiramente, é necessário afirmar que tais narrativas se tratam de rupturas que alimentam apagamentos não apenas à temática quilombola como às configurações de uma sociedade racista que passava a se estruturar em fins do século XVIII.⁷ De modo a complexificar a formação e a sobrevivência das comunidades quilombolas, o historiador Flávio dos Santos Gomes (2015) afirma que (I) a formação desses agrupamentos não deriva apenas das fugas e insurreição de pessoas negras escravizadas; (II) embora ocultos no espaço, como uma forma de se protegerem da repressão do colonialismo, esses agrupamentos possuíam

7 Segundo a historiadora Sílvia Hunold Lara (2007), o racismo pode ser considerado uma marca a partir dos processos de liberdade de pretos e pardos que, “do ponto de vista dos brancos livres, os homens e mulheres que haviam conseguido sair da escravidão só produziam desordens e insolências. Por isso mesmo eram cada vez mais estigmatizados” (Lara, 2007, p. 280).

estratégias de mobilidade e formações de redes que foram essenciais para sua sobrevivência; e (III) os quilombos deixaram de figurar nos registros policiais, dissolveram-se em formas de vida camponesa, mas também foram apagados na ausência das políticas públicas.

A exclusão, a invisibilização e a estigmatização dos povos de quilombos não foram produzidas pelas próprias comunidades, mas sim por toda uma lógica colonial que, em um primeiro momento, era representada pelos senhores de escravos e, ao longo do tempo, continuou a encontrar representantes nas instituições da sociedade brasileira. Essas lógicas mantenedoras da chamada modernidade/colonialidade remetem ao que o filósofo Maldonado-Torres (2020) afirma acerca da colonialidade como “uma constante lembrança de que a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política” (Maldonado-Torres, 2020, p. 28).

Por essa lógica, e no tocante à temática patrimonial, o combate às estruturas da modernidade/colonialidade passa por uma reformulação na maneira como os quilombos foram caracterizados na documentação do Iphan, cujo lugar a eles reservado foi o da sujeição. Tal afirmativa se justifica, pois não só o Quilombo do Ambrósio foi considerado sítio exemplar no contexto do tombamento constitucional de quilombos como

o Parecer Deprot nº 47/1998, e suas conceituações, foi tido como referência para a condução de outros processos da mesma natureza. Até 2023, 18 processos de tombamento de quilombos aguardavam resolução, porém 11 deles foram abertos no mesmo período em que estavam sendo elaboradas as discussões do caso do Quilombo de Ambrósio, ainda na década de 1990. Reservadas as singularidades de cada um desses processos, é importante destacar que todas as situações eram relativas a territórios ocupados por remanescentes de quilombos, cujo encaminhamento foi o de arquivamento, haja vista não haver comprovação material que permitisse observar a existência de reminiscências históricas (Cheibub, 2015).

Após a formulação do Parecer Deprot nº 47/1998 e a efetivação do tombamento dos Remanescentes do Quilombo do Ambrósio, outros estudos e debates foram empreendidos por técnicos e pesquisadores do Patrimônio Cultural, dentro e fora da instituição, que reforçaram a necessidade de revisão das formulações postuladas (Brasil, 2011; Cheibub, 2015; Pereira, 2019; Vaz, 2014). No que diz respeito à noção de reminiscências históricas, parece ser consenso que havia, em diversos momentos, a necessidade de ampliação da definição, de modo a abarcar a diversidade das comunidades de quilombo em suas referências materiais e imateriais em consonância com suas

histórias de resistência e sua memória ancestral. Todavia, foi somente com a publicação da Portaria Iphan nº 135/2023 que outra noção de *reminiscências históricas dos antigos quilombos* foi firmada institucionalmente. O artigo 3º desse instrumento regulamentador define o que deve ser considerado por documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, para fins do tombamento constitucional. Assim, consta:

Art. 3º Para fins desta Portaria, consideram-se documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos:

I – sítios ocupados por remanescentes das comunidades de quilombos detentores de referências culturais materiais ou imateriais, nos quais se produzem e reproduzem práticas culturais vigentes;

II – sítios não ocupados por remanescentes das comunidades de quilombos que são detentores de vestígios materiais referentes à sua memória; e

III – documentos detentores de referências à memória de comunidades de quilombos (Brasil, 2023).

Percebe-se, em primeiro lugar, que os documentos e os sítios detentores das reminiscências históricas podem se referir a três fatores distintos, quais sejam os sítios ocupados pelos remanescentes das comunidades de quilombos; os sítios não ocupados, mas detentores

de vestígios materiais; e os documentos com referências à memória das comunidades. Todas as três definições possuem um aspecto em comum: fazem referência à identidade e à memória das comunidades quilombolas. Está aqui, pois, a definição de reminiscências históricas dos antigos quilombos; aquelas referências culturais que, sendo materiais ou imateriais, remetem às práticas desses povos ou, por não se tratar de território ocupado atualmente, remetem à memória desses grupos.

Se antes a existência dos vestígios materiais era condição *sine qua non* para a configuração daqueles sítios cujo direito constitucional lhes estaria reservado, a condição agora está colocada sobre as noções de identidade e de memória. Isso se dá, na construção do documento, junto da apropriação da ideia de remanescentes das comunidades de quilombos, com a explicitação de princípios que se comprometem com a visão, os saberes e as formas cosmológicas com as quais as comunidades quilombolas se autoafirmam e se colocam no mundo. Dessa maneira, destaca-se o §1º, do artigo 3º, que define:

§ 1º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, certificados pela Fundação Cultural Palmares, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ances-

tralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Brasil, 2023).

Ainda, o princípio primeiro da Portaria, denominado por princípio da humanização, estabelece que a preservação do patrimônio quilombola deve considerar sua contribuição para “garantir a cidadania e a dignidade da pessoa humana e a construção do posicionamento cosmológico dessas comunidades e sociedades brasileiras” (Brasil, 2023). Logo em seguida, o segundo princípio trata da autoidentificação, da autodeterminação e do autorreconhecimento das comunidades remanescentes, em diálogo direto com o Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação e demarcação das comunidades dos quilombos, e com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho em 1989.

As premissas referenciadas em sua relação com a noção ampliada de reminiscências históricas dos antigos quilombos representam significativa mudança na abordagem e na narrativa patrimonial que se pode construir acerca desses povos. Desse modo, há um deslocamento do enfoque antes atribuído muito mais aos resquícios da escravidão para uma valorização dos sentidos de liberdade e de resistência que estão presentes na

história, nas práticas e nos saberes dos grupos. Em diálogo com os debates decoloniais, sobretudo com as teorias de Nelson Maldonado-Torres (2020) acerca da colonialidade do ser, pensar em autoatribuição é permitir que as comunidades quilombolas digam sobre o que as constitui, sobre suas subjetividades e sua localização no tempo e no espaço. Ou seja, tratar de autoatribuição é falar sobre os elementos considerados na construção dessas identidades e não mais sob a ótica do colonizador que, para esse autor, captura e explora a visão e os demais sentidos, que são meios pelos quais os sujeitos têm um senso de si e do seu mundo.

Um ponto fundamental do alargamento da ideia de reminiscência e o que passa a ser reconhecido como antigos quilombos com base na Portaria Iphan nº 135, é a ampliação das formas de legitimação e de pertencimento. Para tanto, a Portaria é constituída por 17 princípios norteadores, dos quais são destacados aqui, além dos já mencionados, *dois princípios* (princípios IV e XVII) para que seja elaborada uma análise mais detalhada no que diz respeito aos alargamentos de entendimentos e à construção de uma política mais inclusiva de declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

O princípio IV da resignificação entende que: “[...] constantemente, novos significados serão atribuídos ao patrimônio cultural, que, em consequência, deverá ser

entendido para além de um registro do passado ainda existente” (Brasil, 2023). Ao abrir a possibilidade para as dinâmicas de significados que compõem as comunidades em sua relação com o patrimônio cultural, a Portaria nº 135 se abre para dinâmicas de construção e mutações de saberes que não são mais aquelas focadas na materialidade como prova de existência. Ou melhor, quando o reconhecimento, pelo tombamento, centraliza-se somente na materialidade como vestígio comprobatório de um modo de vida, ele está reproduzindo um modelo interpretativo que é caro ao conhecimento científico europeu e que desconsidera outras visões de mundo. Nesse sentido, entende-se, aqui, que a Portaria nº 135 traz uma ampliação em relação à lógica científica colonial de um conhecimento que hierarquiza e valoriza a comprovação documental material. No mais, uma vez que tal entendimento está formalizado por meio de uma Portaria, isso sistematiza e consolida ainda mais a prática institucional do Iphan, que tem buscado enfatizar, como destaca Augusto Arantes (*apud* Campos, 2020), as diversas naturezas dos bens culturais, principalmente levando em consideração os grupos que atribuem sentido a esses bens.

Para tanto, o princípio do reconhecimento da oralidade como forma legítima de produção documental de um reconhecimento patrimonial (princípio XVII) demonstra um avanço bastante significativo da Portaria nº 135:

reconhecimento da centralidade dos testemunhos orais como fontes legítimas de documentação das referências culturais transmitidas ao longo do tempo, já que evidenciam a coletividade das memórias e sinalizam a vitalidade das comunidades tradicionais, de suas tradições, bem como expressam a autonomia de seus membros na construção da narrativa de suas trajetórias históricas e dos usos e sentidos atribuídos aos territórios a elas associados (Brasil, 2023).

Argumenta-se, assim, que identificar a oralidade como forma legítima para o reconhecimento patrimonial, além de significar um processo de escuta das comunidades interessadas e detentoras do bem cultural em questão, possibilita a produção de mais informações sobre os bens e considera as dinâmicas e as peculiaridades de transmissão de saberes, construção de memórias, sentidos e afetos que não são transmitidos em documentos escritos ou materiais, garantindo a autonomia das comunidades na elaboração das narrativas sobre si mesmas. Em acréscimo, o saber oralizado diz respeito a outras formas de construção e transmissão de conhecimentos que foram desvalorizadas pelo pensamento colonial moderno em relação a formas tidas como legítimas e críveis de produção de conhecimento. Nesse sentido, romper com os reconhecimentos patrimoniais embasados em evidências e provas materiais, sejam elas escritas ou não, é também quebrar com uma lógica da colonialidade

do saber. Todavia, considera-se que tal rompimento só é possível com a somatória de dois fatores: o posicionamento dos grupos interessados como papel central nos reconhecimentos patrimoniais mais a valorização da oralidade como forma legítima de reconhecimento.

Para tanto, cabe ainda chamar a atenção para outro ponto importante da Portaria nº 135, a saber: o seu amparo explícito na ideia de referência cultural. Ou seja, nos “sentidos e valores, de importância diferenciada, atribuídos aos diversos domínios e práticas da vida social (festas, saberes, modos de fazer, ofícios, lugares, formas de expressão, artes, narrativas orais, paisagens, elementos da natureza, edificações, objetos etc.)” (Brasil, 2023) e que, por conta disso, “constituem-se em marcos de identidade e memória para determinados grupos sociais” (Brasil, 2023). Ao colocar a noção de referência cultural como base nos reconhecimentos patrimoniais de quilombos, a Portaria nº 135 orienta o protagonismo desses reconhecimentos nas comunidades detentoras. Ou melhor, enquanto o Decreto-Lei nº 25/1937, que instituiu o tombamento de bens culturais materiais como forma de proteção, enfatiza o papel do Estado como agente principal de reconhecimento patrimonial, sendo o reconhecimento compulsório e de ofício formas legitimadas de tombamento, a Portaria nº 135 coloca como base o papel da participação social e a valorização de saberes oralizados.

Desse modo, a ideia de referência cultural se torna uma noção legitimadora do que é importante, referência e portador de sentido para as comunidades quilombolas.

Diante do exposto, defende-se, aqui, que tais princípios e definições da Portaria nº 135 apresentam avanços na forma de entender os documentos e os sítios de detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. O que resta daqui para frente é pensar na implementação da Portaria e em qual será a efetividade dessa política pública de preservação do patrimônio cultural quilombola, para que os direitos mencionados na Constituição Federal sejam garantidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas análises construídas neste artigo, nota-se dois momentos importantes: a postura assumida pelas comunidades de quilombos ao se apropriarem da categoria de remanescentes e a postura assumida pelo Iphan ao tomar tais percepções como premissa humanizadora. Por um lado, compreende-se o “ser quilombola” com o comprometimento em recriar as potencialidades e em olhar para os seus modos de vida de forma a ressignificar o que foi massacrado da identidade ao longo de um percurso histórico. Na apropriação da categoria “remanescentes de quilombos”, as comunidades assumem o

papel de intérpretes e de produtoras do conhecimento acerca do próprio mundo. Trata-se de questionar a posição de ser estranho a si mesmo; traduz-se nessa nova construção de subjetividade a reafirmação de ocupação do lugar desses grupos e de seu repertório cultural no campo das políticas públicas diante dos demais agentes. Do outro lado, acredita-se que a instituição assume uma postura também decolonial de reconhecer as comunidades em seus outros espaços e tempos formadores de identidades e de referências culturais que também devem ser reconhecidos como patrimônio cultural do Brasil.

Romper com a colonialidade é alinhar-se com novas posturas assumidas em direção ao reconhecimento da memória e da identidade que não mais dizem respeito aos subalternos, mas àqueles que são sujeitos de direitos e produtores de saberes. Assim, romper com a colonialidade do ser também é romper com a colonialidade do poder e a colonialidade do saber, de modo que não apenas compreende-se os sujeitos em suas subjetividades como também se reconhece que seus saberes são legítimos. A Portaria Iphan nº 135 simboliza significativo avanço institucional no reconhecimento dessa perspectiva e necessita ter continuidade em práticas igualmente decoloniais.

Referências

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 25 de jan. 2024.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2024]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 25 jan. 2024.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, 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 dá outras providências. Brasília, DF: Casa Civil, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm#. Acesso em: 10 fev. 2024.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Parecer Deprot/Iphan nº 47 de 1998. Proposta de definição de sítios e documentos detentores de reminiscências históricas de antigos quilombos. Brasília, DF: Iphan, 1998a.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria do Iphan nº 135, de 20 de novembro de 2023. Dispõe sobre a regulamentação

do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, conforme o previsto no art. 216, §5º da Constituição da República Federativa do Brasil, no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan e cria o Livro Tombo de Documentos e Sítios Detentores de Reminiscências Históricas de Antigos Quilombos. Brasília, DF: Iphan, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/centrais-de-conteudo/legislacao/atos-normativos/2023/portaria-iphan-no-135-de-20-de-novembro-de-2023>. Acesso em: 13 dez. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Processo nº 01450.009954/2011-11. Grupo de Trabalho interdepartamental e interdisciplinar para a adoção de procedimentos relacionados às comunidades de quilombos. Brasília, DF: Iphan, 2011.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Processo nº 1.428-T-98. Tombamento das Reminiscências Históricas do Antigo Quilombo do Ambrósio, Ibiá – MG. Processo digitalizado. Brasília, DF: Iphan, 1998b.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. *Proposições para o patrimônio cultural*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

CASTILHO, Natalia Martinuzzi. *Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina: um diálogo a partir da obra de Joaúin Herrera Flores*. Dissertação

(Mestrado em Direito) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013.

CHEIBUB, Michelle de Carvalho. *Patrimônio cultural e comunidades remanescentes de quilombos: direitos culturais e instrumentos de proteção do IPHAN*. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília, DF, 2015.

CLEROT, Pedro Gustavo Morgado. *Referência cultural: uma retórica da descoberta nas políticas de patrimônio cultural*. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2019.

COLAÇO, Thais Luzia. *Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99625/VD-Novas-Perspectivas-FINAL-02-08-2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 25 jan. 2024.

CORNEJO, Joelma Farias Silva de. *O patrimônio como campo de disputa: Serra da Barriga e a fragmentação dos instrumentos de reconhecimento de bens culturais*. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2020.

GOMES, Nilma Lino. *Movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

Gomes, Flávio dos Santos Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil / Flávio dos Santos Gomes. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012.

LARA, Sílvia Hunold. A multidão de pretos e mulatos. In: LARA, Sílvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 126-172.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 27-53.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167.

MARTINS, José Ricardo. Immanuel Wallerstein e o sistema-mundo: uma teoria ainda atual? *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, [s. l.], n. V, p. 95-108, dez. 2015.

Disponível em: <http://iberoamericasocial.com/immanuel->

wallerstein-e-o-sistema-mundo-uma-teoria-ainda-atual/.

Acesso em: 20 jan. 2024.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira.

In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-218. (Coleção Sankofa).

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. Os esquecimentos da memória: o tombamento do patrimônio cultural quilombola e a formulação de uma política pública. 2019. 350 f., Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patricia; ELIZALDE, Paz Concha.

Uma breve história dos estudos decoloniais. São Paulo: MASP

Afterall, 2019. Disponível em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-QEILhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2024.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. *Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960-2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2014.

SANT’ANNA, Márcia. O projeto MAMNBA: contexto político institucional, desdobramentos conceituais e técnicos. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v.

28, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/anaism/p/a/hQpHcrqymh4qqSPBNf8LjWG/?lang=pt>. Acesso em: 31 de jan. 2024.

SANT'ANNA, Márcia; FERREIRA, Bruna; TOZI, Desirée. Em defesa de um mundo diferenciado: entrevista com Olympio Serra. In: SANT'ANNA, Marcia; QUEIROZ, Hermano (org.). *Em defesa do patrimônio cultural: percursos e desafios*. Vitória: Milfontes, 2021. p. 205-246.

SEGATO, Rita. Aníbal Quijano e a perspectiva da colonialidade do poder. In: SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 43-83.

TRAPP, Rafael. História, raça e sociedade: notas sobre a descolonização e historiografia brasileira. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 52-78, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/59414>. Acesso em: 1 mar. 2024.

VAZ, Beatriz Accioly. *Quilombos e patrimônio cultural: reflexões sobre direitos e práticas no campo do patrimônio*. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, abr. 2006.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar: Ediciones Abya-Yala, 2009. p. 14-15.

Tramas culturais do Serro (MG) e caminhos para a proteção de territórios patrimoniais

Joana Ortigão Corrêa

Regina Abreu

Íria Borges

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-8

INTRODUÇÃO

As políticas patrimoniais de cultura enfrentam atualmente dois grandes desafios: o primeiro é o alargamento da concepção de cultura com base na desconstrução do pensamento colonial; e o segundo é de não se limitarem a constituir meras listas de reconhecimento de bens culturais, mas de fato se desdobrarem em iniciativas de acautelamento das redes patrimoniais de detentores e dos sentidos que sustentam a patrimonialização.

Quanto ao primeiro desafio, há caminhos importantes sendo trilhados de forma cada vez mais crítica e consistente ao longo do século XXI, com a implementação

e o fortalecimento das políticas de salvaguarda de referências de natureza imaterial, que têm atuado de forma a reconhecer conhecimentos e práticas relacionadas aos povos originários, afrodiáspóricos e à tradição popular. Contudo, a expansão do viés patrimonial e as possibilidades que o acautelamento governamental oferece às comunidades detentoras têm produzido demandas e expectativas que se avolumam sobre os órgãos públicos responsáveis pela implementação das políticas patrimoniais. É justamente sobre esse alargamento das políticas patrimoniais que se ergue, então, o desafio que pode incorrer no esvaziamento de seus sentidos primordiais diante das dificuldades de se efetivarem iniciativas de proteção. Afinal, apenas o inventariamento e o registro de bens, sem que nada seja feito para de fato assegurar a transmissão e a continuidade que a salvaguarda enseja, acabam desvirtuando a prerrogativa de sustentação de direitos sociais prevista na legislação patrimonial no Brasil, fundamentada por meio dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988.

Neste artigo, buscamos apontar alguns caminhos para o enfrentamento desses desafios com base em análise das tramas culturais que tecem redes patrimoniais no município do Serro, em Minas Gerais. Reconhecido no cenário das políticas patrimoniais brasileiras por ter sido o primeiro município a ter seu conjunto histórico e

arquitetônico tombado no Brasil, o Serro hoje segue como um território de referência diante do impressionante conjunto de bens culturais que cresceram substancialmente com as políticas do patrimônio imaterial, identificado em três esferas governamentais e ainda em âmbito internacional.

Quadro 1. Bens tombados,¹ registrados² ou reconhecidos,

- 1 O levantamento dos bens tombados foi pautado por documento da Prefeitura Municipal do Serro (Serro, 2016), que relaciona tombamentos nas três esferas de gestão pública. Foram contabilizados os registros de tombamento relacionados nos documentos, que envolvem estrutura arquitetônica e urbanística, bens móveis e integrados e conjuntos urbanos e urbanísticos.
- 2 O levantamento foi feito pela pesquisadora Joana Ortigão Corrêa, considerando os bens inventariados na listagem da Prefeitura Municipal do Serro (Serro, 2016) e os levantamentos feitos nos sites do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha-MG). Foram consideradas as ocorrências de inscrições em livros de registro. Cabe destacar que, no que se refere aos bens registrados, inventariados ou em processo, a contagem não dimensiona a efetiva extensão da rede patrimonial de detentores relacionados aos modos de fazer, às celebrações e às formas de expressão presentes no território, já que apenas se refere à ocorrência do bem. Por exemplo, no caso das festas do Rosário e dos Congados – que contabilizam um registro municipal e um processo de inventário em âmbito federal –, no município, as redes se desdobram em cinco festividades anuais que envolvem uma extensa rede de devotos e festeiros e sete a oito grupos de dançantes do Congado, sendo alguns com mais de uma centena de componentes.

inventariados ou em processo de inventário³ com redes de detentores presentes no município do Serro.

Bens/esfera	Municipal	Estadual	Federal	Internacional
Tombados	12	3	6	Não se aplica
Registrados/ reconhecidos	3	7	5	1
Inventariados/ em processo	168	1	5	Não se aplica

Elaborado com base em Serro (2016).

A população serrana é responsável por guardar e transmitir um impressionante acúmulo de saberes e fazeres tradicionais sob a forma de ofícios, expressões e celebrações do patrimônio imaterial. A “terra do queijo”, patrimônio de Minas Gerais e do Brasil, é também terra de casas de farinha e moinhos de pedra; dos sistemas culinários do milho e da mandioca, que fundamentam grande parte da

3 O levantamento foi feito pela pesquisadora Joana Ortigão Corêa considerando os bens inventariados na listagem da Prefeitura Municipal do Serro (Serro, 2016); levantamentos feitos nos *sites* do Iphan e do Iphan-MG; informações coletadas com outros pesquisadores, como no caso das bandas de pifanos, com o etnomusicólogo Daniel Magalhães; e dados da própria pesquisadora com relação ao Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) dos visungos. Os registros municipais consideram também sítios arqueológicos e sítios naturais.

cozinha mineira; das quitandeiras, dos raizeiros e raizeiras dos sineiros e toques dos sinos; dos mestres e das rodas de capoeira; das folias de reis e das violas; dos congados e das festas do Rosário; das bandas de música e das apanhadoras de sempre-vivas. Resguarda, ainda, muitas outras referências que inspiram a ampliação dessas redes patrimoniais, com base em conhecimentos e práticas que se articulam em torno dos falares e cantares em língua africana; das benzeções e garrafadas; dos preparos de pilão, doces de tacho, temperos, cachaça artesanal e rapadura; dos cultivos agrícolas e da preservação de sementes crioulas e trançados de taquara, entre outros.

Essa expressiva rede de detentores está, contudo, no panorama iminente de impactos e riscos que se apresentam nos conflitos trazidos pelo assédio, intensificado progressivamente nas últimas duas décadas, de empreendimentos de extração de minério de ferro. A atividade extrativista de minério de ferro configura intervenções de alto impacto nos territórios em que atuam. Em resposta às tentativas de obtenção de licenciamento no município, comunidades quilombolas e movimentos sociais se articularam para impedir a instalação dos empreendimentos, denunciando os riscos ao abastecimento hídrico e à conservação da sociobiodiversidade do município, aos patrimônios culturais e aos modos de vida tradicionais, sobretudo acentuando as violações de

direitos de comunidades quilombolas e tradicionais de decidirem sobre seus territórios, prerrogativa assegurada pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário.

Desde 2020, o Observatório do Patrimônio Cultural no Sudeste, iniciativa coordenada pela professora e pesquisadora Regina Abreu, tem se aproximando dos embates travados no Serro relativos à instauração dos conflitos minerários, por intermédio da interlocução da pesquisadora Joana Ortigão Corrêa, residente no território, que integra a rede de observadores. O amadurecimento da compreensão sobre a relevância do Serro no contexto patrimonial levou à organização, com o apoio da pesquisadora Íria Borges, e à disponibilização de conteúdos no *site* do Observatório sobre os patrimônios culturais do município. O Observatório tem também contribuído com debates e interlocução com órgãos públicos e movimentos sociais para a formulação de caminhos para a proteção da complexa e diversificada trama cultural e socioambiental que se estende pelo território do município.

REFERÊNCIAS CULTURAIS E REDES PATRIMONIAIS NO MUNICÍPIO DO SERRO

O Serro está localizado na Serra do Espinhaço, na região das águas nascentes do Vale do Jequitinhonha,

que também abastecem as bacias do Rio Doce e do Rio São Francisco. Sua população é composta de cerca de 22 mil habitantes, sendo aproximadamente 13 mil na área urbana da sede do município e os demais entre cinco distritos – São Gonçalo do Rio das Pedras, Milho Verde, Três Barras, Pedro Lessa e Deputado Augusto Clementino (conhecido como Mato Grosso) – que, além dos núcleos distritais, envolvem também os territórios de sete comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares – Ausente, Baú, Vila Nova, Santa Cruz, Capivari, Queimadas e Mata dos Crioulos – e cerca de 60 povoados rurais com população majoritária de afrodescendentes.

Desde a instauração, em âmbito federal, de políticas públicas sistemáticas para o campo patrimonial no Brasil, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), em 1937, o Serro tem ocupado lugar de destaque entre territórios considerados relevantes quanto à presença de referências culturais. Seu conjunto histórico e arquitetônico figura entre os primeiros tombados em âmbito nacional, inscrito no Livro do Tombo das Belas Artes, em 8 de abril de 1938.⁴

O casario serrano da sede do município atravessa três séculos e conta a história colonial da Vila do

4 Processo no 65-T-38, inscrição no 25, constando do Livro de Belas Artes, p. 6, v. 1.

Príncipe, especialmente a partir de meados do século XVIII. Ao tombamento do conjunto, foram acrescentadas proteções individuais a alguns bens de maior destaque e importância. Na sede do município, em âmbito federal, são protegidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan): Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição (1941), Igreja do Bom Jesus de Matozinhos (1944), Igreja de Nossa Senhora do Carmo (1949), Casa dos Ottoni (1950) e Chácara do Barão (2003).

Em âmbito estadual, são tombadas sob acautelamento do Iepha-MG: Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Prazeres, no distrito de Milho Verde (1980), e Igreja Matriz de São Gonçalo, no distrito de São Gonçalo do Rio das Pedras (1980).

A Prefeitura Municipal do Serro também foi responsável por diversos tombamentos de estrutura arquitetônica e urbanística. Na sede do município, são tombadas: Capela de Santa Rita (1999), Capela de São Miguel (2003), Escola Estadual Ministro Edmundo Lins (2003) e Casa General Carneiro/prédio da Prefeitura Municipal de Serro (2003). Nos distritos: Capela de Nossa Senhora do Rosário de Milho Verde (2003), Rancho de Tropas de São Gonçalo do Rio das Pedras (2000), Capela São Geraldo de Três Barras (1996), Capela de Santo Antônio do povoado Pasto Padilha (2003). A Igreja de Nossa Senhora do Rosário, da sede, foi também tombada na

lista de bens móveis e integrados (2006), e o Conjunto Arquitetônico da Serra da Caroula, na lista de conjuntos urbanos e paisagísticos (2008).

Na sede do município, o conjunto arquitetônico pode ser observado da varanda do Museu Casa dos Otoni ou da escadaria da Igreja do Bom Jesus de Matozinhos, em uma visão que parece conformar um anfiteatro. Muitas igrejas resguardam em seus interiores valiosos bens integrados. A Igreja do Bom Jesus de Matozinhos é uma referência do barroco mineiro, com pinturas do forro e das paredes laterais da capela-mor atribuídas ao artista Silvestre de Almeida Lopes (século XVIII/XIX). A pintura da capela-mor da igreja de Nossa Senhora do Carmo também se destaca na história da arte religiosa mineira, sendo associada a outro grande artista: Manuel da Costa Ataíde (1762-1830), conhecido como Mestre Ataíde, que deixou trabalhos de referência em vários municípios de Minas Gerais. Além das pinturas, as igrejas e o Museu Casa dos Otoni também conservam obras sacras que conformam conjuntos patrimoniais de tombamento em diferentes esferas.

Embora as igrejas e os casarios tenham sido historicamente associados à perspectiva civilizacional luso-brasileira, a participação africana e afrodescendente na construção das cidades coloniais mineiras hoje tem sido elucidada como determinante não só do ponto de

vista do trabalho direto na construção, mas sobretudo no conhecimento técnico e no refinamento estético (Pereira, 2023). De fato, o Serro, como as demais cidades mineiras dos ciclos do ouro e do diamante, foi marcado pela presença preponderante de negros escravizados no período colonial, advindos especialmente da região centro-africana, cujas populações originárias foram identificadas como tronco linguístico-cultural Bantu.

Segundo a historiadora Julita Scarano (1978), no século XVIII, a imensa maioria da população residente nos núcleos urbanos da região dos diamantes era de africanos e afrodescendentes. No decorrer dos séculos, em comparação com outras cidades que se conformaram no período da exploração minerária colonial, o Serro foi a cidade que teve um processo de urbanização mais estacionário, o que permite afirmar que hoje a região resguarda importantes memórias subterrâneas de uma diáspora centro-africana em Minas Gerais. Esses conhecimentos ancestrais e modos de vida tradicionais envolvem sistemas agroalimentares e culinários, celebrações e devoções, além dos falares em língua africana ritual.

Parte desse arcabouço de conhecimentos tradicionais resguardados no Serro – que não dizem respeito somente ao viés afrodiaspórico, embora essa linhagem seja preponderante – tem sido inventariada e registrada por meio de políticas de salvaguarda de bens culturais de

natureza imaterial, que ganharam corpo no Brasil com o Decreto federal nº 3.551/2000, bem como foi instituída em âmbito estadual em Minas Gerais por meio do Decreto nº 42.505/2002 e no município do Serro pela Lei nº 2.214/2009.

Atualmente, em âmbito federal, há seis registros de bens imateriais com ocorrência no estado de Minas Gerais. Entre eles, cinco têm redes de detentores no município do Serro – Modo de Fazer o Queijo Artesanal; Ofício de Mestre e Rodas de Capoeira; Ofício de Sineiro; e Toques de Sino. Esse conjunto, associado também à expressiva ocorrência de outros sete bens registrados em âmbito estadual – Modo de Fazer o Queijo Artesanal; Celebrações e Formas Expressivas da Folias de Reis (dois registros); Saberes, Linguagens e Expressões Musicais da Viola (dois registros); Sistema Agrícola Tradicional de Apanhadoras e Apanhadores de Sempre-Vivas; e Sistemas Culinários da Cozinha Mineira – e ainda três registros em âmbito municipal – Modo de Fazer o Queijo Artesanal; Festas do Rosário e Congados; e Banda Santíssimo Sacramento –, configuram um cenário excepcional de redes interligadas de detentores no território do município.

O Modo de Fazer o Queijo Artesanal da Região do Serro foi o primeiro bem cultural registrado como Patrimônio Imaterial mineiro pelo Iepha, em 2002, ano em que

foi instituída a política de salvaguarda de bens de natureza imaterial em âmbito estadual.

O Queijo do Serro, mais do que um produto agropecuário, é uma herança cultural do povo serrano. O seu modo de fazer representa uma das mais significativas e importantes manifestações tradicionais, do ponto de vista econômico e cultural, fortemente enraizadas no universo do cotidiano desta comunidade. [...] Uma das principais funções sociais do patrimônio cultural de um povo é a de lhe conferir identidade e personalidade própria, distinguindo-o e fornecendo-lhe referências históricas e geográficas, que reforçam a cidadania e os laços comunitários. Assim sendo, a inserção do patrimônio cultural no cotidiano das pessoas e no desenvolvimento econômico e social é tarefa importante para sua interação com os cidadãos de forma enriquecedora. O Registro do Queijo Artesanal do Serro como patrimônio cultural insere-se nesta perspectiva (Iepha-MG, 2002, p. 4).

Em âmbito federal, foi também o Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas o primeiro registro de bem cultural de natureza imaterial com redes de detentores fundamentais em território serrano, inscrito em 2008 no Livro de Registro de Saberes, com base em pesquisas realizadas entre 2002 e 2006 nas regiões do Serro, da Serra da Canastra e Salitre/Alto Paranaíba, que fundamentaram a elaboração

de um dossiê descritivo para instrução do processo de registro. O dossiê destaca as relações intrínsecas entre aspectos ambientais e modos de vida na conformação da paisagem cultural das regiões produtoras do queijo minas artesanal e no desenho da subjetividade daqueles que se dedicam ao ofício que é tão determinante do *ethos* da mineiridade.

Em Minas Gerais, o queijo artesanal também é sinônimo das suas serras: serra da Canastra, serra do Espinhaço, serra do Salitre. Nelas nascem, a 1.200 metros de altitude, os rios São Francisco, Jequitinhonha e Paranaíba, respectivamente. [...] uma associação de fatores inicialmente desfavoráveis – as limitações impostas pelo relevo acidentado – a outros elementos que favorecem a criação de gado leiteiro: solo, altitude, clima adequado, pastagens naturais de boa qualidade. (Meneses, 2014, p. 58-59).

Em 2018, o Modo Artesanal de Fazer o Queijo do Serro foi também reconhecido como bem do Patrimônio Imaterial em âmbito municipal por meio do Decreto municipal nº 6.647/2018.

O Ofício dos Mestres de Capoeira e a Roda de Capoeira, inscritos pelo Iphan, respectivamente, nos livros de Registro de Saberes e de Formas de Expressão, em 2008, também são bens culturais reconhecidos em âmbito federal com rede de detentores no município representadas por mestres e grupos nas modalidades Angola e Regional, que têm também contribuído para

o fortalecimento identitário de comunidades quilombolas e de jovens negros de bairros periféricos da sede do município.

Em 2009, o Iphan reconheceu também outro par de referências culturais entrelaçadas aos modos de vida e saberes afrodiaspóricos serranos: o Ofício de Sineiros e o Toque dos Sinos em Minas Gerais foram registrados nos livros de Registro de Saberes e de Formas de Expressão, embasados em pesquisas realizadas em nove cidades mineiras. Da mesma forma que os processos de tombamento da arquitetura colonial carecem de revisão com base em um olhar reparatório sobre a fundamental participação das matrizes africanas, as perspectivas abordadas pelo dossiê do inventário de sinos e sineiros merecem ser alargadas com as recentes contribuições de pesquisas históricas realizadas por Galante (2023) sobre a tradição sineira em Minas Gerais como fruto de um protagonismo centro-africano.

[...] sob o permanente terror do escravismo e da terrível continuidade do supremacismo branco, buscaram sempre edificar suas culturas em diáspora tomando para si aqueles símbolos, linguagens e objetos de matriz europeia que melhor pudessem traduzir ou ao menos convergir para os próprios elementos materiais e imateriais de suas culturas e valores civilizatórios de origem (Galante, 2023, p. 198).

O município também abriga redes fundamentais relacionadas a bens culturais em processo de inventário em âmbito nacional: Congadas de Minas; Bandas de Pífano do Nordeste e do Sudeste; Ofício das Quitadeiras; Ofício de Raizeiras e Raizeiros no Cerrado (Farmacopeia Popular do Cerrado); e Falares e Cantares em Língua Africana, relacionados à ação de Inventário Nacional da Diversidade Linguística.

No que se refere às congadas de Minas, em processo de instrução para registro desde 2008, o levantamento preliminar realizado pelo Iphan entre 2014 e 2016 identificou cerca de 700 festas devocionais e 1.200 grupos de congados presentes em 332 municípios do estado. No Serro, há um total de cinco festas de devoção à Nossa Senhora do Rosário no calendário do município, sendo a da sede e a do distrito de Milho Verde com forte expressão e reconhecimento dentre as redes mineiras e nacionais relativas aos congados e reinados pela longevidade de três séculos de tradição (Corrêa, 2018; Simões, 2005); mas também os distritos de São Gonçalo do Rio das Pedras, Três Barras e Pedro Lessa fazem festividades próprias. Há sete grupos de dançantes do congado em atividade no município que circulam entre as festas: um grupo de catopês da sede e outro com integrantes oriundos das comunidades quilombolas do Baú e do Ausente e do distrito de Milho Verde; a Caixa de Asso-

vios na sede; um grupo de marujada na sede e outro no distrito de Milho Verde; e dois grupos de caboclos na sede, sendo um mais antigo e outro chamado de Caboclos Mirins, embora os dois contem com participação de crianças e adultos (Corrêa, 2018). Além desses sete, há um oitavo grupo constituído recentemente apenas por mulheres, pela iniciativa de uma liderança espírita/umbandista da região, que inicialmente foi chamado de Caboclinhas, mas depois se reconfigurou como Meninas de Nossa Senhora do Rosário.

Os congados e as festas de Nossa Senhora do Rosário do Serro também foram registrados como bem cultural em âmbito municipal por meio do Decreto nº 5.837/2016. Cabe destacar que os reinados são campos simbólicos, culturais e sociais de profunda constituição da afro-mineiridade, capazes de compreender matrizes fundamentais de tradições bantus que atravessaram o atlântico.

A Caixa de Assovios, presente nas atividades festivas de Nossa Senhora do Rosário da sede do município, também constará no processo de instrução para registro das bandas de pífano em andamento desde 2016 e que terá o inventário realizado entre 2024 e 2026. O estado de Minas Gerais tem forte presença das flautas de taquara, inclusive inseridas na tradição dos reinados, como o Pipiruí de Conceição do Mato Dentro e a Caixa de Assovios no Serro. No Jequitinhonha e no Norte de

Minas, os canudeiros também fazem parte da cultura musical (Magalhães, 2009).

O Ofício de Raizeiras e Raizeiros no Cerrado (Farmacopeia Popular do Cerrado), em processo de instrução pelo Iphan desde 2006, está profundamente emaranhado aos saberes tradicionais serranos. Com extensas áreas desse bioma preservadas, o interesse e os conhecimentos de povos originários e afrodiaspóricos atravessam os séculos no território e vêm sendo também pesquisados e ressignificados em iniciativas de formação de farmácias caseiras e populares, especialmente nos distritos de Milho Verde e São Gonçalo do Rio das Pedras.

O ofício das quitandeiras é uma presença viva e extensiva no município. Mesmo nas áreas periféricas da sede, é muito comum encontrar fornos de barro nos quintais para assar neles broas, bolos e biscoitos, que constituem um vasto repertório de receitas resguardadas por detentoras, suas famílias e comunidades. Desde 2013, em razão de um pedido encaminhado ao Iphan com assinatura de 44 municípios de Minas Gerais, o ofício das quitandeiras vem sendo inventariado.

Quanto aos vissungos e aos falares de línguas centro-africanas, são presenças diaspóricas muito vivas atualmente no Serro, mais comuns nos contextos relacionados aos reinados de Nossa Senhora do Rosário. Além de já terem sido objeto de diversos estudos (Andrade, 2013; Broadus,

2023; Corrêa, 2018; Giovannini Júnior, 2013; Machado Filho, 1985; Nascimento, 2013; Simões, 2014), a partir de 2024 serão também pesquisados no âmbito do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), ação integrada à Política Nacional de Patrimônio Imaterial do Iphan.

Em âmbito estadual, dos nove bens culturais registrados como patrimônios de natureza imaterial pelo Iepha-MG, cinco têm conhecimentos e práticas salvaguardas por detentores no território serrano, incluindo o já mencionado modo de fazer o queijo artesanal da região do Serro.

Quanto ao registro estadual das folias de Minas nos livros de Celebrações e Formas de Expressão, datado de 2016, o município tem sua presença no mapeamento assegurada pelo grupo que integra os foliões dos distritos de Milho Verde e São Gonçalo do Rio das Pedras, que, durante os dias festivos, que acontecem entre 2 e 6 de janeiro, circula entre as casas de moradores locais e das comunidades quilombolas de Ausente e Capivari. Há também forte presença de violeiros no município, sendo alguns integrantes do mapeamento relacionado ao registro dos saberes, linguagens e expressões musicais da viola em Minas, inscritos em 2018 nos Livros dos Saberes e das Formas de Expressão.

Os Sistemas Culinários da Cozinha Mineira – o Milho e a Mandioca, reconhecidos em 2023 pelo Iepha-MG como referências culturais do estado, também estão fortemen-

te entrelaçados aos modos de vida serranos. Os saberes e detentores do Serro aparecem em várias referências no dossiê e nos filmes elaborados para a instrução do processo de registro. O Serro foi também o município que teve o maior número de registros de casas de farinha e moinhos de pedra no levantamento preliminar que subsidiou a elaboração do “Patrimônio biocultural: inventário dos sistemas agroalimentares do milho e da mandioca em Minas Gerais” (2022) e a própria elaboração do dossiê.

Em 2016, a Comissão em Defesa do Direitos das Comunidades Extrativistas (Codecex) deu início a um processo de reconhecimento internacional do Sistema Agrícola Tradicional de Apanhadores(as) de Flores Sempre-Vivas – com presença marcante de 20 comunidades localizadas nos municípios de Diamantina, Couto Magalhães, Olhos D’Água, Presidente Kubitscheck, Buenópolis, Serro e Bocaiuva –, por meio de candidatura ao selo do programa Sistema Agrícola Tradicional Globalmente Importante (do inglês Globally Important Agricultural Heritage System), promovido pela Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (GIAHS/FAO) (Instituto..., 2021), que concedeu reconhecimento de importância internacional ao sistema em 2020.

Em razão da importância local e global em termos de conservação ambiental, de segurança alimentar e de manutenção dos modos de vida de comunidades

tradicionais, frente ao avanço do agronegócio com seus sistemas de monocultivo, da destruição da diversidade genética por meio do emprego de sementes geneticamente modificadas, da intrusão de grandes projetos de desenvolvimento em territórios tradicionais, da privatização das águas, dentre outros processos, o SAT de Apanhadores(as) de Flores Sempre-Vivas candidatou-se ao programa Globally Important Agricultural Heritage Systems – GIAHS da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura – FAO/ONU (Instituto..., 2021, p. 10-11).

O Sistema Agrícola Tradicional de Apanhadores(as) de Flores Sempre-Vivas também foi reconhecido como patrimônio cultural do estado de Minas Gerais em 2023. A perspectiva sistêmica sobre os processos relacionados aos bens de natureza imaterial que se evidencia nas instruções e nos registros da Cozinha Mineira e das Apanhadoras(es) de Sempre-Vivas alarga a compreensão das dinâmicas sociais, ambientais e culturais que se conformam na permanência desses conhecimentos e práticas e que são necessárias para suas salvaguardas.

Em âmbito municipal, as políticas de proteção de bens de natureza imaterial, embora já previstas na legislação municipal desde 2009, foram efetivamente instauradas a partir de 2016 com o registro das Festas do Rosário e dos Congados e da Banda Santíssimo Sacramento, a última por meio do Decreto municipal nº 5.836/2016,

que reconheceu a importância da corporação fundada em 1909 em um panorama musical de época que se estendia pelas cidades mineiras. Os registros dos bens imateriais no Serro foram em grande parte motivados pela possibilidade de que os detentores pudessem reivindicar apoio financeiro por meio do Fundo Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural (FUMPHAC), regulamentado pelo Decreto nº 2.804/2009 e cuja constituição orçamentária é fundamentalmente assegurada pela política estadual de repasses do Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS) Patrimônio Cultural em Minas Gerais, criada pela Lei nº 18.030/2009, que envolve um sistema de pontuação e distribuição aos municípios de parcelas da arrecadação do imposto em virtude das redes de bens culturais e das ações exemplares desenvolvidas. Juntamente com o modo de fazer o queijo artesanal, reconhecido em 2018, os três registros compõem o atual conjunto de bens de natureza imaterial acautelados pela política municipal, embora os detentores relacionados aos bens reconhecidos em âmbito estadual e federal também possam demandar pedidos de apoio submetidos ao Conselho Municipal Deliberativo do Patrimônio Cultural (Compac) do Serro.

Além dos bens culturais tombados, registrados e inventariados no âmbito das políticas de proteção do patrimônio cultural, cabe destacar que o território do

Serro também possui uma trama de unidades de conservação ambiental pautadas pela proteção à sociobiodiversidade dos biomas do Cerrado e da Mata Atlântica. Está localizado também na Área de Proteção Ambiental (APA) das Águas Vertentes, abrange o Parque Estadual do Pico do Itambé (PEPI) e o Monumento Natural Estadual Várzea do Lajeado e Serra do Raio (MONA) e tem a fauna e a flora reconhecidas por diversas instituições.

A bacia hidrográfica do Rio Jequitinhonha foi também declarada monumento natural – com base no inciso III, art. 11 da Constituição do Estado de Minas Gerais de 1989, que assegura a prerrogativa do estado em legislar para “proteger os documentos, obras e outros bens de valor histórico, artístico e cultural, os monumentos, paisagens naturais notáveis e sítios arqueológicos” – e a Serra do Espinhaço foi reconhecida como Reserva da Biosfera pela UNESCO, em 2005.⁵

Cabe destacar que detentores e agentes sociais relacionados a esses bens culturais e ambientais transitam por essa trama complexa de relações que precisam ser compreendidas de forma sistêmica. E, para além dos reconhecimentos já assegurados pelas políticas

5 Ver ofício da UNESCO disponível em: https://reservasdabiosfera.org.br/wp-content/uploads/2021/11/Certificado-Espinhaco-Range_Brazil.pdf; acesso em: 5 ago. 2024.

patrimoniais, o Serro resguarda outras referências que constituem memórias subterrâneas de uma África diaspórica em Minas Gerais conformada por falares, cantos, práticas, conhecimentos ancestrais, modos de vida tradicionais e sistemas agroalimentares que foram também entremeadas pela convivência com povos originários da região.

O povo indígena conhecido como “Botocudo”, ascendente do povo Krenak, ocupava a região antes da instauração dos processos de exploração minerária escravista. Embora os indígenas tenham sido expulsos, empurrados para as matas do Rio Doce, e dizimados, ainda é necessário o desenvolvimento de pesquisas que elucidem as evidências de que seus conhecimentos e práticas tenham sido transmitidos e entrelaçados aos dos primeiros colonos e escravizados africanos e afrodescendentes no período colonial.

Muitas pessoas, quando se referem a “Botocudo”, pensam nessa gente do Rio Doce e, no máximo, no massacre da cidade de Conceição do Mato Dentro. Os “Botocudo” não eram ribeirinhos, mas gente do sertão. Gostavam de ficar na beira dos rios porque os rios eram uma fonte de alimentação, além de uma orientação de rota. Na sua natural sabedoria, buscavam lugares saudáveis e com água limpa. Só quando a mata começou a ser infestada de brancos apareceram a malária e outras doenças. Então, os “Botocudo” ficaram com medo de beira de rio. [...] Os “Botocudo” só começaram a sofrer com as epidemias

quando os brancos entraram na mata. Depois do contato com os brancos é que apareceram as doenças, a mortalidade de crianças e moléstias na pele. Males levados pelos brancos para famílias de índios. A ponto de os índios de um córrego não socorrerem índios de outros córregos em contato com brancos. Eles até evitavam receber esses índios nos acampamentos porque podiam trazer doenças. [...] Esse negócio de a literatura dizer que os “Botocudo” eram antropófagos é um ato falho, é um truque da má consciência neobrasileira formadora do Brasil. Eles tinham de dizer que minha gente era antropófaga para nos aniquilarem (Krenak, 2009).

A título de exemplo, um ofício resguardado por comunidades detentoras no distrito de Milho Verde e na comunidade quilombola de Capivari é a prática dos trançados de taquara, com padrões gráficos diversificados, que remontam à presença indígena na região. Esses trançados, usados como forros de casa desde o período colonial, seguem em uso corrente em novas construções erguidas no Serro. Uma ação patrimonial para salvaguardar esse ofício seria fundamental não apenas no sentido reparatório de reconhecimento de saberes, mas também como prática associada à conservação de bens tombados, já que os forros com padrões gráficos são elementos importantes para a restauração de casarios em Minas Gerais.

No território do município há também valiosos registros de pinturas rupestres que ainda não foram devidamente identificados. Diante do importante processo de reparação histórica que vivemos hoje junto aos povos originários e afrodiaspóricos, é fundamental que esses registros do tempo, dos saberes e dos fazeres vivos sejam também protegidos com medidas preventivas e de políticas patrimoniais integradas.

O ASSÉDIO DE PROJETOS MINERÁRIOS E OS RISCOS AOS PATRIMÔNIOS CULTURAIS

Grandes projetos de exploração de recursos naturais renováveis e não renováveis têm impactado de diversas formas territórios locais e populações de regiões da América Latina, particularmente em países como Argentina, Brasil, Colômbia, entre outros. Essa questão tornou-se parte fundamental das agendas públicas nacionais e também da investigação acadêmica ligada a diferentes disciplinas. Nesse contexto, pouco tem se refletido sobre o impacto do extrativismo na área cultural e seus efeitos no campo do patrimônio cultural. A relação entre o extrativismo, com grande impacto e consequências nos territórios e nas populações envolvidas, e o patrimônio cultural emerge como uma agenda necessária para a Antropologia.

No campo do patrimônio, observamos um paradoxo: se, por um lado, políticas e programas públicos visam identificar e proteger uma gama variada de lugares, modos de fazer, rituais, festas e conhecimentos associados a territórios e populações, especialmente quilombolas e indígenas, por outro lado, a voracidade do modelo de exploração econômica baseado no neoe-xtrativismo para a exportação de mercadorias vem ameaçando violentamente as diferentes modalidades patrimoniais, bem como as populações locais e seus modos de existência.

Autores que se dedicam ao estudo da atividade mine-rária chamam a atenção para transformações profun-das que vêm ocorrendo nos modos de exploração eco-nômica num contexto que atinge não apenas o Brasil mas o conjunto da América Latina. Segundo eles, essas transformações emergem no bojo de uma nova ordem econômica e político-ideológica sustentada pelo *boom* internacional dos baixos preços de matéria-prima e bens de consumo demandados por países desenvolvidos e potências emergentes no período entre 2000 e 2011 – fenômeno identificado por Svampa (2013) como consenso das *commodities* na América Lati-na. Como numa espécie de corolário desse consenso, Zhouri, Bolados e Castro (2022) destacam um comple-xo processo de “violência das afetações” colocado em

prática pelo neoextrativismo. De acordo com esses autores, esse processo compreende uma série de dinâmicas interligadas, as quais são definidas fora da localidade, por mercados mundiais, mas que encontram materialidade nos territórios. Fundamentalmente, as violências das afetações implicam em expropriação, na destruição de biomas e ecossistemas, na eliminação das economias locais e regionais, assim como na aniquilação dos modos de ser, fazer e viver territorializados. As afetações ao meio ambiente e as comunidades são refletidas ainda nas violações das normas – construídas e pactuadas em níveis nacional e internacional – e na distorção dos mecanismos de participação política consolidados nos períodos pós-ditatoriais em diferentes países do continente latino-americano (Zhourri, Boulados e Castro, 2018, p. 10).

O caso do Serro pode ser analisado como um microcosmo de uma situação encontrada em outros territórios no país. Mas o que ela tem de efetivamente singular é que o Serro se constitui em região de eminente expressão patrimonial, congregando vestígios de expressões e modos de existência de notável interesse pela raridade e pela relevância para diferentes segmentos populacionais que habitam a região. O interesse pela exploração minerária no Serro remonta à história do Brasil colonial. Desde a chegada das

primeiras bandeiras no início do século XVIII, a busca por ouro e diamantes marcou a trajetória da região por processos ostensivos e violentos que dizimaram povos indígenas e se fundaram por meio do trabalho forçado de africanos e seus descendentes em uma sociedade escravista. Ainda assim, seus habitantes conseguiram preservar, com auxílio de organismos estatais, como Iphan, Iepha-MG e agências patrimoniais locais, importantes vestígios materiais e imateriais que conformam e asseguram referências identitárias relevantes tanto local quanto nacionalmente.

Desde 2008, no contexto de um movimento neoxtrativista protagonizado pelo capital internacional, o Serro passou a ser alvo de interesses de projetos minerários de empresas de capital internacional para a extração de ferro em grande escala, que veem na região grande potencial lucrativo e buscam angariar apoio nas esferas públicas sob o discurso desenvolvimentista. Segundo o *Dossiê Serro Livre de Mineração* (Magalhães, 2023), a MMX Mineração e Metálicos S/A, na época, titular de direitos de exploração minerária no Serro, solicitou à Prefeitura a declaração de conformidade para extração de minério de ferro no município, que permitiria o início do processo de licenciamento junto aos demais órgãos estaduais e federais.

A MMX, contudo, não deu continuidade ao processo de licenciamento e, em 2014, após a aquisição dos

títulos minerários da MMX pela AngloAmerican, esta encaminhou à Prefeitura do Serro um novo pedido de conformidade para um projeto de extração de minério de ferro de grandes proporções. Após a análise do relatório de impactos, que evidenciava riscos no abastecimento hídrico na sede do município, o pedido de conformidade foi negado por unanimidade pelos integrantes do Conselho Municipal de Desenvolvimento do Meio Ambiente (Codema) do Serro. A partir de então, a estratégia adotada pelo capital minerário foi a de desmembramento do projeto original em subprojetos. Em 2018, a AngloAmerican vendeu parte de seus direitos minerários para a Herculano Mineração (Grupo Conemp Ltda.), o que deu início a um novo pedido de conformidade com base no chamado “Projeto Serro”, com área inicial de exploração reduzida e impactos reais minimizados.

Os conflitos que surgiram no município diante das perspectivas de instauração de empreendimentos mobilizaram moradores e movimentos sociais em debates e enfrentamentos políticos e judiciais. As comunidades quilombolas do Serro envolveram a N’golo – Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais⁶

6 A N’golo, fundada em 2005 por pessoas autodeclaradas quilombolas, é uma organização estadual que age na luta pela promoção de direitos das comunidades remanescentes e na articulação de políticas públicas, prestando serviços de assessoria técnica, formação política e organização para as comunidades quilombolas.

para apoio jurídico e interlocução das representações em aspectos relacionados aos seus direitos legais. O Movimento pela Soberania Popular na Mineração (MAM),⁷ de cunho nacional, também se envolveu, fortalecendo o diálogo com comunidades quilombolas e tradicionais e articulando lideranças locais com relação às pautas dos conflitos minerários no país. Moradores e visitantes frequentes se articularam, formando o Movimento Pelas Águas de Serro e Santo Antônio de Itambé,⁸ município vizinho que também pode ser impactado pela instauração dos empreendimentos. Dessa forma, articulados às comunidades quilombolas, esses três movimentos passaram a fazer resistência à implantação dos

7 O MAM é um movimento popular iniciado em 2012, no Pará, no contexto do enfrentamento a um grande projeto minerário, posteriormente se estendendo a outros estados que sofrem com o neoextrativismo, como Minas Gerais, tomando características nacionais. Age na articulação contra violações aos Direitos Humanos e conflitos territoriais em regiões em que há projetos minerários. Promove a organização sociopolítica da população por meio de ações e debates acerca de temas que envolvem os modelos extrativistas e os direitos da população que tem seus modos de vida intrinsecamente ligados à terra, como indígenas, quilombolas e ribeirinhos.

8 O Movimento Pelas Águas de Serro e Santo Antônio de Itambé (2021) é um grupo local articulado pela luta contra a mineração predatória no Serro, em defesa do meio ambiente, da economia, do patrimônio, da cultura e da sociedade local.

empreendimentos diante dos impactos socioambientais, defendendo a perspectiva de resguardar o Serro como território livre de mineração.

A preocupação de moradores e movimentos sociais com os bens patrimoniais do município se aprofundou desde a abertura dos processos de pedido de conformidade de empreendimentos minerários junto ao Iphan pelas empresas Herculano/Conemp (Processo nº 01514.000269/2019-87, aberto em 7 de fevereiro de 2019) e Ônix (Processo nº 01514.000554/2021-12, aberto em 13 de abril de 2021)⁹ e a necessidade de produzir análises críticas aos relatórios de impacto sobre os patrimônios culturais elaborados por empresas de consultoria contratadas pelas próprias mineradoras.

A atuação da sociedade civil e de grupos articulados na defesa do território e dos direitos da população e das comunidades tradicionais têm obtido sucessivas vitórias em denunciar irregularidades nos processos

9 Em outubro de 2021, a mineradora Ônix Céu Aberto entrou com pedido de conformidade ambiental e apresentou o “Projeto Céu Aberto” para o Codema. Conforme o *Dossiê Serro Livre e Mineração* (Magalhães, 2023), o projeto pretende minerar em área contígua à área de exploração da Herculano.

de licenciamento ambiental.¹⁰ Para tanto, esses grupos têm procurado apoio em diferentes esferas, seja da sociedade civil ou entidades acadêmicas como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Em 2020, a N'golo e o Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro (FEDPCB) solicitaram à ABA a realização de um estudo técnico sobre as etapas do processo de licenciamento ambiental do Projeto Serro. O

10 No histórico recente, mencionamos a ocorrência da anulação de audiência pública que ocorreria em 17 janeiro de 2023 para apresentação do Projeto Céu Aberto, da Ônix Mineração, devido à apresentação de Ação Civil Pública movida pela N'golo, de maneira a assegurar o Direito à Consulta Livre, Prévia e Informada como prevê a Convenção 169 da OIT. A decisão garantiria o direito à Comunidade de Queimadas, que, pela proximidade de um raio de aproximadamente 2 km das áreas previstas na extração dos minérios, está integrada à Área de Influência Direta, configurada como entorno que pode sofrer impactos socioeconômicos. No mesmo sentido, citamos aqui a audiência ocorrida em 11 de outubro de 2023, na qual foi julgado o prosseguimento do processo de licenciamento ambiental do “Projeto Serro” da Herculano Mineração no Tribunal Regional Federal em Belo Horizonte. Na audiência, os desembargadores decidiram de forma unânime suspender a continuidade do processo de licenciamento ambiental da mineradora Herculano, de forma a garantir, do mesmo modo, o direito à Consulta Prévia, Livre e Informada, da Convenção 169 da OIT, para as comunidades afetadas pelo empreendimento. O histórico da luta é registrado na rede social do Movimento Pelas Águas (disponível em: <https://www.instagram.com/movimentopelasaguas/>; acesso em: 5 ago. 2024).

Parecer técnico: Projeto de Mineração no Serro – Minas Gerais (Associação..., 2021) foi então elaborado por pesquisadoras de três Comitês: Quilombola; Patrimônios e Museus; Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos. O referido parecer aponta vícios insanáveis no processo,¹¹ incluindo irregularidades administrativas.

Um dos aspectos irregulares apontados foi a abertura de um processo administrativo de pedido de conformidade da Herculano junto ao Iphan sem que antes tivesse sido formalizado um processo de licenciamento ambiental junto à Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (Semad) e respectivas superintendências regionais (Suprams), uma vez que a Instrução Normativa nº 01/2015 estabelece: “Art. 3º. O Iphan se manifestará nos processos de licenciamento ambiental a partir da solicitação formal do órgão ambiental licenciador” (Associação..., 2021, p. 6).

Além desse, outro aspecto de extrema relevância constatado pelo parecer técnico da ABA, que já vinha

11 Dentre as demais irregularidades apontadas, além da que segue, foram pontuadas a ausência de Estudo de Impacto Ambiental/ Relatório de Impacto Ambiental que deve ser analisado e tornado público, bem como é necessário para a tramitação das análises dos órgãos intervenientes como o Iphan, configurando sucessivas irregularidades. A documentação apresentada, segundo o parecer, é insuficiente para a instrução do processo junto aos órgãos responsáveis.

sendo apontado pelos movimentos, foi o subdimensionamento das afetações sobre os territórios, visando omitir a existência de comunidades quilombolas e outras comunidades tradicionais e rurais na área do projeto, que resultou, dessa forma, na ausência de estudo específico do componente quilombola e, principalmente, de Consulta Prévia, Livre e Informada, direito assegurado às comunidades quilombolas pela Convenção 169 (OIT).

Conforme já destacamos, na região há uma complexa dinâmica de referências culturais reconhecidas em diversas esferas governamentais ou socialmente pelas populações locais entremeadas no território que precisa ser considerada nas avaliações dos impactos potenciais causados pelas mineradoras. Entre os impactos a serem avaliados há o abastecimento hídrico, a poluição de rios e os danos aos patrimônios arquitetônicos do centro histórico, bem como a desarticulação e a destruição da substância material para a manutenção dos saberes tradicionais da região, como a própria terra. O que podemos perceber ao refletir sobre os campos de disputa envolvidos é que há uma profunda conexão entre as várias dimensões que compõem o território do Serro: a sociobiodiversidade, os modos de vida das comunidades quilombolas e tradicionais e as dinâmicas culturais que abarcam os patrimônios materiais e imateriais. Por meio do amparo legal

representado pelo direitos socioambientais, dos direitos das comunidades quilombolas e dos direitos relacionados ao campo do patrimônio cultural, essas dimensões têm subsidiado os movimentos sociais no sentido de resistir à “violência das afetações” desencadeada pela mineração neoextrativista (Zhour, 2018).

Em 2022, pesquisadores e detentores atuantes na rede do Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste decidiram acompanhar mais de perto e colaborar com os movimentos sociais e com as entidades acadêmicas envolvidas no acompanhamento dos estudos dos riscos dos projetos minerários às diversas modalidades patrimoniais envolvidas no Serro. A perspectiva adotada foi reunir pesquisas, filmes e documentos diversos que permitissem compreender o campo patrimonial no Serro em seu conjunto. Além disso, a proposta de trazer material de várias fontes e procedências visou também disponibilizar um conjunto alargado de vozes, pontos de vista e sujeitos desse vasto campo patrimonial. Ao longo desse trabalho de coleta de fontes sobre a riqueza patrimonial no Serro, foi ficando explícita a relação íntima e indissociável do campo patrimonial propriamente dito com o território que não apenas abriga as diferentes manifestações mas que é parte intrínseca e necessária para suas permanências e reproduções futuras.

O SERRO COMO TERRITÓRIO PATRIMONIAL E A ATUAÇÃO DO OBSERVATÓRIO DO PATRIMÔNIO CULTURAL NO SUDESTE

O Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste constitui uma plataforma digital (disponível em: <http://observatoriodopatrimonio.com.br/site/>; acesso em: 5 ago. 2024) criada com o intuito de dar visibilidade a pesquisas e acompanhamentos diversos sobre processos de patrimonialização e salvaguarda de manifestações culturais nos estados do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Minas Gerais e do Espírito Santo. Vinculado ao Laboratório de Memória e Imagem do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (LABIM/PPGMS/UNIRIO), o Observatório é composto por uma rede de pesquisadores do campo patrimonial que atua nos atravessamentos entre o campo e o digital, instituições científicas, agências de fomentos e órgãos públicos e culturas populares brasileiras. Foi criado com o objetivo de difundir e tornar acessível o conhecimento produzido em pesquisas sobre patrimônios no âmbito acadêmico e também em ensaios e expressões de detentores e outras fontes; acompanhar e subsidiar processos de inventário, salvaguarda e demandas dos detentores em processos de patrimonialização, bem como trazer novos ângulos e perspectivas contemporâneas para diferentes dinâmicas patrimoniais na região Sudeste.

Uma das frentes de atuação do Observatório se dá por meio digital por meio da construção de um repositório *on-line* que se configura como artefato ativo de investigação, operando também como potencializador de processos de “memoração”, fortalecendo dinâmicas que propiciam a preservação e devolução de materiais de pesquisa com base em partilha virtual e atos compartilhados (Dinola *et al.*, 2023).

Com base em pesquisas e materiais audiovisuais relacionados ao campo patrimonial na região do Serro, nós, autoras do presente artigo, projetamos a criação de uma página no *site* do Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste inteiramente dedicada ao Serro sob a ótica dos bens culturais de referência para o município, com o intuito de ampliar a visibilidade, difundir e ancorar num repositório o conjunto dos patrimônios, de diferentes modalidades, nessa região. Entendemos que a riqueza e singularidade patrimoniais completas do Serro ainda não estavam adequadamente dimensionadas e percebemos a necessidade de ampliar sua visibilidade, entendendo que se trata de um “território patrimonial” *sui generis*.

Como atividade do Observatório, passamos a acompanhar como “estudo de caso” as investidas das mineradoras, os agenciamentos locais, as relações com diferentes instâncias do poder público e com as agências patrimoniais. Nas redes sociais, acompanhamos a movimentação

de diferentes processos, com interesse etnográfico em documentar e atuar junto a um caso que nos parece revelar necessidades de renovação para os estudos e as ações no campo patrimonial. Sugerimos, então, o conceito de “território patrimonial”, propondo um olhar mais atento às imbricações entre as atuais políticas públicas para o campo patrimonial com alguns projetos de defesa de territórios singulares que ancoram tradições e modos de existência ameaçados de desaparecimento.

A página Serro (MG): Território Patrimonial (disponível em: <https://observatoriodopatrimonio.com.br/site/index.php/itens-de-patrimonio/serro-territorio-patrimonial>; acesso em: 18 abr. 2024) constituiu uma inovação para nós, pesquisadoras do campo patrimonial. Percebemos uma riqueza e uma especificidade nesse caso, especialmente no sentido de tratar-se de uma região que congrega diferentes modalidades patrimoniais e um território ocupado por populações tradicionais, incluindo as comunidades quilombolas, com saberes cultivados e mantidos ao longo dos anos. Revela-se uma imbricação singular entre território e cultura.

No portal, disponibilizamos documentos referentes às investidas, por parte das mineradoras, de inserção no território, promovendo a circulação de conhecimentos sobre a gravidade da questão, que abarca o interesse público; e, por outro lado, damos a conhecer os

diversos patrimônios presentes na região, que se relacionam de forma integrada. Ao reunir o material sobre a riqueza patrimonial do Serro, a página vem operando na prática de reconhecimento e difusão dos saberes cultivados e mantidos pela população, revelando a ligação indissociável entre território e cultura. Nesse sentido, salientamos a operação e a modulação da categoria analítica de cultura como instrumento político na defesa de direitos pelo espaço e pela memória, articulando com as categorias “cidadania patrimonial” (Lima Filho, 2015), “território patrimonial” e “paisagem cultural”.

O Observatório também tem ampliado sua atuação política e social através do caso Serro, participando de reuniões com órgãos públicos e entidades no campo patrimonial – como o Comitê de Patrimônios e Museus da ABA e o Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro e de Minas Gerais – e abrindo diálogo com interlocutores que possam orientar e fazer valer os direitos constitucionais e legais no campo do patrimônio cultural, compreendendo o protagonismo de seus agentes e detentores.

TERRITÓRIOS SOB A ÓTICA DAS POLÍTICAS FEDERAIS DE ACAUTELAMENTO DE BENS CULTURAIS

A Constituição Federal de 1988 abriu importante caminho ao promulgar os artigos 215 e 216, nos quais o

Estado se coloca como garantidor “a todos do pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional”, além de apoiador e incentivador da valorização e da difusão das manifestações culturais” (Brasil, [2024]). E ainda enunciou como “patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]” (Brasil, [2024]). Destacamos aqui o reconhecimento dos grupos formadores da nação brasileira de forma ampla e culturalmente diversa; a ênfase no conceito antropológico de cultura, ou seja, ancorada na noção de diversidade cultural; o novo direcionamento do campo patrimonial sublinhando os aspectos culturais, e não apenas históricos e artísticos, e fortalecendo o princípio de identificação e proteção de uma gama ampla e diversificada de patrimônios afeitos aos diferentes grupos formadores da nação brasileira. Essas normativas constitucionais tiveram impactos decisivos no plano das políticas públicas e dos agenciamentos dos órgãos patrimoniais que se aparelharam para ações que levassem em conta esses novos direcionamentos.

Outro fato decisivo que impactou as políticas patrimoniais e suas ações em âmbito federal foi a promulgação do Decreto nº 3.551/2000, que instituiu o Programa

Nacional do Patrimônio Imaterial, colocando em marcha inventários e registros de uma gama diversificada de manifestações culturais, bem como mobilizando diferentes agentes, entre os quais incluem-se pesquisadores acadêmicos e não acadêmicos e detentores de saberes, fazeres, formas expressivas, lugares, sistemas de conhecimento complexos e ancestrais. Um caminho novo, promissor e sobretudo mais inclusivo no que tange às diferentes contribuições dos segmentos sociais no país se fez sentir no campo patrimonial. Os impactos implicaram mudanças de atitudes e formas de salvaguarda e proteção ao patrimônio cultural brasileiro em seu conjunto.

O avanço na compreensão dos aspectos imateriais do patrimônio e em uma visão inclusiva que remete a diversidades culturais, e não mais a valores distintivos de arte e história, teve repercussões diretas no campo das normativas referentes ao Patrimônio Material que durante décadas havia mantido a hegemonia no campo patrimonial. A Portaria nº 375/2018 atualizou a Política de Patrimônio Cultural Material no Iphan por meio de uma perspectiva contemporânea do campo patrimonial. Entram em cena princípios que visam assegurar o compromisso do campo patrimonial com novas agendas. Ao reconhecer a necessidade de conceber práticas de proteção integradas, a portaria abre a possibilidade para abarcar, através das ações em rede, formas de acautelamento de patrimônios

de maneira alargada, não se restringindo a uma manifestação ou lugar isolado de seu meio ou território.

A noção de território na Portaria nº 375/2018 é compreendida como espaço que ancora e dá sentido aos patrimônios materiais e imateriais, envolvendo dinâmicas políticas, econômicas, sociais e culturais próprias. O meio ambiente também aparece como parte de um conjunto em que as dimensões culturais e naturais estão em interação, acentuando o compromisso em resguardar os recursos e o bem-viver da sociedade contemporânea e das gerações que estão por vir.

A associação entre território e patrimônio tem acionado reflexões e debates tanto no campo acadêmico quanto no campo das agências patrimoniais, com destaque para a noção de “paisagem cultural”, que tem sido objeto de programas da UNESCO e de debates entre geógrafos, urbanistas e arquitetos, pautados por reflexões em torno da preservação de uma nova ética da paisagem. Em pauta estão a natureza e a qualidade de vida das gerações futuras, e também, referindo-se à preservação de lugares que resguardem valores e expectativas de bem-estar, saúde e respeito ao meio ambiente (Reis *et al.*, 2021). O direito à paisagem surge como um direito cultural relacionado aos direitos humanos e sociais.

Neste sentido, dependendo do contexto e da forma de apropriação do termo paisagem, o direito à paisagem

pode ser mobilizado como um direito de ver a paisagem, estar na paisagem ou ser a paisagem, colocando em evidência a ideia de cidadania paisagística (Barbosa, 2018, 2020). De acordo com Checa-Artasu e Martín (2017), o direito à paisagem pode ser compreendido enquanto ‘a disponibilidade para o uso de todos os cidadãos de ambientes que contêm certas características e que se referem a certos valores e expectativas de bem-estar, saúde e respeito para o ambiente. Dessa forma, a paisagem pode ser vista como um bem comum, enquanto elemento de produção e reprodução para visibilidade de valores humanos. É nesse contexto de consolidação da paisagem como um direito e como objeto de interesses e disputas na sociedade e, por conseguinte, uma questão para o Estado, que sua regulação através da produção de leis acontece’. Considerada um bem comum, a paisagem tem sido utilizada por grupos diversos para além de um recurso econômico, social e cultural, tornando-se um ‘recurso político’ (Dahl, 1957), isto é, um instrumento pelo qual um grupo pode influenciar as decisões políticas. Smith (2003) aponta ainda que experiência, percepção e imaginação, a partir de ações e objetos materiais orientam ações sobre a paisagem (Reis *et al.*, 2022, p. 201).

Além do debate conceitual, algumas ações concretas em processos de tombamento e registro vêm revelando a necessidade de encaminhamentos conjuntos que arti-

culem a patrimonialização do material e do imaterial e, sobretudo, focalizem com especial atenção os territórios onde esses patrimônios ocorrem.

No campo patrimonial brasileiro, normativas recentes do Iphan apontam caminhos para ações integradas entre tombamentos e registros, ou entre o campo material e o campo imaterial dos processos de patrimonialização. Um desses casos refere-se à política de tombamento de terreiros, que gera um novo fluxo e uma nova mirada para a relação entre a materialidade e a imaterialidade dos patrimônios e, especificamente, a importância da proteção ao território e à paisagem como indissociáveis da proteção a patrimônios tombados.

Em março de 2024, foi tombado em âmbito federal o Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, localizado no município de Cachoeira, na Bahia. Segundo a conselheira do Iphan, Márcia Sant'Anna, autora do parecer que levou ao tombamento, estaríamos diante de mudanças profundas que se impõem na prática preservacionista envolvendo dimensões que se afirmam contemporaneamente e que complexificam a noção de patrimônio cultural. O caso do tombamento desse terreiro em especial configura-se como exemplar por muitos motivos. O Iphan se coloca diante dos desafios que permeiam a identificação, o reconhecimento, a salvaguarda, a conservação e a gestão do patrimônio cultural legado pelos africanos e seus

descendentes no Brasil. Já são 11 terreiros tombados em caráter definitivo pelo Iphan, sendo que 19 processos de tombamento de terreiros de candomblé e de umbanda estão em andamento segundo dados da Coordenação-Geral de Identificação e Reconhecimento do Iphan.

O reconhecimento da necessidade do Iphan em avançar em uma política de reconhecimento e salvaguarda das contribuições de práticas de matriz africana implica também redimensionar aspectos práticos e políticas para o campo patrimonial. O tombamento desse terreiro em Cachoeira é apresentado pela conselheira Márcia Sant’Anna “como uma excelente oportunidade de perceber e vivenciar a necessária integração das dimensões material e imaterial do patrimônio cultural, uma vez que este mesmo centro de culto foi reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial da Bahia, em 2014, o que nos convida também a pensar os terreiros de candomblé como Lugares, tal como definidos pelo Decreto nº 3.551/2000, pois neles se realizam, preservam e são transmitidos saberes tradicionais e práticas culturais de valor inestimável” (Brasil, 2024, s/p.). Em outras palavras, estamos diante de casos nos quais Patrimônio Material e Patrimônio Imaterial se imbricam, implicando ações e políticas de preservação e salvaguarda articuladas.

Percebe-se também, no caso do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, como expressão do que ocorre em contextos de

culturas afrodiaspóricas, a indissociabilidade do material e do imaterial e, sobretudo, a íntima conexão com o território. O processo do tombamento envolveu um projeto de estudos etnobotânicos elaborados no âmbito do Projeto Pergunte a Onilê, por meio de uma parceria do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia com o Iphan, estendendo a proteção e a salvaguarda para além do território, envolvendo também tudo o que nele se cultiva, como plantas medicinais e sagradas. Como sublinhou Márcia Sant’Anna em seu parecer,

[...] quando práticas culturais são inseparáveis dos elementos materiais e naturais que estão sendo valorizados e protegidos pelo tombamento, elas tornam-se parte do objeto dessa proteção, independentemente de quem detenha sua propriedade. No caso de terreiros de candomblé, o objeto do tombamento corresponde a elementos materiais e naturais que dão abrigo ou expressam um conjunto de práticas religiosas e culturais, sendo, portanto, válido afirmar que essas práticas são parte indissociável do bem tombado, embora o tombamento continue valendo mesmo quando do seu desaparecimento, hipótese em que permanecem como testemunhos históricos e materiais de sua existência passada (Brasil, 2024, p. 5).

Na descrição do bem, o Iphan assinala que a área compreende cerca de 21 hectares. Ali se encontram diversas edificações. Para além desses elementos construídos,

compõem o terreiro a sua extensa mata, dotada de elementos naturais sacralizados, atinsás e assentamentos, roças, percursos rituais. Por fim, o terreiro também abarca áreas de plantio agrícola e espaços destinados à criação de animais. O Iphan destaca como valores identificados associados a esse bem cultural, os predi-
cados históricos, etnográficos e paisagísticos. Destaca-se como justificativa para o pedido do tombamento, o fato de o referido pedido deter uma memória histórica secular e preservar um patrimônio material, imaterial e natural de grande importância. A preservação do área de cultivo e da mata como elementos que são valorizados no processo do tombamento valoriza saberes tradicionais agroecológicos da comunidade de matriz afrodiaspórica, contrastando e se opondo a práticas das monoculturas existentes no entorno da região. Esse caso recente expressa que conquistas importantes no campo patrimonial implicam também mudanças institucionais e em práticas de gestão. O tema dos “territórios” se impõe à medida que conquistas e direitos coletivos se ampliam, trazendo para o epicentro das práticas patrimoniais populações tradicionais com seus saberes e fazeres singulares.

Outro caso que ilustra as necessárias mudanças que se impõem nas políticas públicas e nas normativas recentes relativas a processos patrimoniais diz respeito à Porta-

ria nº 135/2023, publicada pelo Iphan, que regulamenta o procedimento para o tombamento constitucional dos documentos e dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, estabelecendo em seu artigo 3º ao que se referem:

sítios ocupados por remanescentes das comunidades de quilombos detentores de referências culturais materiais ou imateriais, nos quais se produzem e reproduzem práticas culturais vigentes; sítios não ocupados por remanescentes das comunidades de quilombos que são detentores de vestígios materiais referentes à sua memória; e documentos detentores de referências à memória de comunidades de quilombos (Brasil, 2023).

Esses dois casos, referentes a políticas de tombamentos de terreiros e quilombos, conformam um redirecionamento político do Iphan tanto no aspecto de valorização da contribuição das matrizes afro-diaspóricas ao patrimônio cultural brasileiro, quanto no aspecto de gestação de um caminho integrativo entre os campos do Patrimônio Material e Imaterial. Entre os principais instrumentos normativos que vêm assegurando políticas públicas de acautelamento dos bens patrimoniais é possível perceber mudanças significativas que implicaram novas formas de gestão e novos direcionamentos.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A PROTEÇÃO DE TERRITÓRIOS

Os enfrentamentos instaurados pelo assédio minerário no Serro demandam aprofundamento sobre as perspectivas de proteção de territórios no que tange às dinâmicas socioambientais que asseguram a permanência de bens culturais e os direitos sociais de seus detentores. Diante da estratégia dos empreendimentos minerários de promover a fragmentação dos projetos para atenuar a compreensão quanto à abrangência dos riscos e impactos, o caminho de análise dos pedidos de conformidade e licenciamento por parte dos órgãos públicos responsáveis precisa adotar a lógica inversa. No que tange aos impactos sobre os patrimônios culturais, é premente que esses órgãos de proteção patrimonial analisem em conjunto os processos de licenciamento ambiental que incidem sobre territórios contíguos, compreendendo de forma sistêmica os impactos sobre bens culturais, práticas e modos de vida das comunidades detentoras.

A Portaria nº 375/2018, que institui a Política do Patrimônio Cultural Material do Iphan (Brasil, 2018), embora seja especificamente relacionada à natureza material, apresenta uma visão contemporânea da atuação no campo patrimonial entrelaçada aos direitos sociais e, portanto, permite traçar reflexões mais amplas sobre as políticas nesse campo, inclusive no tan-

ge à sua dimensão imaterial. Ademais, a fragmentação dessas duas dimensões – material e imaterial – é muito mais uma configuração histórica, que levou à estruturação de processos de gestão pública, do que propriamente uma cisão que possa ser observada na dinâmica da vida social. Afinal, os bens de natureza material só se sustentam como referências culturais por meio de suas dimensões simbólicas, e, por outro lado, aqueles de natureza imaterial se entrelaçam na vida social por meio, também, da materialidade de detentores, lugares, espaços rituais, flora, fauna, objetos e criações. Dessa forma, tomaremos como referência alguns princípios norteadores formulados nessa Portaria para tecer estas breves considerações.

Uma política efetiva de proteção de bens e redes patrimoniais, de acordo com o artigo 2º da Portaria, deve “ocorrer de forma intersetorial, integrada, coordenada, sistemática” (Brasil, 2018). Os dezesseis princípios norteadores das ações e atividades para a consecução da política envolvem humanização, indissociabilidade, ressignificação, responsabilidade compartilhada, colaboração, participação ativa, atuação em rede, desenvolvimento sustentável, integração, direito à cidade, acesso equitativo, precaução, prevenção, reparação, respeito às diversidades locais e regionais e transversalidade (Brasil, 2018).

Os princípios da humanização – que consideram a

contribuição das iniciativas de preservação para a garantia da cidadania e da dignidade da pessoa humana – e do respeito às diversidades locais e regionais indicam a necessidade de refletir sobre os direitos sociais que são colocados em risco com a instauração de empreendimentos em territórios que envolvem bens atrelados aos modos de vida de populações tradicionais.

Uma vez que o Brasil é signatário da Convenção 169 da OIT, os processos de licenciamento não deveriam sequer ser instaurados antes da realização de Consulta Livre, Prévia e Informada a comunidades tradicionais que vivem nos territórios que estão nas áreas de impacto dos projetos de empreendimento. O que temos visto é a produção de relatórios de impactos pelas empresas de consultoria a serviços das mineradoras, circulando e entrevistando detentores e agentes patrimoniais, sem qualquer processo prévio que lhes assegure o pleno direito de escolha.

Os princípios da responsabilidade compartilhada entre União, estados e municípios, bem como da colaboração e cooperação entre as diferentes esferas do poder público e da sociedade para a proteção dos patrimônios culturais, abrem caminhos para análises de impacto sobre bens patrimoniais em toda a dimensão de conjunto. Quanto à proteção dos patrimônios materiais do Serro, a não sobreposição pelas três esferas de

tombamento de bens reconhecidos como de relevante valor histórico, arquitetônico, urbanístico e paisagístico, indica a conformação de um sistema patrimonial integrado. Além disso, é premente a necessidade de correlacionar a extensa trama de bens e detentores do município protegidos em todas as esferas do poder público e mesmo considerar referências sociais ainda não acauteladas no processo de formulação de estratégias de proteção e salvaguarda às referências culturais da população serrana.

Os princípios da indissociabilidade e da integração realçam a importância de pensar de forma sistêmica os bens culturais, as comunidades que os têm como referência e o meio ambiente como “fruto da interação do conjunto de elementos naturais e culturais, que propiciam o desenvolvimento da vida em todas as suas formas” (Brasil, 2018). As políticas patrimoniais ainda carecem de métodos eficazes de compreensão quanto à abrangência das áreas de abastecimento e influência, que assegurem a proteção de bens patrimoniais integrados aos modos de vida e ao meio ambiente. Muitas vezes são considerados apenas os locais de residência e produção, e não áreas como nascentes de rio, regiões de manejo para práticas tradicionais de extrativismo etc. Sistemas agrícolas, alimentares e culinários como o das sempre-vivas, do queijo e da cozinha mineira, extensivamente presentes no Serro, ensejam

compreensões alargadas da proteção territorial.

O conceito de território adotado no processo de pesquisa dos queijos artesanais, como já foi dito, ultrapassa a ideia de espaço físico ou geográfico para entendê-lo como um contexto cultural, isto é, uma rede de relações sociais e culturais construídas no espaço e no tempo, articulando as especificidades físico-naturais próprias das regiões serranas aos modos de ser e de viver. Assim se compõe um território cultural, um lugar pleno de significados construídos no processo de transformação e adaptação do homem àquele ambiente, carregado de sentidos de identidade e pertencimento. Um lugar de memórias associadas a modos de fazer e de agir de um homem de caráter fundamentalmente rural (Meneses, 2014, p. 82).

No caso do patrimônio edificado, para além da compreensão de sua inserção simbólica e social nas comunidades e nas paisagens culturais, é preciso criar parâmetros para a demarcação de raios de proteção seguros. No Serro, não há confiabilidade nos relatórios de impacto elaborados pelas empresas de consultoria contratadas pelas mineradoras com relação aos riscos oferecidos por explosivos, poluição, trepidação por tráfego de caminhão, instalação de barragens e diques de contenção.

Compreendemos que o conceito de “paisagem cultural” contemplado no escopo das políticas patrimoniais federais, que é tratado mais especificamente pela Porta-

ria nº 127/2009, aponta alguns caminhos possíveis para a proteção de territórios patrimoniais.

Considerando, que a conceituação da Paisagem Cultural Brasileira fundamenta-se na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, segundo a qual o patrimônio cultural é formado por bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, as criações científicas, artísticas e tecnológicas, as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais, os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico;

[...] Art. 1º. Paisagem Cultural Brasileira é uma porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores (Brasil, 2009).

O instrumento de “chancela”, contudo, ainda não se desdobrou em âmbito federal em experiências concretas que nos permitam analisar casos exemplares de

eficácia de proteção. Castriota (2016) realizou um estudo de caso de aplicação do conceito de paisagem cultural ao município do Serro, propondo um plano de preservação da paisagem cultural pautado pelas práticas agrícolas tradicionais. A atuação foi restrita, contudo, à área central do município, para favorecer a continuidade de práticas agrícolas da população rural que migrou para a periferia urbana.

Nosso propósito, neste artigo, foi elucidar a trama de bens culturais reconhecidos como referências locais que se estendem largamente pelo Serro, fazendo do município um caso exemplar para o aprofundamento dos instrumentos de proteção dos territórios patrimoniais, base que de fato sustenta os modos de vida e as práticas culturais de detentores e agentes sociais. Não podemos ainda avaliar se a chancela de paisagem cultural seria um mecanismo adequado para esse caminho de proteção, mas é evidente que os gestores e articuladores do campo das políticas patrimoniais do Brasil e de Minas Gerais têm, tomando por base a excepcionalidade desse território, uma oportunidade preciosa de contribuir para a efetividade dos direitos sociais no campo do patrimônio cultural.

Referências

2a SALA: 20/10 – Oficina – Seminário Rio de Contas Cidade-Mãe da Chapada Diamantina. Vídeo (132 min). Publicado pelo canal Iphan. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RVGDIS6p_sk. Acesso em: 15 jul. 2024.

ANDRADE, Rudá Kocubej de. Vissungo com angu: histórias e memórias da produção e consumo de fubá no Alto Jequitinhonha. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Parecer técnico: Projeto de Mineração no Serro – Minas Gerais. Brasília, DF: ABA, 2021. Disponível em: http://www.abant.org.br/files/20210420_607ed57c90942.pdf. Acesso em: 15 jul. 2024.

BARBOSA, David Tavares. Cidadania paisagística. *Geografia: Revista de Pós-Graduação em Geografia da UFPE*, Recife, v. 35, n. 1, p. 40-59, 2018.

BARBOSA, David Tavares. *Ver, estar e ser (n)a paisagem: cidadania paisagística e o direito à paisagem na cidade do Recife*. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

BRANGIONI, Roberta; DE PAULA, Andréa. Tensionamentos entre desenvolvimento, natureza e cultura: o caso do Serro/MG frente à expansão minerária no Vale do Jequitinhonha. *Confluências*, Niterói, v. 24, n. 3, p. 203-221, ago./dez. 2022.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2024]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>

ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 5 jul. 2024.
BRASIL. Decreto nº 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. Brasília, DF: Casa Civil, 2000. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 15 jul. 2024.

BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Brasília, DF: Casa Civil, [2015]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 15 jul. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas: Serro, Serra da Canastra e Serra do Salitre (Alto Paranaíba)*. Brasília, DF: Iphan, 2014.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Parecer do Relator do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural – IPHAN. Tombamento nº 1793-T-16. Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, em Cachoeira-BA. Referência: Processo SEI nº 01502.002434/2012-06. Brasília, DF: Iphan, 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria Iphan nº 127, de 30 de abril de 2009. Estabelece a chancela da Paisagem Cultural

Brasileira. Brasília, DF: Iphan, 2009. Disponível em: https://www.normasbrasil.com.br/norma/portaria-127-2009_214271.html. Acesso em: 15 jul. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria Iphan nº 135, de 20 de novembro de 2023. Dispõe sobre a regulamentação do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, conforme o previsto no art. 216, §5º da Constituição da República Federativa do Brasil, no âmbito do Iphan e cria o Livro Tombo de Documentos e Sítios Detentores de Reminiscências Históricas de Antigos Quilombos. Brasília, DF: Iphan, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/centrais-de-conteudo/legislacao/atos-normativos/2023/portaria-iphan-no-135-de-20-de-novembro-de-2023>. Acesso em: 15 jul. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria Iphan nº 375, de 19 de setembro de 2018. Institui a Política de Patrimônio Cultural Material do Iphan e dá outras providências. Brasília, DF: Iphan, 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/centrais-de-conteudo/legislacao/atos-normativos/2018/portaria-no-375-de-19-de-setembro-de-2018>. Acesso em: 15 jul. 2024.

BROADUS, Victoria. *The afro-descended culture of miners and maroons in Brazil's Diamond District: 1850s-2020s*. Tese (Doutorado em História) – Georgetown University,

Washington, DC, 2023.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. Um plano para a paisagem cultural do Serro, Brasil: novas possibilidades para o patrimônio. *Identidades: Território, Proyecto, Patrimonio*, n. 6, p. 211-233, 2016.

CHECA-ARTASU, Martín; MARTÍN, Pere (org.). *El paisaje: reflexiones y métodos de análisis*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio: Universidad Autónoma Metropolitana, 2017.

CONVENÇÃO nº 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da Organização Internacional do Trabalho. Brasília, DF: OIT, 2011.

CORRÊA, Joana Ramalho Ortigão. *No Rosário tem cuenda: vida e morte nos Reinados em Minas Gerais*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

COSTA, Tiago Geisler Moreira. *A comunidade de Queimadas frente à expansão minerária no Alto Jequitinhonha: a defesa de um território*. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017.

DAHL, Robert. The concept of power. *Behavioral Science*, [s. l.], v. 2, jul. 1957.

DINOLA, Sabrina *et al.* Partilhas virtuais, atos compartilhados: transposição de acervos de pesquisas e construções coletivas de “pesquisadores nativos”. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 24, n. 65,

p. 66-100, out. 2023.

GALANTE, Rafael. “*Essa gunga veio de lá!*”: sinos e sineiros na África centro-ocidental e no Brasil centro-africano. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

GIOVANNINI JR., Oswaldo. *Sortilégios do registro*: Aires da Mata Machado, os cantos vissungos e os negros do garimpo em Minas Gerais. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2012.

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS. *Dossiê de registro sistema agrícola tradicional de apanhadoras e apanhadores de flores sempre-vivas em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Iepha-MG, 2021.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS. *Inventário de proteção ao acervo cultural de Minas Gerais*. Bem cultural imaterial. Designação: 1647 – Queijo do Serro. [Belo Horizonte]: Iepha-MG, 2003.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS. *Saberes, linguagens e expressões musicais da viola em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Iepha-MG, 2018.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS. *Patrimônio biocultural: inventário dos sistemas agroalimentares do milho e da mandioca em Minas*

Gerais. Belo Horizonte: Iepha-MG. 2022.

KRENAK, Ailton. Genocídio e resgate dos “Botocudo”.

[Entrevista cedida a] Marco Antônio Tavares Coelho. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 23, n. 65, p. 193-204, 2009.

Disponível em: [https://www.scielo.br/j/ea/a/](https://www.scielo.br/j/ea/a/Jfgzby48wpLVmL7RXDtF6Tb/?format=pdf&lang=pt)

Jfgzby48wpLVmL7RXDtF6Tb/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 15 jul. 2024.

LEITE, Matheus de Mendonça Gonçalves. Por que somos contra o empreendimento minerário denominado “Projeto Serro”?

Uma reflexão crítica sobre democracia e desenvolvimento inclusivo na cidade do Serro. *Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro,

v. 13, n. 2, p. 1023-1068, 2020. Disponível em: [https://](https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/47156)

www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/47156. Acesso em: 27 ago. 2021.

LIMA FILHO, Manuel. Cidadania patrimonial. *Anthropológicas*, Recife, ano 19, v. 26, n. 2, p. 134-155, 2015.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. O negro e o garimpo em Minas Gerais. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1985.

MAGALHÃES, Cleide Greco *et al.* (org.). *Dossiê Serro*

Livre de Mineração. [Serro]: Movimento pela Soberania

Popular na Mineração, 2023. Disponível em: [https://](https://observatoriodopatrimonio.com.br/site/media/attachments/2023/06/12/dossie-serro-livre-de-mineracao-1.pdf)

[observatoriodopatrimonio.com.br/site/media/](https://observatoriodopatrimonio.com.br/site/media/attachments/2023/06/12/dossie-serro-livre-de-mineracao-1.pdf)

[attachments/2023/06/12/dossie-serro-livre-de-mineracao-1.](https://observatoriodopatrimonio.com.br/site/media/attachments/2023/06/12/dossie-serro-livre-de-mineracao-1.pdf)

pdf. Acesso em: 15 jul. 2023.

MAGALHÃES, Daniel. Pipiruí e Caixa de Assovio: tocadores de

pífanos e caixas nas festas de reinado. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

MAGALHÃES JÚNIOR, Hélio de. Relações entre o uso e cobertura do solo e qualidade das águas na bacia do Rio Jequitinhonha em Minas Gerais como subsídio à gestão dos recursos hídricos superficiais. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Cartografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

MENESES, José Newton Coelho. Fazenda Mineira, território dos queijos artesanais. *In*: BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas: Serro, Serra da Canastra e Serra do Salitre (Alto Paranaíba)*. Brasília, DF: Iphan, 2014.

MINAS GERAIS, Lei nº 18.030, de 30 de setembro de 2009. Dispõe sobre distribuição da parcela da receita do produto da arrecadação do Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS) pertencente aos municípios, 1 out. 2009.

MINAS GERAIS, Decreto nº 2.804, de 6 de outubro de 2009. Regulamenta a Lei nº 18.030, de 30 de setembro de 2009. 7 out. 2009.

MINAS GERAIS, Decreto nº 42.505/2002, de 15 de abril de 2002. Institui as formas de registro dos bens culturais de natureza imaterial ou intangível do estado de Minas Gerais, abr, de 2002.

MUNICÍPIO do Serro/Minas Gerais. Serro/MG: território

patrimonial. Rio de Janeiro: Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste, c2020. Disponível em: <https://observatoriodopatrimonio.com.br/site/index.php/itens-de-patrimonio/serro-territorio-patrimonial>. Acesso em: 18 abr. 2024.

NASCIMENTO, Lucia Valéria do. *A África no Serro Frio*. Vissungos: uma prática social em extinção. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

PEREIRA, Vanessa. Comunicação Oral no Seminário Rio de Contas Cidade Mãe da Chapada Diamantina, realizado pelo IPHAN-BA, em 20 de outubro de 2023. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=RVGD1S6p_sk&list=PLPHBfbuYpe6-vRjbS1wD47GyfNBZ3IIdZ&index=2.

REIS, Gabrielle *et al.* A paisagem no ordenamento urbano brasileiro: a produção de leis da paisagem no Recife e no Rio de Janeiro entre 1950 e 2019. *Revista Espaço e Geografia*, Brasília, DF, v. 24, n. 2, p. 197-222, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/espacoegeografia/article/view/40280>. Acesso em: 18 abr. 2024.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

SERRO (MG), Lei nº 2.214/2009, de 23 de junho de 2009, Dispõe sobre a proteção e forma de registro do Patrimônio Cultural, de natureza material imóvel, móvel e imaterial ou intangível do Município de Serro, rege o conselho

Deliberativo do Patrimônio Cultural de Serro e dá outras providências, junho de 2009.

SERRO (MG), Decreto Municipal nº 5.837/2016, de 25 de novembro de 2016. Declara a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Serro como patrimônio imaterial do município. Serro, 25 de nov. de 2016.

SERRO. Prefeitura Municipal do Serro. Apresentação. O que é patrimônio cultural. Lista de Patrimônios Municipais do Serro (MG). Serro: [Prefeitura Municipal do Serro], 2016. Disponível em: https://observatoriopatrimonio.com.br/site/media/attachments/2023/04/10/lista_bens_tombados_serro.pdf.

Acesso em: 15 jul. 2024.

SIMÕES, Everton Machado. *A África Banta na região de Diamantina: uma proposta de análise etimológica*. Dissertação (Mestrado em Semiótica Linguística Geral) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

SIMÕES, Maria do Rosário. *A fé que move a festa, a festa que move a fé*. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Docência do Ensino Superior) – Faculdades Unidas do Norte de Minas, Montes Claros, 2005.

SOUZA, Leandro de Aguiar e. *Do Quadrilátero Ferrífero ao Quadrilátero Aquífero: territorialidades conflitantes na produção de um espaço social extensivo à Região Metropolitana de Belo Horizonte-MG*. *Geosp*, São Paulo, v. 25, n. 3, dez. 2021.

SVAMPA, Maristella. *Consenso de los commodities y lenguajes*

de valoración em America Latina. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, n. 244, p. 30-46, mar./abr. 2013.

SVAMPA, Maristella. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas?. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (org.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Tradução: Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. p. 140-173.

ZHOURI, Andréa. Crise como criticidade e cronicidade: a recorrência dos desastres da mineração em Minas Gerais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 29, n. 66, maio/ago. 2023.

ZHOURI, Andréa (org.). *Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*. Marabá: Editorial iGuana; Brasília, DF: ABA, 2018.

ZHOURI, Andréa; BOLADOS, Paola; CASTRO, Edna. *Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais*. São Paulo: Annablume, 2022.

As promessas do vento: o avanço das energias renováveis no Seridó potiguar

Julie Cavignac
Joadson Silva
Étore Medeiros

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-9

Entre os desafios impostos pelas mudanças climáticas, as tecnologias pensadas para substituir fontes de energia fósseis aparecem como soluções necessárias para realizar uma transição energética que deveria ter acontecido há várias décadas (Dias; Teixeira; Pessoa, 2024). No entanto, em todo o Nordeste, observamos que o modelo de implantação dos grandes empreendimentos de energias renováveis é cada vez mais questionado. No Rio Grande do Norte, estado que é rico em sol e vento, tem ocorrido sérios problemas relacionados à multiplicação de parques eólicos e fotovoltaicos na paisagem, sem que a população possa entender os efeitos sobre suas vidas, seus territórios e seus patrimônios (Dantas, 2022).

Os projetos são selecionados com base em critérios energéticos e econômicos, recebem incentivos do governo federal e do estado, sem que, no entanto,

sejam considerados de forma efetiva os impactos socioambientais e garantidos os direitos das comunidades e dos trabalhadores. Ao optar por um modelo de desenvolvimento que privilegia o lucro em detrimento do bem-estar das populações, os tomadores de decisão pressupõem que o sertão é uma terra estéril e vazia de população, sem outras perspectivas de desenvolvimento além de energias alternativas e “limpas”. Com todas as suas vantagens, o semiárido parece ideal para a instalação de empresas de energia renovável. Entretanto, os empreendimentos em curso na região têm gerado não apenas danos ambientais mas também uma série de problemas sociais e ataques aos patrimônios culturais – questões que irão nos interessar aqui.

A pesquisa foi realizada através da coleta de dados secundários, consultas a portais e *sites* de notícias, análise de estudos de impacto ambiental, depoimentos veiculados em grupos de WhatsApp criados para acompanhar os projetos e as mobilizações em prol da defesa das populações atingidas e da Caatinga. Por meio do coletivo Seridó Vivo, formado em 2021, acompanhamos seminários, reuniões, audiências públicas e atividades de coletivos que informam sobre a situação de comunidades tradicionais, quilombolas e pequenos agricultores do sertão norte-rio-grandense, entre outros. O grupo, formado por ativistas, moradores, lideranças comunitárias e pes-

quisadores de diferentes áreas, participa desde então da elaboração de notas técnicas destinadas a órgãos de licenciamento ambiental e controle. Durante esse período, realizamos visitas aos municípios de Bodó, Lagoa Nova, Santana do Matos, São Vicente, Acari, Carnaúba dos Dantas, Parelhas, Caicó, Jardim do Seridó, Florânia, Jucurutu e Tenente Laurentino Cruz, nas comunidades tradicionais e assentamentos de reforma agrária desses municípios. Observaremos alguns casos de ameaças ao patrimônio cultural das comunidades quilombolas e ao acervo arqueológico na Serra de Santana, em Lagoa Nova e na região de Parelhas, Carnaúba dos Dantas e Acari.

De início, traçaremos um panorama do avanço das energias renováveis no Rio Grande do Norte e mostraremos que, apesar das críticas, elas aparecem como a solução milagrosa para o desenvolvimento econômico do estado. Também é necessário fazer um pequeno histórico do enfrentamento do que é chamado desenvolvimento sustentável, com a atuação da sociedade civil potiguar e, em particular, do coletivo Seridó Vivo. Com a pressão dos grupos de ativistas e das lideranças comunitárias, a interlocução com as agências governamentais foi iniciada e houve avanços na visibilização dos danos socioambientais e na necessidade de compensações efetivas para as populações atingidas. Enfim, tomando exemplos no Seridó, iremos mostrar os impactos socioambientais,

em particular em relação aos povos e comunidades tradicionais, seus territórios e patrimônios, incluindo os riscos que ameaçam o rico acervo arqueológico da região.

MODELOS DE DESENVOLVIMENTO

A urgência de uma transição energética tornou-se a narrativa predominante no mundo capitalista do século XXI, levantando questões sobre impactos negativos ligados ao modelo de desenvolvimento escolhido. No entanto, as legislações ambientais e as pesquisas científicas, em particular sobre as populações tradicionais, são desconsideradas nos processos de licenciamento, que nem sempre são transparentes. Além disso, os modelos de desenvolvimento impostos representam uma séria ameaça para o meio ambiente, as populações locais e seus patrimônios.¹

A questão não é nova: há uma década, 2.263 municípios, ou 41% dos 5.560 municípios brasileiros, já conheciam uma mudança ambiental que afetava as condições de vida da população (Silveira; Araújo Neto, 2014). A ação humana foi responsável pelo desaparecimento de 89% da vegetação nativa na Caatinga, bioma presente em 95% do Rio Grande do Norte (Fioravanti, 2024). Entre os desafios enfrentados

1 Sobre a discussão das falhas nos processos de licenciamento ambiental, ver Zhouri (2008).

pela região, o primeiro é a conservação da integridade das paisagens, pois os empreendimentos são planejados justamente nas áreas prioritárias para conservação da Caatinga no estado, o que deveria ser proibido (Marinho *et al.*, 2021). Ao contrário do que é anunciado, constata-se que o rápido crescimento da energia eólica e fotovoltaica não se contrapõe a um modelo econômico que requer um alto consumo de energia. Pelo contrário, a fórmula do desenvolvimento proposto não difere das outras matrizes energéticas, pois tende a favorecer, principalmente, as grandes corporações, inclusive conglomerados internacionais, enquanto tem contribuição limitada no desenvolvimento local (Hofstaetter, 2021). As compensações propostas pelas empresas estão muito aquém dos danos causados: será que a doação de um trator, a organização pontual de ações de educação ambiental ou a construção de um museu são suficientes para cobrir os danos causados pelo desmatamento de centenas de hectares de mata nativa ou a privatização de áreas agrícolas que sustentam os moradores? Quem estabelece e controla o valor das compensações e sua efetividade? Não é um paradoxo e até uma hipocrisia que as mesmas empresas que causam danos aos territórios das comunidades, agora queiram ensinar às populações atingidas a preservar seus territórios e contar a história no seu lugar? O lucro dos empreendimentos parece ser desproporcional em relação aos estragos feitos à natureza e às comunida-

des, que perdem seus territórios, suas práticas culturais, seus conhecimentos tradicionais e, no final, sua história.



Figura 1. Desmatamento e terraplanagem na Serra do Piauí para instalação do Complexo Eólico Anemus Wind. Limite entre os municípios de Currais Novos e São Vicente (RN), 2023. Fotografia: Acervo Seridó Vivo.

No entanto, esse modelo predatório parece estar em crise, com o anúncio de uma recessão no setor das eólicas e a mudança de exploração para megaprojetos *offshore*.² Há anúncios da Petrobras, replicados nos veícu-

2 Em uma reportagem do site Brasil Agro, o pesquisador José Goldemberg apresenta as causas da crise do setor elétrico em parte ligada à voracidade das empresas, à terceirização do setor e à falta de controle por parte do Ministérios das Minas e Energias (disponível em: <https://www.brasilagro.com.br/conteudo/vivemos-uma-crise-de-energia-eletrica-por-jose-goldemberg>).

los de comunicação, de projetos para a construção de um “Porto de Indústria Verde” em Caiçara do Norte, no norte do estado, onde será implantada uma matriz energética para transformação e produção de hidrogênio verde, com a participação de financiamento chinês. Em setembro de 2020, a governadora do estado, Fátima Bezerra, assinou um protocolo de intenção de instalação do primeiro parque de energia eólica *offshore* do Rio Grande do Norte nos municípios de São Miguel do Gostoso, Touros e Pedra Grande, prometendo “[...] um novo ciclo de investimentos que irão gerar crescimento econômico com sustentabilidade [...] um caminho sem volta”.³ Assim, a marcha inexorável do progresso continua, as novas propostas de desenvolvimento inspiradas pelo modelo neoliberal são agora “verdes” e “limpas”.

html; acesso em: 1 set. 2024).

- 3 Para mais informações, ver: G1 RN. Governadora do RN apresenta projeto do porto-indústria a investidores chineses. *G1*, [Natal], 29 maio 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2023/05/29/governadora-do-rn-apresenta-projeto-do-porto-industria-a-investidores-chineses.ghtml>. INTER TV CABUGI; G1 RN. Petrobras e governo do RN assinam acordo para instalação de projeto piloto de geração de energia eólica em alto mar. *G1*, [Natal], 30 abr. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2024/04/30/petrobras-e-governo-do-rn-assinam-acordo-para-instalacao-de-projeto-piloto-de-geracao-de-energia-eolica-em-alto-mar.ghtml>. Acessos em: 1 set. 2024.

QUE DESENVOLVIMENTO?

Até então, o Rio Grande do Norte, pequeno estado pouco industrializado e com uma economia oriunda de estruturas arcaicas, tinha sido relativamente poupado de projetos de desenvolvimento apoiados pelo governo federal no Nordeste. Historicamente, o cultivo da cana-de-açúcar no litoral e, no interior, as atividades agropastoris associadas ao cultivo do algodão foram as principais atividades, mas o estado nunca se destacou pelo seu dinamismo econômico (Gomes, 2017).⁴ Especialmente no semiárido, há uma cultura de resistência, marcada por crises hídricas, intensos deslocamentos populacionais e transformações profundas na estrutura social, em particular na população rural.

O avanço da cotonicultura, nos séculos passados, da mineração e da indústria cerâmica, mais recentemente, provocou mudanças drásticas nas paisagens do Seridó. A demanda por mão de obra nessas indústrias atraiu trabalhadores do campo para ambientes diferentes dos quais estavam acostuma-

4 “[...] apenas 41,34% dos estabelecimentos agrícolas ocupados por produtores familiares, que apresentam insignificante alocação de capital financeiro, o capital humano é baixo, o nível de organização produtiva é incipiente e mais de 80% destes estão localizados na porção semiárida do estado” (Silva, 2023, p. 84).

dos. Teve como resultado uma significativa destruição da paisagem natural da Caatinga, com impactos para a fauna local e a organização de uma sociedade voltada para o mundo rural. Atualmente, a mineração, incluindo a extração de mármore; a indústria de roupas, por meio da terceirização da mão de obra; assim como a recente instalação de usinas de energia eólica continuam a ameaçar o meio ambiente e a alterar as relações de trabalho e as conexões do sertanejo com a natureza (Dias; Teixeira; Pessoa, 2024). É importante reconhecer que as mudanças climáticas e a busca de fontes energéticas alternativas desempenham um papel crucial nesse cenário, provocando intrusões e danos nos territórios tradicionais até pouco tempo preservados.

No século XX, verificamos a existência de algumas iniciativas produtivas recebendo apoio de agências governamentais e internacionais para a agricultura mecanizada, como o cultivo de frutas tropicais na região de Mossoró, uma economia têxtil em ascensão, após a fase do camarão no litoral a partir dos anos 1990, e, no interior, projetos de mineração (Dias; Teixeira; Pessoa, 2024). A participação das agências federais nem sempre foi satisfatória. No final do século XX, o estado se tornou um destino de turismo de verão, com o apoio da Empresa Potiguar de Promoção Turís-

tica (Emprotur) e do Programa Nacional de Desenvolvimento e Estruturação do Turismo (Prodetur/RN). O turismo também conheceu um crescimento significativo com a presença de investimentos internacionais (Hofstaetter, 2021; Pontes, 2016).⁵ No Seridó, houve um projeto de interiorização do turismo, com a criação do Roteiro Seridó e do Polo Turístico da região, que foi instituído pelo governo do estado por meio do Decreto nº 18.429/2005, com o apoio do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae/RN) e da Secretaria de Estado do Turismo (Setur/RN); e do Programa de Regionalização do Turismo promovido pelo Ministério do Turismo.

Com a chegada da energia renovável, o cenário mudou radicalmente: em dez anos, a capacidade instalada no estado aumentou 12 vezes: de 2,5 para 30 GW entre 2012 e 2023.⁶ Inicialmente instalados no litoral,

5 Para uma síntese recente das mudanças na economia do Rio Grande do Norte, em particular com um estudo que analisa o desenvolvimento do turismo e da energia eólica no norte do estado, ver Hofstaetter (2021).

6 “Em 2020, havia 686 usinas e 17,75 GW de potência eólica instalada, o que representou um crescimento de 14,89% de potência em relação a dezembro de 2019, quando a capacidade instalada era de 15,45 GW. Em 2020, foram instalados 66 novos parques eólicos e outros 14 foram repotenciados, num total de 2,30 GW de nova capacidade” (Associação Brasileira de Energia Eólica, 2020,

os empreendimentos se espalharam rapidamente pelo interior, na região de João Câmara e em direção ao Seridó, seguindo uma tendência geral no Nordeste. Em 2017, 13 municípios do interior tinham empreendimentos instalados, com apenas quatro municípios do Seridó: Bodó, Lagoa Nova, Cerro Corá e Tenente Laurentino Cruz (Traldi, 2019). A Serra de Santana foi alvo de projetos eólicos a partir de 2010, com o Parque Eólico Serra de São Pedro. Hoje, contam-se mais de 20 parques em funcionamento nesses mesmos municípios (Souza, 2016). Em outras áreas, são as usinas solares que se multiplicam e se instalam em lugares preservados do ponto de vista ambiental: é o caso do empreendimento instalado em Bela Vista do Piató, no município de Açú, onde já existem 89 parques solares em funcionamento; a Engie iniciou mais um parque solar nesse território quilombola, em 2023, suprimindo aproximadamente 2.500 ha de vegetação, numa área já impactada pela indústria cerâmica, mas onde a vegetação nativa era preservada (Silva, 2023).⁷

Além disso, projetos de mineração que existem desde o início do século XX têm sido reativados des-

p. 3); 302 dos 1.053 parques eólicos instalados no país estão no Rio Grande do Norte (Federação das Indústrias..., 2024).

7 Informação oral de Franciane Bezerra do Nascimento Costa, presidente da Associação Quilombola Bela Vista do Piató, jun. 2023.

de a década de 2010, com a chegada de investimentos estrangeiros, em particular canadenses e chineses, à procura de ouro, lítio e feldspato; além da scheelita, em Currais Novos.⁸ São repetidos os argumentos da oportunidade de criação de empregos e de um desenvolvimento sustentável, sem a implantação de projetos de preservação ambiental. Se pensarmos que o Seridó é uma região já com muitas perdas vegetais por causa das formas de exploração que foram escolhidas desde a colonização, com a criação extensiva de bovinos e caprinos, a cultura do algodão e, mais recentemente, a economia da mineração e das cerâmicas, há de se perguntar por que desmatar os poucos lugares ainda preservados e qual é a razão de o poder público priorizar um modelo de desenvolvimento predatório.

Embora os sertões tenham uma história de adaptação às secas, as alterações climáticas estão exacerbando os problemas existentes. A estiagem já não é apenas uma ocorrência sazonal, mas uma ameaça persistente, desafiando a resiliência das comunidades locais. A história econômica da região permite entender por-

8 Ver: G1 RN. Empresa recebe licença para exploração de ouro em Currais Novos. G1, [Natal], 9 mar. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2023/03/09/empresa-recebe-licenca-para-exploracao-de-ouro-em-currais-novos.ghtml>. Acesso em: 1 set. 2024.

que o Seridó é percebido pelos governantes como um espaço a ser colonizado e desenvolvido (Macêdo, 2012). Políticas públicas, como a construção de açudes, têm sido adotadas desde o início do século XX para enfrentar a escassez de água no sertão, mas, muitas vezes, elas não foram implementadas de maneira adequada, gerando problemas adicionais para as comunidades locais. Hoje, com a revolução das energias verdes, a história se repete.

NA TORMENTA

O Rio Grande do Norte é o estado brasileiro que mais investiu em energias renováveis e, apesar do tamanho do seu território, ocupa o segundo lugar no Nordeste, depois da Bahia, com 259 empreendimentos solares e 293 parques eólicos em funcionamento – a maior capacidade instalada de geração elétrica por fonte eólica (Dias; Teixeira; Pessoa, 2024).

De acordo com informações da Secretaria Estadual do Desenvolvimento Econômico, da Ciência, da Tecnologia e da Inovação (SEDEC) do RN, o estado tem o maior número de turbinas eólicas em operação, com mais de 2.800 máquinas em atividade (Chacon, 2024a).

Além dos 552 empreendimentos em funcionamento, há 167 em construção, sem falar daqueles que estão em

processo de licenciamento, em contestação ou na fase de projetos (Federação das Indústrias..., 2024).⁹ Segundo a Associação Brasileira de Energia Eólica (2021, 2022), o Rio Grande do Norte foi o estado que construiu mais parques eólicos em 2021 e o segundo em 2022, atrás da Bahia.

Segundo o então senador Jean-Paul Prates,

De lá [2003] para cá, o Rio Grande do Norte se tornou o líder nacional em geração de energia eólica, e um dos principais destinos dos investimentos em energia solar fotovoltaica do Brasil. O novo ciclo econômico se consolidou e o estado fez a sua transição energética sem que quase ninguém notasse. Esta é uma história de sucesso com muitos protagonistas: gente de governo, gente da indústria, gente da política, gente da ciência e gente do povo. É uma história da gente do Rio Grande do Norte (Rio Grande..., 2022).

O problema é que a população atingida não foi consultada e ninguém se deu conta do tamanho das

9 “[...] são 9.452.536 kW distribuídos entre 384 empreendimentos, correspondente a 31,9% de todas as outorgas implantadas no Brasil pela Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel)”; ver: ENERGIA eólica: estudos lançados em Natal apontam impactos socioambientais e também soluções. Agora RN, Natal, 20 mar. 2024. Disponível em: <https://agorarn.com.br/ultimas/energia-eolica-estudos-lancados-em-natal-apontam-impactos-socio-ambientais-e-tambem-solucoes/>. Acesso em: 1 set. 2024.

transformações e dos danos que a invasão das energias alternativas iria trazer.

No Seridó, constata-se um crescimento de projetos desde 2021: em 2023, havia mais de 40 parques em funcionamento, 15 empreendimentos em construção e 11 projetos em licenciamento para toda a região (Federação das Indústrias..., 2024; Queirós, 2023). Somente no município de Bodó, com 253,519 km², em 2023 havia 15 parques eólicos em operação e mais nove projetos previstos (Queirós, 2023). Além da dificuldade de acesso à informação sobre os projetos, não há como saber quantos empreendimentos ainda irão ser construídos. As promessas sensacionistas de ganho financeiro sem esforço têm apelo grande, em particular para os pequenos criadores e agricultores que têm, no geral, uma renda muito baixa. As empresas imprimiram mudanças drásticas no uso da terra, com arrendamentos de 25, 30 e até 50 anos das propriedades, caracterizando situações de contratos abusivos. Consequentemente, houve repercussão nos contratos de trabalho e nas aposentadorias (Souza, 2016; Traldi, 2019).

Em vez de uma “história de sucesso”, parece, cada vez mais, um filme de terror: o estado está sendo tomado por empreendimentos sem que haja controle por parte do poder público sobre o território e seus recursos naturais. A ausência das agências reguladoras públicas é evidente, especialmente na elaboração de mapas de desenvolvimento.

Ao acompanhar os processos de licenciamento, verificamos que as empresas apresentam projetos num ritmo frenético sem, muitas vezes, cumprir adequadamente os processos de licenciamento ambiental, realizando estudos superficiais e desconectados da realidade das comunidades afetadas. Nesses estudos, as dimensões étnica, social e cultural são subdimensionadas.

Além da questão fundiária e da gestão dos recursos naturais, os impactos para as comunidades tradicionais são subdimensionados, pois há uma relevância para a história e a cultura do país (Cavignac, 2022). O poder público estadual deve se fazer mais presente na preservação e salvaguarda desses patrimônios culturais pouco valorizados, aplicando efetivamente as legislações nacionais e internacionais existentes.

SUSTENTABILIDADE PARA QUEM?

A Antropologia vem questionando o modelo de desenvolvimento escolhido pelo Brasil, que implica a exclusão dos povos originários nas tomadas de decisão. Da mesma forma, a hegemonia da categoria de desenvolvimento sustentável deve ser relativizada, pois inclui projetos de grupos econômicos tradicionalmente pouco preocupados com a questão ambiental (Cunha, 1999; Dantas, 2022).

As consequências sociais e culturais das políticas de desenvolvimento, incluindo os efeitos negativos sobre as comunidades locais, seus territórios, suas identidades culturais e suas formas de vida tradicionais, não são levadas em conta nos modelos de desenvolvimento escolhidos pelos sucessivos governos (Almeida, 2012; Ribeiro, 2003). Apesar de uma sensibilidade diferenciada em relação ao ambiente e aos povos tradicionais, “o governo Lula não tem alterado essa configuração de poder. Pelo contrário, o que se observa nos últimos anos é uma ameaça crescente a esse tipo de governança institucional chamada a efeito desde a Constituição de 1988 e a Rio-92” (Zhour, 2008, p. 98). O que era verdadeiro há dez anos, continua valendo. Em 2023, apesar das prioridades anunciadas para a retomada da agenda ambiental, a política desenvolvimentista continuou firme, com novos investimentos nas energias alternativas e um discurso pronto para atrair possíveis investidores estrangeiros (Dias; Teixeira; Pessoa, 2024). No entanto, as comunidades e os povos tradicionais, incluindo aqui os agricultores familiares que não são reconhecidos pelas empresas nem pelas consultorias de licenciamento ambiental, continuam a sofrer fortes impactos dos grandes projetos de desenvolvimento, enfrentando insegurança jurídica em relação aos seus territórios. Ao mesmo tempo, devem cumprir a

legislação ambiental, que não considera seus hábitos culturais, como, por exemplo, as práticas extrativistas e a caça. O Estado, que deveria mediar os conflitos e ajudar a diminuir as repercussões negativas, adota posições ambivalentes e, no final, está ausente:

Em resumo, pode-se afirmar que os povos e comunidades tradicionais encontram-se espremidos entre a inocuidade das políticas de “proteção” – que não lograram êxito na regularização fundiária das RESEX, na desintração das terras indígenas, na titulação das terras de quilombos, no pleno reconhecimento das demais terras tradicionalmente ocupadas (faxinais, fundos de pasto, babaçuais livres, comunidades ribeirinhas) e em dirimir os conflitos em situações classificadas como de sobreposição – e a ofensiva sobre seus recursos básicos desencadeada pelas medidas “protecionistas” (Almeida, 2012, p. 70).

Assim, a categoria “desenvolvimento sustentável” se esvazia de sentido, pois não corresponde à realidade vivida pelas populações tradicionais: ora é entendida como antinômica de progresso, ora corresponde à uma leitura tecnocrata da conjuntura econômica global e retoma os chavões da urgência climática, abrindo as portas para megaprojetos que vendem soluções verdes, privatizam e destroem os recursos naturais (Zhourri, 2008). No caso do Rio Grande do Norte, o argumento serve para explorar o vento e o sol sem que sejam levados em

conta outros parâmetros além dos técnicos (Traldi, 2019). Os problemas ambientais são postos como se fossem desconectados das relações sociais e políticas; as comunidades afetadas não são consultadas como exige a legislação; e as necessidades locais são deixadas à mercê das empresas, com um governo ausente e até conivente, pela sua omissão ou pela facilitação para com as empresas, incluindo as inúmeras violações de direito (Olsen; Pamplona, 2019).

Diante desses embates, em 2022, a Procuradoria-Geral do Estado do Rio Grande do Norte emitiu uma recomendação para a realização de Estudos de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA-RIMA) para empreendimentos eólicos com capacidade superior a 10 MW. Por sua vez, e para agilizar os processos, o governo do estado sugeriu “a adoção dos estudos ambientais para parques com 180 MW, 100 ha de área de intervenção e 30 aerogeradores”.¹⁰ Para driblar a legislação, grandes projetos, antes caracterizados como complexos, foram

10 Ver: RESOLUÇÃO prevê EIA-RIMA para parques eólicos acima de 180 MW. Tribuna do Norte, [Natal], 17 jul. 2022. Disponível em: <https://tribunadonorte.com.br/natal/resolucao-preve-eia-rima-para-parques-eolicos-acima-de-180-mw/>. Acesso em: 1 set. 2024. Esse fenômeno pode ser comparado ao que Andréa Zhouri (2008) analisa: as pressões políticas impostas pelos governos estaduais e federais para agilizar a aprovação de grandes projetos, impulsionando, assim, o “desenvolvimento”, seguindo a tendência global da governança neoliberal.

fracionados, precisando apenas de um licenciamento simplificado, feito através de Relatórios Ambientais Simplificados (RAS), o que deveria caracterizar uma fraude (Marinho *et al.*, 2021). Mesmo assim, quando realizados, os procedimentos de licenciamento ambiental são feitos por um número pequeno de empresas especializadas em consultorias que, muitas vezes, replicam os dados sem verificar sua pertinência e baseiam-se em diagnósticos que seguem um modelo predefinido, resumindo-se a documentos pré-produzidos, sem pesquisa aprofundada (Zhourri, 2008).¹¹ Assim, ao consultar os processos de EIA-RIMA disponíveis no portal do Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente (Idema), observa-se que muitas das pesquisas de campo foram realizadas em curto espaço de tempo, dificultando uma análise mais aprofundada das

11 Ver as notas técnicas e as réplicas produzidas pelo Seridó Vivo para os órgãos responsáveis: Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente (Idema); Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan); Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra); Ministério Público Federal; Ministério Público Estadual; e Procuradoria-Geral do Estado do Rio Grande do Norte (disponível em: https://drive.google.com/drive/folders/1LwSxgZ6G_Rsk9JrUQI909G15UX7u963l; acesso em: 1 set. 2024). Essas notas, junto com as solicitações das unidades de conservação, foram entregues ao presidente do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), durante o Seminário Bioma Caatinga e Seus Desafios, promovido pelo Ibama, em 2024, em Natal.

consequências para as comunidades. Grande parte das audiências públicas que acompanhamos, durante as quais são apresentados os estudos visando ao licenciamento ambiental, ocorreram em horário de trabalho e de forma não participativa, longe das comunidades a serem impactadas, nas sedes dos municípios, em locais de difícil acesso para os moradores das áreas rurais (Zhouri, 2008).

Para completar, os grandes grupos empresariais transnacionais, responsáveis pela implementação dos projetos, costumam terceirizar os estudos de licenciamento ambiental a empresas que são remuneradas por eles mesmos. Surpreendentemente, as agências reguladoras ignoram esse viés e trabalham em prol do desenvolvimento prometido pelas propagandas das empresas. É um jogo de “faz de conta” em que as etapas são queimadas, as promessas aparecem como providenciais e os interessados são, no final, excluídos do jogo: “[...] as comunidades atingidas, como sujeitos ativos, são negligenciadas e transformadas em meras legitimadoras de um processo previamente definido” (Zhouri, 2008, p. 108). Falta transparência para a maioria da população: a informação não é acessível, pouco se sabe sobre os projetos a serem instalados na região e faltam dados sobre a sinergia dos impactos que esses empreendimentos causarão a médio e a longo prazo para o ambiente e as populações do entorno.

Assim, a “governança ambiental” encontra-se pre-

judicada quando os empresários representam os próprios interesses, sem constrangimentos das agências reguladoras. As comunidades ficam desamparadas, sem condições de fazer frente às investidas das empresas. As estratégias encontradas pelas empresas dificultam o controle dos projetos por parte das instâncias governamentais:

[...] atores como o Banco Mundial, ONGs e empresas utilizam a noção de governança ambiental, assim como a de sustentabilidade, para implementar projetos muitas vezes distintos, levando-nos a indagar sobre os significados dessa categoria. Com efeito, um significado de governança se destaca nesta seara, qual seja, o que remete à ideia de ‘gestão’, inscrito na crença em um consenso inerente à noção de desenvolvimento sustentável. Este consenso aposta na possível conciliação entre os ‘interesses’ econômicos, ecológicos e sociais, abstraindo dessas dimensões as relações de poder que, de fato, permeiam a dinâmica dos processos sociais (Zhourri, 2008, p. 97).

No fim das contas, no lugar de trazer ganhos ambientais e sociais, tais projetos têm representado uma ameaça para a vida dos moradores e para a diversidade biológica, geológica e cultural do estado, sendo necessário avaliar até que ponto o avanço desse modelo energético irá impactar a sociedade e o território do Rio Grande do Norte. Ao que parece, todo o estado está prestes a ser “loteado” para servir tais fontes de energias, deixando

marcas profundas em toda a sociedade e o meio ambiente, em regiões que até então eram preservadas.

TERRITÓRIOS INVISÍVEIS

As empresas que produzem os estudos para obter o licenciamento ambiental consideram apenas as comunidades tituladas e os registros da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Da mesma forma, ignoram a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que assegura a consulta prévia, livre e informada aos povos e comunidades tradicionais.¹²

Mesmo se, no *Atlas eólico e solar* (Rio Grande do Norte, 2022), fossem desconsiderados os territórios não titulados – sejam indígenas ou quilombolas –, percebe-se uma cruel sobreposição dos territórios tradicionalmente ocupados,

12 O Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), em colaboração com o Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN) e o Núcleo de Pesquisa do Projeto Nova Cartografia Social (PNCS/UFRN), realizaram o curso de extensão Consulta Prévia, Livre e Informada: Desafios para Povos e Comunidades Tradicionais entre os meses de agosto e outubro de 2023. O curso propiciou uma ampla discussão sobre a legislação, os conflitos e os impactos provocados pelos empreendimentos nos territórios tradicionais (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1OKPmJ1J6u8>; <https://www.youtube.com/watch?v=498CfcC9Ac0>; acessos em: 5 set. 2024).

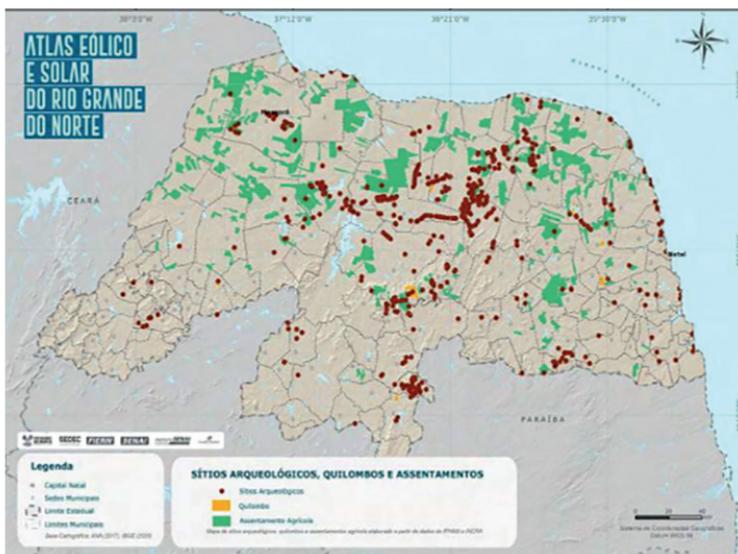


Figura 4.4 - Mapa dos Sítios Arqueológicos, Quilombos e Assentamentos Rurais do Rio Grande do Norte.

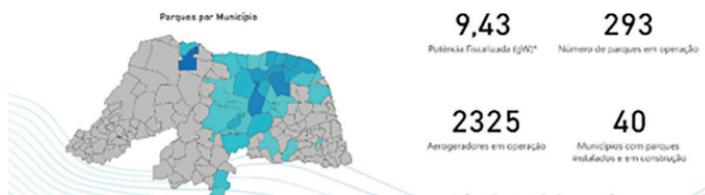
Figura 2. Mapa dos sítios arqueológicos, quilombos e assentamentos (Rio Grande do Norte, 2022, p. 21).

dos sítios arqueológicos e dos empreendimentos solares e eólicos em operação – sem contar os projetos em curso ou ainda os que estão em litígio. Percebe-se, mais uma vez, a ausência do poder público na gestão dos territórios.

Os estudos elaborados para realizar os licenciamentos – que consistem em uma mera compilação de informações gerais sobre o bioma e as localidades a serem atingidas – ignoram totalmente os aspectos patrimoniais e subestimam a riqueza da paisagem ainda bastante preservada nas zonas das serras. São também regiões com



Panorama RN Cenário Atual



Panorama RN Cenário Atual

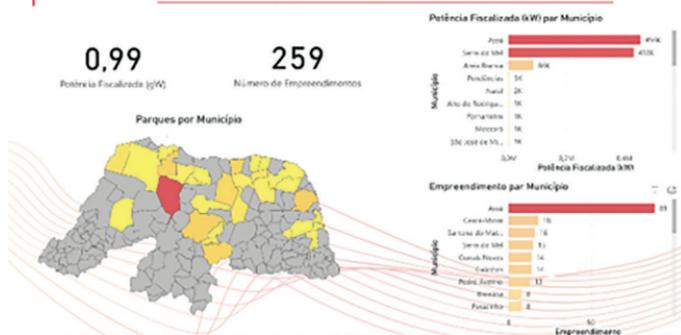


Figura 3. Mapa dos empreendimentos eólicos em 1 março de 2024 (Federação das Indústrias..., 2024).

um alto potencial para atividades produtivas de pouco impacto ambiental: recentemente, foi desenvolvido um turismo de aventura, educativo ou com fins culturais, em direção a patrimônios naturais e arqueológicos antes pouco explorados: o Sítio Arqueológico Xique-Xique, em Carnaúba dos Dantas; o Cânion dos Apertados, em Currais Novos; a Barragem de Gargalheiras, em Acaari; o Poço da Princesa e o Sítio Arqueológico Mirador,

na Serra do Boqueirão, em Parelhas, entre outros. Povos e comunidades tradicionais, que sabem da importância da preservação do ambiente, iniciaram também projetos de turismo comunitário.

Enfim, a paisagem excepcional do Seridó, reconhecida internacionalmente através do Geoparque Seridó, teria que ser mais bem divulgada e dar nascimento a novos projetos comunitários a fim de impulsionar um verdadeiro desenvolvimento sustentável. Em 2022, as paisagens naturais e culturais do Seridó foram reconhecidas pelo Conselho Mundial de Geoparques da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), através do Geoparque Seridó.¹³ Todas essas atividades encontram-se ameaçadas pelos empreendimentos de energia renovável.

LUGARES DE MEMÓRIA E DE VIDA × INVESTIMENTOS

O patrimônio cultural e étnico do Seridó é ignorado pelos protagonistas do tão conclamado desenvolvimento econômico. As pesquisas visando ao licenciamento das obras disponibilizam poucas informações sobre os impactos da implantação dos empreendimentos para a cultura

13 Ver decisão tomada durante a 6a Reunião Estatutária da Organização, realizada entre os dias 8 e 11 de dezembro 2021 (disponível em: <http://geoparqueserido.com.br/>; acesso em: 5 set. 2024).

imaterial. Idealmente, deveriam ajudar a evitar ou mitigar os efeitos negativos sobre os bens de natureza imaterial, incluindo os conhecimentos, as técnicas e os modos de vida das populações que habitam ou habitavam o espaço, principalmente em um dos estados que, segundo dados do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), possui um notável patrimônio arqueológico, testemunhando a longa presença de populações autóctones no Seridó.

Quando se observa a distribuição dos empreendimentos de energia renovável no Rio Grande do Norte, percebe-se que grande parte deles estão localizados em áreas prioritárias de conservação, no centro do estado, nas encostas e nos topos das serras e nos locais onde, justamente, há comunidades tradicionais e sítios arqueológicos. Eram áreas de ambientes até então preservados, que serviram de refúgio para as populações perseguidas durante o período da colonização; por essa razão, têm uma importância histórica e cultural fundamental para o Brasil. As comunidades indígenas, quilombolas e caatingueiras são as mais afetadas, em particular as que foram invisibilizadas ao longo do processo histórico e ainda não são reconhecidas pelos órgãos estatais.¹⁴

14 Segundo o IBGE (2020), o Rio Grande do Norte tem 22.384 quilombolas distribuídos em 53 municípios e 70 comunidades ou localidades com famílias quilombolas. Há oito povos indígenas, repartidos em 16 aldeias, incluindo os Warao – povo indígena venezuelano imigrante

A etnogênese que, em diferentes localidades do Rio Grande do Norte, acontece desde o início do século XXI, está começando entre os povos indígenas do Seridó (Cavignac, 2003). A tradição oral, as memórias genealógicas, a materialidade inscrita na paisagem nos permitem entender as razões do silêncio que pesa sobre o que ocorreu durante as guerras coloniais. A chamada Guerra dos Bárbaros, na verdade, caracteriza-se como uma das maiores resistências indígenas do país, nos séculos XVII e XVIII (Cavignac; Alveal, 2019; Cavignac, 2006, 2011; Macedo, 2011; Puntoni, 1998). Desde a entrada das frentes pecuaristas, o Seridó sofreu com um processo colonizador violento, incluindo massacres e deportações de populações, eventos que ficaram gravados na paisagem, na toponímia e nas memórias. Em toda região, há vestígios arqueológicos pré-coloniais dos ancestrais que se encantaram nas matas, nas serras e nos olhos d'água e continuam habitando o espaço (Cavignac, 2006; Martin, 2013).

É justamente nas serras do Seridó que há uma maior concentração de sítios arqueológicos: são

nos últimos anos –, representando 11.725 pessoas repartidas em 121 municípios. Em relação aos caatingueiros, não há reconhecimento no governo estadual, mas os moradores do Povoado Currais Novos, em Jardim do Seridó, via associação comunitária, encaminharam solicitação ao Idema em janeiro de 2024.

mais de 400 sítios reconhecidos pelo Iphan, além de patrimônios arquitetônicos, urbanísticos, paisagísticos que, de certa forma, estão ameaçados, tendo em vista que muitos dos empreendimentos já licenciados, bem como outros que estão outorgados ou em processo, estão sobrepostos a essas áreas/sítios (ver Figuras 4 e 5). É um conjunto que precisa ser melhor investigado e preservado, conforme é previsto pela Constituição Federal de 1988, pela Lei nº 3.924/1961 e pelas cartas patrimoniais internacionais da Organização das Nações Unidas (ONU), da qual o Brasil é signatário.¹⁵

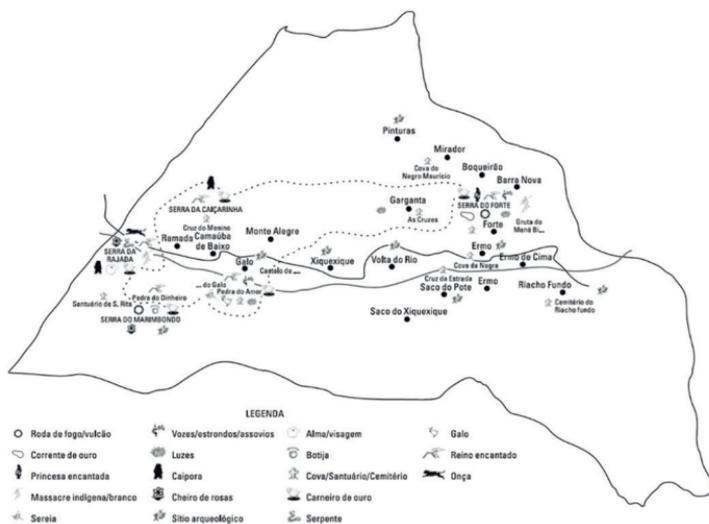
Grupos de caçadores-coletores deixaram registros rupestres (pinturas e gravuras), material lítico e cerâmico, cestarias em fibras vegetais, fogueiras e sepultamentos nos abrigos sob rocha e nos sítios a céu aberto (Borges, 2010; Martin, 2013; Nogueira, 2017). Nas aldeias das populações sedentárias, há ruínas de moradias, material cerâmico e lítico, ossos faunísticos, entre outros (Mafra; Nogueira, 2013; Nogueira, 2011; Silva, 2015). Todos esses vestígios compõem um conjunto arqueológico excepcional, fundamental para o entendimento do povoamento da região e do continente americano.

15 Ver: BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Cartas patrimoniais. Brasília, DF: Iphan, c2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/226>. Acesso em: 1 set. 2024.

No entanto, observa-se um desconhecimento, por parte do Estado, da importância desse patrimônio e das trajetórias históricas das populações indígenas.

As serras e os sítios pré-coloniais serviram também de refúgio a outras populações, em diversos momentos históricos, como é o caso dos afrodescendentes fugindo da escravidão, em particular nas serras que servem de fronteira entre o Rio Grande do Norte e a Paraíba, onde existem vários quilombos (Cavignac; Macêdo, 2016; Santos, 2020). Coletamos registros narrativos de homens e mulheres negras fugindo da seca, que encontraram refúgio nas serras ou nas fazendas da região, pedindo água e comida. Alguns teriam morrido de doença ou de fome, longe de todos, sem sepultura. Ao descobrir os cadáveres, os moradores iniciaram cultos às almas desses ancestrais mortos em situações extremas (Cavignac, 2006).

Ao realizar o mapeamento dos registros da tradição oral no município de Carnaúba dos Dantas, surgem referências a reinos encantados, figuras míticas e eventos históricos como batalhas, massacres, acidentes e mortes violentas. Verificamos que há uma simultaneidade de ocorrências narrativas, lugares de memória e sítios arqueológicos (Cavignac, 2006). Por exemplo, na localidade conhecida como “As Cruzes”, nas proximidades de sepultamentos indígenas pré-



-históricos, no Sítio Arqueológico da Pedra do Alexandre, em Carnaúba, há cultos locais que dizem respeito a eventos trágicos que envolvem vítimas da cólera entre indígenas e afrodescendentes (Cavignac, 2006; Macedo, 2010, 2011).

Figura 4. Localização dos sítios arqueológicos, reinos encantados, mitos e histórias em Carnaúba dos Dantas (RN) (Cavignac, 2006, p. 81). Mapa: Helder Macedo.

Os lugares de memória presentes na paisagem árida são a materialização de trajetórias marcadas por eventos violentos e dolorosos que não se deixam esquecer,

apesar da ausência de registros oficiais. Em Carnaúba dos Dantas, há uma quantidade enorme de ocorrências de diferentes ordens que se tornam locais de devoção: o Monte do Galo ou, de forma menos majestosa, as cruzes nas serras e nos locais afastados, onde são realizadas procissões, devoções e promessas que reatualizam a história local, reatando os laços entre os vivos e os mortos. Também o santuário de Santa Rita, As Cruzes, a Cruz do Menino, a Cova do Negro Maurício etc. Da mesma forma, os sítios arqueológicos são revestidos de mistério e relembram a todos a presença indígena que se manifesta sob uma aparência humana ou animal, um fenômeno sobrenatural ou um tesouro – uma botija (Cavignac, 2006). Por exemplo, a Serra da Rajada, localizada entre os municípios de Acari, Carnaúba dos Dantas, Jardim do Seridó e Parelhas, é um dos principais marcos da história e da memória indígena da região. Ali houve um massacre na Guerra dos Bárbaros e é também o lugar onde moravam a indígena Micaela, nos anos 1920, e Antonia Siá, que, segundo sua trineta, Josefa Maria de Araújo, teria sido capturada por dois caçadores na Serra das Onças, na Baixa do Meio, em época desconhecida (Macedo, 2010). Apesar do tempo, ficaram as marcas de episódios violentos pouco lembrados. Reconhecer e valorizar a multiplicidade das trajetórias históricas, as formas de expressão culturais e as experiências das comunidades significa

incluí-las ativamente na construção e preservação da memória e das identidades culturais dos territórios.

Além dos locais já estudados por arqueólogos e reconhecidos pelo seu valor excepcional, como é o caso do município de Carnaúba dos Dantas – as primeiras pesquisas datam dos anos 1920 –, toda a região conta ainda com um grande potencial arqueológico, uma vez que há ainda diversas áreas que não foram alvo de pesquisas sistemáticas (Martin, 2013). No entanto, a chancela da Unesco não impede a instalação de empreendimentos sobre os sítios reconhecidos e não garante o diálogo com as populações atingidas (Chacon, 2024b).

COMPLEXO EÓLICO PEDRA LAVRADA

Projetos em fase de outorga, licenciamento e instalação estão localizados em áreas do Seridó onde o patrimônio cultural é mais representativo. Especial atenção deve ser dada ao Complexo Eólico Pedra Lavrada, projeto que está em fase de licenciamento (em 2024) e que, se for aprovado, será construído entre os municípios de Currais Novos, Acari, Carnaúba dos Dantas e Parelhas, no Rio Grande do Norte e Pedra Lavrada, Nova Palmeira, Picuí e Frei Martinho, com previsão de instalação de 372 aerogeradores numa área de 1.599,31 ha. Somente em Carnaúba dos Dantas é previsto chantar 110 aerogeradores em áreas

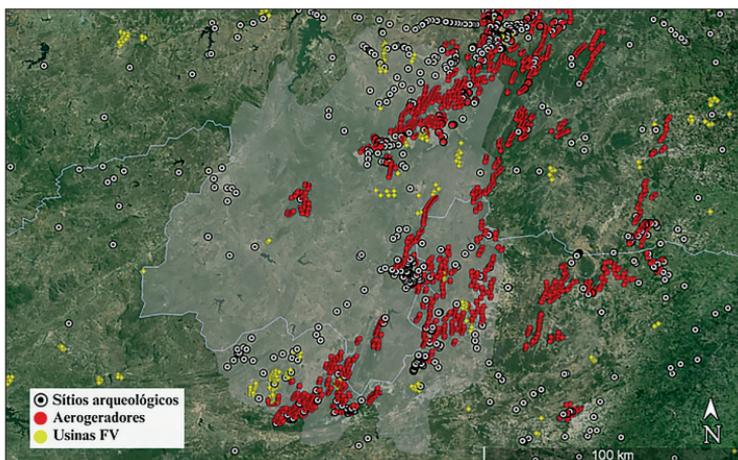


Figura 5. Representação do Seridó potiguar e paraibano, indicando a sobreposição entre os sítios arqueológicos já reconhecidos na região e os complexos eólicos e solares em operação, em construção ou previstos (Brasil, c2014, 2024).

Mapa: Étore Medeiros, com Google Earth, c2024.

onde já foram identificados mais de 100 sítios arqueológicos, entre os quais a Pedra do Alexandre, a Casa Santa, a Furna do Messias e os Fundões. O projeto prevê criar mais de 600 km de vias de acesso em áreas de Caatinga, nos oito municípios. Além da área diretamente afetada, a empresa está arrendando ou adquirindo uma porção territorial equivalente a 34.054,94 ha de propriedades rurais nos dois estados. O projeto pertence à empresa Casa dos Ventos, em parceria com a multinacional francesa Total Energies.

O projeto representa um risco muito alto para toda a região, onde estão localizadas as áreas nascentes do Rio Carnaúba, do Rio Acauã, do Rio Seridó e de diversos outros afluentes da bacia hidrográfica Seridó. Grande parte do projeto está também localizado no Geoparque Seridó. Causa espanto descobrir que o projeto foi planejado na proximidade de sítios arqueológicos pré-coloniais já estudados, como a Casa de Pedra, o Sítio Pote e os sítios dos riachos do Bojo e do Olho d'Água, ou de monumentos históricos, como a casa da Fazenda Brás, lugar de memória de Carnaúba dos Dantas, que data dos meados do século XIX. Se concretizado, o complexo de Pedra Lavrada contará com 27 parques eólicos e afetará diretamente 15 comunidades rurais e povos tradicionais no Rio Grande do Norte e na Paraíba. Antes mesmo de as licenças serem emitidas, o acesso a espaços de lazer como rios e cachoeiras têm sido fechados pela empresa, privatizando espaços públicos de lazer e lugar de memórias para a população local.

O coletivo Seridó Vivo, que acompanha de perto o processo de licenciamento do Complexo Eólico Pedra Lavrada, alertou sobre os perigos de um tal projeto. Após apresentação da proposta em audiência pública organizada pelo Idema, em 18 de janeiro de 2023, em Carnaúba dos Dantas, o grupo elaborou uma nota técnica questionando elementos tratados de modo

superficial ou equivocado no EIA-RIMA apresentado.¹⁶ Após essa fase, o Iphan recomendou a realização de estudos complementares, incluindo o impacto do empreendimento sobre o patrimônio imaterial da região.¹⁷ Embora tenham sido realizadas algumas ações por parte desse órgão, como o Inventário das Referências Culturais do Seridó, em 2008; o registro da Festa de Santana de Caicó, em 2010; ou o do Teatro de Bonecos Popular do Nordeste, muito pouco foi feito para salvaguardar a riqueza cultural da região. São grupos de agricultores familiares que estão ameaçados de perder seus territórios, ainda bastante pre-

16 Nota técnica referente ao empreendimento Complexo Eólico Pedra Lavrada, Municípios de Currais Novos, Acari, Carnaúba dos Dantas e Parelhas, Rio Grande do Norte e Pedra Lavrada, Nova Palmeira, Picuí e Frei Martinho, Paraíba; Processo Idema no 2021-164419/TEC/LP-0109; Processo Iphan no 01450.004813/2019-51.

17 BRASIL. Ministério da Cultura. Nota Técnica no 3/2023/CGPS/DPI. Brasília, DF: MinC, 2023. Nota técnica referente ao empreendimento Complexo Eólico Pedra Lavrada, Municípios de Currais Novos, Acari, Carnaúba dos Dantas e Parelhas, Rio Grande do Norte e Pedra Lavrada, Nova Palmeira, Picuí e Frei Martinho, Paraíba. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_documento_consulta_externa.php?9LibXMqGnN7gSpLFO0gUQFziRouBJ5VnVL5b7-UrE55wjNcgTHOUCouvDfk5krr79IQPWCxb80jQaqpattLcJbY-1aiGCrRpl8UqZv0aaNZk4CQwkwmZcGGsMwEXgb7a. Acesso em: 5 set. 2024.

servados, com a chegada das torres eólicas. Nem se fala do patrimônio arqueológico que precisaria ser protegido e valorizado, dada sua importância histórica e cultural já estabelecida.

O caso vem repercutindo na imprensa e provocou a reação de pesquisadores de diferentes áreas e arqueólogos do Iphan:

[...] as áreas Riacho do Bojo/Olho d'Água e Riacho do Cardão, que entraram em processo de privatização em 2023 pela empresa Ventos de São Cléofas Energias Renováveis, pertencente ao grupo Casa dos Ventos Energias Renováveis, com o intuito de construir o complexo eólico Pedra Lavada. A área conta com um total de mais de 50 sítios arqueológicos, incluindo a Cachoeira dos Fundões, muito visitada pela população local durante esse período de chuvas (Chacon, 2024b).

O alerta dos pesquisadores foi reforçado em um abaixo-assinado protagonizado pelo movimento indígena, após um evento organizado na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), que teve como foco a proteção do patrimônio arqueológico do Seridó e a valorização dos estudos realizados. A petição visa a uma ampla visibilidade do problema e reafirma a importância da criação de unidades de conservação nas áreas de Caatinga do Rio Grande do Norte, sabendo da excepcionalidade do conjunto arqueológico, em uma região que sofre

processos de desertificação intensos.¹⁸ A questão foi debatida, também, na ocasião da reunião do Grupo de Trabalho Patrimônio Cultural e Ações Climáticas, do Iphan, e do *Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (Icomos/Unesco)*, com representantes do Seridó Vivo e do Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural, numa agenda do G20, em preparação para a 30ª Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP30).¹⁹ A ampla divulgação do projeto, a inclusão das populações atingidas no debate e o alerta para os responsáveis dos processos patrimoniais trazem elementos para que

18 Para apoiar o abaixo-assinado, ver: APOIO para criação de unidades de conservação na região do Seridó e na Chapada do Apodi. [S. l.]: Change.org, 2024. Disponível em: https://www.change.org/p/apoio-para-cria%C3%A7%C3%A3o-de-unidades-de-conserva%C3%A7%C3%A3o-na-regi%C3%A3o-do-serid%C3%B3-e-na-chapada-do-apodi?recruiter=1314299465&recruited_by_id=8b5b7940-39d1-11ee-ab89-4b52b5ca5ac4&utm_source=share_petition&utm_campaign=psf_combo_share_initial&utm_term=petition_dashboard_share_modal&utm_medium=whatsapp&utm_content=washarecopy_490083170_pt-BR%3A4. Acesso em: 5 set. 2024.

19 Ver: IPHAN Finaliza 1º Ciclo de Diálogos sobre Patrimônio Cultural e Ações Climáticas. [S. l.]: Iphan, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/iphan-finaliza-1o-ciclo-de-dialogos-sobre-patrimonio-cultural-e-acoes-climaticas>. Acesso em: 5 set. 2024..

a questão seja incluída num debate nacional e internacional. Aponta, também, para uma situação de descaso com relação a patrimônios e populações estabelecidas numa região antes vista apenas por ter um potencial excepcional para as energias renováveis.

QUILOMBOS

No caso das comunidades quilombolas, se há respaldo na legislação brasileira para a titulação dos seus territórios, então a legislação não está sendo aplicada para o patrimônio cultural (Cavignac, 2022). Da mesma forma, não existe um acesso democrático à legislação que garanta a participação ativa da comunidade nos processos de decisão que afetam suas vidas e seus territórios.

A implantação dos empreendimentos tem sido realizada sem procedimentos de consulta formal às comunidades a serem afetadas e com uma discreta intermediação do órgão licenciador. As poucas consultas informais, reuniões e audiências realizadas pelo Idema não estão em conformidade com as diretrizes estabelecidas pela Convenção nº 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário. Apenas em 30 de abril de 2024, teve início a discussão para a criação do Conselho Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais do Rio Grande do Norte pelo órgão competente, após muita pressão dos movi-

mentos sociais organizados.²⁰

TERRITÓRIOS ANCESTRAIS

É preciso questionar as metodologias empregadas na definição dos limites da Área Diretamente Afetada (ADA), visto que estas foram elaboradas apenas para avaliar os impactos nos meios físico, biótico e social, e não levam em conta as relações de territorialidade das comunidades tradicionais que, por definição, variam em função dos grupos, da história, dos conflitos e dos usos culturais do território. O reconhecimento das comunidades negras rurais como quilombos é resultado de trajetórias históricas e relações sociais *sui generis*, que distinguem uma comunidade de outra, sejam eles vizinhos diretos ou moradores de outras localidades com os quais interagem. Assim, a relação com a terra é própria a cada grupo, e não se limita às práticas produtivas: o uso do território deve ser compreendido por meio do levantamento das

20 Ver: IDEMA RN. [Na última terça-feira (30), representantes do Idema participaram de uma reunião no auditório da @semarhrn para discutir a criação do Conselho Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais do Rio Grande do Norte]. Natal, 2 maio 2024. Facebook: IdemaRN. Disponível em: <https://web.facebook.com/IdemaRN/posts/pfbidOHQMeABk3hFx4oKdzv3j3LSdC8NVUpucP-Cwsi8aZgc2idzseWqfAqZcF4GvKi7LgAl>. Acesso em: 5 set. 2024.

narrativas históricas e genealógicas, utilizando métodos da etnografia. É fundamental considerar os aspectos culturais, sociais e históricos, incluindo as dimensões religiosas, que definem a relação das comunidades com seu ambiente, garantindo, assim, uma abordagem mais completa e sensível (Almeida, 2012). Portanto, para determinar os limites territoriais a serem respeitados, não se deve adotar como parâmetro apenas a distância física entre as habitações e as torres eólicas.

As atividades tradicionais, eminentemente culturais, incluem conhecimentos e técnicas relativas à natureza como a caça, a pesca, a agricultura de subsistência e a criação de animais, que estão sendo impactadas pelo avanço de projetos de desenvolvimento, incluindo as energias renováveis (Cunha, 1999; Zhou-ri, 2008). Efetivamente, os contratos de arrendamento resultam na privatização de territórios que deveriam ser titulados coletivamente, pois, tradicionalmente, têm um uso comum. A privatização das áreas leva as populações a abandonar seus modos de vida e a migrar para os núcleos urbanos, com o abandono das suas técnicas produtivas e práticas culturais (Traldi, 2019). O desmatamento, a proibição da caça e o cercamento das propriedades impedem o livre acesso a lugares de memória, e são alguns exemplos de problemas que os moradores têm enfrentado.

[São] sistemas de manejos dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, à sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas. Esses sistemas tradicionais de manejo não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais (Diegues, 2000, p. 20).

O patrimônio imaterial dos povos e comunidades tradicionais, pouco valorizado, está cada vez mais fragilizado pela ausência do poder público na gestão dos conflitos territoriais. A insegurança jurídica impede que se tenha um desenvolvimento verdadeiramente sustentável e ameaça a preservação do patrimônio cultural. Há uma crescente pressão de empreendimentos que seguem uma lógica exploratória, desconsiderando os impactos socioambientais para as comunidades, detentoras de uma cultura imaterial intrinsecamente associada aos territórios e às paisagens – os moradores se definem como os guardiões de tradições e valores ameaçados. Essas conexões com a história e a identidade cultural não devem ser esquecidas ao considerar iniciativas de preservação do patrimônio.

Os lugares de memória e manifestações culturais quilombolas mais valorizados são os ligados à festa de

Nossa Senhora do Rosário, que ocorre em diversos municípios da região, inclusive no Seridó paraibano – também alvo das renováveis. É através do reconhecimento dessas expressões culturais que é possível construir uma narrativa mais inclusiva e justa da história do país. É essencial que haja um compromisso maior do Estado na proteção e promoção das tradições quilombolas, assim como na consolidação de suas demandas territoriais e políticas. A portaria Iphan nº 135/2023 prevê o tombamento de quilombos e representa um passo importante nessa direção, mas que somente com um esforço contínuo terá sua efetiva implementação garantida. É fundamental que haja um melhor assessoramento das comunidades e que sejam implementadas ações voltadas para a preservação e valorização do patrimônio cultural. Atualmente, muitas dessas iniciativas estão mais direcionadas para a área do turismo do que para a preservação efetiva da cultura local. Aparece como urgente diante dos grandes projetos da energia eólica que têm um impacto significativo nos territórios tradicionais.

Dos 70 quilombos identificados ou localidades contando com população quilombola, no Rio Grande do Norte, apenas 38 comunidades são certificadas pela Fundação Cultural Palmares (Instituto Brasileiro..., 2020). No Seridó, há apenas a Boa Vista dos Negros, em Parelhas, obteve o título de propriedade parcial pelo

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). No Seridó, a Macambira, na Serra de Santana; o Riacho dos Negros, em Currais Novos; e, mais recentemente, o Saco dos Pereira, em Acari, solicitaram a delimitação do seu território. Há vários outros grupos que reivindicam uma ancestralidade africana, como as famílias ligadas à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (Caicó, Currais Novos, Jardim do Seridó, Serra Negra do Norte, Acari, Parelhas, entre outros municípios), ou com trajetórias históricas que precisam ser mais bem conhecidas, como é o caso em Ouro Branco, Parelhas, São Vicente, Ipueira ou Currais Novos.

Projetos de geração de energias renováveis já foram implantados em algumas comunidades quilombolas no Seridó: os primeiros empreendimentos entraram em funcionamento a partir de 2013, na Macambira, quilombo localizado entre os municípios de Lagoa Nova, Bodó e Santana do Matos, na Serra de Santana.

VENTOS DA SERRA DE SANTANA

Na Serra de Santana, com altitudes de até 750 metros e ventos abundantes, a chegada da “revolução do vento”, em 2010, modificou a dinâmica territorial: de uma economia voltada para as atividades pecuárias e agrícolas, a região passou a viver em função das eólicas.

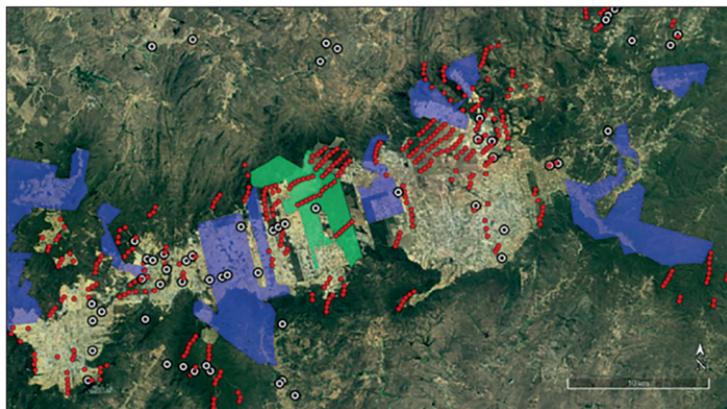
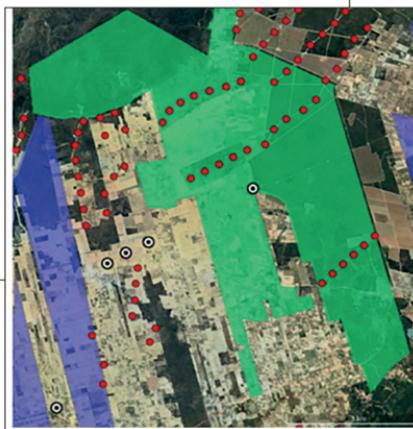


Figura 6. Elaborados com base em: Brasil, c2014, 2024; Incra, 2024. Mapa da Serra de Santana indicando a sobreposição dos aerogeradores com os assentamentos, a comunidade quilombola de Macambira e os sítios arqueológicos. Mapa: Étore Medeiros com Google Earth, c2024.



Para se ter uma ideia das transformações ocorridas após a construção e o funcionamento dos parques, apenas na Serra de Santana, foram mais de 3 mil propriedades arrendadas para empreendimentos; o que tem como consequência direta, para os produtores, cessar parcial ou totalmente suas atividades. Na região, mais de 70%

da população é composta de pequenos agricultores, com propriedades de 1 a 10 ha, onde se cultiva mandioca, milho, feijão, fava e caju (Souza, 2016). Toda dinâmica local foi modificada pela chegada das empresas, em particular o trânsito de veículos transportando torres e hélices, caminhões, ônibus e veículos das empresas. Os moradores se queixam da poeira levantada – o barro vermelho que recobre as estradas de terra invade as casas, provocando doenças respiratórias – e do aumento dos acidentes de trânsito.

Até pouco tempo, nos municípios de Bodó, Tenente Laurentino Cruz e Lagoa Nova, havia 20 parques em



Figura 7. Eólicas no quilombo de Macambira, Lagoa Nova (RN), 2023. Fotografia: Julie Cavignac.

funcionamento, hoje são 25 – somente em Bodó, são 200 torres instaladas (Souza, 2016). As empresas presentes são a Gestamp, a Neoenergia e a Iberdrola (Neoenergia e Elektro). Em 2018, os municípios tinham 260 MW de potência em operação para Bodó, 92 MW para Lagoa Nova, 40 MW para Cerro Corá e 28 MW para Tenente Laurentino Cruz (Traldi, 2019). Como já foi observado em outros locais, os empreendimentos não priorizam os pequenos agricultores: o parque eólico Macambira II, por exemplo, foi construído em uma propriedade de 500 ha, beneficiando apenas um proprietário (Souza, 2016). Somente no quilombo, há 27 aerogeradores, pertencendo aos parques eólicos Calango 3 e Macambira I e II.

A instalação de um complexo eólico no topo da serra não levou em conta a especificidade das comunidades locais: há assentamentos rurais e um quilombo, a Macambira. Ali, 263 famílias ocupam uma área total de aproximadamente 2.589.1695 ha em diferentes sítios: Macambira II e III, Cabeça do Ferreira, Cabeça do Ludogério e Buraco de Lagoa. São descendentes de Lázaro Pereira de Araújo, escravo forro que teria adquirido a terra de D. Adriana e Holanda Vasconcelos, em meados do século XIX. A história da comunidade é marcada por conflitos e esbulhos de terra, em particular a partir dos anos 1930, quando latifundiários começaram a cercar

as terras (Pereira, 2011). Em março de 2013, com a chegada da empresa Gestamp, 260 famílias correram o risco de serem despejadas das suas terras, sob pretexto de pertencer a outro proprietário interessado em vender a propriedade, e tiveram suas produções agrícolas destruídas. Após a reintegração de posse, a comunidade se viu pressionada a aceitar o projeto de construção das torres eólicas em seu território e, durante anos, não recebeu nenhum benefício, nem os moradores eram empregados pela empresa.

O Complexo Eólico Acauã tem 26 aerogeradores com capacidade de 4,2 MW cada, distribuídos em quatro parques eólicos nos municípios de Santana do Matos, Lagoa Nova, São Vicente e Tenente Laurentino Cruz. Apesar de não ter ocorrido a consulta prévia, livre e informada, mais de 10 anos após a instalação, a empresa entregou equipamentos à comunidade. Em um vídeo de divulgação, a Aliança Geração de Energia S. A. informa:

No final de 2023, realizamos entregas importantes nas comunidades ao entorno do nosso Complexo Eólico Acauã [...], sendo: reforma da Associação dos Quilombolas da Macambira; adequações e legalização na Casa de Farinha da Macambira; construção do Museu Quilombola da Macambira; capacitações para o empreendedor rural; 1ª EMPRETEC Rural; execução de projetos sociais com crianças e adolescentes; construção da

sede da Associação do Assentamento de José Milanez e criação do ponto de Memória José Milanez. Totalizando mais de R\$ 2 milhões investidos em iniciativas sociais (num total de R\$ 700 milhões investidos). Nossa atuação no campo social é orientada por um conjunto de ações que visam à *construção de soluções com potencial de contribuir para as comunidades vizinhas às nossas unidades* (grifo nosso).²¹

Se, em Lagoa Nova, a Aliança alega ter construído como contrapartida equipamentos culturais com fins coletivos (dois pontos de memória nas comunidades rurais), o vídeo promocional da empresa não deixa claro quais são os problemas que a instalação dos parques trouxe para os moradores nem dá conta dos conflitos internos que a chegada da empresa trouxe.²² O material publicitário omite, ainda, que as atividades mantidas nos espaços foram financiadas, indiretamente, com recursos públicos, uma vez que os planos anuais de 2024 dos equipamentos culturais foram viabilizados pela Lei Rouanet – ou seja, mediante abatimento de impostos federais

21 Transcrito de: IMPULSIONAR pessoas faz parte da nossa Aliança!. 2024. Vídeo (2 min). Publicado pelo canal Aliança Energia. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V1GsxVvwFCs>. Acesso em: 5 set 2024.

22 Informação oral de Dona Terezinha Ferreira. Lagoa Nova (RN), DATA.

devidos pela empresa –, com aportes de R\$ 625,8 mil ao Museu Quilombola de Macambira, e de R\$ 194,6 mil ao Ponto de Memória José Milanez.²³ Embora não haja ilegalidades, os valores representam 41% do que a empresa anuncia ter “investido em iniciativas sociais”. Resta saber se as atividades planejadas serão realizadas e se as oficinas audiovisuais, de dança e de capoeira ajudaram a sanar os problemas trazidos pelas empresas. Por enquanto, a Macambira e todos os assentados da serra sofrem com a poeira, as doenças, o trânsito, a violência e o barulho das hélices que expulsa os moradores das suas casas.

No mundo ideal, seria necessário implementar políticas que garantissem o respeito aos modos de vida das comunidades locais, preservando sua herança cultural e socioambiental.

OS DANOS DA VENTANIA

A “revolução do vento” tem impactos ambientais e sociais que já são levantados e sistematizados em estudos acadêmicos (Dantas, 2022; Dias; Teixeira; Pessoa, 2024; Hofstaetter, 2021). Desde a invasão massiva de empreen-

23 Ver: MUSEU Quilombola de Macambira Plano Anual 2024. [S. l.]: Versalic, 2024. Disponível em: <https://versalic.cultura.gov.br/#/projetos/235519>. Acesso em: 5 set. 2024..

dimentos de energias renováveis na Caatinga, bioma já fragilizado, em particular no Seridó, observamos danos importantes em relação à perda da biodiversidade que, a partir de 2023, começaram a ser divulgados em veículos internacionais de comunicação.

A Caatinga ocupa 95% do Rio Grande do Norte e, embora seja um ecossistema rico e biodiverso, já foi severamente impactado pela colonização:

A Caatinga já perdeu aproximadamente 50% da sua cobertura original e pouco mais de 7% do seu território é protegido por unidades de conservação, sendo menos de 2% dele coberto por UC de proteção integral, que é a categoria que garante maior proteção (Marinho et al., 2021).

Em 2023, o Rio Grande do Norte registrou um aumento de 161% na supressão de vegetação nativa em comparação a 2022: 99,8% do desmatamento total ocorreu na Caatinga. O estado perdeu 290 ha de Caatinga em 2022 para a instalação de projetos de energias renováveis, e, em 2023, esse número saltou para 1.369 ha, representando um aumento de 372%. É o estado que desmatou mais áreas para impulsionar as energias renováveis em 2023, com 31,8% do total suprimido para esse fim, se considerada toda a Caatinga (Relatório Anual do Desmatamento..., 2024). Esses números são resultado dessa “revolução do vento” que devora a Caatinga sem alarde midiático. Ao que tudo indica, não houve

planejamento nem controle do poder público na instalação dos projetos: na contramão das diretrizes anunciadas pelo governo Lula, o Rio Grande do Norte não desenvolve uma política eficaz de preservação do meio ambiente e da paisagem natural, nem cria unidades de conservação suficientes para compensar as perdas ambientais.²⁴ Desde que acompanhamos as audiências públicas nas quais as empresas apresentam os estudos socioambientais a um público pouco informado das consequências reais dos empreendimentos, constatamos o descumprimento sistemático da legislação ambiental e dos direitos humanos, em especial das comunidades tradicionais. Os estudos apresentados carecem de aprofundamento sobre os dados dos meios físico, biótico e social e sobre as áreas de impacto dos empreendimentos.

São desconsiderados os impactos dos empreendimentos para o processo de desertificação já existente, seus efeitos cumulativos e as áreas definidas pelo Ministério do Meio Ambiente como prioritárias para conservação da Caatinga, localizadas nas encostas ou no topo das serras (MMA, 2007, 2018; Pereira Neto; Oliveira;

24 “Nos últimos cinco anos, o Brasil perdeu cerca de 8,56 milhões de hectares de vegetação nativa, sendo mais de 85% na Amazônia e no Cerrado. Em 2023, o desmatamento no Brasil diminuiu em 11,6%, totalizando 1,83 milhão de hectares” (Relatório Anual do Desmatamento..., 2024, p. 48).

Silva, 2024). No Seridó, dezenas de empreendimentos são projetados em áreas ainda bastante conservadas da Caatinga, pois o território abriga um relevante patrimônio natural, paisagístico e cultural. É difícil dimensionar os impactos desses projetos a longo prazo, devido à ausência de estudos aprofundados e rigorosos. Como solução paliativa, foram encaminhadas solicitações de criação de unidades de conservação para proteção desses espaços de Caatinga. No final de janeiro e início de fevereiro de 2024, por causa da mediação dos membros do projeto de pesquisa Caatinga Potiguar, do Departamento de Ecologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), o Seridó Vivo participou da Oficina para Criação de Unidades de Conservação, promovida pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), em Brasília (DF), aprovando três propostas para a região central e do Seridó, no Rio Grande do Norte: Encostas da Serra do Santana, nos municípios de Santana do Matos, Florânia, Tenente Laurentino Cruz e São Vicente; Serras de Carnaúba dos Dantas e Acari; e na Serra do Feiticeiro, em Lajes, Caiçara do Rio do Vento, São Tomé, Cerro Corá e Currais Novos. Devido à importância do patrimônio arqueológico e aos riscos da sua destruição diante da expansão dos empreendimentos eólicos em Carnaúba dos Dantas, a proposta de criação de unidade de conservação

envolvendo aquele município foi aprovada com prioridade para 2026, as demais, para 2030 (ICMBIO, 2024).

Além dos problemas ambientais e da mudança drástica da paisagem, há problemas de ordem socioeconômica, pois as regiões afetadas, antes da chegada dos moinhos gigantes, viviam quase exclusivamente da agricultura. Como em outros contextos, há impactos significativos no domínio fundiário e nos territórios tradicionais, além de possíveis repercussões previdenciárias para os segurados especiais que se dedicam à agricultura familiar e aceitaram assinar os contratos de arrendamento de terra para empresas de energia eólica, sem saber das consequências para suas vidas (Dantas *et al.*, 2024; Hofstaetter, 2021; Traldi, 2019).

As transformações trazidas pelas energias renováveis desenham novas formas de relação com a terra, sendo esta voltada para geração de energia, e não para a produção de alimentos. A chegada das usinas eólicas cria conflitos internos, beneficiando uma parcela da população, pois as empresas tendem a procurar as grandes propriedades para firmar contratos (Souza, 2016). A população sofre com as consequências das mudanças da economia local, transformações que não foram dimensionadas pelo poder público nem levadas em conta para instalação dos equipamentos. Era de se esperar que a população tivesse compensações efetivas, como, por exemplo, uma tarifa de eletricidade

preferencial. Ativistas do Fórum de Mudanças Climáticas também fazem críticas ao contexto global da produção de energia e à concorrência internacional, por meio de um grande mercado global ao qual essa energia se destina. As populações atingidas não se beneficiam da mudança do modelo energético e, como não há regulamentação adequada, esse rápido desenvolvimento está causando uma série de problemas sociais e ambientais num estado onde a “revolução do vento” já aconteceu.

INJUSTIÇA AMBIENTAL E VIOLAÇÃO DE DIREITOS

A ausência de regulamentação, associada ao rápido desenvolvimento das energias renováveis, está causando uma série de danos ambientais e sociais no Rio Grande do Norte, onde se concentra mais da metade dos parques instalados na região Nordeste (Federação das Indústrias..., 2024). Nas áreas rurais afetadas pelos empreendimentos, a população é socialmente vulnerável, o que já representa uma situação crítica do ponto de vista social e pode se agravar com conflitos causados por pessoas externas às comunidades: crimes, violência sexual, alcoolismo, aumento do consumo de drogas etc. (Hofstaetter, 2021; Traldi, 2019).

No caso do Rio Grande do Norte, os grupos vulneráveis, como comunidades tradicionais, agricultores e pescado-

res, enfrentam sérios riscos ambientais que têm impactos graves na saúde humana, na biodiversidade e nos ecossistemas locais, resultando em danos significativos para os seus modos de vida que, antes da chegada das empresas, dependem de atividades produtivas no território para sua sobrevivência. Esses riscos incluem não apenas acidentes de trabalho em áreas perigosas, como também acidentes de trânsito, efeitos crônicos resultantes da exposição a substâncias como poeira ou contaminação da água e outros impactos decorrentes de acidentes ambientais.

Como nas obras de grande porte, o aumento brusco do número de trabalhadores acarreta problemas sociais. Se, por um lado, há um aquecimento provisório da economia local e um aumento do consumo de bens e serviços, também existe uma tendência a um aumento geral dos preços, em particular da alimentação e do preço dos aluguéis, como constatado em Currais Novos. Ocorrências de assédio sexual e moral são muito mais frequentes, com aumento dos casos de gravidez não desejada, de prostituição e de infecções sexualmente transmissíveis (IST). Entre as violações de direitos, constatam-se problemas ligados a condições de trabalho precário e subqualificado, privatização e acesso limitado à terra, contratos de má-fé, com duração variando entre 25 a 30 anos e até 50 anos! Por sua vez, os processos de licenciamento ambiental simplificado têm poucas exigências

em relação aos contratos de trabalho e há pouco controle dos processos de arrendamento por parte dos órgãos. Ao consultar os processos abertos no Idema, verifica-se que a maior parte dos empreendimentos construídos no Rio Grande do Norte não tem EIA-RIMA e as consultas prévias não são realizadas.

Assim como ocorre na Amazônia e em outras partes do mundo, a chegada de empreendimentos de extração mineral, e agora de energias renováveis, não resulta em melhorias socioeconômicas substanciais a longo prazo; pelo contrário, a exploração dos recursos naturais leva à precarização das relações de trabalho e à fragilização dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais (Almeida, 2012). As empresas estrangeiras não aplicam a legislação em vigor em seus países de origem, como, por exemplo, uma distância mínima de 500 metros entre as turbinas eólicas e as residências.²⁵ Uma nova legislação europeia exige que as grandes

25 “ [...] a maioria das empresas montadoras de aerogeradores no Brasil eram estrangeiras em 2014, tendo origem principalmente em países em que o setor eólico estava fortemente disseminado na época, como Estados Unidos, Alemanha, Espanha e Dinamarca” (Dantas, 2022, p. 257). Em seu estudo, Traldi (2019) mostra que houve uma diversificação da origem das empresas: às primeiras, agregam-se canadenses, portuguesas, italianas, francesas, inglesas e chinesas.

empresas identifiquem e remedeiem o impacto negativo de suas atividades sobre os direitos humanos e o meio ambiente. Em 15 de março de 2024, foi ratificado texto que estabelece uma estrutura regulatória europeia: a Diretiva de Dever de Cuidado com a Sustentabilidade Corporativa (CSDD) foi acordada entre representantes do Parlamento Europeu e do Conselho da União Europeia (UE), composto por ministros dos Estados-membros, mas ainda deve ser votada no Parlamento e no Conselho da UE. O acordo exige que as empresas detentoras do capital, as filiais locais e as terceirizadas, previnam e relatem os impactos sobre os direitos humanos, o clima e o meio ambiente em sua cadeia de valor. Além disso, requer que elas estabeleçam mecanismos eficazes de monitoramento e garantam o acesso à justiça para as partes afetadas, o que está longe de acontecer hoje.²⁶ Em reportagem do jornal *Le Monde*, verificou-se que 15% da produção de energia da região Nordeste é de propriedade de grupos franceses (Correa, 2024).

26 O texto se baseia no relatório de informação apresentado pelo comitê de assuntos europeus sobre o dever de cuidado das empresas com relação à sustentabilidade. Foi registrado na Presidência da Assembleia Nacional, em 28 de junho de 2023, e apresentado pelas deputadas Sophia Chikirou e Mireille Clapot (disponível em: https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/16/rapports/duel/16b1449_rapport-information.pdf?v=1689838451; acesso em: 5 set. 2024).



Figura 8. Aerogeradores do Complexo Eólico Acauã instalados no entorno das moradias na Comunidade Umarizeiro, em São Vicente (RN), 2023. Fotografia: Joadson Silva.

O acesso à água constitui outro elemento importante a ser levado em conta numa região de escassez hídrica: os empreendimentos estão sendo instalados em áreas de serra, onde encontram-se as nascentes e áreas de captação de água dos cursos d'água (Pereira Neto; Oliveira; Silva, 2024). Além disso, consomem uma grande quantidade de água na construção, sobretudo na concretagem das bases dos aerogeradores. Não existem estudos suficientes sobre a projeção do consumo massivo de água na construção desses empreendimentos.

A proximidade das instalações e o aumento do tráfego de veículos têm impactos negativos na



Figura 8. Aerogeradores do Complexo Eólico Acauã instalados no entorno das moradias na Comunidade Umarizeiro, em São Vicente (RN), 2023.

Fotografia: Joadson Silva.

coesão das comunidades, prejudicando suas condições de saúde e qualidade de vida. A construção de torres próximas às moradias é outro fator desencadeador de problemas de saúde, cada vez mais notificados. As pessoas sofrem com o barulho das hélices, causando a “síndrome da turbina eólica”, entre outras doenças auditivas, alteração da acuidade visual com a sombra intermitente, estresse, insônia, síndrome do pânico e doenças mentais, bem como alergias e doenças respiratórias devido à poeira das estradas (Farias *et al.*, 2021; Souza, 2016). Nas estradas abertas ou



Figura 9. Moradia no Sítio de Dentro, Lagoa Nova (RN), 2024. Fotografia: Joadson Silva.

alargadas para o acesso aos empreendimentos, a utilização de piçarra levanta nuvens de poeira ou cria verdadeiros lamaçais no tempo chuvoso. A terraplanagem, feita com sedimentos e rochas exógenas, aumenta ainda mais a poeira e o barulho. O tráfego intenso de veículos pesados danifica mesmo as estradas asfaltadas, podendo causar acidentes. As explosões que costumam anteceder as obras causam danos a cisternas de armazenamento de água potável e a residências –

o desmonte rochoso é usado na abertura das vias de acesso ou para escavar as bases dos aerogeradores. Estradas e espaços sagrados, como sítios arqueológicos ou santuários religiosos, locais de lazer, rios e cachoeiras tem seus acessos fechados, privatizando um espaço antes público.

Na Serra de Santana, os moradores bloqueiam regularmente as estradas como forma de protesto contra os danos causados pelo trânsito intenso. Em casos extremos, alguns deles tiveram que abandonar suas casas e as atividades produtivas devido à proximidade dos aerogeradores (Silva, 2023). Em resposta a esses danos, poucas ações concretas são realizadas. Merece destaque a decisão judicial recente em favor de um morador da Serra de Santana, indenizado pela poluição sonora causada pelas eólicas (Chacon, 2024c).

Enfim, projetos que poderiam levar benefícios às regiões onde são implantados empreendimentos eólicos acabam tendo uma série de impactos negativos: às cadeias produtivas já existentes, à saúde humana, à segurança hídrica e alimentar, aos patrimônios culturais e aos direitos, em particular os dos povos e comunidades tradicionais, além do desmatamento e perda de biodiversidade (Traldi, 2019).

Lideranças comunitárias e membros da sociedade civil organizada alertam e denunciam, cada vez mais, os impactos negativos das energias renováveis, a falta de justiça social e a distribuição injusta dos lucros da eletricidade gerada por essas fontes (Dantas, 2022; Hofstaetter, 2021). No Rio Grande do Norte, o Fórum Mudanças Climáticas e Justiça Socioambiental do Rio Grande do Norte (FMCJS-RN) e o Serviço de Assistência Rural (SAR) foram os primeiros a se posicionarem publicamente sobre os danos causados pelos empreendimentos, a partir de 2021, em particular nas áreas litorâneas e na região do Mato Grande (Dias; Teixeira; Pessoa, 2024). O Seridó Vivo, que atua desde 2022 no sertão do Rio Grande do Norte e, em algumas ocasiões, na Paraíba, surgiu como uma resposta aos impactos da energia renovável à paisagem e ao patrimônio cultural e ao “desenvolvimento” desordenado, que causa danos às comunidades e aos territórios. Apesar disso, as autoridades locais continuaram a emitir licenças e a buscar novos investimentos. Agora, o projeto de implementação de complexos energéticos *off shore* (eólico, solar e hidrogênio) e a construção de porto-indústria no litoral norte do estado parecem ser o próximo passo para a revolução da “energia limpa”, incentivada firmemente pelo governo estadual.

Com o início do licenciamento do complexo Pedra Lavrada, houve uma mobilização de pesquisadores na tentativa de alertar a população e a comunidade científica sobre os problemas sociais e ambientais ocasionados pela instalação desse megaempreendimento, mas não houve ações específicas por parte do governo. Em plena pandemia de covid-19, em 2021, uma rede de moradores, lideranças comunitárias, ativistas e pesquisadores começou a se formar através de grupos de WhatsApp, visando sensibilizar o governo estadual para os possíveis danos, além de acionar órgãos públicos para agir contra os procedimentos dos empreendedores pouco escrupulosos. Desde então, o coletivo tem acompanhado audiências públicas, inicialmente por videoconferência, visitado comunidades, analisado os processos de licenciamento ambiental e apontado suas irregularidades, culminando com documentos endereçados ao Idema, à Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Hídricos, ao Ministério Público do Estado do Rio Grande do Norte, ao Ministério Público Estadual da Paraíba, ao Ministério Público Federal, à Procuradoria do Estado do Rio Grande do Norte, entre outros órgãos.

Paralelamente, havia um movimento de mobilização contra os impactos das energias renováveis no Rio Grande do Norte que teve início em março de 2020, durante o seminário da Misereor sobre mudanças climáticas. Em vários estados da região Nordeste, foram

organizadas campanhas de mobilização realizadas com o apoio da Igreja Católica. Após encontros, audiências públicas e seminários, foram redigidos documentos como a *Carta do Seridó: a vida pulsa no Semiárido*, em julho de 2022, e o *Manifesto das Vozes dos Territórios por uma transição energética justa e popular*, lançado em outubro de 2023, que refletem os depoimentos e as preocupações das pessoas de diversos territórios, como o Mato Grande, Açu, Seridó e zona costeira.²⁷ Houve múltiplas tentativas para realizar interlocuções com representantes políticos municipais e estaduais, representantes dos órgãos ambientais e da equipe do governo do estado. Em março de 2021, em articulação com a Secretaria Adjunta do Gabinete Civil, foi criado um grupo de trabalho para lidar com os impactos enfrentados pelas comunidades que, efetivamente, não funcionou.

27 Ver: Manifesto das Vozes dos Territórios por uma transição energética justa e popular (disponível em: https://sars.cdn.prismic.io/sars/15475644-acd5-45c4-8edd-c3620ea79756_MANIFESTO+DAS+VOZES+DOS+TERRITO%CC%81RIOS+POR+UMA+TRANSIC%CC%A7A%CC%830+ENERGE%CC%81TICA+JUSTA+E+POPULAR_docx.pdf), Carta do Seridó: a vida pulsa no Semiárido (disponível em: <https://saibamais.jor.br/2022/07/carta-do-serido-alerta-para-modelo-de-expansao-dos-negocios-do-vento-no-semiarido>) e a matéria publicada no Le Monde Diplomatique, no dia 2 de fevereiro de 2024 (disponível em: <https://diplomatique.org.br/transicao-energetica-justa-e-popular/>; acessos em: 5 set. 2024).

A partir de 2022, vários eventos foram organizados pela UFRN, durante os quais foram questionados(as):

- O projeto Para Quem Sopram os Ventos?, em maio de 2022, em parceria com o FMCJS-RN e integrando um evento itinerante em todo o Nordeste desde o mês de fevereiro, incluindo uma exposição e a projeção da série de documentários sobre as eólicas realizadas pela Cáritas Regional Nordeste 2,²⁸ contando com a participação de deputados estaduais e federais;
- a mesa redonda Reaprender o Mundo: Meio Ambiente, Conflitos e Territórios Sustentáveis, que ocorreu durante a XX Semana de Antropologia da UFRN, em novembro de 2022;
- o curso Consulta Prévia, Livre e Informada? Desafios para os Povos e Comunidades Tradicionais, realizado entre agosto e outubro de 2023;
- a Roda de Diálogo Sobre Salvaguardas Socioambien-

28 Ver: CAMPANHA internacional conscientiza sobre impactos de implantação dos parques eólicos. Brasília (DF): Cáritas Brasileira, 2022. Disponível em: <https://caritas.org.br/noticias/campanha-internacional-conscientiza-sobre-impactos-de-implantacao-dos-parques-eolicos#:~:text=A%20campanha%20ter%C3%A1%20como%20produtos,problemas%20nos%20contratos%20propostos%20%C3%A0s>. Acesso em: 5 set. 2024. Veja também notícias e textos do Seridó Vivo no perfil da rede social do movimento (disponível em: <https://linktr.ee/seridovivo>; acesso em: 5 set. 2024).

tais para Energia Renovável, em março de 2024, com a participação do Ministério Público Federal, entre outras instituições.

Da mesma forma, houve uma publicização dos problemas encontrados pelas comunidades, como durante o II Workshop Potiguar de Sustentabilidade e Socioambiental e Energias Renováveis, organizado pelo Idema, em junho de 2023, durante o qual lideranças de movimentos sociais e representantes das comunidades foram incluídas na programação. Na ocasião, expressaram suas críticas em relação aos empreendimentos e aos procedimentos realizados pelo Idema na condução dos processos de licenciamento. Matérias jornalísticas e documentários audiovisuais se multiplicaram, apontando para os impactos negativos dos empreendimentos, os danos às populações locais, ao meio ambiente e a falta de transparência dos processos de outorga, licenciamento e compensação (*Agência Pública, Brasil de Fato, Intercept Brasil, O Eco, Saiba Mais, BBC, Marco Zero, Uol, TV Record, G1*, entre outros) (Chacon, 2024a,b,c; Gimenes, 2022; Lopes, 2024; Machado, 2024; Marinho *et al.*, 2021; Medeiros; Maia, 2023; Poerner, 2023; Sá, 2021; Vizinhos do vento..., 2023). Com base na reportagem da emissora Deutsche Welle sobre a situação no Seridó, em novembro de 2024, outros artigos foram publicados em veículos internacionais, como a matéria do jornal *Le Monde*,

em março de 2024 (Basso, 2024; Correa, 2024). A ampla repercussão midiática acelerou a interlocução entre os diferentes atores.

Diante da pressão midiática e dos movimentos de protesto ocorridos na Paraíba e no Ceará, canais de diálogo se abriram. A colaboração estreita entre os moradores, pesquisadores e membros da sociedade civil organizada resultou na criação do Movimento dos Atingidos pelas Energias Renováveis (MAR), em novembro de 2023. Reúne organizações de diferentes estados do Nordeste que lutam contra os impactos dos projetos eólicos e fotovoltaicos. O grupo é composto de membros da sociedade civil e pesquisadores ligados a instituições de ensino e pesquisa e cientistas autônomos de várias áreas. Entre as ações realizadas pelo movimento, destacam-se: acompanhamento e apoio às comunidades afetadas; atuação do Seridó Vivo em parceria com o Ministério Público Federal; seminários promovidos pelo SAR, como a cartografia social realizada na região de Assú/Mossoró, no Seridó e Mato Grande e a *live* Vozes dos Territórios por uma Transição Energética Justa e Popular, em dezembro de 2023; e o MAR.²⁹ Foram realizadas

29 Ver: VOZES dos Territórios por uma Transição Energética Justa e Popular. 2023. Vídeo (88 min). Publicado pelo canal sar natalrn. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=Sqm8DA7rpsw>. Acesso em: 5 set. 2024.

pesquisas em instituições como UFRN, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e Universidade Federal Rural do Semiárido (UFERSA), com representação de diversos estados nordestinos.

Hoje, várias organizações do terceiro setor questionam os benefícios trazidos pelos empreendimentos: o Seridó Vivo, o Coletivo de Assessoria Cirandas, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), a Agência de Desenvolvimento Sustentável do Seridó, o Serviço de Assistência Rural e Urbano (SAR), as Cáritas Diocesana (Regional Nordeste 2 e Caicó), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), o Movimento dos Atingidos pelas Energias Renováveis (MAR) e o Plano Nordeste Potência. A essas entidades se agregaram representações sindicais como a Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do Estado do Rio Grande do Norte e a Colônia de Pescadores (Galinhos, Macau, Enxu Queimado). Desde fevereiro de 2024, o relatório Salvaguardas Socioambientais para Energia Renovável circula, é discutido e apresentado às autoridades, em diferentes estados nordestinos. No Rio Grande do Norte, foi pensada uma agenda de atividades com órgãos do governo estadual, instituições de pesquisa e integrantes dos poderes legislativo e judiciário para entrega do relatório em março de 2024. Entre os dias 27 e



Figura 10. Durante a mesa de diálogo da Secretaria-Geral da Presidência da República, moradores trouxeram água e tecidos sujos de terra das estradas em forma de protesto na comunidade Buraco da Lagoa, em Lagoa Nova (RN), 2024. Fotografia: Julie Cavnac.

29 de maio de 2024, houve o encontro do Grupo de Trabalho Patrimônio Cultural e Ações Climáticas do Iphan e Icomos/Unesco, em evento organizado em paralelo ao G20 sobre o tema patrimônio cultural e ações climáticas. Na ocasião, foi apontada uma série de problemas que os megaempreendimentos de energias renováveis têm trazido ao ambiente da Caatinga e costeiro do Rio Grande do Norte e, por consequência, às comunidades tradicionais e seus patrimônios culturais.

Finalmente, visitas da mesa de diálogo da Secretaria-Geral da Presidência da República com o tema Energia Renovável: Direitos e Impactos, tiveram como objetivo avaliar os impactos das energias renováveis nas comunidades: em 2023, foram realizadas na Paraíba e no Ceará; no Rio Grande do Norte, em 2024. O MAR contou com o apoio da Marcha das Mulheres e da Central Única dos Trabalhadores (CUT) estadual e nacional, que está preocupada com os contratos assinados entre as empresas e os proprietários de terra. A visita do comitê interministerial visou abrir um canal de comunicação entre os diferentes atores e discutir um projeto de lei a ser apresentado na Assembleia Legislativa: PL 572, o Marco Nacional sobre a Questão de Direitos Humanos e as Empresas.³⁰ Durante e após a visita da Secretaria-Geral, que correspondeu à Semana do Meio Ambiente, várias atividades sobre temas afins foram realizadas. O Idema propôs a conferência Desertificação e Vulnerabilidade Climática: Qual a Raiz da Solução? e o seminário organizado pela CUT, Impactos dos Parques Eólicos: Estratégia

30 Há um início de judicialização dos casos, como aquele do agricultor da Serra de Santana que ganhou uma indenização de R\$ 50.000,00 em abril de 2024, em razão do barulho ininterrupto das hélices instaladas a 200 m da sua residência (disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/justica/audio/2024-04/justica-condena-empresa-eolica-pagar-indenizacao-para-morador-no-rn>; acesso em: 5 set. 2024).

de Ação Sindical para um Futuro Sustentável.

Com o crescimento das reclamações e a midiatização dos impactos negativos, a Associação Brasileira de Energia Eólica (AbEEólica) elaborou um guia de boas práticas socioambientais para o setor eólico, em março de 2024. Nesse documento, é recomendado avaliar a situação fundiária antes do início do projeto: “considerar as demandas das comunidades (tradicionais), por meio de processos de engajamento e participação democrática” e “as possíveis interferências nas comunidades e em seus modos de vida devem ser verificados nos estudos socioeconômicos, sempre avaliando as estratégias de prevenção e mitigação para não inviabilizar atividades tradicionais já existentes nos território” (Associação Brasileira de Energia Eólica, [2023], p. 21-71). Mesmo se não são apresentados conflitos nem impactos negativos, os autores do guia listam os problemas (contratos, poeira, barulho, trânsito etc.) e reconhecem que, na prática, essas recomendações não são seguidas.

A mobilização de vários segmentos da população e de pesquisadores trouxe também à tona questões relativas ao território dos povos e comunidades tradicionais, bem com os seus patrimônios, incluindo o rico acervo arqueológico que encontramos no Seridó.

O SERIDÓ É VIVO

Este artigo foi escrito no meio do turbilhão das contestações diante do avanço dos projetos eólicos no Seridó, com empresas vendendo um desenvolvimento sustentável que nunca chegará e um poder público que começa a visualizar os futuros problemas. Na Caatinga, o patrimônio, intrinsecamente ligado à paisagem, é levado pela ventania, deixando todos tontos e adoecidos. O avanço desordenado dos complexos eólicos representa uma ameaça à cultura e aos registros históricos da presença dos povos indígenas, das comunidades caatingueiras e quilombolas. A legislação em vigor mostra-se ineficaz para preservar os patrimônios culturais e os direitos de povos e comunidades tradicionais da Caatinga. Essa situação evidencia a necessidade urgente de revisão e fortalecimento da legislação visando garantir uma proteção efetiva dos bens culturais e dos conhecimentos tradicionais associados à natureza.

É crucial que os direitos existentes, fragilizados por um contexto econômico que podemos chamar de neocolonial, sejam de fato respeitados, e que os interesses das comunidades locais sejam priorizados. A conscientização e o engajamento das comunidades afetadas são passos essenciais para garantir uma abordagem mais justa e sustentável para o desenvolvimento da região. Infelizmente, apesar da importância dos lugares de vida e das tradi-

ções, observam-se poucas ações efetivas de preservação. É essencial que haja um maior investimento para preservação e promoção das práticas culturais, garantindo que não se percam no curso do tempo. A valorização da cultura local não apenas enriquece a compreensão da história da região, mas também fortalece a identidade das comunidades que a habitam, numa região que conheceu uma história colonial marcada pela violência e cujos elementos são ainda visíveis, como a desigualdade social e o racismo. É preocupante a escassez de ações concretas por parte das agências governamentais, que facilmente compraram o discurso do capitalismo verde, sem levar em conta o bem-estar das populações e seus direitos. No mínimo, os territórios, suas trajetórias históricas, os conhecimentos e tradições culturais devem ser respeitados e valorizados. Percebemos que, no Seridó, região emblemática da Caatinga, a sociobiodiversidade encontra-se gravemente ameaçada por projetos visando apenas o lucro de grandes companhias energéticas. Mas há um amplo movimento de conscientização dos impactos negativos e a contestação se concretiza, cada vez mais, em ações de protesto nas comunidades.

Se, ao longo dos séculos, as comunidades tradicionais souberam preservar seus territórios e patrimônios, longe do tão almejado progresso, hoje, entraram na economia da captação do vento que aprofunda as desi-

gualdades. A gestão do patrimônio natural e arqueológico deveria ser pensada em conjunto com a dos bens imateriais, incluindo, nela, as comunidades locais e valorizando suas trajetórias históricas. Mas a quem interessa essa causa?

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”, *Cadernos CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71, 2012.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ENERGIA EÓLICA. *Boletim anual 2021*. São Paulo: ABEEólica, [2021]. Disponível em: https://abeeolica.org.br/wp-content/uploads/2022/07/ABEEOLICA_BOLETIMANUAL-2021_PORT.pdf. Acesso em: 6 maio 2024.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ENERGIA EÓLICA. *Boletim anual 2022*. São Paulo: ABEEólica, [2022]. Disponível em: <https://abeeolica.org.br/wp-content/uploads/2023/06/Boletim-de-Geracao-Eolica-2022.pdf>. Acesso em: 6 maio 2024.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ENERGIA EÓLICA. *Guia de boas práticas socioambientais para o setor eólico*. São Paulo: ABEEólica, [2023]. Disponível em: <https://abeeolica.org.br/esg/>. Acesso em: 5 set. 2024.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ENERGIA EÓLICA. *Relatório anual 2020*. São Paulo: ABEEólica, [2020]. Disponível em: https://abeeolica.org.br/wp-content/uploads/2022/04/424_ABEEOLICA_RELATORIO-ANUAL-2020_PT_VFINAL.pdf. Acesso em: 3 mar. 2024.

BASSO, Gustavo. Sonho da energia verde vira pesadelo para alguns na Caatinga. *Deutsche Welle*, Seridó, 11 jan. 2024. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/sonho-da-energia-verde-vira-pesadelo-para-alguns-na-caatinga/a-67791064>. Acesso em: 6 ago. 2024.

BEZERRA, Ana Paula. *A reinvenção do quilombo na Macambira: identidade, conflito e território em Lagoa Nova/RN*. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História e Cultura Africana e Afro-Brasileira) – Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2016.

BORGES, Fábio Mafra. *Os sítios arqueológicos Furna do Umbuzeiro e Baixa do Umbuzeiro: caracterização de um padrão de assentamento na área arqueológica do Seridó Carnaúba dos Dantas RN, Brasil*. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

BRASIL. Agência Nacional de Energia Elétrica. Superintendência de Concessões, Permissões e Autorizações de Serviços de Energia Elétrica. *Sistema de Informações de Geração da ANEEL*. [Brasília, DF]: Aneel, 2024. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiNjc4OGYyYjQtYWYWM2ZCO0YjllLWJlYmEtYzdkNT>

Q1MTc1NjM2IiwidCI6IjQwZDZmOWI4LWVjYTctNDZhMi05MmQ0LWVhNGU5YzAxNzBlMSIsImMiOjR9. Acesso em: 6 ago. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Cartas patrimoniais*. Brasília, DF: Iphan, c2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/226>. Acesso em: 15 abr. 2023.

CARNEIRO, Giovanna. Geração de energia eólica ameaça sítios arqueológicos e santuários ecológicos no Seridó. *Marco Zero*, Recife, 14 dez. 2022. Disponível em: <https://marcozero.org/geracao-de-energia-eolica-ameaca-sitios-arqueologicos-e-santuarios-ecologicos-no-serido/>. Acesso em: 6 ago. 2024.

CAVIGNAC, Julie. “Índios”, “negros” e “caboclos”: identidades e fronteiras étnicas em perspectiva. O caso do Rio Grande do Norte. In: CAVIGNAC, Julie; *reesink*, Edwin; *Carvalho*, Maria Rosário de. *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos e alteridades*. Natal: EDUFRRN, 2011. p. 195-244.

CAVIGNAC, Julie. O patrimônio fora da lei: a questão quilombola. In: CAVIGNAC, Julie; ABREU, Regina; VASSALLO, Simone (org.) *Patrimônios e museus: inventando futuros*. Brasília, DF: ABA Publicações; Natal: EDUFRRN, 2022. p. 316-361.

CAVIGNAC, Julie. Um mundo encantado: memória e oralidade no sertão do Rio Grande do Norte. In: GODOI, Emilia Pietrafesa *et al.* (org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. São Paulo: Unesp, 2006. (Coleção História social do campesinato no Brasil, v. 1. p. 69- 94).

CAVIGNAC, Julie; ALVEAL, Carmen (org.). *Guia cultural*

indígena: Rio Grande do Norte. Natal: Flor do Sal, 2019.

CAVIGNAC, Julie; MACÊDO, Muirakytan K. *Tronco, ramos e raízes!*: história e patrimônio cultural do Seridó negro. Brasília, DF: ABA Publicações; Natal: EDUFRRN, 2016.

CHACON, Louise. Eólicas ameaçam patrimônio arqueológico no Seridó, alerta arqueólogo. *Saiba Mais*, Natal, 19 maio 2024a. Disponível em: <https://saibamais.jor.br/2024/05/eolicas-ameacam-patrimonio-arqueologico-no-serido-alerta-arqueologo/>. Acesso em: 20 maio 2024.

CHACON, Louise. População local não tem conseguido acessar áreas no Geoparque Seridó. *Saiba Mais*, Natal, 16 abr. 2024b. Disponível em: <https://saibamais.jor.br/2024/04/populacao-local-nao-tem-conseguido-acessar-areas-no-geoparque-serido/>. Acesso em: 20 abr. 2024.

CHACON, Louise. RN: Empresa de energia eólica terá que indenizar morador da zona rural. *Saiba Mais*, Natal, 15 abr. 2024c. Disponível em: <https://saibamais.jor.br/2024/04/rn-empresa-de-energia-eolica-tera-que-indenizar-morador-de-zona-rural-por-poluicao-sonora/>. Acesso em: 20 abr. 2024.

CORREA, Anne-Dominique. Au Brésil, les ravages de la “ruée vers le vent”. *Le Monde*, [s. l.], 4 mar. 2024. Disponível em: https://www.lemonde.fr/planete/article/2024/03/04/au-bresil-les-ravages-de-la-ruée-vers-le-vent_6219968_3244.html. Acesso em: 5 mar. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Populações tradicionais e a

Convenção da Diversidade Biológica. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 147-163, 1999.

D'ALMEIDA, Sabrina Soares. Consulta livre, prévia e informada? Sobre os processos de participação de comunidades quilombolas em licenciamentos ambientais no Brasil. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói, v. 49, p. 129-161, 2020.

DANTAS, José Carlos. A expansão dos parques eólicos no semiárido brasileiro no século XXI, *OKARA: Geografia em debate*, João Pessoa, v. 16, n. 2, p. 247-267, 2022.

DIAS, Eric Mateus Soares; TEIXEIRA, Rylanneive Leonardo Pontes; PESSOA, Zoraide Souza. Olhares sobre a expansão das energias renováveis no Rio Grande do Norte: entre conflitos, controvérsias e possibilidades, *Geographia Opportuno Tempore*, Londrina, v. 10, n. 1, p. 1-28, 2024.

DIEGUES, Antonio Carlos (org.). *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São Paulo: NUPAUB-USP: PROBIO-MMA: CNPq, 2000. Disponível em: <http://www.livroaberto.ibict.br/bitstream/1/750/2/Biodiversidade%20e%20comunidades%20tradicionais%20no%20Brasil.pdf>. Acesso em: 8 maio 2024.

FARIAS, Andreza Raquel Barbosa de *et al.* Saúde mental e implantação de parques eólicos: um estudo de caso no semiárido brasileiro. *Revista Saúde e Meio Ambiente*, Três Lagoas, v. 12, n. 1, p. 63-72, jan./jul. 2021.

FEDERAÇÃO DAS INDÚSTRIAS DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE. *Mapa das energias renováveis*. Natal:

FIERN, 2024. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiMjYjNkNDYtMWVhZi00ZTAyLWl1OTEtMjRiMzIwMDJlNzIxIiwidCI6IjhmMDYyNWl1LTkzM2YtNDM3Yi1iNDE4LTA5NTcxZTY5YmZlNCJ9&pageName=ReportSection8fd1f6f47c2ba0e50e8d>. Acesso em: 6 ago. 2024.

FIORAVANTI, Carlos. Ação humana transformou 89% da Caatinga. *Pesquisa FAPESP*, São Paulo, 8 fev. 2024. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/acao-humana-transformou-89-da-Caatinga>. Acesso em: 23 mar. 2024.

GIMENES, Erick. Nem limpa, nem sustentável. *Intercept Brasil*, [s. l.], 1 ago. 2022. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2022/08/01/energia-eolica-conflitos-territorios-agricultura/>. Acesso em: 13 fev. 2024.

HOFSTAETTER, Moema. *Turismo e parques eólicos no litoral norte potiguar: espaços de valorização do capital e do aprofundamento das vulnerabilidades*. Tese (Doutorado em Turismo) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Base de informações geográficas e estatísticas sobre os indígenas e quilombolas para enfrentamento à covid-19: notas técnicas*. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: https://geoftp.ibge.gov.br/organizacao_do_territorio/tipologias_do_territorio/base_de_informacoes_sobre_os_povos_indigenas_e_quilombolas/indigenas_e_quilombolas_2019/Notas_Tecnicas_Base_indigenas_e_quilombolas_20200520.

pdf. Acesso em: 6 ago. 2024.

LOPES, Mirella. Seridó: Eólicas ameaçam sítios arqueológicos mais antigos que pirâmides do Egito. *Saiba Mais*, Natal, 27 maio 2024. Disponível em: <https://saibamais.jor.br/2024/05/serido-eolicas-ameacam-sitios-arqueologicos-mais-antigos-que-piramides-do-egito/>. Acesso em: 27 maio 2024.

MACEDO, Helder A. M. *Patrimônio arqueológico do Seridó: sítios rupestres em Carnaúba dos Dantas*. São Paulo: Clube de Autores, 2010.

MACEDO, Helder A. M. *Populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte: histórias e mestiçagens*. Natal: EDUFRRN, 2011.

MACÊDO, Muirakytan K. de. *A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense*. Natal: EDUFRRN, 2012.

MACÊDO, Muirakytan K. de. *Rústicos cabedais: patrimônio e cotidiano familiar nos sertões do Seridó (séc. XVIII)*. Natal: EDUFRRN: Flor de Sal, 2015.

MACHADO, Hecléia. Entenda os impactos da energia eólica no semiárido potiguar. *Saiba Mais*, Natal, 13 mar. 2024. Disponível em: <https://saibamais.jor.br/2024/03/entenda-os-impactos-da-energia-eolica-no-semiarido-potiguar/>. Acesso em: 30 mar. 2024.

MAFRA, Fabio; NOGUEIRA, Mônica. A cerâmica Tupinambá na Serra de Santana-RN: a cultura da floresta tropical no contexto do semiárido nordestino. *Clio: Série Arqueológica*, Recife, v. 28, n. 2, 2013.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira (org.). *Problemas jurídicos, econômicos e socioambientais da energia eólica no Nordeste*

brasileiro. Recife: EDUFRRPE, 2023.

MARINHO, Paulo Henrique *et al.* O vento levará nossa biodiversidade?. ((o))eco, Rio de Janeiro, 1 set. 2021. Disponível em: <https://oeco.org.br/analises/o-vento-levara-nossa-biodiversidade/>. Acesso em: 1 dez. 2023.

MEDEIROS, Étore; MAIA, Iano Flávio. Expansão de eólicas ameaça comunidades e Caatinga no semiárido do Rio Grande do Norte. *Pública*, São Paulo, 29 jul. 2023. Disponível em: <https://apublica.org/2023/07/expansao-de-eolicas-ameaca-comunidades-e-Caatinga-no-semiarido-do-rio-grande-do-norte/>. Acesso em: 1 fev. 2024.

MONOCULTURA da energia (trailer). 2023. Vídeo (2 min). Publicado pelo canal CanalOEco. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MhKb5Vr6UA4>. Acesso em: 6 ago. 2024.

NOGUEIRA, Mônica. *Ocupações pré-históricas a céu aberto no vale do rio da Cobra: Carnaúba dos Dantas e Parelhas – RN*. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

OLSEN, Ana Carolina Lopes; PAMPLONA, Danielle Anne. Violações a direitos humanos por empresas transnacionais na América Latina: perspectivas de responsabilização. *Revista Direitos Humanos e Democracia*, Ijuí, v. 7, n. 13, p. 129–151, 2019.

PEREIRA NETO, Manoel C.; OLIVEIRA, Damião Valdenor; SILVA, Joadson V. Os refúgios da biodiversidade no Seridó Potiguar frente a instalação de parques eólicos. *Revista GeoInterações*, Assú, v. 8, n. 1, p. 1–21, 2024.

PEREIRA, Edmundo Marcelo Mendes. Comunidade Macambira: de “Negros da Macambira” à Associação Quilombola. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, v. 3, n. 1, p. 123-260, jan./jun. 2011.

PEREIRA, William Eufrásio Nunes (org.). *Recortes analíticos sobre o desenvolvimento, estado e economia do RN*. Natal: EDUFRN, 2016.

QUEIRÓS, Amanda Assunção. *Percepção dos residentes sobre os impactos socioambientais causados pela implantação e operação de parques eólicos no município de Bodó/RN*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Engenharia Florestal) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Macaíba, 2023.

RELATÓRIO Anual do Desmatamento no Brasil 2023. São Paulo: MapBiomas, 2024. Disponível em: https://storage.googleapis.com/alerta-public/rad_2023/RAD2023_COMPLETO_FINAL_28-05-24.pdf. Acesso em: 28 maio 2024.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Cultura, direitos humanos e poder: mais além do império e dos humanos direitos: por um universalismo heteroglóssico. *Série Antropologia*, Brasília, DF, v. 340, p. 1-16, 2003.

RIO GRANDE DO NORTE. Secretaria de Estado do Desenvolvimento Econômico, da Ciência, da Tecnologia e da Inovação. Coordenadoria de Desenvolvimento Energético. *Atlas eólico e solar do estado do Rio Grande do Norte*. Natal: Governo do Estado do Rio Grande do Norte, 2022. Disponível em: <http://www.adcon.rn.gov.br/ACERVO/sedec/DOC/DOC00000000298278.PDF>. Acesso em: 3 mar. 2024.

SÁ, Jana. Os ventos da energia renovável não sopram para a Comunidade Pesqueira de Enxu Queimado. *Saiba Mais*, Natal, 12 dez. 2021. Disponível em: <https://saibamais.jor.br/2021/12/os-ventos-da-energia-renovavel-nao-sopram-para-a-comunidade-pesqueira-de-enxu-queimado/>. Acesso em: 30 mar. 2024.

SANTOS, Sebastião Genicarlos dos. *Parentes, vizinhos e compadres: estratégias de resistência e relações interraciais na Boa Vista dos Negros*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

SILVA, Joadson Vagner. *Apointamentos sobre a história indígena na Serra de Santana – RN: séculos XVII e XVIII*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) – Departamento de História, Centro de Ensino Superior do Seridó, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2015.

SILVA, Louyse Rodrigues da. *Semiárido, mudanças climáticas e segurança alimentar e nutricional: um olhar sobre o rural pesqueiro da comunidade quilombola Bela Vista do Piató – Açú, RN*. Dissertação (Mestrado em Estudos Urbanos e Regionais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2023.

SILVEIRA, Missifany; ARAÚJO NETO, Mário Diniz de. Licenciamento ambiental de grandes empreendimentos: conexão possível entre saúde e meio ambiente. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 9, p. 3829-3838, set. 2014.

SOUZA, Geralda Juliet Tavares de. *Uso do território na microrregião da Serra de Santana a partir da instalação de parques eólicos*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

TRALDI, Mariana. *Acumulação por despossessão: a privatização dos ventos para a produção de energia eólica no semiárido brasileiro*. Tese (Doutorado) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

VIZINHOS do vento: parques de energia eólica geram consequências para a saúde de quem mora perto. 2023.

Vídeo (8 min). Publicado pelo canal Jornal da Record.

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_xNMRDeMSEY&list=PLAFW6pG7OkZBqqIvOzvkwQ7w7fYGsLo06&index=1. Acesso em: 6 ago. 2024.

ZHOURI, Andréa. Justiça ambiental, diversidade cultural e *accountability*: desafios para a governança ambiental. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 23, n. 68, p. 97-107, out. 2008.

Políticas de reparação: Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil como mediador entre objetos e pessoas

Geslline Giovana Braga
Adriana Russi
Marco Brandão

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-10

INTRODUÇÃO

A ação do Mapeamento das Coleções Etnográficas¹ no Brasil, proposta pelo Comitê de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em

1 Cientes das limitações de tal conceito, aqui o compreendemos num sentido ampliado, não só de coleções formadas em contextos de pesquisas etnográficas como também por aquelas que reúnem objetos, majoritariamente artesanais, oriundos de ou referentes a coletivos humanos, sejam eles indígenas, africanos, afro-brasileiros, pescadores, ribeirinhos, quilombolas, caiçaras ou imigrantes vindos de diferentes locais, e que se localizam no Brasil sob a guarda de instituições museais ou de memória.

dezembro de 2018, ocupa-se em localizar e identificar as coleções de cultura material no país, denominadas “coleções etnográficas” pela Antropologia. A localização das instituições e informações gerais sobre essas coleções estarão disponíveis em 2025 de maneira fácil e acessível em um banco de dados da plataforma Tainacan² como forma de difusão desses acervos e estratégia na garantia do direito às memórias e de reparação às comunidades tradicionais, povos indígenas entre outros coletivos humanos.

É um importante passo no âmbito nacional, no sentido da reparação histórica aos povos associados a esses acervos, considerando, entre outras referências, a Política Nacional de Museus (PNM) em suas “dimensões políticas, poéticas e pedagógicas que pautam os projetos de valorização da memória, da identidade, da garantia por direitos e a valorização da dignidade humana [...]” (Pereira, 2020, p.112). Entretanto, não resolve os pro-

2 “Em 2016, uma parceria com a Universidade Federal de Goiás (UFG) no desenvolvimento do sistema livre Tainacan – plataforma on-line para a criação de repositórios digitais e difusão dos acervos com foco em mídias digitais –, viabilizou a customização da ferramenta para atender às necessidades de catalogação e difusão dos acervos dos museus do Ibram [Instituto Brasileiro de Museus].” Disponível em: <https://www.gov.br/museus/pt-br/assuntos/os-museus/acervos-online/acervos-ibram-tainacan>. Acesso em: 14 jun. 2024.

blemas dos contextos em que alguns museus foram formados, bem como não é uma restituição digital.

Neste artigo, descrevemos como o Mapeamento das Coleções, inspirado na ideia de “mapear para agir”, será um dispositivo de mediação entre objetos e pessoas ao localizar, identificar e tornar acessível dados gerais acerca das “coleções etnográficas” preservadas em museus, instituições e outras iniciativas de memória. Problematisamos a formação de coleções enquadradas nessa tipologia e refletimos sobre possibilidades de descolonizar tais acervos.

No Brasil, os primeiros museus foram constituídos no período colonial, por ocasião da vinda da família real à então colônia portuguesa (Julião, 2006; Lopes, 1997). Na mesma época, os museus dito universais se popularizaram na Europa, devido à expansão colonial, em práticas colecionistas e anseios humanistas de categorizar materialmente o engenho criativo da “mente humana”.

Já no século XIX, as exposições universais exibem uma grande quantidade de objetos não europeus, mostrando interesse pela cultura material oriunda de povos não ocidentais. Naquele período, Dom Pedro II, afeito “a novidades”, não poupou esforços no estímulo à formação de coleções e museus. As coleções de objetos da cultural material de diferentes povos, qualificadas como

etnográficas, são de interesse de museus em geral, formando-se por meio de malhas de colaboradores, que envolviam viajantes, exploradores e missionários, entre outros, ou seja, diferentes agentes da colonização, mas também pelos primeiros pesquisadores e indigenistas. Como revelam Marins e Schpun (2022, p. 1-2) a “expansão das coleções museais ao longo do século XIX acabou por impulsionar ainda mais o papel dessas instituições como produtoras de narrativas e hierarquias sociais e culturais”. E, como apontam os autores, o surgimento dos museus no Brasil no século XIX não rompeu com essa “visão colonial redutora”.

Nas primeiras décadas do século XX acompanhamos um forte interesse e esforço do governo e de intelectuais brasileiros por delinear a identidade nacional, época em que vimos emergir iniciativas de políticas públicas voltadas à cultura. Data dos anos 1930 as primeiras iniciativas nesse sentido, com foco na preservação do patrimônio histórico-cultural, particularmente do patrimônio material edificado, exemplificado por casarios coloniais, igrejas e construções militares, como fortificações que impediam a entrada de outros invasores além dos portugueses. Também naquele momento foi concebido o primeiro curso de graduação em museologia, que funcionou entre 1932 e 1976 no Museu Histórico Nacional (MHN), no Rio de Janeiro (RJ).

Dirigido por Gustavo Barroso, o MHN foi concebido em 1922 em celebração ao centenário da independência do país e como forma de conciliação entre as elites brasileiras – a republicana e a imperial. Muitas de suas coleções foram formadas com base nessa perspectiva, com o propósito de preservar e narrar a história do Brasil em sua versão oficial, ou seja, através da narrativa dos vencedores.

Ao final da Segunda Guerra Mundial e com a mobilização internacional para a promoção da paz mundial, foi constituída, em 1945, a Organização das Nações Unidas (ONU), e, naquele mesmo ano, em seu âmbito, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Em 1946, surgia o International Council of Museums (ICOM), uma associação de profissionais, sem fins lucrativos, que mantém relações formais com a Unesco, para executar parte de seu programa de museus, contribuindo para a promoção e a valorização dos museus, de seus acervos e debates sobre ética profissional, boas práticas, entre outros temas. Dois anos depois, em 1948, foi criado o Comitê Brasileiro (ICOM Br), como um de seus comitês nacionais, projetando internacionalmente a museologia e as experiências dos museus no Brasil. No contexto museal brasileiro, já havia no país um curso de museologia e redes de profissionais e agentes no/do campo dos museus,

que se articulavam em fóruns, congressos e redes internacionais, atuando de maneira propositiva.

Nesta reflexão, elegemos como ponto de partida os desdobramentos de um período da história recente das políticas culturais no Brasil, quando um novo rumo passou a ser implementado. A partir de 2003, quando Luiz Inácio “Lula” da Silva assumiu a Presidência da República, nomeando Gilberto Gil como ministro da cultura, tivemos uma trajetória de mudanças no setor das políticas para a cultura. O conceito antropológico de cultura passou a ser incorporado nas diretrizes dessa nova trajetória, quando setores da sociedade historicamente excluídos dos processos de elaboração das próprias políticas públicas passaram a ser consultados. Para além disso, eles começaram a participar da própria elaboração de diretrizes norteadoras para essas políticas (Barbalho, 2017).

Nesse contexto político favorável, foi concebida uma política pública, em âmbito nacional, que ampliou o conceito de museu e o reconhecimento de processos museais com a garantia, entre outras, da participação de comunidades tradicionais e movimentos sociais. Conforme disposto na Política Nacional de Museus: memória e cidadania (Brasil, 2003, p.4), essa política visa “promover a valorização, a preservação e a fruição do patrimônio cultural brasileiro, considerado como

um dos dispositivos de inclusão social e cidadania”, e refletir a forte influência da Museologia Social (Moutinho, 1993). E, a partir da urgência de dados acurados sobre o universo museal brasileiro, vimos ser estruturado o Sistema Brasileiro de Museus.

MAPEAR PARA AGIR: DO SISTEMA BRASILEIRO DE MUSEUS ÀS PLATAFORMAS *ON-LINE*

Em 2004, a fim de superar a carência de informações acerca do setor museal e da imprescindível necessidade de conhecê-lo melhor para o delineamento de planejamento para políticas públicas e ações, o Departamento de Museus e Centros Culturais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DEMU/IPHAN) fomentou um conjunto de iniciativas, como a criação do Sistema Brasileiro de Museus (SBM) e, em 2006, o Cadastro Nacional de Museus (CNM) com o propósito de “mapear para agir” (Brasil, 2011b).

O CNM possibilitou compilar e aprofundar informações sobre a realidade do campo museológico, de forma a conhecer melhor suas fragilidades e potencialidades. Desde então, o CNM divulga uma série de informações coletadas e sistematizadas em publicações como Museus em Números (Brasil, 2011b, 2011c) e o Guia dos Museus Brasileiros (Brasil, 2011a).

Em 2009, outro importante passo foi dado no sentido de formalizar a institucionalização das políticas para os museus com a criação do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), autarquia federal responsável pelo desenvolvimento e implementação dessas políticas no país, e que passou a gerenciar o CNM e o SBM. Nas palavras de Nascimento Junior (2019, p. 41) a criação do SBM:

[...] foi a primeira ação diferencial da atuação do Estado em relação aos museus. Esse sistema contribuiu para gerar uma interlocução no setor de modo efetivo, para a organização e gestão dos museus – sejam eles de administração pública, privada ou mista –, para o desenvolvimento dos processos museológicos, para a formação e capacitação dos recursos humanos e para a produção do conhecimento na área da museologia. A finalidade foi desenvolver uma base organizacional para o setor museológico brasileiro, de forma articulada e participativa, para apoiar a atuação dos museus e o desenvolvimento de processos museais, construindo, conjuntamente, políticas públicas em nível nacional e respeitando as diversidades regionais. A estratégia de constituir mecanismos de difusão da política de museus nacionalmente teve nos fóruns, nos sistemas de museus, na semana nacional e na primavera dos museus, instrumentos fundamentais para dar a capilaridade que a política pública necessitava para sua consolidação.

A plataforma Museusbr foi então criada (Portaria nº 6, de 9 de janeiro de 2017) para dar acesso público *on-line* às informações. É considerada como um sistema nacional de mapeamento e identificação de museus no Brasil, com a gestão e o compartilhamento de dados. Por meio de *software* livre, incorpora aspectos de colaboração, descentralização, uso de dados e transparência entre os desenvolvedores e os usuários. Disponível em uma interface através do *plugin* do Wordpress, o Tainacan,³ disponibiliza informações atualizadas com dados provenientes do CNM, do Registro de Museus (RM), das próprias instituições e de outras iniciativas da PNM e do Ibram, órgão que controla a plataforma em conjunto com as entidades de registro da rede. A plataforma permite a busca por nome do museu, esfera administrativa, estado da federação ou município, *status* do museu

3 O Programa Acervo em Rede, instituído em 2013, tem como principal objetivo: “promover a democratização do acesso digital aos bens culturais musealizados, promovendo também a digitalização e a documentação dos acervos das instituições museológicas na internet. Visa também instrumentalizar os museus brasileiros com ferramentas digitais sistêmicas, capazes de aperfeiçoar a gestão e a catalogação de seus acervos, permitindo a difusão integrada do patrimônio museológico e do patrimônio cultural preservado por diferentes grupos sociais” (disponível em: <https://antigo.museus.gov.br/acessoainformacao/acoes-e-programas/acervo-em-rede/>; acesso em: 14 jun. 2024).

(aberto, fechado), tipo de museu (clássico/tradicional, jardim zoológico/botânico, museu de território/ecomuseu, unidade de conservação e virtual) e temática (antropologia e arqueologia, artes/arquitetura e linguística, ciências exatas/da terra, defesa e segurança pública, educação/esporte e lazer, história, meios de comunicação/transporte, entre outras). Atualmente são 3.874 museus cadastrados.⁴

A iniciativa do Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil inspira-se nessa noção de “mapear para agir”.

MAPEAMENTO DAS COLEÇÕES: PERCURSO METODOLÓGICO E ALGUNS DADOS

Os dados sistematizados pelo CNM foram o ponto de partida para levantamentos preliminares ao Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil (Russi; Santos, 2018). As iniciativas são complementares. O mapeamento da ABA contribui com o aprimoramento dos dados do CNM, sobretudo ao qualificar informações acerca das coleções etnográficas preservadas no país, colaborando,

4 Quantitativo extraído na plataforma Museusbr em 06/05/2024. A plataforma Museusbr está disponível em: <https://cadastro.museus.gov.br/>

assim, para a formulação e/o monitoramento de políticas públicas para o campo museal.

O Brasil, com seus quase 4 mil museus⁵ dispersos em todo o território nacional, tem um enorme desafio nessa área: conseguir localizar as inúmeras coleções etnográficas preservadas em diferentes tipos de instituições e iniciativas de memória e associadas aos mais diversos povos e comunidades. Inicialmente, organizamos uma rede com articuladores regionais voluntários por todo o Brasil, da qual fazem parte profissionais como pesquisadores e pesquisadoras, professores e professoras, bolsistas, estagiários e estagiárias e voluntários e voluntárias, tendo em vista a necessidade de organizarmos uma metodologia adequada.

Concebemos fichas como instrumento de coleta de dados para a pesquisa junto às instituições museais. A opção por uma metodologia com fichas, desde o princípio, está ligada à transdisciplinaridade do projeto à área da Museologia, Antropologia e outras; à necessidade de coletar dados e desenvolver a pesquisa à distância; e, por fim, à vontade de “um dia” ter uma plataforma para disponibilizar

5 Em 2018, quando o projeto do mapeamento foi iniciado, eram cerca de 457 museus etnográficos, num contexto de 3.118 museus de diferentes categorias (Brasil, 2011a). Contudo, o projeto não restringe a busca por coleções etnográficas preservadas apenas por esse tipo de museus, o que traz outras complexidades ao projeto.

os dados do mapeamento a detentores,⁶ comunidades, pesquisadores, educadores, entre outros. Assim, foi concebida uma ficha, denominada “Ficha A”, com campos gerais sobre a instituição/iniciativa museal e outros campos dedicados a qualificar a coleção etnográfica com aspectos sobre suas tipologias, tentando, na medida do possível, identificar os povos e/ou comunidades associados à coleção.⁷

6 Utilizamos o termo *detentor* para nos referirmos aos mestres de saberes das técnicas de confecção artesanais/produativas, ou seja; pessoas que conhecem e fazem os objetos preservados pelos museus. Para além dessas pessoas, detentores também se referem às pessoas inseridas em determinados contextos que são conhecedoras dos múltiplos usos, sentidos e agências desses objetos. Esse termo foi inicialmente adotado pelo Iphan para nomear os detentores do patrimônio imaterial (saberes, fazeres, celebrações e lugares), como por exemplo, os detentores do Fandango empregado na referência aos músicos, *luthiers* e dançadores.

7 Inicialmente havíamos concebido duas fichas: a Ficha A, para coleta de dados preliminares, e a Ficha B, destinada à complementação de informações. A fragilidade da documentação dos acervos, a dificuldade de comunicação com as instituições e a inevitável fadiga causada pela necessidade de preenchimento de dois instrumentos de coleta de dados nos levaram a condensar num único instrumento (Ficha A) as informações mais relevantes para sabermos que coleção está preservada em qual instituição, a que povo/comunidade se refere e alguns outros dados complementares. Assim, depois de várias versões, chegamos, no final de 2022, a uma última versão da Ficha A, e que em 2023 sofreu pequenos ajustes.

Após a coleta de dados sobre essas coleções, identificando a quais coletivos humanos elas remetem ou estão associadas, as informações são sistematizadas em planilhas eletrônicas normalizadas, que funcionam como o ponto de partida para um banco de dados que estará acessível através de uma plataforma *on-line*.

O projeto não parou durante a pandemia, na verdade ganhou até mais força e novos colaboradores, devido ao fato de as reuniões do Comitê de Patrimônios e Museus da ABA passarem a ser realizadas remotamente. Com isso, a rede foi crescendo e o projeto se desenrolando de formas diferentes em cada região do país e também em cada estado.

Com o passar dos anos, os articuladores constataram a proporção do esforço a que se lançaram e concluíram ser o mapeamento um projeto de longo prazo, talvez até quase “interminável”. Um aspecto que chamou a atenção é que, embora existam mais de 457 museus de antropologia e etnografia (Brasil, 2011a), encontramos muitas coleções etnográficas em museus que se reconhecem como museus históricos, museus de arte e outros, se considerarmos as diferentes temáticas dos acervos das instituições. De fato, para além do foco na criação de um banco de dados de coleções etnográficas, que podem ou não estarem preservadas em museus, o projeto avança e inclui, de maneira

ampliada, instituições e iniciativas que possuem acervos de objetos (cultura material) que consideramos etnográficos. Mesmo que tais instituições não sejam consideradas museus, muitas preservam acervos museológicos, como por exemplo, os institutos históricos e geográficos que existem em diferentes localidades do país. Assim, compreendemos que, continuamente, existirão coleções e instituições a serem mapeadas. Por sua vez, a dinâmica do projeto foi sendo compreendida com a necessidade de maleabilidades dimensionadas devido ao tamanho continental do Brasil.

O sonho coletivo da plataforma está previsto para se materializar até o final de 2024, devido ao financiamento do projeto no âmbito do Edital Pró-Humanidades do CNPq, de 2022, os dados estarão disponibilizados em um banco de dados *on-line*, acessível pelo Tainacan. Para a realização do projeto dentro da área de difusão cultural e científica, foi preciso torná-lo ainda mais interdisciplinar. Nesse mesmo sentido, o projeto Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil persegue a ideia de disponibilidade de informações dessas coleções criando e incorporando através de *software* livre um banco de dados colaborativo, descentralizado, com dados abertos e transparência entre desenvolvedores, usuários, instituições e comunidades representadas por essas coleções.

As estratégias utilizadas para localizar novas instituições têm sido semelhantes às aquelas utilizadas anteriormente, como indicaram Russi, Van Velthem e Xavier (2022, p. 383), o que demonstra o caráter de continuidade de uma pesquisa que teve início em 2018:

Importante salientar que a primeira fase do mapeamento (2020-2022) ocorre indiretamente, sem visitas *in loco*, na maioria dos casos. Assim, a coleta de informações se dá através de contato telefônico e/ou correio eletrônico, visitas aos sites dos museus e por meio de fontes disponíveis, a plataforma Museusbr. Consideramos ainda informações de redes sociais das instituições como Facebook, Instagram e sites de turismo como Tripadvisor ou culturais, como Guia das Artes.

Como indicado na tabela 1, até o primeiro semestre de 2024, conseguimos alcançar 171 instituições/iniciativas com coleções etnográficas cadastradas no banco de dados do projeto. Porém, o número de instituições/iniciativas mapeadas e, em grande medida, já contactadas e em processo de preenchimento da “Ficha A”, é ainda maior, alcançando mais 399, somando, então, um total de 570 instituições abrangidas pelo mapeamento. As instituições cadastradas são as que já completaram os campos do instrumento de coleta de dados (Ficha A) e cujas informações foram inseridas no banco de dados criado para o mapeamento.

Tabela 1. Instituições/iniciativas cadastradas no projeto de Mapeamento das Coleções Etnográficas do Brasil.⁸

Região	Cadastradas	Mapeadas	TOTAL
Sudeste	73	152	225
Centro-Oeste	19	22	41
Nordeste	18	156	174
Norte	24	33	57
Sul	37	36	73
Total	171	399	570

Fonte: Acervo do projeto (primeiro trimestre de 2024).

Atualmente, após identificar uma distribuição bastante desigual entre os estados e as cidades de cada região, buscamos balancear essa proporção investindo em estados/cidades que ainda não estão representados no mapeamento. Desse modo, iniciamos em 2024 uma nova etapa de coleta de dados, que contou com uma oficina de preenchimento da “Ficha A” focada em criar estratégias para entrar em contato e acompanhar o cadastro de novas instituições no mapeamento, oferecendo suporte e orientações para o preenchimento adequado.

8 Agradecemos a Marília Morais e Lucas Yagabata, bolsistas do CNPq, 2023-2024 e 2024, respectivamente, por suas contribuições na sistematização dos dados apresentados na tabela 1.

O museu não é um espaço neutro. É um campo de batalhas: ideológicas, econômicas, políticas, sociais e estéticas. A instituição museu, como a conhecemos, constituiu-se na Europa em fins do século XVIII, em pleno período de expansão e imperialismo, configurando-se, pois, numa estrutura iluminista, colonial e hierárquica. Norteadas por um pensamento humanista com princípio universalista, reunia num mesmo espaço objetos referentes a várias épocas, fauna e flora de diferentes continentes e até mesmo restos mortais humanos.

Com propósitos de preservação dos “tesouros da humanidade”, muitas de suas coleções foram formadas por meio de pilhagens, troféus de guerra, coletas, doações, trocas ou comércio, em processos pouco transparentes, sobretudo aqueles que se deram com povos indígenas. Conforme Ariella Aisha Azoulay (2024, p. 17):

Não é nenhum segredo que milhões de objetos, nunca destinados a ser expostos nas paredes brancas de museus, foram saqueados no mundo inteiro por diferentes agentes imperiais. Não é nenhum segredo que muitos deles foram cuidadosamente tratados, preservados e são expostos até hoje em museus ocidentais como objetos de arte preciosos. Ao mesmo tempo, não é nenhum

segredo que milhões de pessoas, despojadas da maior parte de seu mundo material incluindo ferramentas, ornamentos e outros artefatos, continuam a procurar um lugar onde possam estar novamente em casa e reconstruir um mundo habitável. Esses dois movimentos, à primeira vista sem conexão, de migração forçada de pessoas e artefatos, bem como a separação entre um e outro, são tão antigos quanto a invenção do “novo mundo”.

Aisha Azoulay (1962-), que também é curadora de arte e cineasta, defende que a reparação é um processo compartilhado de dividir o mesmo mundo, bem como seus problemas. Nesse sentido, a reparação é o direito ao retorno. E, para retornar, é necessário “rebobinar o obturador portátil” (Azoulay, 2024, p. 208): retornar para casa, reencontrar objetos e reconstruir uma materialidade edificadora de um mundo palpável. A autora nos convida a “imaginar reparações”, fora dos contornos imperiais, que precisam ser esquecidos. E, segundo ela, o direito de reparação não deve ser compreendido nas categorias de “novos direitos” e, sim, de direitos preexistentes que foram violados, inclusive aqueles “direitos como o de não ser um agressor e de cuidar de um mundo compartilhado” (p. 240). Em suas palavras: “As reparações mundanas são por definição o desmantelamento das estruturas imperiais; não podem ser imaginadas em termos de inclusão nas estruturas imperiais existentes.

As reparações mundanas rebobinam, reverterem a história” (p. 210).

Para a cientista política Françoise Vergès (1952-), também os museus do Sul Global se formaram como cópia dos museus europeus: “O museu ocidental se baseia em crimes” (Vergès, 2023b). Para Vergès (2023a) é preciso indagar como esses crimes poderão ser reparados, pois as restituições e repatriações “devem ser incondicionais” (Vergès, 2023a, p. 39). A noção de que é possível uma reparação dos crimes da colonização recebe críticas por todos os lados, pois muitas das medidas parecem paliativas diante de tantos horrores vividos pelas populações do “novo mundo”, sujeitas à exploração, à escravização e à espoliação. Depois da descolonização de grande parte das colônias europeias, que ainda restavam até meados do século XX, os museus ditos universais ou etnográficos se tornaram alvo de críticas, por serem instituições que materializam visualmente, em seu acúmulo de objetos e em suas narrativas, os crimes cometidos no recente período colonial. Com isso, os museus, principalmente os etnográficos, tornaram-se o lugar ideal para a realização de ações reparadoras com competência para transformar percepções históricas do futuro, porém sem remover os traumas do passado:

Fazer a pergunta “o que são reparações” muitas e muitas vezes, com outros, não é uma tentativa de encon-

trar uma resposta definitiva [...] mas de afirmar que é mediante a potencialização da história que o trabalho de reparação pode suscitar a recuperação de um mundo compartilhado comum. (Azoulay, 2024, p. 242).

Desde os anos 1970, segundo Bénédicte Savoy (2023), os pedidos de restituição chegam aos museus europeus vindos especialmente da África. E, por isso, muitas discussões atuais sobre decolonização – no sentido ampliado de Walter Dignolo (2010) de “decolonização do pensamento” – tem os museus como protagonistas. Museus etnográficos reagem e passam por profunda reconfiguração dos espaços expositivos, desde os anos finais do século XX. O *mea culpa* colonial é explicitado nas etiquetas com objetivos de inserir outras narrativas e vozes nos corredores, ainda apinhados de arte não europeia. Novos arranjos são dados ao expositivo e outros tratamentos aos objetos acautelados, agora em ações conjuntas com os “donos ou herdeiros natos” das coleções. Nesse contexto, a arte contemporânea ora se espreme entre objetos rituais ou mundanos, ora aparece sozinha em exposições temporárias. Tais ações constituem-se como medidas de reparação decolonial e, por sua articulação com a esfera pública, como política de reparação.

Axel Honneth (2003), sociólogo e filósofo alemão, estende a noção de Friedrich Hegel (1770-1831) de “reconhecer” para a dimensão de reconhecimento dos movimentos

sociais, e, com base em G. H. Mead (1863-1931) e Donald Woods Winnicott (1896-1971), sugere Honneth (1949-) que, nesse caso, o reconhecimento envolve direitos e estima. Para ele, o pleno reconhecimento é derivado da simetria entre ações, teorias, práticas efetivas do “direito” e afetivas, como “amor” e “solidariedade”. Nessa lógica, podemos considerar que as políticas de reparação, assim como a restituição, são um processo de reconhecimento coletivo, relacionadas com e entretidas por vários atores, pela dependência que os museus têm das determinações das políticas de patrimônio do estado e dos esforços isolados para alcançar reparação histórica. São diferentes do perdão, que, segundo Azoulay (2024, p. 248), não pressupõe nem mesmo proximidade: “É uma forma de estar junto em um mundo atingido pela violência”.

Monique David-Ménard (2022), também aportada em Hegel, sugere que os objetos têm um papel social no reconhecimento: “Hegel mostra com excelência como a materialidade, a um só tempo, extingue e sustenta a realidade (*wirklichkeit*) dos conflitos sociais”. Para ela, a antropologia confirma mais de uma vez a constatação hegeliana. Com tais noções à vista, a ideia de reparação como política no campo do reconhecimento tem, necessariamente, sua expressão em coisas, porém elas estão enredadas às vontades e aos querereres de seus donos: “se decide” no trabalho, no desejo, na linguagem e

“pressupõem todos os registros de relação com a alteridade” (David-Ménard, 2022, p. 81).

Com tudo isso, não surpreende os museus agora orquestrarem ações ecoantes na sociedade (e na mídia) e tornarem-se os lugares por excelência de onde se espera alguma reparação narrativa, como nos ensinou Honneth, tão importante quanto a restituição de objetos. Isso seria “tornar o mundo adequado para viver em conjunto” (Azoulay, 2024, p. 248).

No caso de alguns povos e populações tradicionais que vivem no território brasileiro, a situação é ainda anterior a pedir reparação ou restituição, pois muitos ainda sequer sabem o destino dos objetos confeccionados por seus ancestrais. Desse desconhecimento de paradeiros, nasceu o Mapeamento das Coleções Etnográficas, por meio de uma constatação conjunta de profissionais antropólogos, antropólogas e comunidades tradicionais: “Devolver o que foi herdado injustamente não deve ser um ato dependente de nenhum reclamante em particular, mas uma maneira de exercer o direito básico de ser capaz de compartilhar o mundo” (Azoulay, 2024, p. 246). Assim, em 2018, durante a realização do já tradicional seminário de pré-evento do Comitê de Patrimônios e Museus, realizado nos dias imediatamente anteriores à bienal Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) da ABA, com o tema “Antropologia e museus: os desafios do contemporâneo”, aconteceram várias mesas-

redondas em cujas falas era recorrente a necessidade de saber e conhecer “por onde andam” objetos e coleções das populações originárias e comunidades tradicionais.

A mera situação de que muitos dessas brasileiras e brasileiros simplesmente não sabem onde estão os objetos de seus antepassados, indica como a retirada de direitos foi normalizada e progressiva. Atividades colecionistas não relacionais, sem vínculos com os donos, eram usuais, coletadas sem que se revelassem os futuros usos. Vale lembrar, nem todas as coleções foram fruto de pilhagem e, sim, resultantes de compras e/ou trocas, porém nem sempre quantificadas e precificadas nos registros de entrada dos museus, em muitos casos se desconhece se houve justiça nos acordos dadivosos ou comerciais. Portanto, a singeleza em informar a localização desses objetos torna-se reparação. Reparação não apenas simbólica, pois tais objetos agem.

Diante das dificuldades da aplicação de uma teoria da estética canônica, os caminhos lacunares da Antropologia permaneceram anos tratando a arte do outro como categoria inferior agarrando-se ao simbólico, de forma fácil, para explicar as manifestações artísticas não europeias. Alfred Gell (2003), em sua teoria da agência dos objetos, propõem uma ruptura total com a noção de símbolo das matrizes da semiologia, que o definiam por sua característica arbitrária por convenção e

escolha. Sugerindo em substituição a noção de índice, com base na teoria da divisão triádica do signo, de Charles Sanders Peirce (1839-1914), na qual o índice se diferencia do símbolo pela substituição do referente por sinais de sua ação.

Tim Ingold (2022) critica Gell (1945-1997), não por seu desapego do símbolo – tão enfatizado em mais de uma teoria antropológica recente – e, sim, pelo retorno ao objeto em si e pelo abandono da noção “de coisa” de Martin Heidegger (1889-1976), na qual os objetos, quando mobilizados de forma relacional, viram coisas: “Para Heidegger, toda coisa é uma reunião de materiais em movimento. Tocá-la, ou observá-la, é colocar em movimento nosso próprio ser em correspondência próxima e afetiva com os dos materiais que a constituem” (Ingold, 2022, p. 117). Apesar dos dissensos, há o consenso entre Gell e Ingold sobre a “vida relacional das coisas”, e sobre como o movimento pode trazer fluxos de vida. Por tal lógica, não importa o que significam os objetos, e sim como agem, suas vontades, o que falam e o que fazem. Nossa plataforma pública e acessível com a localização dos objetos pretende ser uma aliada nas lutas por reparação e direitos, um lugar de encontro para futuras ações, que também pode ser de restituição.

A antropóloga e artista indígena Glicéria Tupinambá (1982-) confeccionou um novo manto tupinambá junto a

sua comunidade. O novo manto foi exposto na 34ª Bienal de São Paulo, em 2021. Agora, ela promove o encontro dos mantos como ação da Bienal de Veneza de 2024,⁹ levando seu manto para conhecer os mantos de seus antepassados e que estão em museus europeus. Sobre a repatriação de um dos mantos para sua comunidade no Brasil, Glicéria argumentou:

O manto tupinambá que está voltando ao Brasil da Dinamarca, devolvido pelo Museu de Copenhague, é um ancestral, não um objeto. Ele tem a própria agência, ele fala, ele deseja. Sabemos que é costume, em qualquer diplomacia da realeza, quando um rei visita o outro, levar o que há de melhor, o que há de mais precioso. Nós não éramos apenas escravos. Tínhamos a diplomacia. Catarina Paraguaçu foi para a Europa e entregou o que havia de mais belo e de melhor para presentear a realeza do povo de lá. (Tupinambá, 2023, p. 190).

Afora nos dar a dimensão das relações de trocas diplomáticas e entre realezas, para além das espoliativas, Glicéria nos oferece duas outras questões importantes para compreendermos as razões para a realização do Mapeamento das Coleções Etnográficas, ao localizar os objetos e tornar

9 Na mostra “*Ka’a Pûera: nós somos pássaros que andam*”, em cartaz no Pavilhão do Brasil na 60ª edição da Bienal Internacional de Arte de Veneza, entre 20 de abril e 24 de novembro de 2024.

seu paradeiro público, contribuindo para as políticas de reparação, bem como a plataforma pode ser um disparador de outras ações.

A primeira questão é relativa ao fato de que o manto “não é um objeto”: “Ele tem a própria agência, ele fala, ele deseja”. Assim como o manto, muitos objetos, especialmente de povos indígenas e das culturas afro-brasileiras, também agem. Com isso, a plataforma do Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil será uma mediadora (Latour, 2012) entre objetos desgarrados e seus “donos”. E são eles (detentores e objetos) que devem decidir os seus destinos, onde permanecem ou para onde deverão ir – mapear para provocar a ação, assim como pretende a Política Nacional de Museus.

O fato de o manto “falar” e “desejar” também expõe os limites do que vem sendo chamado de “restituição digital”. Mediante a solicitação de devolução dos objetos, as instituições disponibilizam arquivos digitais organizados de seus acervos em plataformas que circunscrevem o campo de ação da devolução ao universo digital. Embora tal estratégia venha sendo usada como forma de acessibilidade, apresenta limitações de ordem indicial, mesmo quando a representação é tomada como referente. A “restituição digital” é lacunar e pode ser um estratagema de reafirmação colonial, que apenas devolve a representação, e não o referente que sente e age.

Como mediadora, a plataforma promoverá reencontros, e não restituições. Os caminhos das coisas poderão incorporar outros significados às medidas reparatórias. O objetivo do “mapeamento” não é a restituição digital. A disponibilidade de acervos digitais ser tomada como restituição acontece apenas quando acordado com os detentores.

Fotografias são representação dos objetos, e não eles mesmos; portanto, a restituição digital é uma forma parcial de reparação, uma informação, não equivalente à devolução dos objetos em si. A fotografia, ícone por excelência, também em seu formato digital, pode representar, estar no lugar e mediar. Pode vir a ser tomada como o referente e aceita como tal, mas *a priori* está no lugar de algo. Caso povos e comunidades se satisfaçam com as fotografias das coisas de seus ancestrais, ou mesmo considerem que elas estão bem salvaguardadas em reservas técnicas, não há o que contestar. Os detentores decidem. Porém, não vamos considerar, como nossos ancestrais antropólogos, que o “outro” sempre é tomado pelo pensamento mágico, equivocadamente tomando “signos por sinais”, como ponderou Edmund Leach (1976), e sim, que os detentores têm poder de decisão sobre como querem ser reparados, sobre onde suas coisas devem estar e se a representação pode ser tomada pelo referente.

A restituição pode ser a coisa certa a seguir em casos específicos que forem definidos pelas comunidades reivindicantes, mas deve ser questionada como solução se o problema da restituição pretende solucionar permanecer estabelecido pelo mesmo obturador que o gerou, deixando inata a violência imperial dos primeiros disparos da câmera. (Azoulay, 2024, p. 27).

A segunda questão, suscitada por Glicéria é a noção de belo. Afinal Catarina de Paraguaçu entregou o que há de mais belo. O conceito de belo é algo que assombra a antropologia. Franz Boas, em *Arte primitiva*, revelou a vocação para a produção da beleza nas várias culturas que observou. Se não era possível encontrar um significado único nas tramas, nos ritmos e nas simetrias, o gosto por produzir beleza supunha certa universalidade na produção da materialidade da humanidade. Questão recentemente contestada por Philippe Descola (2023), que aponta que estética ou arte podem não ser categorias universais, mas a figuração da forma, sim.

James Clifford (1997) mostra que as aproximações entre etnografia e surrealismo se davam não só por coetaneidade ou proximidade de artistas e etnógrafos e, sim, porque para ambas interessavam todas as formas de expressão, o desprezo pela noção de estética vigente, o “belo e feio”, como sugeriu Marcel Griaule

(1898-1956). Clifford (1945-) ainda demonstra como a relação efêmera com o surrealismo não prosperou e classificou como inferior os objetos dos outros pela tipologia de “artefato”, conferindo lugar a eles em reservas abarrotadas e exposições apartadas daquilo que é ainda considerado arte canônica. E, com isso, reafirmou a antinomia beleza e exotismo.

Glicéria e o manto de seu povo nos ensinam como reparação histórica pode ser feita de incontáveis formas, com restituições ou *performances* artísticas. Se queremos levar os “outros a sério” (Ingold, 2019) e contribuir com políticas de reparação, quando o assunto são “as coisas vivas dos outros” acauteladas em museus, devemos considerar as vontades de humanos e não-humanos. A plataforma do Mapeamento das Coleções Etnográficas nessa rede será uma mediadora acionada pelas vontades daqueles a quem é destinada; portanto, não podemos ainda prever por completo suas capacidades de ação e seus limites. Nesse sentido, a contribuição reparatória reside em mostrar a localização, o que pode disparar ações futuras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Mapeamento das Coleções Etnográficas insere-se em um debate contemporâneo. Primeiro, por seu

caráter compartilhado, nascido de um anseio conjunto de detentores e pesquisadores, que, juntos, perguntavam-se onde estão objetos e coleções de nossos povos indígenas e comunidades tradicionais. Tal método em si nos conduz para o entendimento de reparação como “viver no mesmo mundo”, de Ariela Aisha Azoulay (2024). Em segundo, devido ao enfrentamento de questões tabu no campo dos museus e do patrimônio, como representatividade, plurivocalidade, gestão compartilhada, reparação, restituição e democratização do acesso. Assumindo, assim, uma perspectiva decolonial, é ponto de encontro entre objetos e seus donos e lugar de mediação entre detentores e museus.

O mapeamento é uma ação política – mapear para agir – e, nesse sentido, complementa a plataforma Museus-br na medida em que não apenas contempla e abrange o CNM e o SBM como também incorpora outras instituições. Isso foge da objetificação das culturas e reconecta coleções e populações, privilegiando a memória viva e revertendo em alguma medida a noção das reservas técnicas dos museus como “cemitérios de objetos” (Clifford *apud* Ribeiro; Velthem, 1992).

Estamos otimistas! Em breve a plataforma do Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil apresentará dados sobre as coleções mapeadas pelo projeto. A disponibilização *on-line* proporcionará a base para

que pesquisadores, instituições museais ou população em geral, mas sobretudo povos/comunidades associadas a esses acervos, possam se reencontrar, conhecê-los e se conectar a eles, planejando novos futuros para tais patrimônios. Mapear para agir está se tornando uma realidade.¹⁰

Referências

- AZOULAY, Ariella Aisha. *História potencial*. São Paulo: Ubu, 2024.
- BARBALHO, Alexandre. Em tempos de crise: o MinC e a politização do campo cultural brasileiro. *Políticas Culturais em Revista*, Salvador, v. 10, n. 1, p. 23-46, jan./jun. 2017.
- C BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto Brasileiro de Museus. *Guia dos museus brasileiros*. Brasília, DF: Ibram, 2011a.
- A BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto Brasileiro de Museus. *Museus em números*. Brasília, DF: Ibram, 2011b. v. 1.
- B BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto Brasileiro de Museus.

10 Para acompanhar o desenvolvimento do projeto Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil, confira nossas redes sociais como o Instagram (disponível em: <https://www.instagram.com/colecoesetnograficasbr/>; acesso em: 14 jun. 2024) ou o Facebook (disponível em: <https://www.facebook.com/colecoesetnograficasbr/>; acesso em: 14 jun. 2024).

Museus em números. Brasília, DF: Ibram, 2011c. v. 2.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto Brasileiro de Museus. *Plano Nacional Setorial de Museus*. Brasília, DF: Ibram, 2010.

BRASIL. Ministério da Cultura. *Política Nacional de Museus: memória e cidadania*. Brasília, DF: MinC, 2003.

CLIFFORD, James. *Museums as contact zone*. In: *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. p. 188-219.

DAVID-MÉNARD, Monique. *A vontade das coisas: o animismo dos objetos*. São Paulo: Ubu, 2022.

DESCOLA, Philippe. *As formas do visível: uma antropologia da figuração*. São Paulo: Editora 34, 2023.

GELL, Alfred. *Arte e agência*. São Paulo: Ubu, 2003.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?* Petrópolis: Vozes, 2019.

INGOLD, Tim. *Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura*. Petrópolis: Vozes, 2022.

JULIÃO, Letícia. Apontamentos sobre a história do museu. In: *CADERNO de Diretrizes Museológicas*. 2. ed. Brasília: Iphan; Belo Horizonte: Superintendência de Museus, 2006.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Tradução: Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc, 2012.

LEACH, Edmund. *Comunicação e Cultura*. Lisboa: Edições 70, 1976.

LIMA FILHO, Manuel. A restituição de objetos e coleções aos povos indígenas brasileiros. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 48, n. 3, p. 219-227, 2023. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/11789>. Acesso em: 12 jun. 2024.

LOPES, Maria Margaret. *O Brasil descobre a pesquisa científica: os museus e as ciências naturais no século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1997.

MARINS, Paulo César Garcez; SCHPUN, Mônica Raisa. Museus no Brasil: impasses do passado, desafios para o futuro. Introdução do dossiê “1822-2022: museus e memória da nação”. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, Nova Série, v. 30, p. 1-13, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/anaismp/a/YsfPv5mxFD9k5NpxKt6v3Zt/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 5 maio 2024.

MIGNOLO, Walter. Aiesthesis decolonial. *Calle 14*, Bogotá, v. 4, n. 4, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3231040.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2024.

MOUTINHO, Mário Canova. Sobre o conceito de museologia social. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 1, n. 1, p. 7-9, 1993. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/467>. Acesso em: 12 jun. 2024.

NASCIMENTO JUNIOR, José do. *De João a Luiz: 200 anos de política museal no Brasil*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

PEREIRA, Marcela Regina Nogueira. Política pública de direito à memória: apontamentos sobre a trajetória do programa Pontos de Memória. *Revista Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, DF, v. 19, n. 17, p. 111-128, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/29714>. Acesso em: 12 jun. 2024.

RIBEIRO, Berta G.; VELTHEM, Lucia van. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In: CUNHA: Manuela C. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p.103-112.

RUSSI, Adriana; CARNEIRO, Juliana. Políticas culturais, políticas de museus e os desafios que se delineiam aos museus de antropologia no Brasil. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE POLÍTICAS CULTURAIS, 9., 2018, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2018. p. 1115-1129. Disponível em: <http://www.rubi.casaruibarbosa.gov.br/handle/20.500.11997/8766>. Acesso em: 12 jun. 2024.

RUSSI, Adriana; SANTOS, Gabriela. Levantamento preliminar de experiências de museologia compartilhada com povos indígenas em museus de antropologia e etnografia no Brasil. [S. l.]: [s. n.], 2018. Mimeo. Relatório de Iniciação Científica submetido ao CNPq.

RUSSI, Adriana; VAN VELTHEM, Lucia Hussak; XAVIER, Marília Cury. Mapeamento das coleções etnográficas no Brasil: três relatos de um percurso em formação. In: CAVIGNAC, Julie;

ABREU, Regina; VASSALLO, Simone. *Patrimônios e museus: inventando futuros*. Brasília, DF: ABA; Natal: EDUFRRN, 2022. p. 377-415.

SANTOS, Andressa Oliveira; PEREIRA, Leticia de Carvalho; RUSSI, Adriana. Acessibilidade dos acervos museais a partir da PNM: contribuições da iniciação científica no mapeamento das coleções etnográficas no Sudeste, Centro-Oeste e Sul do país.

In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE POLÍTICAS CULTURAIS, 11., 2020, Niterói. *Anais [...]*. Niterói: UFF, 2020. p. 196-205.

SAVOY, Bénédicte. *A luta da África por sua arte*. Campinas: Editora Unicamp, 2022.

TUPINAMBÁ, Glicéria. O território sonha. *In: CARNEVALI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata e CANÇADO, Wellington*. Antologia Afro-indígena. São Paulo-Belo Horizonte: UBU Editora-PISEAGRAMA, 2023.

VERGÈS, Françoise. *Decolonizar o museu: programa de desordem absoluta*. São Paulo: Ubu, 2023a.

VERGÈS, Françoise. Françoise Vergès: “o museu ocidental se baseia em crimes”. [Entrevista cedida a] Carolina Azevedo. *Le Monde Diplomatique*, [São Paulo], 2 out. 2023b. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/francoise-verges-o-museu-ocidental-se-baseia-em-crimes/>. Acesso em: 12 jun. 2024.

Aprendendo com o Nosso Sagrado: a força dos orixás, das caboclas e caboclos, das vovós e pretos velhos na luta contra o racismo

Mario Chagas

Maria Helena Versiani

Thiago Botelho Azeredo

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-11

O presente artigo trata de uma questão de grande interesse e relevância para a memória dos grupos sociais que compartilham modos de viver e praticar as religiosidades afro-brasileiras, qual seja, o enfrentamento do racismo religioso¹ como uma das linhas de força do

1 O professor e doutor em Semiótica e Linguística Geral Sidnei Nogueira (2020), Babalorixá da Comunidade da Compreensão e da Restauração Ilé Àsé Sàngó, em Suzano (SP), propõe que o conjunto de perseguições, discriminações, desprestígios e violências, tanto materiais quanto epistêmicas, sofridas por comunidades tradicionais de terreiro, que geralmente são tratadas como “intolerância religiosa”, são, de fato, manifestações do racismo brasileiro, o chamado “racismo religioso”. “O racismo religioso quer matar existência, eliminar crenças, apagar memórias, silenciar origens” (Nogueira, 2020, p. 123), portanto seu enfrentamento requer mudar práticas, linguagens e condutas, assumindo as epistemologias negras e de terreiro como ferramentas fundamentais.

racismo estrutural² que, no Brasil, historicamente serve à naturalização de desigualdades sociais, políticas, econômicas e institucionais.

Nosso propósito é examinar, discutir e afirmar a potência educacional e pedagógica antirracista do Nosso Sagrado, acervo sacromusealizado e preservado no Museu da República, no Rio de Janeiro (RJ), desde 21 de setembro de 2020. Para o intento, faremos breve apresentação da coleção e destacaremos algumas iniciativas em curso que visam à afirmação da importância cultural desse acervo e de sua potência como ferramenta educativa estratégica no combate ao racismo.

I

O acervo Nosso Sagrado foi formado com base em batidas policiais em terreiros de candomblé e umbanda do Rio de Janeiro, nas primeiras décadas da República. As incursões eram instruídas por ordens de cunho racis-

2 A expressão “racismo estrutural” aqui utilizada está em sintonia com o conceito debatido por Sílvio Almeida (2019), que sustenta que o racismo necessita de mecanismos estatais funcionando a seu favor e de mecanismos ideológicos que acendam o imaginário social negativo e depreciativo em torno das populações racializadas. No entanto, o conceito de racismo estrutural não exonera a responsabilidade do indivíduo racista, mas indica que, para combater o racismo, não basta combater indivíduos, é preciso enfrentar as estruturas políticas, jurídicas, econômicas e sociais do Brasil.



Exu Ijelú/Exu Lalu/Caboclo Lalu. Nosso Sagrado/Museu da República. Foto: Oscar Liberal.

ta, que criminalizavam essas práticas religiosas, vinculando-as ao curandeirismo, ao charlatanismo e ao baixo espiritismo e, com base nessas vinculações, interrompiam cerimônias religiosas, prendiam seus praticantes e confiscavam os seus objetos como “provas do crime”.

Nas palavras de Mãe Meninazinha de Oxum, que liderou a luta pela libertação desses objetos:

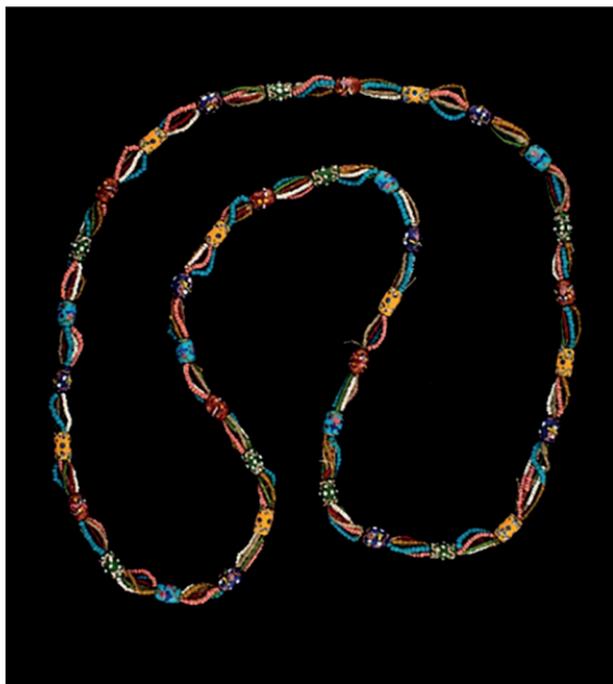
Muitos dos nossos pais de santo, mães de santos, ialorixá, babalorixá,³ foram agredidos fisicamente, foram presos, jogados numa delegacia. E nossos bens

3 Lideranças religiosas afro-brasileiras.

sequestrados. Nossos bens são a nossa riqueza, o nosso ouro, o nosso sagrado, que pra nós vale muito, mais que ouro, tem muito valor. E pra polícia, não. Nós fomos taxados de bruxos, feiticeiros e não é isso, nós cultuamos orixás, que são elementos da natureza. E esse acervo lá no Museu da Polícia nos envergonha. Eu falo isso com muita tristeza, mas com fé em deus e nos orixás, como representante do candomblé e como representante dos orixás, eu vou continuar lutando. (OXUM, 2017, p. 51).

II

No dia 5 de maio de 1938, em torno de 200 objetos sagrados foram tombados pelo então denominado Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), constituindo o primeiro tombamento etnográfico do país. Porém, novos confiscos em terreiros seguiram acontecendo. Hoje, o acervo tem 519 artefatos, incluindo vestimentas rituais, guias, figurações religiosas, assentamentos religiosos, espadas, instrumentos musicais, entre outros objetos sagrados relacionados às religiões afro-brasileiras. Trata-se de um acervo da maior relevância, símbolo de saberes e fazeres associados às nações do candomblé e da umbanda e às suas interações com a cultura indígena e mulçumana; expressão da pluralidade étnica e cultural do país.



Fio de contas: colar usado por iniciados em religiões de matrizes africanas, com força de proteção. Nosso Sagrado/Museu da República, Rio de Janeiro (RJ). Foto: Oscar Liberal.

Os objetos sagrados confiscados ficaram em domínio policial por décadas. A partir de 1937, foi depositado em espaço denominado de Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações, explicitando o preconceito e o modo depreciativo com que a instituição policial tratava os sagrados das religiões de matrizes afro-brasileiras. Manuseado com ignorância e desrespeito,

o acervo sagrado foi exposto junto a materiais de contravenção penal, para compor cenas de crime e servir em aulas práticas de treinamento policial que deixavam ver a aplicação de uma pedagogia racista. Em 1945, foi deslocado para um “museu criminal”, hoje denominado de Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, sendo identificados, em perspectiva racista, como bens culturalmente referentes não à vida religiosa afro-brasileira, mas à vida policial.

III

A transferência desse acervo para o Museu da República ocorreu em 21 de setembro de 2020, após campanhas por reparação de justiça e por solicitação de lideranças de santo que protagonizaram a luta para a libertação desses objetos e que agora compartilham a gestão do acervo no museu.

A participação do grupo religioso na equipe de gestão compartilhada do Nosso Sagrado mostra-se imprescindível e é muito valorizada. Trata-se de uma experiência ancorada no conhecimento solidário e no entendimento de que os religiosos detêm saberes não acadêmicos, essenciais ao cuidado desses objetos sagrados.

IV

No Museu da República, a preservação e salvaguarda desse patrimônio cultural evidencia-se em cada objeto

higienizado, fotografado e acondicionado adequadamente, com respeito aos saberes e fazeres das religiosidades afro-brasileiras, agora tratados em sentido contrário ao histórico de manejos insensíveis que sofreram na polícia.

Pesquisas em torno do acervo já identificam a procedência de alguns objetos sagrados. Aparecem os nomes das lideranças religiosas vilipendiadas e dos “homens da justiça”, cujas interpretações jurisprudenciais das religiosidades afro-brasileiras fortaleceram a construção de um Brasil desigual e racista.

No Museu da República, intensifica-se a presença de religiosos de diferentes vertentes e de historiadores, cientistas sociais, museólogos, educadores, africanistas e outros, constituindo-se uma rede profícua na produção de conhecimento sobre o acervo. Como resultado, nos últimos anos, várias publicações foram lançadas, dissertações e teses defendidas, eventos culturais realizados, fortalecendo as iniciativas de combate ao racismo religioso e valorizando a presença e a memória do povo de Axé.

V

O Grupo de Gestão Compartilhada participa na organização de uma grande exposição sobre o Nosso Sagrado, que ocupará o Museu da República por no mínimo três anos. O grupo está envolvido também em vários

eventos acadêmicos e na produção do primeiro artigo científico sobre a transferência do acervo (Oxum *et al.*, 2021). Todos esses são exemplos incontornáveis de que o “ensino superior” nem sempre mora na academia.

O Nosso Sagrado é mesmo um vetor vigoroso no esforço de repensar um sentido contra-hegemônico para a ideia de “conhecimento superior”. Entre outros exemplos, a formação em Medicina no Brasil conquistou projeção social questionando o saber popular, inclusive as práticas de saúde em terreiros. A memória das perseguições aos religiosos que prescreviam plantas e ervas em consultas espirituais está presente no Nosso Sagrado. Hoje, porém, celebramos mais uma vitória do povo de Axé em benefício de toda a sociedade brasileira: no dia 20 de julho de 2023, o Conselho Nacional de Saúde reconheceu a importância das práticas tradicionais africanas na promoção da saúde.

Nos caminhos da diáspora, diversos grupos étnicos africanos, provenientes de regiões e culturas muito distintas, chegaram ao Brasil e ao Rio de Janeiro. O legado cultural desses povos está em todos os domínios da vida do brasileiro – está na poesia, na filosofia, na história, na memória, na ciência, nas artes, na política, na música, na comida, na dança, no idioma e, entre tantas outras influências, está no Nosso Sagrado.

VI

A definitiva emancipação desse acervo exige o compromisso de que suas memórias alcancem as escolas, as ruas e as instituições, para que as histórias de preconceito sejam desmascaradas e não se repitam, para que as histórias de libertação nos ajudem a reconstruir um Brasil antirracista.

Nesse diapasão, desde 2022, o projeto “Conhecendo o Nosso Sagrado” vem reunindo, mês a mês, no museu, educadores, pesquisadores e estudantes de diferentes formações, sendo enfatizada a dimensão pedagógica do acervo.

VII

Nos termos de uma reparação de justiça, os objetos sagrados estão sendo tratados como objetos de culto que merecem todo o respeito e cuidado e que ajudam a compreender outro crime, imprescritível, o crime do racismo.

Os cuidados com o acervo impõem o compromisso de valorizar o contexto sociocultural da comunidade de praticantes das religiosidades afro-brasileiras. Nessa direção, vem sendo realizada cuidadosa revisão de terminologias equivocadas e preconceituosas atribuídas pela polícia no processo de nomeação dos objetos sagrados. Junto, entre os exemplos, novas ferramentas de registro de referências culturais do acervo estão sendo reinventadas para que seus campos de descrição possam

incorporar singularidades próprias às culturas de matrizes religiosas africanas, que operam com sentidos múltiplos para um mesmo objeto ou informação.

VIII

O Nosso Sagrado não é simplesmente um conjunto de bens materiais. Esse acervo tem referência cultural em gerações de pessoas que compartilham modos de viver a religião. O respeito ao Nosso Sagrado inclui o respeito a essas pessoas. A preservação do acervo inclui a preservação dos direitos dessas pessoas. Toda reparação em torno do Nosso Sagrado deve envolver e dignificar essas pessoas.

Nessa clave, merecem especial atenção crítica algumas propostas de trabalho em torno do Nosso Sagrado justificadas em nome da aderência à causa, mas que acabam por servir primeiro ao próprio proponente, beneficiando apenas secundariamente – ou nem isso – a população de santo. No Museu da República, estamos atentos e rejeitamos esse movimento: só existem e são admitidas as ações radicalmente a favor do Nosso Sagrado e da luta antirracista. Todo tratamento técnico desse patrimônio museológico rejeita não somente quaisquer práticas de cunho racista, mas também quaisquer práticas de cunho oportunista.

Aspecto igualmente relevante é compreender que, quando as estruturas governamentais reproduzem

relações raciais racistas, é preciso enfrentá-las construindo políticas contradominantes. Ou seja, o combate ao racismo exige uma reorientação ideológica e política da sociedade.⁴

É plausível dizer que o Nosso Sagrado tem influenciado as orientações antirracistas de determinadas ações públicas, do que são exemplos a própria transferência do acervo e a constituição do grupo religioso de gestão compartilhada, que efetiva uma experiência singular e concreta de democratização do conhecimento e do poder.

Em certo sentido, essas ações realizam algumas propostas de Babá Sidnei Nogueira (2020), em seu trabalho sobre o enfrentamento do racismo religioso. Ao aprofundar as relações e colaborações de construção do conhecimento a partir do respeito, da presença e do protagonismo de lideranças religiosas, abre-se o espaço para que cosmo-sentidos afro-diaspóricos sejam reais forças motrizes do saber e do fazer relacionado ao acervo.

IX

Particularmente importante foi a renomeação do acervo, antes batizado de “Coleção Museu da Magia Negra”, denominação amplamente criticada pelas comunidades religiosas afro-brasileiras, ofensiva e

4 Ver Almeida, 2019.

difamatória, que deixa ver a carga de preconceito com que as instituições do Estado tratavam as religiosidades de matrizes africanas.

O grupo religioso de gestão do Nosso Sagrado reivindicou a mudança de nome, o que não era demanda de simples execução, posto que parte do acervo fora tombada em 1938. Mas a gravidade de manter o nome impertinente foi enfatizada em reuniões com o Ministério Público e com o Iphan, em seminários e por escrito, destacando-se que a gestão do acervo deve servir para expandir, e não falsear, conhecimentos sobre as práticas religiosas de matrizes africanas.

Assim, superar o erro de atribuir ao conjunto de objetos sagrados um nome que ofende os praticantes das religiões afro-brasileiras e que estigmatiza e criminaliza as suas práticas, tornava-se parte relevante desse movimento de justiça. Finalmente, em 21 de março de 2023, o Iphan anunciou a decisão de mudança do nome do conjunto para Acervo Nosso Sagrado, conforme proposto por Mãe Meninazinha, com a concordância de todo o grupo religioso.

X

Já nos encaminhávamos para as considerações finais do breve texto aqui apresentado, quando resolvemos olhar para nós mesmos, olhar para o

Grupo de Gestão Compartilhada, e nos questionar. Foi assim que decidimos, num exercício de autorreflexão, perguntar ao Pai Thiago de Ogum, Thiago Azeredo, um dos autores do presente artigo: qual é a importância das caboclas, dos caboclos, das vovós e dos pretos velhos na luta contra o racismo? As respostas e suas derivas, vieram inspiradoras. Diz Pai Thiago:

As caboclas, os caboclos, os pretos velhos, as pretas velhas, todas as entidades que a gente trabalha na Umbanda são nossos ancestrais, pessoais e coletivos. De um ponto de vista genealógico, alguém que já esteve na minha família em algum momento no passado. Numa perspectiva mais ampla [sobre esses ancestrais], e também como povo, eles me reconhecem como pertencendo ao povo deles, eu sou alguém que está na terra, que sustenta o seu legado.

Vale destacar a relação ancestral e familiar e de duplo acolhimento: nós os acolhemos e eles nos acolhem “eles gostam da gente e querem vir ter com a gente”. Logo em seguida, Pai Thiago nos diz:

O sentido deles na luta antirracista é a sua existência, no primeiro momento, a sua própria existência. O fato dessas divindades, que pra nós são importantes, são divindades que somos

nós, que somos os muitos, os diversos, as pessoas, os comuns, os pretos, as pretas, os indígenas, a sua existência é importante. Eles não estão dentro do nosso culto para fazer o combate antirracista, mas as condições de possibilidades da gente manter esse culto é o combate antirracista. É o nosso convívio; são aqueles que vêm ter conosco e não são os doutores e as doutoras e os figurões que têm livre circulação na nossa sociedade. Eles são os comuns, como nós.

Eis aqui um ponto de extrema relevância: a existência das divindades, dos seres de transcendência, constitui em si mesma uma forma de luta antirracista. Em outras palavras: a existência e a r(e)existência das religiões de matrizes afro-brasileiras são manifestações antirracistas objetivas.

XI

A conversa autorreflexiva com Pai Thiago foi longa e inspiradora. O pequeno espaço de que dispomos aqui nesta publicação não nos autoriza a reproduzi-la. No entanto, gostaríamos de destacar, ainda, o seguinte comentário do Pai Pequeno, do Templo do Sol e da Lua, a respeito de diferentes perspectivas em relação à Umbanda (uma perspectiva interna e outra externa):

Desde dentro, as entidades espirituais são simplesmente meu mestre, minha mestra, minha vovó, que me



Trio de atabaques (Lé, Rumpi e Rum, respectivamente o atabaque menor, médio e maior). Nosso Sagrado/Museu da República, Rio de Janeiro (RJ). Foto: Oscar Liberal.

acolhe, me aconselha, que luta comigo, que tem comigo uma relação de solidariedade e cuidado. Mas desde fora, é possível fazer essa leitura [sociológica e psicológica], porque é uma aliança espiritual simbólica ou arquetípica com grupos de pessoas, seres, existências, que são historicamente perseguidos, marginalizados, que pertencem e exibem marcas de pertencimento a grupos racializados, que sofreram às suas épocas e sofrem hoje os seus descendentes o processo de perseguição e racismo. Grupos racializados ou vinculados a saberes moldados em gramáticas racializadas.

Mãe Meninazinha de Oxum repete que é preciso recontar a história do Brasil por meio dos objetos sagrados. Entre os passos, a criação de um curso de extensão sobre o Nosso Sagrado tem mobilizado o Grupo de Gestão Compartilhada. Ademais, por solicitação da sacerdotisa, a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro instituiu o dia 21 de setembro como o Dia Estadual da Libertação do Acervo Sagrado.

O racismo insiste e o Nosso Sagrado resiste. As memórias desse acervo são memórias do povo de Axé e são instrumentos de salvaguarda e luta pelo direito de existir e professar a sua fé, a sua inteligência e os seus saberes.

Referências

- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.
- OXUM, Mãe Meninazinha de *et al.* A chegada do Nosso Sagrado no Museu da República: “a fé não costuma faiá”. In: PRIMO, Judite; MOUTINHO, Mário (ed.). *Socio museologia: para uma leitura crítica do mundo*. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2021. p. 73-102.
- OXUM, Mãe Meninazinha de. Entrevista. In: PEREIRA, Pamela. *Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros sob a guarda do Museu da Polícia*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017, p. 51.

O Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira no Rio de Janeiro: entre as memórias e a atualidade da presença afro-brasileira

Fillipe Alexandre Oliveira Alves

Renata de Sá Gonçalves

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-12

Instalado na antiga Escola José Bonifácio, no bairro da Gamboa, no Rio de Janeiro (RJ), o Museu da História e Cultura Afro-Brasileira (MUHCAB) foi criado em 2017, mas inaugurado oficialmente em 2021, como parte do território amplo que cerca as imediações do Cais do Valongo, região portuária do Rio de Janeiro.

O simbolismo do Cais do Valongo como principal ponto de comércio de escravizados ganhou força após escavações arqueológicas realizadas a partir de 2011, que identificaram vestígios do cais como uma memória do período escravocrata no Brasil. Em 2017, o local passou a integrar a lista do Patrimônio Mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Por sua vez, a criação do MUHCAB foi instituída pelo decreto municipal nº 43128/2017. Naquele ano, por meio de um acordo de cooperação internacio-

nal entre a Prefeitura do Rio, a Secretaria Municipal de Cultura e a Unesco, foram viabilizados estudos, pesquisas e levantamentos de fontes documentais, acervos e temas para a preparação do museu. Entretanto, sua concretização foi comprometida por tensões e disputas referentes ao local em que seria instalado e marcada pelo contexto político de pouco investimento nas esferas culturais.

Nos dois anos seguintes, não vingou a tentativa de implementação do museu, intitulado provisoriamente como Museu da Escravidão e Liberdade (MEL) e pensado para ser um braço do centro de referência do Cais do Valongo, para catalogar o acervo arqueológico encontrado naquela região. Sua gênese foi permeada por amplas tensões políticas e sem o amparo do Estado, ou, ao menos, de seus órgãos centrais para a concretização do projeto. Conforme detalham Vassallo e Cáceres (2019), o museu se encontrava no cerne de intensas disputas políticas mais amplas, daí as adversidades que encontrou.

Este artigo busca compreender que papel um museu criado nesse contexto passou a assumir a partir de sua efetiva inauguração em 2021. Indagamos como o museu se insere no atual contexto de mobilizações por memória e reparação de afrodescendentes e como atua de modo particular no Rio de Janeiro, bem como no debate internacional do campo da musealização e da memória social,

em meio às propostas museológicas que abordam o tema da escravidão e da presença afrodescendente.

Para tal, descreveremos alguns dos eventos e atividades do MUHCAB que ocorreram entre 2023 e 2024, por meio de observações feitas em redes sociais e no local (Alves, 2022; Gonçalves, 2021). Faremos, ainda, uso dos relatos sobre as primeiras movimentações, de 2017 a 2019, durante o processo de criação do museu, que se voltou para a defesa de “um museu sobre a verdade”, campanha publicitária pensada pela Secretaria Municipal de Cultura (SMC) do Rio de Janeiro para divulgar a execução do então MEL, tal como descrito e analisado por Vassallo e Cáceres (2019).

Desse modo, buscaremos somar ao campo já explorado sobre a região portuária do Cais do Valongo e da Pequena África carioca, algumas reflexões sobre a proposta de um museu na região que, inaugurado em 2021, passou a acionar mais ativamente estratégias e novas formas de pensar, gerir e compartilhar as memórias da história afro-brasileira, não apenas circunscrita à verdade ou à memória da escravidão, mas atualizada pelo debate sobre os desafios da população afro-brasileira no presente e suas perspectivas para o futuro.

Argumentamos que essas representações dialogam com as recentes políticas patrimoniais no contexto brasileiro, pensadas desde os fins do século XX e o início do século

XXI a partir de um novo paradigma, como elaborado pela historiadora Márcia Chuva (2020, p. 8), o “paradigma do patrimônio como direito”, por meio de ações inclusivas e as políticas de reconhecimento e reparação. Esse paradigma contrasta com o “paradigma moderno”, em que a preservação do patrimônio teria o papel de manter o passado no seu lugar e de não o questionar (Chuva, 2020).

Segundo análise de Vassallo e Cáceres (2019), o projeto do museu expressava as dificuldades do movimento negro em trazer a público as memórias da escravidão. Por outro lado, ele revelava os embates entre projetos voltados para ações afirmativas, reparação e reconhecimento no novo contexto político conservador, tanto na administração pública federal quanto na municipal. Trazer a “verdade” sobre a escravidão através da sua musealização revelava o desejo de contribuir para a luta contra a desigualdade racial e pela reparação dos afrodescendentes (Vassallo; Cáceres, 2019).

UM MUSEU HÍBRIDO

Em seu *site* oficial, o MUHCAB é descrito como um museu de tipologia híbrida: museu de território, museu a céu aberto, de responsabilidade social e museu histórico, cuja missão é problematizar e ressignificar a história da escravidão para se “fazer ouvir vozes silenciadas, narrando a história por seus protagonistas” (Museu...,

[2024]). Os museus, lançando mão de múltiplos recursos – acervos, exposições, mediações –, produzem narrativas que mobilizam determinados sentidos sobre a escravidão.

Enquanto um museu a céu aberto ou museu ao ar livre se caracteriza por valorizar construções e artefatos *artísticos* que não estão abrigados por um edifício destinado a essa finalidade, os museus de território estão “relacionados ao patrimônio material e imaterial das sociedades do passado e do presente” (Scheiner, 2012, p. 18) e surgem

como uma resposta aos museus tradicionais, baseando-se na musealização de um território, com ênfase dada às relações culturais e sociais homem/território, ao valorizar processos naturais e culturais, e não os objetos enquanto produtos da cultura, baseada no tempo social. No Brasil, alguns segmentos de grupos subalternizados estão presentes nesse conceito de museu, muitas vezes como reação à desterritorialização. Esses locais surgem nas favelas, em bairros periféricos das regiões metropolitanas, no interior, em aldeias indígenas ou em demais áreas com a presença desses grupos. Eles estão ligados a lutas pela cidadania, pelo direito de minorias, pelo reconhecimento de culturas marginais (Reis, 2021, p. 73).

Diferenciam-se dos museus tradicionais, pois, embora abertos a um público amplo, têm como objetivo

principal a relação com a valorização da comunidade onde estão instalados e a construção de um vínculo com o seu entorno para que essas pessoas se reconheçam nele, contribuindo para a manutenção de sua identidade. Nesse sentido, a tríade tradicional (edifício, coleção e público) é ampliada e passa a ser território de ação, patrimônio coletivo e comunidade de habitantes.

A forma escolhida pelo museu para narrar tais memórias e eventos não se configura como um único modelo possível ou acolhido por todos que atuam na região; entretanto, o atual contexto político torna favorável a mobilização do museu de tal forma nesse espaço, a ponto de permitir que seja posto em prática esse grande número de propostas para valorização da memória afrodescendente. Cabem observações futuras sobre os modos de atuação e resistência dessa e de outras organizações em contextos menos favoráveis.

Alguns estudos já demonstram (Araujo, 2021) que a composição dos acervos das instituições dedicadas ao tema da escravidão é de exposição massiva de instrumentos de tortura, em que as narrativas museais sublinham a dimensão da dor e do sofrimento. O MUHCAB tem rompido com esse padrão ao elaborar um circuito expositivo e ações que dão suporte para narrativas construídas com base em reflexões que atuam contra a fetichização da violência a corpos negros e a naturalização da situação de subalternidade.

O MUHCAB tem proporcionado um reencontro da população de seu entorno, sobretudo de pessoas negras, com o seu passado e memória. Isso se dá através de uma série de eventos nos quais mobiliza a oralidade, os saberes imateriais, a ancestralidade e o legado do Cais do Valongo junto à noção da existência de um território físico, a “Pequena África” carioca, dotada de sentidos próprios e ricos na construção de uma narrativa que não esquece os horrores da escravidão, mas, ao mesmo tempo, lança olhar para o presente e principalmente para o futuro.

O atual formato do MUHCAB é descrito como um espaço para ampliação de vozes que foram silenciadas, e passa a integrar, ao seu modo, um conjunto¹ de espaços que abordam o tema da escravização e diáspora africana dentro e fora do Brasil. Sua proposta se aproxima dessas outras iniciativas, como as 32 instituições listadas em seu *site*² como as principais instituições que tratam da temática da escravidão, direitos humanos ou cultura de matrizes africanas. Desde sua criação em 2017, o museu vem atuando em uma rede internacional, por meio de contribuições de museus internacionais para o seu

1 Em levantamento realizado para sua tese de doutorado, Pereira (2022) contabilizou, no Brasil, sete instituições dedicadas à escravidão ou aos sujeitos escravizados.

2 Disponível em: <https://www.rio.rj.gov.br/web/muhcab/links-para-outros-museus>. Acesso em: 21 set. 2024.

desenvolvimento, como foi o caso do National Museum of African American History and Culture (NMAHC), em Washington, D.C., ou do Museu Internacional da Escravidão de Liverpool, Inglaterra. E como descrevem no site do museu: “Algumas instituições nacionais e internacionais, além das já citadas foram visitadas por membros da equipe, contribuindo para o estudo de benchmarking³ efetuado” (Museu..., [2024]).

ANTECEDENTES

Para apresentar o contexto mais amplo, é importante situar a reconfiguração e a expansão no entendimento de bens culturais que merecem ser protegidos e preservados e o acionamento de novas categorias no campo do patrimônio entre os séculos XX e XXI. Assim, compreenderemos melhor o argumento central de mudança de paradigma em que apresentar abordagens sobre as populações afro-brasileiras nos espaços museais passa a ter um lugar de destaque no discurso patrimonial.

O Brasil foi marcado, ao longo do século XX, por um projeto nacional de patrimônio cultural que destacou a heran-

3 *Benchmarking* é o ato de realizar uma análise mais profunda de empresas que podem ser referências no mercado, do mesmo setor ou de segmentos relacionados, através de métricas e dados.

ça europeia e a monumentalidade de bens arquitetônicos. A partir do processo de redemocratização iniciado no final dos anos 1980, pavimentou-se um caminho para mudanças nos modos de pensar e classificar os bens patrimoniais. Já nos anos 2000, a criação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, que tinha por objetivo “viabilizar projetos de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção da dimensão imaterial do patrimônio cultural” (Abreu, 2015, p. 79), marca, uma reconfiguração no campo do patrimônio, com as políticas públicas voltadas para os bens imateriais e entrando em cena “novos sujeitos de direito coletivo, defendendo seus próprios interesses e trazendo suas próprias demandas de patrimonialização e preservação de suas tradições” (Abreu, 2015, p. 86). Com o processo de amadurecimento e de desenvolvimento de políticas culturais no Brasil, há o fortalecimento e a ampliação dos estudos e das ações voltados para a cultura, dando lugar ao viés da pesquisa participativa, etnográfica e reflexiva. O tema passa a ocupar um lugar central no campo da formulação de políticas públicas para as culturas populares e tradicionais (Gonçalves, 2019).

No plano internacional, como Arantes (2004) sugere, a Convenção de 2003, aprovada pela Conferência Geral da Unesco, suscitou uma abordagem completamente nova, em que não apenas os objetos materiais, mas também as experiências sociais que os criam e os nutrem estavam

em foco. Especialmente nesse período, as mudanças conceituais na construção de narrativas museológicas e em suas práticas museográficas acompanharam processos que já incorporavam o conceito de diversidade e de direitos culturais diferenciados ao campo das políticas públicas (Motta; Oliveira, 2018). Tradicionalmente identificados com projetos de construção de nacionalidades, os museus adquiriram, no presente, novos significados sociais e políticos e, por isso, já não podem ser pensados como espaços de produção de memórias nacionais hegemônicas, tampouco como lugares para a consagração de identidades nacionais ou espaços de conservação de objetos e relíquias de épocas passadas.

OS MUSEUS E A ESCRAVIDÃO

Entre apagamentos e silêncios, distintas estratégias têm sido utilizadas seja pelo Estado para enquadrar as memórias da escravidão em um olhar particularmente branco, que não problematiza ou considera o caráter pluridimensional desse período; seja no que diz respeito ao modo como uma série de instituições museais tem retratado a escravidão em suas exposições.

Muitos museus públicos e privados em todo país [...] contêm objetos e, às vezes, um ou dois quartos dedicados à escravidão. No entanto, o assunto da escravidão é quase

nunca discutido diretamente. O Comércio Transatlântico de Escravizados frequentemente aparece sob o tópico de Comércio, e escravidão é quase sempre referida como sendo parte do contexto geral do trabalho no período colonial (Araujo, 2012, p. 102).

A historiadora nos mostra a existência de uma abordagem que não se preocupa com a criação de ferramentas que levem o público desses espaços a problematizar ou sentir estranhamento com a diáspora africana e o grande número de pessoas escravizadas ali representado, induzindo a uma naturalização dessa situação histórica e cristalizando a situação de subalternidade do sujeito escravizado e da população negra do presente.

Outro aspecto marcante no trabalho da autora é o destaque para a presença expressiva de instrumentos de tortura em exposições com foco na escravidão. Segundo ela, “Embora esses objetos e imagens informem o visitante sobre a crueldade da escravidão [...] eles reduzem a imagem do afro-brasileiro a sujeitos vitimizados e falham na indicação da crucial função desses sujeitos na construção da nação brasileira” (Araujo, 2012, p. 102). Essas instituições museais⁴ reforçam as narrativas de dor e sofrimento de forma pouco crítica e descoladas do tempo presente.

4 Para um mapeamento completo e detalhado dessas instituições e suas formas de classificar e narrar a escravidão ver Pereira (2022).

Mas como o museu da região portuária do Rio de Janeiro, que compõe a área próxima ao Cais do Valongo, pode se definir como instituição museal e quais são as narrativas acionadas?

O MUHCAB: AÇÕES E ESTRATÉGIAS

Quando entramos na antiga escola José Bonifácio, atual sede do MUHCAB, encontramos, além de um grande mapa na parede que mostra as rotas do tráfico de escravizados de África para o Brasil, uma série de painéis pendurados na recepção com imagens de ensaios e peças do Teatro Experimental do Negro (TEN).⁵

As salas seguintes têm o mesmo padrão e levam o nome de personalidades negras de destaque; na sala Grande Otelo,⁶ por exemplo, são dispostos textos e fotos sobre temas como o mito da democracia racial, a ditadura e a resistência. Após uma grande reforma que durou seis meses, além das melhorias em sua infraestrutura,

5 Teatro Experimental do Negro (TEN) foi uma companhia teatral brasileira, fundada por Abdias do Nascimento, que atuou entre 1944 e 1961 com a proposta de valorização social do negro e da cultura afro-brasileira por meio da educação e arte.

6 Grande Otelo (1915-1993), pseudônimo de Sebastião Bernardes de Souza Prata, foi um ator, comediante, cantor, produtor e compositor brasileiro.

com destaque para a reforma dos banheiros, a construção de rampas de acesso, a troca completa das instalações elétricas, o museu ganhou salas de ensaio, informática e leitura, um minianfiteatro, um novo auditório, novas salas expositivas, área com uma miniarquibancada, jardim para atividades com crianças, além de um *hall* de convivência.

A reestruturação do museu acompanhou sua proposta de abrigar um número amplo de atividades, possibilitando que ali fosse realizada não apenas uma exposição do passado, mas promovesse, também, práticas culturais diversas acerca da dinâmica das memórias da escravidão em diálogo com o presente.

O museu conta, ainda, com uma biblioteca aberta ao público com cerca de 2 mil livros, incluindo literatura infantil de autoria predominantemente negra. O pátio ao lado da biblioteca recebe o nome de Madame Satã.⁷ Outras salas receberam nomes como os de

7 João Francisco dos Santos (1900-1976), ícone LGBTQIAP+ e arquétipo da malandragem carioca, mais conhecido como Madame Satã, foi uma das personagens mais representativas da vida noturna e marginal do bairro boêmio da Lapa na primeira metade do século XX.

Mercedes Baptista⁸ e Mestre Marçal.⁹ As homenagens, desde as figuras mais marginalizadas a nomes proeminentes do passado, estão em diálogo com exposições que possuem temas contemporâneos, como histórias em quadrinhos que exaltam a cultura negra e o afrofuturismo.¹⁰ Na Praça das Yabás, ambiente externo cercado por grafites de mulheres negras, o museu recebe rodas de samba e outras *performances* artísticas e culturais.

A maior conexão do museu com o Cais do Valongo fica por conta da exposição Achados do Valongo, que reúne 180 itens, como piaçavas, cerâmicas, pedras e peças em vidro que remontam à história da herança africana no Rio. São achados arqueológicos do antigo cais e fazem parte do acervo do Laboratório Aberto de Arqueologia Urbana (Laau), da Prefeitura do Rio.

8 Bailarina e coreógrafa brasileira, Mercedes Baptista (1921-2014) foi a primeira negra a integrar o corpo de baile do Theatro Municipal do Rio de Janeiro.

9 Nilton Delfino Marçal (1930-1994) foi percussionista, mestre de bateria, compositor e cantor.

10 O afrofuturismo é um movimento cultural estético e político que se manifesta no campo da literatura, do cinema, da fotografia, da moda, da arte e da música, com base em uma perspectiva negra, e utiliza elementos da ficção científica e da fantasia para criar narrativas de protagonismo negro.

A sala Abdias do Nascimento¹¹ traz uma linha do tempo e vídeos com a história do MUHCAB e uma obra interativa, onde o visitante pisa no território conhecido como Pequena África. O espaço conta ainda com um auditório, que recebe seminários e debates, e um pátio decorado com grafites, que remetem a personalidades negras e é palco para apresentações de jongo, rodas de samba, experiências culinárias e outras atividades.

A proposta do museu aqui apresentado reforça que, contra o risco do esquecimento, as escolhas da conservação patrimonial não podem ser arbitrárias. Tudo concorre virtualmente a produzir um efeito especular, salutar para a salvaguarda da ordem simbólica da sociedade, seguindo o princípio de reflexividade (Jeudy, 2008), entendendo que uma sociedade tem melhores condições de gestão quando se vê refletida em seu próprio espelho. Em entrevista,¹² a diretora Sinara Rubia definiu o MUHCAB como um farol que ilumina a contribuição do povo negro, onde celebram a ancestralidade pensando em um futuro negro.

11 Abdias do Nascimento (1914-2011) foi um artista plástico, professor universitário, político, um dos precursores do movimento negro, ator, poeta, escritor, dramaturgo e fundador do TEN.

12 Ver entrevista completa em: MUHCAB reabre após seis meses fechado. 2024. Vídeo (3 min). Publicado pelo canal Rede TVT. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NkDZCy63CqE>>. Acesso em: 9 ago. 2024.

Nesse sentido, é a forma como o museu tem preenchido essas salas, seu pátio e dialogado com seu entorno que torna o MUHCAB um espaço narrativo de reinterpretção da escravidão, bem como do presente afro-brasileiro. O diálogo com o entorno acontece tanto ao receber trabalhos de artistas que vivem na região quanto ao abrir suas portas para debates e encontros como o Mulheres da Providência, realizado em abril de 2023, conduzido por Sinara Rubia. Além da troca de experiências e histórias de vida, nesse evento foi firmado o compromisso de construir futuras parcerias e alianças para potencializar projetos protagonizados por mulheres da região.

O papel social do museu se expande quando lança olhar para as manifestações por justiça no tempo presente e abre suas portas para amigos, familiares e entidades da sociedade civil interessados em pedir justiça pelo assassinato de Kathlen Romeu e seu bebê.¹³ O evento, realizado em 4 de junho de 2023, em parceria com outras associações e apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de

13 Kathlen Romeu foi baleada durante uma operação policial no Complexo do Lins, favela da zona norte do Rio de Janeiro; mais detalhes: MESQUITA, Clívia. Kathlen Romeu: caso da jovem morta há um ano revela ausência de plano de segurança no RJ. *Brasil de Fato*, Rio de Janeiro, 14 jun. 2022. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2022/06/14/kathlen-romeu-caso-da-jovem-morta-ha-um-ano-revela-ausencia-de-plano-de-seguranca-no-rj>>. Acesso em: 20 jun. 2023.

Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj) e Prefeitura do Rio, marcou a inauguração do memorial Justiça por Kathlen e Seu Bebê, nos dois anos de seu assassinato. O ato, descrito como simbólico, interreligioso e ecumênico, recebeu o Babalaô Ivanir dos Santos e Padre Ge, seguido das mesas: Familiares de Violência de Estado e Acorda MP: Controle da Atividade Policial; com falas da vereadora Monica Cunha; da deputada Renata Souza; do ouvidor da Defensoria Guilherme Pimentel; Bruno Sousa, do Lab Jaca; e Dere, da Federação das Associações de Favelas do Rio de Janeiro (Faferj). O evento contou ainda com a produção de grafites e pinturas em homenagem a Kathlen e outras vítimas, mas também com artes que remetiam à força e resistência.

O MUHCAB realiza, nesse sentido, a mediação entre a violência contra o negro e os silenciamentos do passado com as violências e o racismo que persistem no tempo presente. Para além de reconstruir uma narrativa sobre a escravidão e pensar na reinterpretação da figura de vítima, o museu expõe a continuidade dessas privações de direitos ao longo dos séculos.

O museu se insere em um campo de disputas narrativas pela humanização da figura do negro, no qual a valorização de sua identidade funciona como uma estratégia de fomentar nesse sujeito uma nova percepção de si que integre os quadros de memória nacional,

instrumentalizando tanto os moradores do entorno quanto os visitantes na formação de senso crítico, no que diz respeito à sua própria história e, consequentemente, ao processo de escravidão.

Nessa esteira, em junho de 2024, o MUHCAB sediou a celebração do dia da pessoa transgênero. O evento, segundo seus organizadores, era uma celebração da ancestralidade, visando reunir a comunidade negra para celebrar suas raízes e a força das tranças, além de valorizar a cultura, a identidade, a comunidade e os empreendimentos de pessoas negras através dos penteados, empoderando homens e mulheres a se reconhecerem como lindos e belos. O evento contou com *workshops* de transgêneros, desfiles de penteados e de moda, rodas de conversa e *performances* artísticas.

Outros eventos que buscam a melhora da autoestima da população negra ganham espaço no museu junto a apresentações artísticas, seminários exibição de filmes e peças de teatro. O MUHCAB lança mão de um número grande e variado de ferramentas para pôr em prática sua proposta de contar a sua verdade sobre a escravidão, mas, sobretudo, busca emponderar seus visitantes para que eles se apropriem dessas narrativas.

Outra atuação importante do museu é o diálogo constante com as religiões de matriz africana, fortalecendo o combate ao racismo religioso, que é um dos

braços da herança colonial e escravista que atinge a população negra. Nesse sentido, um dos eventos de destaque realizado pelo MUHCAB foi o Ciclo da Vida na Perspectiva Iorubá. Ao tratar do mito da criação do mundo e do ciclo da vida como o nascimento, a vida e a morte na perspectiva iorubá, o evento buscou promover os saberes iorubás nos espaços de terreiro, incluindo seus adeptos, a fim de fortalecer suas existências contra a intolerância religiosa e o racismo e reforçando o poder da oralidade. O evento contou com apresentação do Afoxé Òmo Ifá, *workshops*, *performances* artísticas, palestras de religiosos e mesas com a proposta de, entre outras coisas, falar sobre ancestralidade, música e memória.

Essas e outras atividades propostas pelo museu o colocam em diálogo não apenas com o seu entorno, mas com um debate amplo sobre lutas antirracistas. Três tipos de ações específicas permitem exemplificar de maneira eficaz a variedade de ações do MUHCAB, passando pelas memórias sensíveis e pela categoria de vítimas, pela construção da identidade e autoestima e pela ancestralidade através do diálogo com a religiosidade afrodescendente.

Outra estratégia do museu, que expande sua função e suas ações, diz respeito às parcerias com associações e grupos, que compõem tanto o Comitê Gestor do Cais do

Valongo¹⁴ (Alves, 2024), quanto com pessoas que atuam na região em busca da valorização da memória negra, como no projeto Role dos Favelados.¹⁵ As parcerias e os diálogos institucionais também têm sido um caminho fortalecido e estimulado pela atual gestão do museu, que foi palco para realização da atividade inaugural dos trabalhos da Comissão Especial de Combate ao Racismo, do mandato da vereadora Mônica Cunha.

Essas parcerias fortalecem o museu como instituição e seus laços com a região e seu entorno. As rodas de samba e jongo também são pontos fortes de atuação do museu, que aciona narrativas referentes à sociabilidade e cultura carioca construídas por escravizados, sobretudo no pós-abolição, reforçando essa constante construção de pontes entre passado e presente.

Dentro desse vasto número de ações, o MUHCAB realiza ainda contação de histórias para crianças, visitas guiadas para escolas, rodas de samba e jongo, feijoadas, lançamentos de filmes e livros, além de seminários

14 Comitê formado por instituições da sociedade civil e do governo que atuam em conjunto pela valorização e preservação do Cais do Valongo e seu entorno, a iniciativa é uma das exigências da Unesco para manutenção do título de Patrimônio Mundial da Humanidade dado ao Cais do Valongo em 2017.

15 O Rolê dos Favelados é um tour pelo Morro da Providência, no Rio de Janeiro, realizado pelo Providência Turismo. Tem como guia pioneiro o morador e ativista Cosme Felippen.

e palestras. O repertório de atuação do museu é tão vasto que não caberia nesse trabalho listar e comentar todos, o espaço tem abrigado um número diverso de manifestações culturais, bens e saberes imateriais. A partir disso, buscamos explorar como o museu vem reinterpretando a história da escravidão e pautando narrativas de valorização da identidade e memória negra por diferentes frentes. Interessa expor o passado escravista em diálogo crítico com o presente, de modo que essas memórias sensíveis, materializadas, por exemplo, nos achados do Valongo, sejam dispostas de maneira contextualizada e em constante diálogo com uma educação antirracista.

DEVER E DIREITO DE MEMÓRIA

No contexto no qual os espaços museais são repensados e grupos minoritários ganham voz nas decisões sobre a preservação de seus bens e saberes, a ideia de democracia racial do sujeito oprimido pelos dispositivos de classe e de raça (Oliveira; Rios, 2014) articula-se não apenas com a crítica da fabricação de um sujeito universal que pode usufruir de direitos humanos, civis e de igualdade, mas também, com a de um sujeito histórico, vinculado a uma meta narrativa excludente de nacionalidade, direitos e cidadania (Chakrabarty, 2001). Apesar dos avanços e aberturas de diálogos supracitados, isso expõe a

grande lacuna na preservação e promoção das memórias da população negra no país.

Pensando essas ausências, à luz da noção contemporânea de “dever de memória” (Heymann, 2006) entendemos que

A afirmação do dever de memória, nos dias de hoje, remete, portanto, à ideia de que cada grupo social, em outro tempo vítima, e hoje herdeiro da dor, pode reivindicar a celebração de seus mártires e heróis, bem como o reconhecimento pelo dano sofrido e uma forma de reparação. Nesse sentido, defender o dever de memória é afirmar a obrigação que tem um país de reconhecer o sofrimento vivido por certas categorias da população, sobretudo na medida em que o Estado tem responsabilidade nesse sofrimento (Heymann, 2006, p. 7).

Essa luta pela democracia passa pelo reconhecimento das diferentes historicidades que foram violentamente apagadas no processo colonial imposto sobre os povos africanos. A busca por uma sociedade mais democrática, principalmente em países que passaram por longos períodos de privação e violação de direitos, tem se sustentado nessa ideia de “verdade, justiça e reparação”.

Ao lançar mão de um repertório variado de ações e de luta social, organizações do movimento negro têm buscado inscrever na agenda pública de luta pela

democracia a relação entre o racismo e o apagamento histórico da escravização do afrodescendente no Brasil (Nascimento, 1981).

Por muito tempo, a luta pelo não esquecimento e pelo direito à memória dos afrodescendentes foi pouco visibilizada pela sociedade e pelo poder público. Organizações como a Comissão da Verdade da Escravidão Negra no Brasil; a Iniciativa Direito à Memória e Justiça Racial; o coletivo Mães de Maio; a Rede Nacional de Mães e Familiares de Vítimas do Terrorismo de Estado; a Coalização Negra por Direitos; e outras iniciativas do tipo têm sido responsáveis pela continuidade dessa luta e vocalizam no tempo presente os pedidos por reparação e responsabilização criminal e histórica dos agentes públicos do Estado brasileiro em relação à violação dos direitos humanos da população afrodescendente.

Aqui, chamamos a atenção para a atuação no tempo presente do MUHCAB, que, ao se colocar como um museu que atua por todas essas frentes, cria um repertório de ação e ferramentas que possibilitam mobilizar diferentes narrativas cobrindo um campo de atuação muito vasto. O objetivo é preencher as muitas lacunas presentes no campo dos museus e patrimônios no que diz respeito a representações da escravidão e da ambivalência entre os sentimentos de reparação, de celebração da história e da cultura afro-brasileira e de demandas atuais por direitos.

Nesse sentido, o MUHCAB amplia suas possibilidades de atuação, e mesmo para participação em possíveis editais de capacitação de recursos. Atua em diálogo com o seu entorno, mobilizando as narrativas evocadas pelo Cais do Valongo e pela ideia de Pequena África, estendendo seu “pátio” por toda a região portuária. Ao mesmo tempo, lança mão, tal como um museu histórico mais convencional, de uma multiplicidade tipológica do acervo e de certa coerência temática ao possuir reminiscências do passado que estão expostas no presente, representadas na coleção de artefatos achados nas escavações do Cais do Valongo. Assim, o MUHCAB atua como fonte histórica que pode ser explorada através de sua potencialidade discursiva de criar narrativas históricas que procuram dar novos sentidos ao passado.

Ao tentar cobrir um número tão grande de modos de atuação, definindo-se como um museu de tipologia híbrida e que busca a verdade, o MUHCAB chama para si o desafio de postular um novo olhar para o passado escravista e a diáspora negra. O museu se encontra em um espaço de constantes disputas e tensionamentos, onde o passado é mobilizado por um número variado de atores que buscam contar sua versão da história ou tomar parte no legado do Cais do Valongo, seja para sua valorização ou mesmo silenciamento.

O MUHCAB se soma, portanto, a esse variado grupo de atores e órgãos que visam à construção de um “regime de

verificação” (Fassin, 2007). Essa busca por uma “verdade” mais completa e justa sobre a história e a cultura do povo afrodescendente e seus processos de luta, resistência e organização social tem impulsionado a criação de novos espaços de reflexão crítica em prol da valorização da cultura negra e de suas contribuições históricas, políticas e sociais para compor o panorama da formação do país.

Ao se apresentar como um museu da verdade, o MUHCAB se coloca nessa arena de disputa narrativa por uma historicidade que cria um diálogo entre diferentes grupos sociais, em especial aqueles que foram historicamente marginalizados e oprimidos. Com isso, busca promover uma reconstrução da história a partir de novas perspectivas, as quais priorizam as narrativas e experiências desses grupos. Essa empreitada por verdade, justiça e reparação coloca para o MUHCAB o desafio de construir uma reinterpretação da imagem de nação por meio de suas ações e intervenções no meio urbano enquanto um museu de território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mensagens transmitidas pelo acervo, pelas exposições e pelas atividades realizadas pelo MUHCAB sobre a escravidão e as novas abordagens e a maneira como têm instruído o público sobre o tema se apresentam como

alternativas às abordagens convencionais de representação dessas memórias presentes em outros museus com a mesma temática.

Os diversos recursos comunicacionais acionados pelo MUHCAB possuem um aspecto educativo no qual tanto os materiais produzidos quanto as exposições organizadas, além de comunicar os conhecimentos museológicos, desempenham um papel pedagógico que valoriza a presença negra do presente e a construção de uma identidade dotada de agência e nuances, levando em conta a população do seu entorno.

A importância desse caráter pedagógico dos museus reside sobretudo em sua capacidade de controlar as configurações da memória – a capacidade que essas instituições possuem de elaborar interpretações sobre o passado. Nesse sentido, a memória ganha um caráter político potente ao relacionar presente e passado (Seixas, 2009).

Tecer narrativas que dão conta das inúmeras resistências à escravidão empreendidas pelos sujeitos que foram escravizados tem sido um caminho adotado pelo MUHCAB. Reconhecer a escravidão como crime contra a humanidade requer pensar a existência de vítimas. Contudo, cabe a reflexão sobre qual é a categoria de vítima apresentada nas exposições dos museus brasileiros. Trata-se de uma representação de vítima que constrange e humilha a população negra ou que possibilita e convida a

sociedade brasileira a pensar sobre os horrores desse crime (Pereira, 2022)?

Desse modo, o MUHCAB se enquadra como um aparelho político que faz uso de sua potencialidade para reconstruir essas narrativas em diálogo com lutas antirracistas e busca pensar a continuidade da situação de vítima do negro no tempo presente, conferindo um caráter de denúncia a essas narrativas sem essencializar e encapsular esses sujeitos no passado nem fetichizar suas dores.

Como demonstram os inúmeros estudos que se debruçam sobre o tema da memória, os sentidos e significados mobilizados por ela estão sujeitos às configurações tecidas pelas relações políticas e sociais de determinada conjuntura. O MUHCAB passou por diferentes conjunturas políticas e sociais desde sua concepção. No tempo presente, é possível observar uma maior abertura para que a apropriação do tema da escravidão pelo museu avance e estabeleça um discurso político que leve em conta como o racismo molda as relações entre as pessoas diante das narrativas mais comuns sobre essa temática, que:

tendem a apresentar a escravidão como apêndice de uma história geral. Tais enredos, em meu entendimento, podem ser interpretados como manifestações de projetos que visam elaborar uma memória nacional deslocada deste fato histórico. [...] Por vezes, o tema é interpretado apenas como um fato do passado (Pereira, 2022, p. 147).

Para compreender como essas instituições museais têm retratado a escravidão, é preciso entender a influência da memória coletiva (Halbwachs, 2003), ou memória cultural (Assmann, 2011), na construção de políticas e dinâmicas específicas de recordação e esquecimento. Quando selecionam determinados objetos, isto é, certos tipos de eventos e manifestações culturais específicas e certo modo de narrar algumas histórias, organizando suas exposições e mostras em uma sequência definida, esses espaços acabam por elaborar, de certo modo, uma narrativa sobre o tema capaz de (re)configurar a(s) memória(s) coletiva(s) ou cultural(is) associada(s) ao tráfico transatlântico de pessoas escravizadas e à escravidão (Pereira, 2022).

Considerando a capacidade de produção de narrativas dos museus e entendendo que narrar “é configurar ações humanas específicas, mas é também discorrer sobre significado” (Barros, 2012, p. 8), o MUHCAB mobiliza uma trama articulada entre personagens, objetos, contextos político e social, na qual essa narrativa dá sentido a ações humanas e à unidade temporal em que se dão tais ações. Nessa direção, compreendendo os museus como instituições narradoras e educativas, o MUHCAB produz narrativas amparadas pela legitimidade e materialidade trazidas pelo Cais do Valongo, educa e possibilita uma mudança na memória coletiva referente à história e cultura afro-brasileira.

Assim como a matéria que se consolida a cada vez que uma mesma narrativa é contada, as representações expressadas pelas ações do MUHCAB são escolhas que buscam construir consenso e valor para pessoas negras e sua história no presente, que destoam do projeto de musealização comum para essa temática.

O MUHCAB assume, assim, uma função mediadora, educativa e social dentro do paradigma de defesa de direitos, que questiona a forma como a sociedade interpreta a história e a cultura afrodescendente – em muitos casos, contada ignorando o presente e supervalorizando uma figura de vítima passiva e sem agência, em que memórias sensíveis ganham destaques sem contextualização crítica. O MUHCAB se consolida, desse modo, como um espaço que mobiliza diversos campos culturais e modos de fazer arte, um lugar de resistência, diálogos e reencontros entre a população negra e sua autoestima, sua ancestralidade, sua memória e seu passado, os quais têm sido sistematicamente apagados.

Referências

- ABREU, Regina. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: TARDY, Cécile; DODEBEI, Vera (ed.). *Memória e novos patrimônios*. Marseille: Open Edition Press, 2015. Disponível em: <http://books.openedition.org/oepr/868>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- ALVES, Fillipe Alexandre Oliveira. *Do legado ao compromisso: um estudo do Comitê Gestor do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2024.
- ALVES, Fillipe Alexandre Oliveira. Roteiros de memória: o papel dos guias de turismo na preservação da memória afrodescendente na zona portuária carioca. *Novos Debates*, Brasília, DF, v. 8, n. 2, p. 1-26, 2022.
- ARANTES, Antonio Augusto. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura*, Campinas, v. 1, n. 13, p. 11-18, 2004.
- ARAUJO, Ana Lucia. *Museums and Atlantic slavery*. Nova York: Routledge, 2021.
- ARAUJO, Ana Lucia. Zumbi and the voices of the emergent public memory of slavery and resistance in Brazil. *Comparativ: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, Berlim, p. 95-111, 2012.

- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.
- BARROS, José Assunção. Tempo e narrativa em Paul Ricoeur. *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, v. 9, n. 1, p. 1-27, 2012.
- CAMARGO, Haroldo Leitão. *Patrimônio histórico e cultural*. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2002. v. 1.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- CHIVALLON, Christine. *L'esclavage, du souvenir à la mémoire*. Paris: Karthala: CIRES, 2012.
- CHUVA, Márcia Regina Romeiro. Entre a herança e a presença: o patrimônio cultural de referência negra no Rio de Janeiro. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 28, p. 1-30, 2020.
- FASSIN, Didier. *Ce qui s'est vraiment passé: l'expérience du musée de l'Apartheid*. *Gradhiva*, [s. l.], n. 5, p. 52-61, 2007. Disponível em: <http://gradhiva.revues.org/724>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- GONÇALVES, Renata de Sá. Antropologia na esfera pública: breve panorama e atuais desafios da preservação dos patrimônios culturais no Brasil. In: TAMASO, Izabela; GONÇALVES, Renata de Sá; VASSALLO, Simone (org.). *A antropologia na esfera pública: patrimônios culturais e museus*. Goiânia: Imprensa Universitária, 2019. p. 12-28.

- GONÇALVES, Renata de Sá. Walking through Rio de Janeiro's 'Little Africa': places and contested borders. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, DF, v. 18, p. 1-16, 2021.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.
- HEYMANN, Luciana. O “*devoir de mémoire*” na França contemporânea: entre a memória, história, legislação e direitos. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 2006.
- JEUDY, Henri Pierre. O processo de reflexividade. *RUA: Revista de Urbanismo e Arquitetura*, Salvador, n. 8, p. 28-31, 2008.
- KAUFMAN, Ned. *Place, race and story: essays on the past and future of historic preservation*. New York: Routledge 2009.
- MOTTA, Antonio; OLIVEIRA, Luiz. Políticas da cultura na cena pública: patrimônio, museus e o direito à diferença. In: LIMA, Antonio Carlos Souza *et al.* (org.). *A antropologia e a esfera pública no Brasil: perspectivas e prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º aniversário*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2018.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.
- MUSEU DA HISTÓRIA E DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA. Rio de Janeiro, [2024]. Site. Disponível em: <https://www.rio.rj.gov.br/web/muhcab>. Acesso em: 21 set. 2024
- NASCIMENTO, Beatriz. Volta à terra da memória: entrevista de Beatriz Nascimento. [Entrevista cedida a] Raquel Gerber. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 9, 22 nov. 1981.

- OLIVEIRA, Fábio Nogueira; RIOS, Flavia. Consciência negra e socialismo: mobilização racial e redes socialistas na trajetória de Hamilton Cardoso (1953- 1999). *Contemporânea*, Florianópolis, v. 4, n. 2, p. 507-530, jul./dez. 2014.
- PELEGRINI, Sandra C. A. Cultura e natureza: os desafios das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 51, p. 115-140, 2006.
- PEREIRA, Vinícius Oliveira. *Educação, memória e esquecimento: uma análise das narrativas museológicas sobre a escravidão*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: 15 jun. 2023.
- REIS, Gabrielle Alves. Os museus de território enquanto estratégia de mobilização do patrimônio ambiental e cultural. *Revista CPC*, São Paulo, v. 16, n. 31, p. 69-94, 2021.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1994.
- SANTOS, Maria Celia Teixeira Moura. *Encontros museológicos: reflexões sobre a museologia, a educação e o museu*. Rio de Janeiro: Iphan, 2008.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda. Por uma sociologia dos museus. *Cadernos do CEOM*, Chapecó, v. 27, p. 47-50, 2015.

SANTOS, Myrian Sepulveda. The repressed memory of Brazilian slavery. *International Journal of Cultural Studies*, [s. l.], v. 11, n. 2, p. 157-175, jun. 2008.

SCHEINER, Tereza Cristina. Repensando o museu integral: do conceito às práticas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 7, n. 1, p. 15-30, jan./abr. 2012.

SEIXAS, Jacy. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella.; NAXARA, Márcia. (org.). *Memória e ressentimento: indagações sobre uma questão sensível*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 37-58.

VASSALO, Simone Pondé; CÁCERES, Luz Stella Rodríguez. Conflitos, verdades e política no Museu da Escravidão e da Liberdade no Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 25, p. 47-80, 2019.

Acervo etnográfico Kapinawá da Aldeia Malhador: notas sobre documentação museológica

Débora Moura

Octávio Soares Santos

Renato Athias

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-13

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é debater atividades desenvolvidas em pesquisas de campo realizadas em 2018 e 2019 na Aldeia Malhador, tendo em vista a documentação museológica de acervos etnográficos. Trata-se de evidenciar a importância de uma construção museal colaborativa, visando à salvaguarda, à sistematização e ao monitoramento de informações do acervo etnográfico do povo indígena Kapinawá, no sertão pernambucano. Além disso, busca-se verificar como o processo da preservação da memória desse povo e de suas coleções vem sendo realizado pela comunidade da Aldeia Malhador, mostrando quais aspectos estão relacionados à preservação

e à conservação dos objetos, focando na participação comunitária e colaborativa para curadoria das peças e execução da conservação preventiva adaptada para a realidade dos recursos disponíveis.

É importante lembrar, tal como assinalado por Mário Chagas que o surgimento dos museus aconteceu muito antes da institucionalização da Museologia como campo de saber, em 1932, considerada uma iniciativa cultural revolucionária para a época, pelo então diretor do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro (RJ), Rodolfo Garcia (Chagas, 2009:27). Tem-se conhecimento de que nos séculos XVI e XVII, intensamente marcados por atos de exploração em terras desconhecidas, era muito comum o hábito de colecionar objetos naturais e definidos como exóticos, entre eles: animais, minerais e vegetais. O acúmulo dessas peças incentivou a criação de ambientes reservados especificamente para depositá-las. Entretanto, na época, essas ações não estariam acompanhadas de pensamentos ou intenções críticas sobre a exposição ou a preservação desses objetos. Nesse contexto, surgiram os Gabinetes de Curiosidade. E mesmo com um perfil totalmente acumulativo, serviram de local para pesquisas e estudos com base nos objetos que armazenavam (Soto, 2014).

Com o passar do tempo, instituições e pesquisadores influentes estavam acessando cada vez mais esses locais e essa conjuntura foi delineando os primeiros caminhos

que os conformam como um espaço de legitimação, de fazer ciência e de acesso direto ao conhecimento. Diante disso, notou-se a necessidade da construção de políticas concernentes a esses espaços, de modo a facilitar e organizar a preciosidade existente nos Gabinetes (Soto, 2014). Então, os museus foram ganhando forma. Assim como também apareceu a necessidade de um campo científico que fosse capaz de resolver suas demandas, sendo esse o início da Museologia.

Faz-se necessário situar alguns conceitos, fatos e linguagens empregados na Museologia para uma melhor compreensão da metodologia aplicada, bem como avaliar os processos implantados, originados em raízes tradicionais, que precisam ser questionadas e expostas para sua modificação e ampliação, possibilitando que o espaço de cultura seja de fato acessível por todos aqueles que sintam a necessidade de expor e difundir suas práticas culturais. O ambiente, continuamente, deve proporcionar que os públicos sejam capazes de se reconhecer e se sentir pertencentes ao espaço.

O curso da Museologia nasceu do viés conservador, nacionalista, elitista e seletivo; com teorias, perspectivas e condutas erguidas sob olhares e narrativas de padrões europeus, desde as disciplinas que eram ofertadas até as que as ministravam. Uma personalidade muito importante para a compreensão da base

tradicional da Museologia, considerada referência na disciplina Técnica de Museus e “pai fundador” de museus nacionais históricos, foi o professor, museólogo, político, advogado e cronista Gustavo Barroso (1888-1959).

Para Mário Chagas (2009:103), a cultura popular era considerada como folclórica, algo que não tinha muita relevância, sendo apreendida uma muitas vezes uma expressão cultural em transformação. Segundo a compreensão de Barroso, no entanto, as relíquias deveriam retratar o passado “glorioso” do país. Essas relíquias no museu, eram em sua maioria, de uma origem militar, referindo-se ao período Imperial no Brasil carregando uma narrativa que não se associava a problemas contemporâneos, muito menos ao papel dos museus na sociedade.

Houve uma mudança desse pensamento disciplinar graças ao desenvolvimento dos estudos etnográficos. Antes, pensava-se assim por que o estudo antropológico era fragmentado entre viajantes, missionários e administradores e, depois, passado ao pesquisador erudito (o caso citado de Gustavo Barroso), que recebia informações, analisava-as e interpretava-as de acordo com o pensamento de sua época. Essa era uma atividade considerada nobre. Só depois o pesquisador passa a entender a necessidade de deixar seu gabinete de trabalho, levando em consideração que a pesquisa de campo e a observação direta *in loco* integram a pesquisa museológica em si.

or causa de pensadores como Franz Boas¹, esse tipo de ponto de vista foi atribuído como “microsociológico” (Athias, 2010). Segundo Boas, no campo, tudo deve ser anotado de modo detalhado, desde objetos até melodias. Diferentemente de Barroso, que além de optar por não adotar tais métodos, mostra-se mais preocupado em impulsionar um olhar imperialista, nos moldes europeus, com a finalidade de construir uma narrativa hegemônica e de poder, Franz Boas mostrava que os costumes só têm significação se estiverem relacionados com o contexto particular ao qual se inscrevem. Para Boas, “apenas o antropólogo poderia elaborar uma monografia, isto é, dar conta cientificamente de uma microsociedade, que, apreendida em sua totalidade, é considerada em sua autonomia teórica” (Laplantine, 2003, p. 59).

Seria interessante assinalar a necessidade de mostrar as diferenças na terminologia usada no campo disciplinar da Museologia com o intuito de perceber aspectos da

1 Franz Boas (1858-1942) foi um antropólogo alemão radicado nos Estados Unidos, conhecido como “pai da antropologia americana”. Um dos maiores expoentes da corrente culturalista na antropologia, sua influência estendeu-se para além de seu tempo, sendo considerado um dos maiores antropólogos desde o surgimento dessa disciplina como ciência.

metodologia que se quer evidenciar neste artigo, pois é com base no entendimento de dois autores respeitados no campo, Desvallées e Mairesse (2013), assinalando que podemos compreender o aspecto museal, ou seja, tudo aquilo que está relacionado e faz referência ao museu como instituição; criando assim uma distinção operativa para o termo museológico, que seria tudo o que é parte e que referencia-se aos aspectos que vão além daquele denominado de museal.

Portanto, a Museologia, como campo disciplinar do fazer e saber, está associada à musealização enquanto um processo realizado em um objeto, no qual se aprofundam seus aspectos simbólicos. Em outras palavras, quando colocamos um objeto do uso cotidiano para narrar e representar algo ou alguém, esse objeto foi musealizado; contudo, essa não é uma prática específica da Museologia. Assinalamos que os processos museológicos com coleções etnográficas deveriam ser revistos, tal como Franz Boas (Athias, 2010) evidenciou e que outros pesquisadores (Athias; Gomes, 2016) estão buscando colocar em prática (Gomes, 2019).

Antes do século XIX, a ideia que se tinha sobre o indivíduo era de que, desde a sua criação, ele não sofrera alteração, era um ser fixo, imutável. Esse pensamento era fortemente influenciado pela filosofia religiosa cristã. Um dos acontecimentos que deu luz ao conhecimento que

temos hoje em dia foi a descoberta de fósseis, ou seja, a concepção da arqueologia como saber científico. As pessoas se confrontaram com a querela do não fixismo. Essas evidências revelaram que não somente os seres vivos mas também toda uma cultura que os cerca, envolvendo saberes específicos, sofreram grandes transformações no decorrer dos anos. A história da arte também teve o início de sua autenticação científica no século XIX. Isso se deu por meio da valorização dos objetos como sendo pertencentes ao seu domínio de estudo. Com o avanço das novas descobertas, eles eram entendidos como documentos únicos e legítimos, que poderiam sinalizar culturas antecessoras e distantes (Brulon, 2015).

A obra de arte e o monumento são, por fim, admirados por sua unicidade e originalidade, até certo ponto, responsáveis por documentar a “verdade”. Esses mesmos objetos – e não somente eles, os fósseis arqueológicos também – precisavam ser legitimados para se chegar a tal exatidão como finalidade científica. Assim, a busca pela “verdade”, ou pela ciência na arte, necessitava de um trabalho fundado na autenticidade dos documentos. Esse trabalho de ratificação das “coisas” (objetos, artefatos, fósseis e escrituras) dava-se dentro de instituições museais ou através da própria ideia de museália (Brulon, 2015).

A compreensão de museu e de processos museológicos, como não poderia deixar de ser, acompanha essas

novas descobertas, e hoje podemos pensar em museu tradicional com base no conceito do artigo 2º, §1º, dos estatutos do Conselho Internacional de Museus (ICOM; do inglês, International Council of Museums):

Instituição sem fins lucrativos, permanente, a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento, e aberta ao público, que adquire, conserva, pesquisa, divulga e expõe, para fins de estudo, educação e divertimento, testemunhos materiais do povo e seu meio ambiente. Um museu, por definição, é uma instituição a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento, e geralmente é aberta ao público (mesmo que este público possa ser restrito, no caso de certos museus muito especializados, como certos museus acadêmicos ou médicos, por exemplo). (ICOM, 1999).

Contudo, o conceito de museu do ICOM ainda não é capaz de assimilar tudo que pode vir a ser museu atualmente, principalmente no campo das coleções etnográficas. Por isso, novos debates estão ganhando força, com o intuito de pensar, através da crítica, um conceito mais abrangente de museu, e da própria Museologia em questão, que consiga envolver as reais necessidades de quem quer utilizar esse dispositivo a seu favor, tornando-o mais acessível, inclusivo e democrático (Athias; Lima Filho, 2016).

Na atualidade, após muitos questionamentos e debates diante de conceitos já estabelecidos pelos estudos sobre museus, pode-se visualizar a existência de

museologias, no plural. Esse entendimento vem por um viés de desconstrução da ideia eurocêntrica, colonial, que busca diversificar, com base em situações etnográficas, em releituras de textos teóricos museológicos já publicados e também em provocações de questionamentos dos povos originários, esses espaços museais, que devem ser ocupados e representados de modo culturalmente adequado. Perguntar-se “de qual Museologia estou falando?” é essencial para reconhecer qual metodologia colaborativa (levando em consideração objetivos basilares de inclusão e representatividade) pode ser aplicada.

Dessa forma, para contribuir com a documentação e a preservação do acervo etnográfico da Aldeia Malhador, precisamos utilizar a ampliação dos conceitos no campo disciplinar da Museologia. E, além disso, associá-la a uma abertura para construção de outras ideias, que devem ser formadas para além das paredes de um museu, atravessando os muros de uma universidade e unindo forças para fazer um trabalho colaborativo com aqueles que vivem realmente essa realidade.

Por conta da presença e da força de atuação dos teóricos da Museologia Social (Chagas; Gouveia, 2014), compreendemos que a musealização é um processo que ocorre para além do museu, visto que podemos musealizar em qualquer lugar. No entanto, é preciso atentar-se que tudo *pode* ser musealizado, mas nem tudo *deve*

ser musealizado, pois existem questões éticas acerca das coleções e de quem as possui. Vale ressaltar que não é porque um objeto está inserido no âmbito museal que ele está efetivamente musealizado. Existem muitas narrativas e críticas envolvidas nos processos de musealização de um objeto, principalmente quando são questões relativas a reparações históricas.

É muito importante situar devidamente como o objeto será utilizado durante e após uma melhor compreensão do simbolismo que cada objeto contém. O filósofo Giorgio Agamben (2007) aponta que muitos objetos são sacralizados e distanciados de seus produtores, de seu uso comum, provocando uma lacuna para a existência do sentimento de pertencimento, tornando-os “sagrados”. Contudo, simplesmente “pôr em uso os objetos que estão em desuso” não é o caminho a ser trilhado. Agamben chama esse comportamento de sacrilégio, que seria a mesma coisa que pura violação ou negligência. O processo de musealização, sobretudo com objetos etnográficos, deve ir além dessa compreensão. Ele tem que buscar, não somente superar e desativar múltiplas consagrações, mas também restituir e ressignificar, o que ele vai chamar de profanação (Agamben, 2007). Manusear também pode ser compreendido como uma maneira de preservar, só que a experiência tem um impacto que afeta e atravessa ainda mais quem está em contato com esses objetos.

Hoje, vários povos indígenas estão à frente de projetos de construção dos próprios espaços museais de memória. Isso acontece não somente com a finalidade de ratificar sua identidade mas também da necessidade de redescobri-la e apresentar novos sentidos. É uma possibilidade de distanciamento de um discurso colonialista ocidental que foi, durante muito tempo, amplamente difundido, fazendo-se presente em muitos lugares e estando, até hoje, calcificado em grande parte do imaginário social brasileiro. Recentemente, alguns debates ganharam corpo dentro do campo teórico museológico, tornando evidentes algumas inquições. Será que há de fato uma museologia indígena? Existem novos espaços de memória não limitados somente aos já conhecidos museus etnográficos, mas sim os “novos” museus ditos “tribais” e os museus “étnicos”? E, se há, será que essas instituições conseguiram se consolidar (Athias; Gomes, 2016)?

PROCESSOS MUSEOLÓGICOS E COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS

De certo modo, mesmo com todo esse movimento de transformação no campo disciplinar da Museologia e da Antropologia, ainda se percebe o velho costume de pensar o museu simplesmente como um lugar no qual se encontram alguns quadros enfileirados, alguns

objetos desconectados, alguns vídeos expostos etc. Em passos irregulares, contudo, vemos a Museologia transpor reproduções do passado para se envolver com novos compromissos, afirmando o museu como um instrumento de educação e debates críticos, envolvido política e socialmente. E, nesse sentido, um dos recursos do dispositivo museal na atualidade é agregar subsídios suficientes com a finalidade de gerar um suporte cultural com um potencial apto para reivindicar uma identidade social local (Heitor, 2021).

Em sua tese, Gleyce Heitor (2021) explora essa mecânica museal quando faz uma analogia entre os moradores do bairro do Coque, situado no centro do Recife (PE), e os de um povoado fictício retratado no filme *Narradores de Javé* (2004), em que a pequena cidade do vilarejo foi submersa, sem aviso prévio, pelas águas de uma represa. O outro exemplo desenvolvido pela autora, levando em conta o histórico e o cotidiano de um bairro periférico, diz respeito às ocupações populares que se desenvolveram na ilha de Joana Bezerra, região central da cidade do Recife. A comunidade do Coque, entretanto, tem seu entorno cortado por importantes vias que a ligam tanto ao centro do Recife e de Olinda, como ao bairro litorâneo de Boa Viagem. A vizinhança hoje é formada pelos polos médicos, hoteleiro, comercial e turístico

da cidade. Esse contexto faz com que o território sofra constantes processos de especulação política e imobiliária. Nas duas situações, tanto no povoado de Javé quanto na comunidade do Coque, a população descobre que seu local de moradia poderia ser preservado caso houvesse um patrimônio histórico-cultural de valor devidamente comprovado e documentado. E esse patrimônio poderia ser um museu (Heitor, 2021).

O museu, portanto, com base na perpetuação de um *modus operandi* da hegemonia, funcionou por muitos anos como um dispositivo legitimador de uma ideia do que seria “o índio”, a arte indígena e sua cultura. De forma que, ainda hoje, a instituição museu e o fenômeno museal são utilizados como recursos capazes de produzir narrativas específicas, interferindo diretamente em concepções que são oriundas aos próprios povos indígenas. No Brasil, a criação dos discursos e das narrativas com o advento dos objetos, e do próprio museu, teve sua “magnificência” durante o período de formação do país no ocidente.

Partindo do Museu Nacional e de suas coleções científicas como expressões do paradigma da ciência enciclopédica que fundou o campo museal no Brasil, constatamos que a história do pensamento no dito “Ocidente”, em grande medida, se vê atravessada pela história dos museus na Modernidade, ao longo da qual foram supri-

midas outras formas de experimentar e de pensar o mundo em detrimento de um único pensar universal. (Brulon, 2020).

Hoje, com a chegada de novos debates em teorias museológicas, discutidas principalmente a partir da mesa redonda de Santiago do Chile, de 1972, surgem também novas proposições sobre os espaços de memória (Athias; Gomes, 2016). Em síntese, ocorre um processo de descentralização do objeto, abrindo espaço para a apresentação de narrativas comprometidas com pautas sociais, ao incorporar falas que rompem com discursos hegemônicos. Esses movimentos epistemológicos, aliados na construção de novas museologias, estimularam a formação de espaços de memória e museus etnográficos desenvolvidos por esses atores sociais que foram historicamente representados pelas relações de dominação e subalternizados nos espaços museais.

Tendo isso em vista, e reconhecendo que um dos papéis importantes desempenhados pelo museu etnográfico é o de representar as alteridades utilizando o poder da memória como ferramenta estratégica, os museus étnicos, indígenas, tribais e o Memorial da Aldeia Malhador evidenciam que, atualmente, há lugar para desenvolver novas perspectivas. Não somente por conta do exercício da autonarrativa – de contar (representar)

a própria versão dos fatos –, mas de montá-la e apresentar sentidos próprios, através de uma metodologia específica formulada pela própria comunidade em questão (Athias; Gomes, 2016).

As aldeias da Terra Indígena Kapinawá estão localizadas a aproximadamente 295 km do centro do Recife, no agreste do estado de Pernambuco, e fragmentam-se entre os municípios de Buíque, Ibirimir e Tupanatinga. Além disso, estão situadas, em sua maioria, no perímetro do Vale do Catimbau, e demarcadas no que é hoje reconhecida como Terra Indígena Kapinawá. Esse processo de reconhecimento foi feito, pela última vez, em 2008, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e, desde então, apesar de várias reivindicações, não houve mais atualizações fundiárias. Cabe aqui informar que, atualmente, a Aldeia Malhador é vista como uma retomada pelos Kapinawá, pois o processo de demarcação não inclui essa área. Quanto à extensão territorial demarcada, está registrado que o povo Kapinawá ocupa em torno de 12.403 m². Com base no último estudo realizado em 2010, e de acordo com os dados do Distrito Sanitário Especial Indígena Litoral Sul (DSEI), o território Kapinawá tem uma população que compreende aproximadamente 1.857 pessoas espalhadas por 28 aldeias.

Durante os anos de 2018 e 2019, foram realizadas duas atividades de aula de campo; a primeira, entre os

dias 15 e 17 de novembro de 2018, e a segunda, de 14 a 16 de junho de 2019. Ambas as atividades tiveram caráter exploratório, valorizando a interdisciplinaridade e incentivando o trabalho colaborativo com os Kapinawá com base nos princípios da Antropologia e da Museologia, utilizando-se uma metodologia proposta por Athias e Gomes (2016). Nesse contexto, tais atividades colaborativas, além de serem instrumento facilitador da aprendizagem dos alunos da disciplina de Etnomuseologia, visando à aplicação da teoria vista em sala de aula com a prática em campo, tinham como objetivo principal serem, de fato, uma ação colaborativa entre os estudantes e os Kapinawá da Serra do Catimbau, mais especificamente moradores da Aldeia Malhador. Assim, embora o grupo de estudantes precisasse estar em uma posição de auxiliar com os conhecimentos acadêmicos e teóricos da Museologia, ao mesmo tempo deveria buscar sempre estar atento para reconhecer os pontos de vista dos Kapinawá, pois eles precisam ser sujeitos ativos nos processos museológicos. Todas as propostas deveriam ser discutidas por todos. Por isso, é importante reconhecer que o trabalho precisa ser desenvolvido em contraposição com a Museologia tradicional, com muito cuidado para não exercer pretensões colonialistas e dando espaço para a experimentação metodológica.

Essas duas atividades amplamente colaborativas destinadas aos Kapinawá foram organizadas e desenvolvidas dentro de um processo museológico de constituição de acervos etnográficos. As atividades constituíram-se de rodas de debates, visitas em lugares considerados sagrados, comemorações (representadas de forma cerimonial por meio do Toré e do samba de coco), entre outras ações. Essas atividades influenciaram diretamente na escolha da metodologia de pesquisa da equipe. Assim, na primeira visita, em 2018, foram realizados os registros fotográficos dos bens culturais, que já haviam sido selecionados anteriormente pelo líder indígena Ronaldo Kapinawá,² com a finalidade de documentar e, posteriormente, exibir em exposição virtual. Para que esses registros fossem realizados, os Kapinawá teriam que explicar o significado e a representatividade de cada objeto, um por um, através do uso de termos e compreensões próprias de um Kapinawá.

Nos dias que se seguiram, foram feitas entrevistas com os moradores da aldeia. Essas entrevistas tinham como base a seguinte pergunta: o que não pode faltar no museu da Aldeia Malhador? Esse questionamento coloca em evidência o paradigma da construção de uma memó-

2 Ronaldo Siqueira, conhecido por Ronaldo Kapinawá, é um líder indígena, arqueólogo, pedagogo, guia de turismo, fotógrafo e coordenador do museu comunitário inaugurado em 2015 e localizado no Espaço Sagrado Anjúca, denominado Museu Kapinawá.

ria coletiva. As negociações são travadas entre memórias de sujeitos, memórias de grupos e memória de sujeitos como memórias de grupos (Heitor, 2021; Athias; Gomes, 2016). Apesar da construção do memorial estar embasada em uma cultura específica, isso não quer dizer que ela seja completamente homogênea: os conflitos de narrativas existem entre os moradores por diversos motivos – diferentes graus de interações, localidades, finalidades e até religião – e são necessários.

Além disso, a pergunta foi elaborada em conjunto com o objetivo de minimizar a influência curatorial dos estudantes no juízo e na seleção dos objetos, para que a narrativa fosse essencialmente dos Kapinawá, buscando expor suas visões e seus valores. Foram divididas equipes que se dirigiram de casa em casa com o propósito de coletar o maior número de informações possível dos moradores. Assim, o grupo, além de conhecer mais de perto a comunidade, compreendeu a percepção das pessoas da região, indivíduo por indivíduo, acerca do que não pode deixar de ser representado no museu.

Na segunda atividade colaborativa realizada na Aldeia Malhador, em 2019, o reencontro tinha o objetivo de realizar oficinas para a salvaguarda dos bens materiais e os instruir no manuseio do próprio *site*, além de montar, junto com as pessoas mais experientes da aldeia, uma ficha catalográfica com base em suas concepções.

Do mesmo jeito que se questiona, hoje em dia, se há alguma forma de instalar obras de arte de modo que o artista e o historiador não experienciam o espaço do museu como um lugar de um triunfo sobre o outro (Lamoni; Alves, 2017), a preservação colaborativa tem o objetivo de construir, apoiada no diálogo, para se pensar com base em perspectivas horizontais ou laterais, através de um modelo de aliança.

No caso das fichas catalográficas mencionadas anteriormente, há vários vocabulários controlados dentro do campo acadêmico museológico que não se aplicam à comunidade em questão, como por exemplo, o vocábulo “artista”. Esse termo técnico teria que ser substituído através de uma estratégia de lateralidade – junto com os moradores – e interdisciplinaridade – junto com os estudantes de outras disciplinas. Em relação às oficinas praticadas, elas foram empreendidas entre as crianças do povoado dentro da escola da comunidade. Esses jovens não só participaram das atividades como também ajudaram durante o desenvolvimento delas, aprenderam processos museológicos e orientaram e pontuaram questões inerentes a cada objeto da coleção expográfica.

Com o intuito de levar os princípios das ações práticas da Museologia – conservação preventiva e documentação de acervos – para auxiliar a preservação material do acervo da Aldeia Malhador, foram realizadas oficinas

e conversas ministradas e intermediadas pelos próprios estudantes, sob a coordenação do professor responsável. Dentro do campo prático museográfico existem algumas normas e caminhos que servem como base para uma boa conservação preventiva e para a correta documentação de acervos no cumprimento do objetivo de preservar e prolongar a vida útil do estado físico dos objetos materiais, como pode ser visto em Cassares (2000). Contudo, por se tratar de um acervo etnográfico, faz-se necessária a adaptação de algumas atividades para a realidade do acervo que está sendo trabalhado.

Para o desenvolvimento de uma documentação acessível, de fácil compreensão e preenchimento, foram realizadas adaptações e modificações, enquadradas, para a realidade do local, em um modelo de ficha catalográfica levado para a oficina de documentação. A ficha catalográfica adaptada contava com campos que conseguissem dar conta, também, da subjetividade existente nos objetos, para além de suas informações tridimensionais. A atividade foi ministrada pelos estudantes para a comunidade da aldeia, buscando que todos adquirissem noções básicas do que seriam essas documentações e porque seria importante adotar essa prática para o acervo etnográfico da aldeia. Essa forma de sistematizar as informações contidas nos objetos é também um modo de preservar a memória desse povo através das peças.

No que concerne à oficina de conservação preventiva, foram demonstrados os procedimentos de higienização, acondicionamento e digitalização – registros fotográficos do acervo, individualmente. Com o desenvolvimento das atividades na oficina, conseguimos perceber que não havia uma preocupação em relação à conservação da integridade física dos objetos; não era entendido como algo sobre o qual precisasse dedicar atenção. Muitos dos artefatos estão em uso pela comunidade e ainda são utilizados no cotidiano das pessoas, por isso eles não conseguem entender essas peças como sacralizadas – como um pilão, utilizado para “bater” café, que pertenceu a gerações passadas, está em uso atualmente e será doado ao memorial da comunidade. O acervo possui significado e reconhecimento inquestionável pela comunidade, que tem uma relação direta muito forte com os objetos que contam sua história e ressaltam sua memória, por isso não são visualizados como peças que precisam se distanciar de sua função original para serem musealizados.

Durante a realização das oficinas, foram apresentadas instruções para a navegação da exposição virtual em construção, da qual eles próprios ficarão responsáveis, posteriormente, na finalização da criação, pela alimentação, pela realização de alterações e por manter o *site* em atividade. Levar o acervo etnográfico para os dispositivos digitais e virtuais é uma forma de difundir esse

patrimônio imaterial (a cultura e a memória do povo) e material (as peças em si) para que outras pessoas tenham acesso à cultura indígena Kapinawá, especificamente da Aldeia Malhador.

A preservação da memória, da cultura e dos objetos são de extrema importância para que o povo Kapinawá da Aldeia Malhador mantenha suas tradições. Utilizar os objetos que compõem o acervo etnográfico da aldeia em rituais e atividades laborais reafirma a força que as peças possuem dentro e fora da comunidade indígena, uma vez que é possível compreender sua cultura através delas. Todas as peças possuem valor afetivo, cultural, funcional, histórico e social que são passados de geração em geração.

No decorrer da pesquisa, vários Kapinawá pontuaram que, além dos objetos, não poderiam faltar as representações das práticas e dos costumes do povo, como por exemplo, bater caroá, que é uma planta sazonal utilizada para fazer vestimentas e acessórios. Também mencionaram o Toré, dança típica e ritualística, assim como fazer farinha de mandioca. O despertar para a preservação desses saberes perpassa tanto o aspecto cultural, por serem manifestações que reafirmam a identidade indígena local do povo Kapinawá (Aldeia Malhador), passadas de geração em geração, quanto o simples direito de existir e a garantia da moradia. Por serem práticas coletivas, contribuem para

o estreitamento das relações entre os indivíduos da comunidade, fortalecendo a noção de povo, principalmente entre os mais jovens da comunidade.

Com base em conversas e trocas de conhecimento com o líder Ronaldo Kapinawá, responsável pela construção do memorial da Aldeia Malhador, compreendeu-se que os objetivos relacionados à proposta do museu estariam para além de promover o fortalecimento das tradições locais. De maneira que uma das maiores motivações para iniciar o projeto de formação do museu está diretamente ligada com a luta política enfrentada pela comunidade em busca da atualização das demarcações territoriais. E isso se dá por entenderem o museu como um lugar de poder, capaz de auxiliar na legitimação da narrativa de pertencimento à terra que habitam. Essa questão é extremamente importante, não apenas pelo aspecto jurídico, do direito de habitar e de serem reconhecidos como parte do território indígena, mas engloba o aspecto religioso intrínseco à relação com essa terra, como manifestação e conexão com sua ancestralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo processo foi realizado em conjunto à Aldeia Malhador, buscando-se estabelecer uma horizontalidade na

aproximação da realidade dos moradores com nossos objetivos, prevalecendo sempre o compromisso com as vivências e as necessidades sociais das pessoas e o respeito para com os costumes e a cultura, os objetos e o povo da aldeia.

Atentamos, como pesquisadores, para preservar apenas o caráter científico de pesquisa, empregando neutralidade, escuta aberta e conversas neutras, que não influenciam os resultados encontrados, principalmente nas entrevistas. Compreendemos que o museu – mesmo com as novas ideias que se tem, sendo ele de território, comunitário, ecomuseu – ainda possui uma característica legitimadora muito forte. Glauber Lima consegue nos mostrar isso ao afirmar que, partindo das compreensões e discursos atuais relacionados às instituições museais, não é possível desassociar as instituições de “um discurso ou de um projeto que atribui a tais instituições um potencial de provocar metamorfoses sociais” (Lima, 2014:87)

O museu se configura como um dispositivo capaz de afirmar e potencializar realidades representadas em seus discursos, contudo, possui o mesmo poder relacionado ao apagamento e à distorção. É preciso atentar-se aos métodos que estão sendo utilizados para o desenvolvimento dessa narrativa; por isso nosso trabalho se configurou na escuta, na participação e na colaboração em rede (Lamoni; Alves, 2017), para que seja possível compreender que a cultura, a história e a memória do povo Kapinawá não

serão apenas representadas pelos objetos e dispositivos museais, mas transcendem e vão além da materialidade.

Uma das questões que surgiu e que merece um destaque nesse processo de documentação museológica de objetos etnográficos é, de fato, a necessidade de ter parâmetros específicos e adequados para realizar uma documentação museológica para objetos etnográficos, tal como foi discutido na famosa disputa entre Franz Boas e Mason Otis. Na maioria dos casos, os diversos manuais usados por técnicos e museólogos para a realização de documentação não levam em consideração a natureza do objeto etnográfico. Na realidade, são as interpretações realizadas por Stocking Junior (1982) sobre a controvérsia entre Franz Boas e Otis Mason que refletem o tratamento que a Antropologia tem dado às técnicas de classificação de objetos etnográficos. Mason enfatiza a importância, o que ele denominou de “Conceito de Classificação”, que estava ancorado à ideia de que “todos os que tentam classificar dados devem primeiro ter em mente certas noções, ideias ou características por meio das quais um objeto será separado do outro” (Stocking Junior, 1982, p. 8). De acordo com Stocking Junior, não era exatamente esse o ponto central na discussão entre os dois pensadores, pois Franz Boas criticava esse conceito sobre a classificação. O debate, de fato, situava-se no modo como Mason via a Antropologia como disciplina,

diferentemente de Boas. Esse debate sobre as possibilidades de análise e classificação de objetos etnográficos ainda permanece como tema importante e emergente no campo disciplinar da Antropologia e da Museologia.

Por fim, ressaltamos, como discutido por Athias e Gomes (2016), e corroboramos, com estas notas, que as atividades colaborativas e a inserção dos objetos no discurso dos povos indígenas inauguram um novo olhar conceitual para um importante espaço direcionado a uma revisão do olhar antropológico e museológico sobre o “outro” construído através dos objetos etnográficos. Nesse sentido, povos indígenas em Pernambuco e em outros estados brasileiros vêm se apropriando de variadas ferramentas de representação expressas em linguagens diversas, das quais destacamos a construção de museus e outros espaços, associados à administração/gestão da memória e do patrimônio cultural efetuados nos últimos anos através do estabelecimento de uma Política Nacional de Museus, iniciada pelo antigo Departamento de Museus do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN). Essas experiências colaborativas pretenderam atuar em uma demanda crescente entre povos indígenas, que buscam o fortalecimento de suas identidades étnicas (sendo melhor representados) e a qualificação para a gestão eficiente dos processos museológicos, adaptando ferramentas, técnicas e aparatos conceituais às realidades de suas experiências.

Imagens de objetos confeccionados com a palha da folha do croá, conhecida também como caroá, cujo nome científico é *Neoglasiovia variegata*, também conhecido como gravatá, gravá, e coroatá, é um tipo de bromélia de poucas folhas, com flores vermelhas ou rosadas. O seu nome vem da palavra em tupi kara wã, que significa talo com espinho. É uma planta resistente e típica das áreas de Caatinga. As folhas do caroá fornecem fibra para a confecção de barbantes, linhas de pesca, tecidos, cestos, esteiras, saias, saiotos e chapéus, além de outras peças decorativos mas também objetos rituais.



Bolsa para usos diversos



Saiote utilizado nos rituais do Toré



Bastão utilizado para bater a folha do croá



Maracá tipicamente Kapinawá com o cabo envolvido com um trançado.

Estes objetos atualmente fazem parte do acervo do Museu Kapinawá da aldeia Malhador.

Referências

- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- ABREU, Regina. Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, n. 31, p. 100-125, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Elogio da profanação*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ATHIAS, Renato; GOMES, Alexandre (org.). *Coleções etnográficas, museus indígenas e processos museológicos*. Recife: EDUFPE, 2016.
- ATHIAS, Renato; LIMA FILHO, Manuel; ABREU, Regina. (org.) *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*. Recife: Editora da UFPE: ABA Publicações, 2016.
- ATHIAS, Renato; LIMA FILHO, Manuel. Dos museus etnográficos às etnografias dos museus: o lugar da antropologia na contemporaneidade. *In: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete. Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2016.
- ATHIAS, Renato. Os objetos, as coleções etnográficas e os museus. *In: MOTTA, Antonio; BARRIO, Angel Espina; GOMES, Mario Helio. Inovação cultural, patrimônio e educação*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 2010. p. 303-312.

BRULON, Bruno. Descolonizar o pensamento museológico: reintegrando a matéria para repensar os museus. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, Nova Série, v. 28, p. 1-30, 2020.

BRULON, Bruno. Os objetos de museus, entre a classificação e o devir. *Informação e Sociedade*, João Pessoa, v. 25, n. 1, p. 25-37, jan./abr. 2015.

CASSARES, Norma Cianflone. *Como Fazer Conservação Preventiva em Arquivos e Bibliotecas*. Arquivo do Estado/Imprensa Oficial, 2000.

CHAGAS, Mário. *A imaginação museal: Museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro*. – Rio de Janeiro: MinC/IBRAM, 2009.

CHAGAS, Mário; GOUVEIA, Inês. Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). *Cadernos do CEOM*, Chapecó, v. 27, n. 41, p. 9-22, 2014.

COLEÇÃO (Krzysztof Pomian). *In: Enciclopédia Einaudi*. Porto: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1984. p. 51-86. (Memória e história, v. 1).

DESVALLÉES, André; MAIRESSE; François (ed.). *Conceitos-chave de museologia*. São Paulo: Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus, 2013.

HEITOR, Gleyce. *Quando o museu é uma luta: a criação do Museu da Beira da Linha do Coque e do Museu das Remoções*. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

GOMES, Alexandre Oliveira. Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico / Tese de Doutorado, defendida no Programa de Pós-graduação em antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, em 20 de fevereiro de 2019.

ICOM. Estatutos do ICOM. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 15, n. 15, p. 31-82, 1999.

LAMONI, Giulia; ALVES, Margarida. Conexões radicais: feminismos, curadoria e colaboração. *Faces de Eva: estudos sobre a mulher*, Lisboa, n. 38, p. 39-55, 2017.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LIMA, Glauber. Museus, desenvolvimento e emancipação: o paradoxo do discurso emancipatório e desenvolvimentista na (nova) museologia. *Museologia e Patrimônio*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 85-106, 2014.

RIBEIRO, Berta; VAN VELTHEM, Lúcia. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RUSSI, Adriana; ABREU, Regina. “Museologia colaborativa”: diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 25, n. 53, p. 17-46, jan./abr. 2019.

SOTO, Moana. Dos gabinetes de curiosidade aos museus comunitários: a construção de uma concepção museal a serviço da transformação social. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 48, n. 4, p. 57-81, 2014.

STOCKING JUNIOR, George W. (ed.). *A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology, 1883-1911*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

VIDAL, Lux Boelitz (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Edusp, 1992.

Memórias fora do armário: notas antropológicas sobre memória, patrimônio e museus LGBTQIAPN+ no Brasil

Thiago Barcelos Soliva
Hugo Menezes Neto

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-14

INTRODUÇÃO: MEMÓRIA COMO CAMPO DE DISPUTAS SIMBÓLICAS E DE POLÍTICAS POR DIREITOS

No Brasil, as pessoas LGBTQIAPN+¹ sofrem com o preconceito e a violência que se retroalimentam, sendo, simultaneamente, causa e efeito da precarização de suas vidas (Butler, 2019) e de indução à morte. Segundo a pesquisadora e professora trans, Sayonara Naider Bonfim Nogueira (2018), mesmo que a Constituição Federal de 1988 promova o conceito de cidadania ampliada, essa população, especialmente as pessoas transexuais

1 Adotamos o acrônimo LGBTQIAPN+ neste artigo por entendê-lo como mais inclusivo. É importante ressaltar que museus e arquivos virtuais dedicados à memória da diversidade sexual e de gênero usam diferentes acrônimos como LGBT+ e LGBTI+.

e travestis, continua alijada de seus direitos e de “uma perspectiva de vida com qualidade, dignidade, respeito e segurança, o que resulta na marginalização social e na violência psicológica, moral e física” (Nogueira, 2018, p. 221). Como uma importante dimensão do enfrentamento à precarização da vida e à “marginalização social”, é notória, nos últimos anos, a construção de uma agenda de interesses em torno da memória LGBTQIAPN+ com base na dinâmica política de um conjunto de agentes, instituições e movimentos sociais relacionado a uma militância político-patrimonial e ao campo do patrimônio.

Esse “ativismo memorial” (Soares, 2021) tem sido responsável por agenciar contranarrativas que buscam conferir historicidade e cidadania a corpos e *performances* dissidentes da norma de gênero e sexualidade. Como efeito, crescem na esfera pública as críticas ao modo desigual como são produzidas as narrativas históricas (Trouillot, 2016) e os perigos da produção de uma “história única” (Adichie, 2019), a qual, como parte do imperativo colonial estruturante da nossa sociedade, oprime e apaga a existência histórica de minorias sociais e suas lutas por sobrevivência. Esse debate intenta, entre outros fins: desestabilizar a narrativa pública patrimonial, que é cis-hetero-branca-androcêntrica-patriarcal; promover reparação histórico-patrimonial a grupos excluídos da história estabelecida como oficial, interditados dos

espaços de aparição (Butler, 2019), cujas memórias foram silenciadas; ressignificar símbolos e bens culturais materiais e imateriais, legitimados pelo aparelho burocrático do Estado, tratando-os como dispositivos de continuidade da opressão colonial, logo, hierarquizantes, violentos e antidemocráticos; fortalecer o sentido de grupo político que reúne sujeitos diversos inscritos numa sigla calcada na dissidência heterocisnormativa, uma vez que a memória e os patrimônios não são apenas resquícios ou produtos do coletivo, eles também forjam o próprio coletivo social.

Entendemos que a evocação da memória por parte desse ativismo está intimamente associada ao aprofundamento do processo de cidadanização da diversidade sexual e de gênero (Carrara, 2016), responsável por mobilizar esse debate na arena das políticas sexuais contemporâneas. Paralela e conseqüentemente, no campo museal, museus comunitários, não normativos e (muitos deles) virtuais, são instaurados na trincheira LGBTQIAPN+, no contexto das disputas assimétricas sobre memória social. Tais museus provocam fissuras na cadeia do patrimônio na medida em que reivindicam narrativas contra-hegemônicas e insurgentes capazes de alargar a compreensão da democracia rejeitando a ideia de “museu universal”, como diria Françoise Vergès (2023, p. 24): “um espaço social total, atravessado por lutas de classe, gênero e raça, culturais e ideológicas”. Esse espaço social total é também,

e cada vez mais, atravessado pela sexualidade nas disputas simbólicas, políticas e sociais que os constituem.

Compreender a força da revisão e da reparação histórica e memorial tornou-se ainda mais importante no contexto da ameaça crescente de ideias conservadoras, que tiveram no governo de Jair Bolsonaro (2018-2022) sua expressão mais acabada. As forças de extrema direita promoveram, como estratégia de guerra, mecanismos de fragilização da história e silenciamento das memórias de pessoas LGBTQIAPN+. York, Oliveira e Benevides (2020) chamam a atenção para uma dessas estratégias – a deslegitimação de reivindicações, narrativas e discursos do movimento político LGTBQIAPN+ –, enquadrando-a nas categorias acusatórias: vitimismo, coitadismo e denunciismo. Para as autoras, essas noções difusas obstruem principalmente as vozes reivindicatórias das mulheres trans e travestis, impedindo a escuta do Estado e da sociedade de suas demandas urgentes. Deslegitima-se, entre outras pautas, as discussões sobre representatividade patrimonial e o direito à memória social.

A população LGBTQIAPN+ tem dedicado especial atenção aos processos de rememoração do passado e de reparação histórica como indispensáveis à manutenção da democracia, embora seja acusada, pelas vozes da extrema direita, de vitimismo quando pauta a ausência de representatividade patrimonial e a exclusão de suas memórias e experiências sociais nos espaços museais.

Por outro lado, na atual gestão do poder público federal, a “maquinaria patrimonial”² passa a empreender alguns esforços com fins de reconhecer o lastro memorial desse grupo social e, conseqüentemente, sua relevância histórico-cultural na construção da nação. Um exemplo paradigmático foi a instituição do Grupo de Trabalho, para esclarecer as violações de direitos humanos contra pessoas LGBTQIA+ na história brasileira, pelo Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania – através da Portaria nº 289/2023 –, que se apresenta como um reflexo da importância dessa agenda para dirimir as desigualdades e combater a violência e a LGBTfobia estrutural. Também vale citar a adoção do tema “Memórias e democracia: pessoas LGBTQ+, indígenas e quilombolas” para a 17ª Primavera dos Museus de 2023, pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram),³ que consolida a tendência das

2 Conforme Jeudy (2005), o conjunto dos agentes que operam o campo do patrimônio e manuseiam os discursos e a política de patrimônio e memória.

3 Os pesquisadores da museologia LGBTQIAPN+ no Brasil, Tony Boita e Jean Baptista, analisaram a relação entre as ações do Ibram e as questões LGBTQIAPN+, com objetivo de “pensar sua responsabilidade social no que diz respeito à geração de políticas públicas interessadas na superação da LGBTfobia” (Boita; Baptista, 2023, p. 119). Os autores tecem uma crítica contundente ao tardio reconhecimento da importância da museologia LGBTQIAPN+ para ser tema da Primavera dos Museus, principal evento do campo museal no Brasil.

instituições de memória em reconhecer essas existências em suas formas de narrar o passado.

Diante desse contexto, apresentaremos algumas questões ligadas ao processo de construção de um campo de disputas simbólicas em torno da memória e dos patrimônios LGBTQIAPN+ que envolve agentes, agendas e instituições. Esse exercício se ampara em dois movimentos analíticos articulados: 1) a ampliação da esfera dos direitos sexuais relacionada às mudanças na gestão da diversidade sexual e de gênero nas políticas sexuais contemporâneas operadas pelo movimento LGBTQIAPN+ e 2) o descentramento da noção canônica de patrimônio e da ideia de “museu universal” com base nas reivindicações de grupos historicamente assimilados como não históricos.

PRECARIIDADE PATRIMONIAL COMO PARTE DA EXPERIÊNCIA SOCIAL LGBTQIAPN+

Sabemos com clareza que sexo e sexualidade constituíram dispositivos de controle da colonialidade a serviço da subalternização de grupos sociais tidos como dissidentes da heteronormatividade, transformando os sujeitos LGBTQIAPN+ em vidas matáveis e não passíveis de luto (Butler, 2019). Muitas tecnologias de poder foram desenvolvidas para construção e manutenção de um

pacto hetero-cisgênero que promove a precarização da vida da população LGBTQIAPN+.

Para Judith Butler (2019, p. 22), precariedade é: “A situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração das redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferentemente expostas ao dano, à violência e à morte”. Butler (2015, 2019) explora a distribuição diferencial da condição precária e de atenção do Estado, destacando que populações são diferentemente expostas à vulnerabilidade social e à violência de diversas ordens. A precariedade, para a autora, relaciona-se também às normas de gênero, uma vez que as pessoas dissidentes da heterocisnormatividade são, muito mais do que outras, expostas ao assédio, à patologização, à violência e à morte.

Entendemos que a precarização permeia toda a experiência social da população LGBTQIAPN+, sendo, então, um imperativo também nas dimensões simbólica, memorial e patrimonial. É preciso reconhecer as operações de uma eficiente forma de produção de vulnerabilidade, que passa 1) pelo apagamento proposital dessa população da história oficial da sociedade brasileira, 2) pelo interdito na esfera pública de suas memórias de participação social e lutas coletivas e 3) pela falta de legitimação oficial dos patrimônios culturais LGBTQIAPN+. Assim, inspirados em Butler (2015, 2019), pensamos na incidência de uma

precariedade simbólico-patrimonial. Trata-se de uma experiência social politicamente induzida pela inscrição androcêntrica, heterocisnormativa e LGBTfóbica da maquinaria patrimonial do Estado brasileiro, na qual a população LGBTQIAPN+ sofre as consequências do proposital apagamento histórico e da interdição ao conhecimento público de suas memórias, tornando-se um conjunto de sujeitos de cultura não patrimonializável e, por conseguinte, não musealizável.

Do ponto de vista político-associativo, a precarização simbólico-patrimonial incide no potencial de articulação desse grupo pela via da destituição de seus conteúdos simbólicos da livre circulação nos espaços de aparição (Butler, 2019). O efeito desse gesto proposital da maquinaria patrimonial do Estado é a desagregação política, a desarticulação prévia das conexões possíveis estabelecidas pelo compartilhamento e reconhecimento de um passado comum, de memórias e patrimônios (materiais e imateriais) que referendam a experiência social LGBTQIAPN+ brasileira.

Diante dos processos agudos de precarização, inclusive a simbólico-patrimonial, a população LGBTQIAPN+ do Brasil – país com altos números de violência LGBTfóbica – reivindica uma “vida vivível” (Butler, 2019), com cidadania e direitos garantidos. Como importante desdobramento, de acordo com Butler (2019, p. 32), essa população requer o próprio “direito de aparição” numa disputa pela

esfera pública. Chamamos a atenção para uma dimensão não trabalhada por Judith Butler, a expectativa não apenas de ocupar os espaços físicos da rua – que a autora acredita à força das assembleias ou corpos em aliança –, como também o de, em decorrência desse impulso, repovoar os espaços de aparição simbólicos, com contranarrativas, personagens e memórias, promovendo uma lenta, porém imprescindível, reparação histórica. Nesse sentido, nada é tão contundente no enfrentamento à precarização simbólico-patrimonial do que se infiltrar na maquinaria patrimonial para reconhecer patrimônios e instaurar museus, esses dispositivos de legitimação de narrativas, produção de verdades e de sacralização dos bens culturais.

CIDADANIZAÇÃO DA DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO NO BRASIL

Partimos da noção de cidadanização da diversidade sexual e de gênero no Brasil (Carrara, 2016)⁴ para nos

4 Carrara (2016), citando o antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte, chama a atenção para o processo de incorporação de categorias marginalizadas apoiadas no tripé individualização, nacionalização e responsabilização. Ainda que Duarte se refira a um contexto de emergência de organizações não governamentais nos anos 1980, Carrara acredita que esse conceito pode ser eficiente para a compreensão dos processos políticos em torno da diversidade sexual e de gênero em países ocidentais a partir da década de 1960.

referirmos ao complexo processo de construção do sujeito político do coletivo hoje denominado LGBTQIAPN+. Esse processo liga-se a um intrincado contexto de disputas morais, políticas e sanitárias relacionadas à emergência dos movimentos pela “livre expressão sexual” no final da década de 1970. Não intentamos aqui recompor um histórico detalhado desse movimento, tarefa já realizada em outros estudos (Facchini, 2005; Facchini; Simões, 2009; Green, 2000; Quinalha, 2021), mas antes abordar as transformações que esse processo de cidadanização produziu dentro da política sexual contemporânea, relacionando-o à reivindicação de direito à memória e à sua musealização. Ao conceituar a noção de política sexual, Carrara (2015, p. 325) diz:

O conceito de política sexual permite interpretar simultaneamente múltiplas dimensões da gestão social do erótico e do sexual e explorar a coexistência, às vezes conflitiva, de distintos e muitas vezes contraditórios estilos de regulação moral, compreendidos aqui como conjuntos singulares de técnicas de produção de sujeitos, ou seja, de pessoas dotadas de certa concepção de si e de certa corporalidade.

Pensar a política sexual com base no processo de cidadanização da diversidade sexual e de gênero impõe refletir sobre as diferentes formas de regulação da sexualidade que atravessaram a construção do sujeito político

dos movimentos pela livre expressão sexual, bem como as suas pautas. Esse caminho analítico ilumina a cada vez mais evidente incorporação da linguagem dos “direitos sexuais” como parte dos direitos humanos na formulação da política sexual contemporânea, portanto, dos “direitos LGBT”. Ressaltamos, adiante, a inclusão da memória nesse repertório de direitos.

A história do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB)⁵ está intimamente relacionada à trajetória mais recente da democracia brasileira, que se inicia com o final da ditadura militar. A literatura especializada que recupera a trajetória do MHB é consensual em situar como eventos inauguradores desse movimento o lançamento do jornal *O Lampião da Esquina*, cuja sede situava-se no Rio de Janeiro, e a emergência do Grupo Somos, em São Paulo. Essas iniciativas se converteram em espaços de elaboração teórica e de incidência política que congregavam ativistas e intelectuais, inclusive profissionais da Antropologia. Nesses espaços, aprendia-se a ser

5 O MHB abarcava em seu interior experiências hoje consideradas bem distintas em termos de gênero e sexualidade. Nesse momento, a noção de “homossexualidade” constituía uma espécie de categoria guarda-chuva relacionada tanto à orientação sexual quanto à identidade de gênero. Na medida em que esse movimento se complexifica, novas identidades coletivas passam a reivindicar visibilidade, como as mulheres lésbicas e as pessoas trans.

“militante homossexual”, como destaca MacRae (1990) em seu estudo sobre o Grupo Somos. Esse aprendizado passava pelo trânsito em diferentes concepções sobre a homossexualidade, incluindo aquelas mais relativistas e antropológicas presentes em textos dos círculos acadêmicos e militantes, como o livro *O que é homossexualidade?*, de Edward MacRae e Peter Fry.⁶

Se na “primeira onda” do MHB⁷ seu sujeito político encontrava dificuldades para se estabilizar em meio a concepções essencialistas e construcionistas acerca da homossexualidade, expressas na tensão entre ativistas, entre “ser” ou “estar” homossexual, na “segunda onda” passa a se organizar com base em uma política de identidades e um estilo de militância fortemente ancorada no pragmatismo político (Facchini, 2005). Essa virada se dá no contexto

6 É importante destacar a ausência de travestis e transexuais dentro do movimento naquele momento. Uma análise importante acerca da emergência do movimento trans no Brasil e a sua tensa relação com o movimento LGBTQIAPN+ pode ser encontrada em Carvalho e Carrara (2013).

7 Segundo Regina Facchini (2005), a “primeira onda” do MHB teria se iniciado com o lançamento do jornal *O Lâmpião da Esquina*, em 1978, e, posteriormente, com a fundação do grupo Somos, em São Paulo, em 1979. A proposta desses primeiros núcleos de militância era mostrar que os homossexuais eram capazes de se realizar por meio da afirmação de uma identidade homossexual.

marcado pela eclosão da epidemia de HIV/aids e pelo processo de redemocratização política vivenciado no país.

Na década de 1980, principalmente a partir de 1983⁸, a epidemia de HIV/aids produziria efeitos duradouros no processo de cidadanização da diversidade sexual e de gênero então em curso. O surgimento da doença evocou uma série de estereótipos negativos sobre as práticas homossexuais e o seu sujeito, o homossexual. Do ponto de vista religioso, muitos acreditavam que a doença seria uma espécie de castigo imputado aos homens homossexuais pelos seus pecados contra a natureza. Já no plano científico, o homossexual, como um tipo social, passaria de uma patologia amplamente estudada pela ciência para a condição de um agente patogênico, principal grupo identificado como transmissor da nova doença (Daniel; Míccolis, 1983).

Inadvertidamente, a epidemia promoveu a “remoção do véu que cobria as sexualidades”, como lembra Trevisan (2018), tornando pública a discussão sobre a sexualidade no Brasil. A violência com que essa doença atingiu a sociedade marcou ainda novas possibilidades de

8 De acordo com Herbert Daniel e Leila Míccolis (1983), o primeiro caso oficial de morte por decorrência do vírus HIV no Brasil data de 1983, com o falecimento do cabeleireiro e maquiador Marquito.

inserção política dos coletivos homossexuais, visto que os grupos de ativistas dos movimentos pela “livre expressão sexual” foram pioneiros em elaborar respostas político-sociais às vítimas da doença. A mobilização em torno do enfrentamento à epidemia fez com que os poucos grupos que sobraram após a “primeira onda” do MHB dialogassem em uma arena comum. Essa conexão acontecia por meio da assistência direta aos infectados e pela busca de respostas do Estado diante da incidência da doença.

Em 1987, os debates em torno da Constituinte movimentaram a sociedade brasileira. Os “novos movimentos sociais”⁹ foram chamados a falar de si, na tentativa de tornar possível a incorporação de suas demandas ao texto constitucional. Na ocasião, o MHB vivenciava o esvaziamento de seus quadros, provocado pela fragmentação política ocorrida ainda em sua “primeira onda” (Câmara, 2002). Essa crise foi acentuada em função do afastamento dos ativistas em um momento em que os homossexuais foram responsabilizados pelo surgimento e pela disseminação da Aids (Góis, 1999). Diante de tal situação, o MHB, diferente-

9 Esses movimentos, além de debaterem a questão da moradia, das relações de trabalho, consideradas tradicionais e primordiais para o movimento operário, evidenciavam a existência de múltiplas relações de poder estruturadas nas desigualdades de gênero e de raça (Câmara, 2002).

mente dos movimentos de mulheres e do movimento negro, encontrava-se sem o devido preparo para negociar suas demandas junto ao Estado. A tentativa malsucedida de incluir a “orientação sexual” na Constituição de 1988 foi o reflexo mais imediato desse despreparo.

Ao analisar a situação, Cristina Câmara (2002) mostra que somente um grupo estava diretamente engajado nesse certame jurídico, o Triângulo Rosa, do Rio de Janeiro. Mesmo assim, esse grupo encontrava-se internamente dividido entre aderir ao movimento antiaids ou manter as reivindicações por direitos civis. A segunda postura saiu vitoriosa em função dos esforços de um de seus mais destacados membros, João Antônio Mascarenhas (1927-1998), que representaria o MHB nos debates da constituinte em Brasília (DF).

A luta por direitos na Constituinte implicou um reposicionamento teórico diante da homossexualidade, incitando discussões acerca da validade explicativa e política da expressão “orientação sexual”. Depois de ser consensualmente escolhida por grupos homossexuais, a expressão foi enviada a um conjunto de intelectuais para ser analisada de forma que seu uso fosse legitimado (Câmara, 2002; Facchini, 2005). A experiência na Constituinte, à revelia do desfecho favorável para o MHB, contribuiu efetivamente para a construção de uma percepção pública desse grupo como sujeitos de direitos. Mesmo que não

materializada na Constituição de 1988, as questões relacionadas à diversidade sexual e de gênero se beneficiaram de uma sensibilidade mais favorável quanto à articulação de suas demandas.

Nesse momento, o processo de construção do sujeito político do MHB se estruturou por meio de uma agenda de direitos diferenciados embasados em uma política de identidades, a “sopa de letrinhas”,¹⁰ diria Facchini (2005). A construção de vulnerabilidades específicas atribuídas a essa “população” foi condição necessária para a formação desses sujeitos políticos. A denúncia da violência associada à diversidade sexual e de gênero permitiu organizar uma agenda de lutas e reivindicações dentro do próprio movimento. Simultaneamente, a luta contra o HIV/aids impôs novos desafios como a necessária articulação com o Estado e com organizações internacionais, além da aquisição de novos capitais políticos.

A Constituição Federal de 1988 produziu condições materiais e simbólicas para avanços importantes na construção dos “direitos LGBT+”, que passam a ser assim nomeados muito em função do avanço do processo de cidadanização da diversidade sexual e de gênero.

10 Facchini (2005) usa essa expressão para se referir ao processo histórico de produção de identidades coletivas relacionadas à diversidade sexual e de gênero no Brasil.

Conforme pontua Carrara (2016), nesse processo, a elaboração reflexiva sobre a experiência social de violência, à qual a população LGBTQIAPN+ é historicamente submetida, teve um caráter estratégico. A produção discursiva das vulnerabilidades do sujeito político LGBTQIAPN+ esteve diretamente associada à construção da violência contra corpos dissidentes de gênero e sexualidades como elemento central para a reivindicação por direitos. Obviamente, o processo de construção de direitos não se esgotou com a Constituinte. Todavia, cabe perceber que, a partir daquele momento, as lutas por reconhecimento em torno da diversidade sexual e de gênero passam a incorporar novos agentes e uma linguagem francamente articulada à gramática dos direitos sexuais como parte dos direitos humanos. Esse repertório ativista resultou em ganhos significativos no campo dos direitos civis, que seriam alcançados nos anos seguintes.

O avanço dos “direitos LGBT+” refletiu, então, a ampliação do debate democrático no país. Um dos maiores feitos do movimento que se organizou em torno desses direitos foi a conversão da invisibilidade em uma visibilidade positiva, na qual as práticas e representações associadas a corpos dissidentes de gênero e sexualidades fossem ressignificadas pelo sentimento de orgulho e reconhecidas como legítimas. Passou-se

a reivindicar a ideia de uma “comunidade imaginada”, nos termos de Anderson (2008), responsável por articular sentidos sobre um grupo marcado por pessoas com uma história de opressões em comum. Essa comunidade que se imagina como LGBTQIAPN+ constitui um coletivo muito diverso internamente, composto de sujeitos de direitos que se conectam pela inscrição compulsória na diversidade sexual e de gênero dissidente, ou insurgente, do ditame heterocisnormativo. Do ponto de vista memorial e patrimonial, trata-se de uma entidade imaginada-idealizada ancorada na sobrevivência física, na resistência social e na militância política, forjada na discussão pública sobre democracia que envolve os excluídos da gerência da maquinaria patrimonial e mais especificamente do arquivo da sociedade (Menezes Neto; Soliva, 2022).¹¹

11 Discutimos em outro artigo uma compreensão acerca dos debates sobre memória e patrimônios LGBTQIAPN+. Nossas reflexões têm como ponto de partida o cruzamento entre a crítica ao regime de poder da sexualidade e a noção de arquivo, postulados por Michel Foucault (2013). Assim, afirmamos: “O arquivo, enfim, é um sistema de discursividade que seleciona e interliga discursos, os aloja na história e, por conseguinte, exclui outros [...]. Ele não é descritível em sua totalidade, é incontornável em sua atualidade e opera entre a tradição e o esquecimento impondo as regras que permitem aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, sem modificarem regularmente” (Menezes Neto; Soliva, 2023, p. 40).

Nesses termos, o processo de cidadanização da diversidade sexual e de gênero passa aos poucos a requerer uma discussão sobre memória e patrimônio. A partir do Golpe de 2016 e dos governos que se seguiram até 2023, ocorreu uma ruptura desse processo de mobilização social e ganhos políticos, devido à escalada de ideias conservadoras de extrema direita abertamente LGBTfóbicas, o que demanda novos desafios à pauta dos patrimônios e das memórias LGBTQIAPN+: o de se manter historicamente relevante, socialmente abrangente e politicamente crítica. Desse modo, as disputas no campo das representações patrimoniais sobre a nação e, especialmente, as disputas pelo protagonismo da maquinaria patrimonial e seu arquivo, visam objetivamente povoar a esfera pública com novas narrativas – com dados sobre a vida e a experiência social LGBTQIAPN+ – e exaltar a diversidade sexual e de gênero como marca indelével da sociedade brasileira. Se a visibilidade associada à política de identidades constituiu a estratégia central do movimento que hoje chamamos LGBTQIAPN+, vemos, cada vez mais, ser acionada a visibilidade sobre o passado de opressão e lutas como mais uma estratégia política para a conquista de direitos para esse grupo. Sem dúvidas, a memória tem se tornado um aspecto importante da política sexual contemporânea.

A ampliação da esfera dos “direitos sexuais” permitiu ao movimento hoje chamado LGBTQIAPN+ construir estratégias de autorrepresentação calcadas na reflexividade, na elaboração política da própria memória e na valorização dos registros históricos produzidos pelos seus agentes e coletivos. Esse repertório se inscreve na ideia de museus e patrimônios LGBTQIAPN+ que acreditamos se relacionarem diretamente com reparação histórica e enfrentamento à “marginalização social” (Nogueira, 2018) e “precarização da vida” (Butler, 2019) desses sujeitos. Nesse sentido, entendemos como bens culturais, artísticos e históricos desse grupo:

Os vestígios documentais, os lugares e as personagens importantes para a experiência social e, também, para a luta pela garantia de direitos e por cidadania dos produtores/detentores desses patrimônios. Tal reconhecimento não se resume ao desejo, ou fetiche, por conservar materialidades do passado, mas, reflete, fortemente, o intuito de reparação patrimonial que se pretende histórica e decolonial, reposicionando os sujeitos políticos, suas narrativas e feitos importantes para a história nacional e para a memória. Como efeito advertido dessa reparação e reposicionamento, sintetizados na consolidação da

cidadania patrimonial, desarma-se um braço da operação de precarização da vida das minorias sociais (Menezes Neto; Soliva, 2022).

A luta por cidadania foi amadurecendo entre aqueles ligados ao “ativismo memorial” (Soares, 2021), que elaboraram uma “vontade de memória” e um “desejo de museu” (Menezes Neto; Soliva, 2023) LGBTQIAPN+. Luiz Mott (1946-) e João Silvério Trevisan (1944-) foram pioneiros nesse processo ao reivindicar a existência de corpos dissidentes de gênero e sexualidades no contexto do Brasil em diferentes momentos históricos. A Mott é atribuída a primeira iniciativa largamente conhecida de construção de um museu dedicado à história da sexualidade, o Museu da Sexualidade, na Bahia. João Antônio Mascarenhas, por sua vez, começou a pensar estratégias de autoarquivamento ao ceder, à Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), seu arquivo pessoal composto de cartas e outros documentos de sua história política registros.

Para além dessas pioneiras e relevantes iniciativas, chamamos a atenção para o crescimento expressivo de coletivos e instituições¹² como acervos e museus dedica-

12 A título de registro, vale ressaltar nessa trajetória, a criação, em 2012, do Museu da Diversidade Sexual, em São Paulo (SP), que se apresenta nos últimos anos como uma referência de museu físico dedicado às questões LGBTQIAPN+. Bem como a criação da Revista Memória LGBT em 2013, uma ferramenta de produção, articulação e difusão da memória LGBTQIAPN+ (Baptista; Boita, 2014).

dos à diversidade sexual e de gênero nos últimos anos, especialmente na virtualidade. O surgimento desses suportes de memória virtual faz parte daquilo que autores como Amy Sodaro (2019) e Andreas Hyussen (2000) definem como “boom da memória”. Para Sodaro (2019), o século XX se viu em meio a uma mudança substancial do paradigma da memorialização. Se no século XIX o interesse pela memória esteve a serviço do Estado-nação, a partir da segunda metade do século seguinte, e mais intensamente no XXI, os processos de rememoração insinuariam um “ajuste de contas” com um passado marcado por violências e formas de opressão. Se no passado instituições como o “museu universal” (Vergès, 2023) ajudariam a encenar a grandeza do Estado-nação, apagando a violência colonial de suas narrativas, atualmente, o crescimento expressivo de arquivos, lugares de memória e museus referidos às denúncias de violação de direitos humanos celebrariam um novo contexto: a descolonização de museus e patrimônios.

De acordo com Myrian Sepúlveda dos Santos (2021), no Brasil, esse movimento parece ter tomado corpo a partir do fim da ditadura militar e da retomada do regime democrático. Ao analisar a trajetória dessas políticas de memória, a autora avalia como conflituosa a relação do Estado brasileiro com a construção da memória do período pós-ditadura militar. As tensões entre diferentes

setores do governo, sobretudo militares, na condução de ações de “desarquivamento do passado” impõem limites importantes à efetivação dessas políticas. Vale destacar, naquele período, a ausência de grupos historicamente marginalizados, como indígenas, camponeses e, claro, a população LGBTQIAPN+ nos processos de reparação e na participação na construção dessas ações. Esses conflitos se tornaram ainda mais intensos com a ascensão do governo ultraconservador de Jair Bolsonaro, em 2018.

A desarticulação de instâncias governamentais como a Secretaria de Direitos Humanos, a Secretaria de Políticas para as Mulheres e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial produziu retrocessos na condução de negociações relacionadas às políticas de memória do período pós-ditadura (Santos, 2021). Mais do que isso, a gestão de Jair Bolsonaro se estruturou em torno do apagamento e da falsificação do passado como estratégia política. O enaltecimento de notórios ditadores – como o coronel Brilhante Ustra, considerado por ele e seus aliados como “herói nacional” – e a tentativa deliberada de esquecimento do passado de luta de militantes e coletivos ligados à causa LGBTQIAPN+ são alguns dos exemplos da tentativa dos ultraconservadores de produzir discursos e representações sobre o passado da nação.

As estratégias de “falsificação do passado” operadas durante o governo de Bolsonaro acentuaram o ativismo

memorial e a necessidade de lembrar. Suas políticas ultra-conservadoras interromperam o avanço das negociações por direitos relacionados à diversidade sexual e de gênero; então, rememorar o passado tornou-se estratégia política importante como forma de reivindicação por cidadania no contexto de direitos constantemente ameaçados. As disputas contra o esquecimento assumiram a forma de luta por justiça (Yerushalmi *apud* Santos, 2021). É a partir desse contexto que situamos o expressivo aumento dos museus e arquivos virtuais LGBTQIAPN+ no campo do patrimônio, o que chamamos de “desejo de museus”.

Esses museus têm proporcionado pensar de forma crítica o “lugar simbólico” da diversidade sexual e de gênero na sociedade brasileira. Isso sugere reconhecer a inscrição das existências não conformes à heterocisnormatividade na perspectiva mais abrangente da cultura. Ou seja, é admitir que a diversidade sexual e de gênero constitui uma dimensão central de “nossas identidades pessoais e sociais (para estabelecer nossos lugares no mundo, nossas redes de sociabilidade, o modo como nos vemos e como os outros nos veem)” (Carrara, 2005, p. 19). Portanto, esse “lugar simbólico” da diversidade sexual e de gênero implica perceber as formas de resistência, agenciamentos, negociações, silêncios, transgressões, burlas e revoltas como dinâmicas que integram um movimento constante de transformação de si e dos outros.

Os museus LGBTQIAPN+, por sua vez, como instituições cogestoras do arquivo (Foucault, 2013), podem desarticular os silenciamentos que atravessam a história oficial e a memória da população LGBTQIAPN+, legitimando a historicidade constitutiva da experiência dos corpos dissidentes da norma de gênero e sexualidade. Diferentemente dos museus universais, eles podem, de modo subversivo, abrigar e visibilizar as “memórias subterrâneas” (Pollak, 1989) inscritas nos processos de produção das desigualdades entre dominadores e dominados que disputam, assimetricamente, diferentes versões da história. As memórias da população LGBTQIAPN+ foram soterradas, proibidas por serem indizíveis e despudoras diante da moralidade heterocisnormativa constitutiva da história hegemônica da nação (Araújo; Santos, 2007). Assim, os museus LGBTQIAPN+ se convertem em armas no jogo social de lembrar e esquecer, empenhados, como missão, em inserir outras versões da história, com provas materiais, no campo de embates simbólicos e memoriais da esfera pública.

Esses lugares de “memória subterrânea” produzem mecanismos de burla nas convenções que instituem patrimônios e museus. Se a noção de patrimônio se confunde com a própria ideia de Estado-nação, estamos falando de um investimento material e simbólico na construção de uma versão da história arquitetada por grupos dominantes. É nesse sentido que os museus

LGBTQIAPN+, ao burlarem essas convenções, são investidos de uma energia criativa capaz de provocar fissuras nas paredes do edifício patrimonial, podendo materializar mudanças naquilo que os operadores da história oficial e da memória coletiva desejam guardar.

MUSEUS E MUSEOLOGIA LGBTQIAPN+: ATIVISMO ACADÊMICO E CIDADANIA

A museologia, como “o conjunto de tentativas de teorização ou de reflexão crítica sobre o campo museal, ou ainda como a ética ou a filosofia do museal” (Desvallées; Mairesse, 2013, p. 55), apresenta um ponto de vista específico – ético, moral e político – sobre patrimônio e memória LGBTQIAPN+. A discussão museológica intenta, sobremaneira, reconhecer não apenas a existência da experiência social de um grupo alijado da história oficial a ser convertida em memória coletiva, como também a força patrimonial de tal memória e a sua inerente musealidade. Ou seja, os patrimônios e as memórias LGBTQIAPN+ têm valor de “objeto de museu”, com caráter extraordinário e representativo, capaz de revelar narrativas e dimensões identitárias e ideológicas localizadas no tempo e no espaço. Reconhecer a importância dessas musealias faz parte do empreendimento de reconstruir a ideia de museu, pensando, agora, em instituições que, em grande medida,

projetam-se por meio de uma função/missão utópica de vislumbrar não a conservação do mundo através da celebração do passado, mas a transformação do mundo vislumbrando a inclinação ao futuro, como pensam Desvallés e Mairesse (2013). Nessa perspectiva utópica, porém necessária e urgente, as mudanças na experiência social LGBTQIAPN+ passam pela produção de historicidade e, consequentemente, pela colaboração dos museus na reordenação simbólica, imagética e discursiva de tal experiência.

Há pelo menos mais de uma década, a museologia brasileira empreende um ponto de vista museológico e museal sobre os debates que envolvem as noções de gênero e sexualidade. A museologia não só ajudou a incluir tais noções no repertório conceitual clássico do campo, como memória e patrimônio, como também tem buscado contribuir com a comunidade LGBTQIAPN+ nas disputas em torno do direito à memória e do acesso à “cidadania patrimonial”¹³ (Lima Filho, 2015).

Para os pesquisadores e ativistas do campo da museologia LGBTQIAPN+, Jean Baptista e Tony Boita, os museus, via de regra, reproduzem narrativas heterocisnormativas e LGBTQifobia estrutural na cultura brasileira. Seus diversos

13 Cidadania patrimonial, como defende Manuel Ferreira Lima Filho (2015), refere-se à capacidade operativa de indivíduos e grupos para a construção de estratégias de interação com os bens culturais e com as políticas patrimoniais.

trabalhos publicados informam que a produção acadêmica sobre o tema é ainda incipiente e o conjunto de museus brasileiros não discute a ausência de patrimônios e memórias LGBTQIAPN+, tampouco faz o mea-culpa necessário para a reparação histórica. Para os autores, esse quadro reforça advertidamente a discriminação e o preconceito contra pessoas LGBTQIAPN+ e a necessidade de os museus responderem à agenda dos movimentos sociais. Em seus termos, os museus deveriam ser “uma ação cidadã interessada em colaborar na superação de fobias à diversidade sexual impregnadas na cultura nacional” (Baptista; Boita, 2017, p. 111).

Desvela-se uma dimensão pedagógica dos museus que, ao promover, salvaguardar e difundir as memórias e os patrimônios LGBTQIAPN+, produzem novos repertórios de ideias com argumentos e imagens positivas sobre a diversidade sexual e de gênero, tanto quanto elaboram e disseminam na esfera pública uma história inclusiva. Os museus seriam corresponsáveis, assim, pelo enfrentamento à precariedade simbólico-patrimonial, manejando o processo de circulação de conteúdos politizados e politizantes que ensinam à sociedade sobre o respeito às diferenças e à valorização da diversidade sexual e de gênero.

O antropólogo e museólogo Bruno Brulon Soares (2021) critica a forma como o Estado brasileiro tem tratado a produção e a preservação das memórias e dos patrimônios LGBTQIAPN+. Para ele, as políticas culturais, patrimoniais

e museais no Brasil, postas em prática na última década, entregaram a algumas poucas instituições não estatais a responsabilidade social de promover a representação das diferenças. Nesse sentido, os grandes museus, inclusive os públicos, que se entendem como universais, e suas museologias conservadoras e tradicionais continuam a replicar narrativas hegemônicas sem ser impelidos a ajustar condutas com vistas a produzir conteúdos afirmativos relacionados à diversidade sexual e de gênero. Soares (2021, p. 83) destaca uma espécie de “transferência subliminar de responsabilidades inerentes à máquina de um Estado democrático”, que isenta os museus convencionais/normativos de lidarem com as questões da diversidade sexual e de gênero. Nos termos do autor:

O cenário desigual e instável dos museus brasileiros no presente é reflexo de uma tentativa afirmativa de se criar novos museus nas margens para solucionar um problema estruturante do centro político de representações sociais. Como resultado, a nossa política atual das identidades culturais assegura a existência das manifestações de grupos específicos e patrimônios minoritários produzindo, em contrapartida, a invisibilidade e exclusão, exceto nos fóruns especializados e nas redes marginalizadas que se constroem para além da paisagem museal dominante mantida pelo Estado neoliberal e em função de demandas do mercado “global” (Soares, 2021, p. 83).

Uma das saídas para a precarização simbólico-patrimonial produzida pelo Estado aparece na atual agenda de uma “museologia comunitária LGBTQIAPN+” (Boita *et al.*, 2022) – elaborada em oposição ao pensamento LGBTfóbico que é estrutural na organização e na dinâmica dos museus normativos/tradicionais/universais – que tem por objetivo alçar a própria população LGBTQIAPN+ ao posto de protagonista do controle das memórias e dos patrimônios. Assim, museus e arquivos virtuais LGBTQIAPN+, desassociados das instituições oficiais do Estado – como por exemplo, o Museu Bajubá, o Museu Transgênero de História e Arte (MUTHA) e o Arquivo Lésbico Brasileiro (ALB)¹⁴ –, embora não respondam

14 Para mais informações sobre a história e as ações desses museus, ver o artigo “Musealizando a diferença: acervos e museus virtuais LGBTQIAPN+” (2023), de Hugo Menezes Neto e Thiago Barcelos Soliva (2023). Especificamente sobre o MUTHA ver o artigo mais recente do seu fundador, Ian Guimarães Habib, “Museu Transgênero de História e Arte (MUTHA): museu como obra de arte” (2023). Nesse artigo, Habib reflete sobre como o MUTHA desestabiliza o caráter ontológico do conceito de museu na medida em que provoca uma borra entre o museu e a própria obra de arte. Em suas palavras, o MUTHA procede “uma (re)escrita da história como ferramenta criativa, com o intuito de disputar campos epistemológicos, apontando normatividade nos fatos registrados pela cisgeneridade e sugerindo transformações”. Para saber mais sobre o Museu Bajubá, ouvir o episódio “Museus LGBTQIAPN+: o Museu Bajubá”, do *Museológicas Podcast* (2023).

diretamente às noções clássicas de um “museu comunitário”, que envolvem territorialidades, têm atuado por entre conceitos e operações de uma “museologia comunitária”. Esta é protagonizada pela população LGBTQIAPN+ e comprometida com o enfrentamento à precarização simbólico-patrimonial que sobre ela incide.

A partir da Constituição Federal de 1988, houve a consolidação dos direitos culturais (em suas dimensões, sociais, jurídica, simbólica e cidadã) e o alargamento da ideia de patrimônio que passou a contemplar também os bens culturais imateriais. Para a historiadora e museóloga Gleyce Kelly Heitor (2021), essas mudanças provocam uma ampliação do perfil dos sujeitos que acessam os processos de patrimonialização e musealização, e, ao mesmo tempo, provocam a emergência de memórias e patrimônios decorrentes das lutas das minorias sociais, tal qual ocorre no caso da população LGBTQIAPN+. Para a autora, os museus comunitários passam a ser o espaço possível da luta por direitos à cidadania:

Os museus comunitários têm ocupado um lugar importante na criação de circuitos para a tessitura e difusão de discursos que são contrapontos às narrativas oficiais, assumindo diferentes formas e metodologias. As iniciativas comprometidas com a garantia de direitos coletivos, por via da afirmação de identidades, localidades e agendas de lutas, são espaços ou processos que

atuam com práticas de reconhecimento, preservação e consagração de memórias (Heitor, 2021, p. 72).

Como é possível perceber, o aumento dos museus comunitários e a emergência de uma “museologia comunitária LGBT+” refletem a crítica direcionada à museologia tradicional e às disputas por memória no Brasil contemporâneo. Por sua vez, o debate acerca da efetivação dos direitos humanos tem organizado sentidos que correlacionam a esfera dos “direitos sexuais” e as disputas em torno da memória. O objeto da crítica acerca da ausência, ou proposital invisibilidade, das questões LGBTQIAPN+ nos museus diz respeito não apenas aos reflexos de uma estrutura social hegemonicamente heterocisnormativa a serem corrigidos, mas à violação do direito à memória e, conseqüentemente, dos direitos humanos, que impede grupos precarizados de acessar o pleno exercício de cidadania, como garante a Constituição Federal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: CORPOS DISSIDENTES NÃO CABEM NOS MUSEUS?

Este artigo se apresenta como contribuição ao tema dos museus e patrimônios LGBTQIAPN+ pensando na tensa relação entre “política sexual”, “direitos sexuais”, “cidadanização da diversidade sexual e de gênero

no Brasil” e “precarização simbólico-patrimonial”. Não é difícil constatar que a maquinaria patrimonial do Estado brasileiro tem se mostrado pouco interessada em fomentar memórias e patrimônios LGBTQIAPN+. Não existem políticas públicas específicas com vistas à reparação histórica e patrimonial que contemplem as memórias e os patrimônios LGBTQIAPN+ no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e no Ibram. São raros os monumentos e as estátuas em homenagem a importantes nomes LGBTQIAPN+ da história, da arte, da ciência, da política e de outras dimensões relevantes da sociedade brasileira. Do mesmo modo, nada aponta para um movimento de tombamento de edificações que foram centros de sociabilidade da população LGBTQIAPN+. Com raras exceções, os museus tradicionais continuam reproduzindo convenções hegemônicas heterocisnormativas acerca do que deve ser rememorado.

É notória a dificuldade de formular e realizar uma agenda democrática no campo da memória e do patrimônio na sociedade brasileira, sobretudo em áreas fortemente marcadas por discursos morais e religiosos, como os “direitos LGBT+”, o que tem contribuído decisivamente para o adensamento dos debates acerca do ativismo memorial e das ações museais independentes. Em resposta aos entraves próprios dos processos de

precarização simbólico-patrimonial, essa população passa a construir os próprios museus, orientados por uma museologia comunitária independente que busca efetivamente “descolonizar o museu” (Vergès, 2023). Esses museus LGBTQIAPN+ têm produzido mecanismos que operam por meio de uma agência criativa, provocando fissuras na maquinaria patrimonial que ajudam a lentamente corroer o sentido canônico de patrimônio, alargando os sentidos em torno da relação entre memória e efetivação dos direitos humanos. Como pensa o pesquisador trans, Carlos Tedesco (2023), os museus, suas exposições e outras atividades, quando transgressoras, podem ser bons instrumentos para a sociedade repensar a ficcionalidade do gênero e um convite para escrever outras histórias.

Estamos falando de um intenso campo de disputas. Como lembra Michael Pollak (1992, p. 5): “a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos”. Fazem parte dessa disputa grupos marcados por diferenças sexuais e de gênero, dispostos em hierarquias sociais que privilegiam a heterocisnormatividade branca. As divergências e hierarquias simbólicas estão inclusive dentro da própria população LGBTQIAPN+ e o problema da “diferença dentro da diferença” se reflete em

demandas patrimoniais e museais também diferentes, por vezes divergentes.¹⁵

Não apenas as memórias, mas os museus – como instituições de legitimação dos discursos, das narrativas, da historicidade e da museália LGBTQIAPN+ – estão também em disputa. Se os corpos dissidentes não cabem nos museus universais/tradicionais, criam, então, os próprios museus para “a fabulação de outros corpos, outras formas de existência e outros mundos possíveis, impossíveis e mais-que-possíveis” (Habib, 2023, p. 15). Está em jogo fazer do museu um meio de acesso à cidadania, narrando outra vez o passado para enfrentar a precarização do presente e celebrar a utopia de um futuro democrático e inclusivo.

15 Como exemplo da diferença dentro da diferença, Victória Lobo Fernandes (2022) defende a urgência de uma “museologia sapatão”, com vistas a produzir visibilidade ao que ela chama de “memória afirmativa sapatônica” e a enfrentar à lesbofobia. As reflexões da autora vão ao encontro das questões trazidas por Geanine Escobar (2021), que discute a incidência das lesbiandades negras e periféricas para formulações narrativas museais. Vale citar ainda as questões ligadas às demandas das mulheres travestis e transexuais, como ilumina Lirous K’yo Fonseca Ávila (2020), problematizando a total ausência de narrativas, memórias e patrimônios que se remetam à história e às experiências sociais de pessoas transexuais e travestis.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História, memória e esquecimento: implicações políticas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 79, p. 95-111, 2007.

ÁVILA, Lirous K'yo Fonseca. No museu, onde está a travesti?. *Revista Eletrônica Ventilando Acervos*, Florianópolis, v. especial, n. 1, p. 7-14, jul. 2020.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Museologia comunitária, comunidades LGBT e direitos humanos: estratégias de superação de fobias à diversidade sexual no Brasil. *Revista Eletrônica Ventilando Acervos*, Florianópolis, v. especial, n. 1, p. 132-146, maio 2017.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Protagonismo LGBT e museologia social: uma abordagem afirmativa aplicada à identidade de gênero. *Cadernos do CEOM*, Chapecó, v. 27, n. 41, p. 175-192, 2014.

BOITA, Tony *et al.* Museologia comunitária LGBT+: Museu Transgênero de História da Arte e Ponto de Memória Aquenda as Indacas no ensino de museologia. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, DF, v. 11, n. 21, p. 18-28, 2022.

BOITA, Tony; BAPTISTA, Jean. Relatório LGBTfobia e Instituto Brasileiro de Museus: versão preliminar – uma abordagem queer interseccional. In: PRIMO, Judite *et al.* *Sociomuseologia: corpos geradores, gênero e identidade*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, p. 119 – 128, 2023.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CÂMARA, Cristina. *Cidadania e orientação sexual: a trajetória do Triângulo Rosa*. Rio de Janeiro: Academia Avançada, 2002.

CARRARA, Sérgio. A antropologia e o processo de cidadanização da homossexualidade no Brasil. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 47, 2016.

CARRARA, Sérgio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 323-345, 2015.

CARRARA, Sérgio. O Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos e o “lugar” da homossexualidade. In: PILLAR GROSSI, Mirian *et al.* *Movimentos sociais, educação e sexualidades*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 17- 25, 2005.

CARVALHO, Mário; CARRARA, Sérgio. Em direito a um futuro trans?: contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 319-351, ago. 2013.

DANIEL, Herbert; MÍCCOLIS, Le la. *Jacarés e lobisomens: dois ensaios sobre homossexualidade*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

DESVALLÉES, André; MAIRESSE, François. Conceitos-chave de museologia. São Paulo: Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus, 2013.

ESCOBAR, Geanine Por uma museologia lésbica egra. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 61, n. 17, p. 5-41, abr. 2021.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?: Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos de 1990*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FACCHINI, Regina; SIMÕES, Júlio. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Perseu Abramo, 2009.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

GÓIS, João Bôscio Hora. *Vestígios da força das palavras: escritos sobre a aids. 1999. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.*

GREEN, James N. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

HABIB, Ian Guimarães. Museu Transgênero de História e Arte (MUTHA): museu como obra de arte. In: PRIMO, Judite et al. *Sociomuseologia: corpos geradores, gênero e identidade*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, p. 11 – 27, 2023.

HEITOR, Gleyce Kelly. *Quando o museu é uma luta: a criação do Museu da Beira da Linha do Coque e do Museu*

das Remoções. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JEUDY, Henri-Pierre. *O espelho das cidades*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira Lima. Cidadania patrimonial. *Anthropológicas*, 26 (2): 134-155, 2015.

LOBO, Victoria Fernandes. Museologia sapatão: uma proposta comunitária expositiva. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, DF, v. 11, n. 21, p. 220-230, 2022.

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”*. Campinas: Editora Unicamp, 1990.

MENEZES NETO, Hugo; SOLIVA, Thiago Barcelos. Musealizando a diferença: acervos e museus virtuais LGBTQIAPN+. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 24, n. 65, p. 34-65, 2023.

MENEZES NETO, Hugo; SOLIVA, Thiago Barcelos. Patrimônios LGBTQIA+: tensões e disputas no campo patrimonial. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 9, n. 19, p. 17-32, jan./abr. 2022.

MUSEOLÓGICAS Podcast 157: Museus LGBTQIAPN+: o Museu Bajubá. Entrevistadores: Hugo Menezes Neto e Thiago Barcelos Soliva. Entrevistada: Rita Colaço. Recife: UFPE, 29 jul. 2023. Podcast. Disponível em: <https://podcasters.spotify.com/pod/show/museologicas-podcast/episodes/157---Museologia->

LGBT-brasileira-o-Museu-Bajub-e26bq2q. Acesso em: 3 jul. 2024.

NOGUEIRA, Sayonara Naidier Bonfim. Da cartografia da resistência ao observatório da violência contra pessoas trans no Brasil. *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero*, Ponta Grossa, v. 9, n. 1, p. 220-225, 2018.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

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

QUINALHA, Renan. *Contra a moral e os bons costumes: a ditadura e a repressão contra a comunidade LGBT*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Memória e ditadura militar: lembrando as violações de direitos humanos. *Tempo Social*, São Paulo, v. 33, n. 2, p. 289-309, maio/ago. 2021.

SOARES, Bruno Brulon. Os desajustados da floresta: corpos dissidentes em museus insubordinados. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, DF, v. 10, n. 20, p. 102-121, 2021.

SODARO, Amy. Museus memoriais: a emergência de um novo modelo de museu. *Revista PerCursos*, Florianópolis, v. 20, n. 44, p. 207-231, set./dez., 2019.

TEDESCO, Caio de Souza. O que se encontra no âmago da transgressão? Histórias trans no Museu Antropológico do Rio Grande do Sul. In: PRIMO, Judite *et al.* *Sociomuseologia: corpos*

geradores, gênero e identidade. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, p. 69 – 93, 2023.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. São Paulo: Objetiva, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da História*. Curitiba: Huya, 2016.

VERGÈS, Françoise. *Decolonizar o museu: programa de desordem absoluta*. São Paulo: Ubu, 2023.

YORK, Sara Wagner; OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes; BENEVIDES, Bruna. Manifestações textuais (insubmissas) travesti. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 3, 2020.

Sobre os autores

ADRIANA RUSSI

Doutora em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), com pós-doutorado em Museologia pela Universidade de São Paulo (USP), docente da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPG-MS/Unirio). Coordenadora do projeto Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil. Membro do Comitê de Patrimônio e Museus da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). E-mail: *adri.russitm@gmail.com*.

ANA PAULA LESSA BELONE

Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). E-mail: *anapaula.lessabelone@gmail.com*.

BRENO TRINDADE DA SILVA

Doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e faz pós-doutorado no Programa de Pós-Gradua-

ção em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAn/UFMG). É membro do Núcleo de Estudos de Antropologia Sobre Performances, Patrimônio e Mediações Culturais (NEPPAMCs/UFMG). E-mail: *breno.trindade26@gmail.com*.

BRUNA MELO SANTOS

Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e graduada em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Tem experiência na área de história e interdisciplinaridades, com atuação, principalmente, em pesquisas sobre preservação do patrimônio cultural de matriz africana, identidades, memória e questões raciais. E-mail: *bruna.94ms@gmail.com*.

DÉBORA MOURA

Mestre em Museologia pelo Programa de Pós-Graduação em Museologia da Universidade Federal da Bahia (PPGMuseu/UFBA), bacharel em Museologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), atua na linha de pesquisa em memória coletiva, museus municipais e preservação de patrimônios culturais. Atuou nas áreas de conservação preventiva, documentação museológica e expografia virtual. E-mail: *_deboraes-moura@gmail.com*.

ÉTORE MEDEIROS

Bacharel em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade de Brasília (UnB), tem experiência na cobertura de temas como meio ambiente e política pela Agência Pública de Jornalismo Investigativo e pelo *Correio Braziliense*. Possui ainda especialização em Museografia e Patrimônio Cultural e atua como produtor cultural no Museu Câmara Cascudo da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (MCC/UFRN). E-mail: etore.medeiros@ufrn.br.

FILLIPE ALEXANDRE OLIVEIRA ALVES

Doutorando e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Bacharel em Ciências Sociais pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa na área de patrimônio histórico na região portuária do Rio de Janeiro (RJ) com enfoque no processo de patrimonialização e gestão do Cais do Valongo. É integrante do Núcleo de Estudos Guerreiro Ramos (NEGRA/UFF) e do Núcleo de Antropologia das Artes, Rituais e Sociabilidades Urbanas (NARUA/UFF). Pesquisador vinculado ao Núcleo de Pesquisa e Formação em Raça, Gênero e Justiça Racial (Afro Cebrap) com atuação nas áreas de antropologia urbana, sociologia das relações étnico-raciais, memória e patrimônio. E-mail: fillipe_alves@id.uff.br.

FLÁVIA CAROLINA DA COSTA

Graduada em Ciências Sociais, mestra e doutora em Antropologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). É professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGAS/UFMT) e pesquisadora do Caleidoscópio – Estudos de Cultura Popular (CNPq/UFMT). E-mail: *flaviacarolinac@gmail.com*.

GESLLINE GIOVANA BRAGA

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), faz pós-doutorado em Memória Social (Unirio). Professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN). Coordenadora da equipe de difusão do projeto Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil. Membro do Comitê de Patrimônio e Museus da Associação Brasileira de Antropologia. E-mail: *geslline@gmail.com*.

HUGO MENEZES NETO

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ), com pós-doutorado no Departamento de Museologia da Universidade Lusófona (Portugal). Professor do Departamento de Antropologia e Museologia e do Programa de Pós-Graduação

em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE). Membro do Comitê de Patrimônio e Museus da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). E-mail: *hugo.menezesnt@ufpe.br*.

ÍRIA BORGES

Cientista social e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGMS/Unirio) com dissertação a *Mário de Andrade e a poética do colecionamento: entre a etnografia, o patrimônio e o conhecimento sensível*. Atua como pesquisadora e apoiadora técnica no Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste (Laboratório de Memória e Imagem/Unirio). E-mail: *iriabor-ges@gmail.com*.

JOADSON SILVA

Mestre em Arqueologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Membro do Grupo Seridó Vivo. E-mail: *joadsonvagner-silva@gmail.com*.

JOANA ORTIGÃO CORRÊA

Antropóloga e gestora cultural, mestre e doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e

Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Ativista do Movimento pelas Águas de Serro e Santo Antônio do Itambé. Formuladora e coordenadora do Museu Vivo do Fandango e articuladora da Rede de Culturas Populares e Tradicionais. Integra o Núcleo de Estudos Ritual e Sociabilidades Urbanas (PPGSA/UFRJ), o Observatório do Patrimônio Cultural no Sudeste e o Mukuá: Laboratório Interdisciplinar de Estudos sobre Vissungos. Representante da Associação Brasileira de Antropologia no Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural em Minas Gerais. E-mail: *joana.correa1978@gmail.com*.

JOSÉ MARIA DA SILVA

Doutor e com pós-doutorado em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Professor associado da Universidade Federal do Amapá (Unifap), membro do Comitê de Patrimônio e Museus da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Atua como pesquisador nas áreas de antropologia dos rituais, cultura popular, patrimônio cultural e manifestações afro-brasileiras. Em 2001, recebeu o Prêmio Sílvio Romero pela Fundação Nacional de Arte (Funarte). E-mail: *jmsilva.mcp@gmail.com*.

JULIE CAVIGNAC

Pesquisadora pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), professora titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN). Membro do Comitê de Assessoramento do CNPq/Antropologia. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Cultura, Identidade e Representações Simbólicas (CIRS) e do Museu Virtual Tronco, Ramos e Raízes. É membro do Comitê Patrimônio e Museu da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Atua principalmente nos seguintes temas: patrimônio, quilombo, tradição oral, etno-história, memória, identidade e Seridó. E-mail: julie.cavignac@ufrn.br.

KÁTIA BRASILINO MICHELAN

Doutora, mestre e graduada em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp/Franca). Servidora do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e docente do Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do Iphan (MP/Iphan). Tem experiência com os seguintes temas: patrimônio cultural de natureza imaterial; patrimônio cultural religioso; povos e comunidades tradicionais; mestres e artesãos da cultura popular;

inventários patrimoniais; processos de registro do patrimônio imaterial e políticas de salvaguarda de bens culturais. E-mail: *katiamichelan@yahoo.com.br*.

LUCIANA CHIANCA

Professora titular do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB). Pesquisa a cultura popular e o patrimônio cultural com ênfase nas dinâmicas urbanas, buscando suas articulações com os territórios rurais e com a cultura globalizada. Recebeu o prêmio ABA/Ford de Inovação no Ensino da Antropologia (2006). Foi consultora do Banco Mundial sobre TV Digital no Brasil (2013). Líder do Grupo de Estudos Culturais da Universidade Federal da Paraíba (GEC/UFPB/CNPq). Membro do Comitê de Patrimônio e Museus da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). E-mail: *lucianachiancaufpb@yahoo.com.br*.

LUCIANA GONÇALVES DE CARVALHO

Doutora em Antropologia, professora da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), atuando nos cursos de graduação em Antropologia, mestrado em Antropologia e Arqueologia e doutorado em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento. Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da

Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA). Líder do Grupo de Pesquisa Diversidade Cultural, Território e Novos Direitos na Amazônia (Ufopa/CNPq) e bolsista de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Membro do Conselho Consultivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Coordenadora do Comitê de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia (2023-2024). E-mail: *luciana.carvalho@ufopa.edu.br*.

MARCO BRANDÃO

Doutor em Engenharia de Produção pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com pós-doutorado em Estudios de la Información pela Universidad Nacional Autónoma de México. Docente e técnico em Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenador da equipe do banco de dados do projeto Mapeamento das Coleções Etnográficas no Brasil. E-mail: *marcobrandao@id.uff.br*.

MARIA HELENA VERSIANI

Historiadora, doutora em História, Política e Bens Culturais, com pós-doutorado em História. Integra o Setor de Pesquisa do Museu da República (RJ) e coordena, na instituição, a documentação histórica do Acervo

Nosso Sagrado. Professora convidada no Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal Fluminense (PROFHISTÓRIA/UFF). Pesquisadora do Observatório de Estudos sobre o Rio de Janeiro da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/CNPq) e do Instituto de Estudos sobre o Rio de Janeiro. E-mail: *mversiani3@gmail.com*.

MARIO CHAGAS

Poeta, museólogo, doutor em Ciências Sociais. Diretor do Museu da República. Professor do Departamento de Estudos e Processos Museológicos da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), professor do Programa de Pós-Graduação em Museologia da Universidade Federal da Bahia (PPPGMuseu/UFBA) e professor convidado da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT), em Lisboa, Portugal. E-mail: *pmariosc@gmail.com*.

OCTÁVIO EUGÊNIO

Museólogo egresso do curso de bacharelado em Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), participando de pesquisa entre os Kapinawá, defendeu um trabalho de conclusão de curso tendo como tema central a museologia colaborativa e os povos originários. E-mail: *otavio.eugenio@ufpe.br*.

PATRÍCIA OSÓRIO

Graduada em Ciências Sociais, mestre e doutora em Antropologia Social. É professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMT) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO/UFMT). Líder do Caleidoscópio – Estudos de Cultura Popular (CNPq/UFMT). E-mail: *patricia.osorio@ufmt.br*.

REGINA ABREU

Antropóloga, professora titular do Programa de Pós-Graduação em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGMS/Unirio). Coordenadora do Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste. Conselheira do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e membro do Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro, representando a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Membro do Comitê de Patrimônios e Museus da ABA. E-mail: *abreuregin@gmail.com*.

RENATA DE SÁ GONÇALVES

Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professora da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós-Gra-

duação em Antropologia (PPGA/UFF). Coordenadora do Núcleo de Antropologia das Artes, Rituais e Sociabilidades Urbanas (NARUA/UFF). Bolsista de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Cientista do Nosso Estado da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Integrante do Comitê de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), tendo atuado como coordenadora na gestão 2021-2022. E-mail: *renatagoncalves@id.uff.br*.

RENATO ATHIAS

Doutor em Antropologia pela Universidade de Paris X (França), professor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e bacharelado de Museologia do Departamento de Antropologia e Museologia e Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Vice-presidente da Comissão de Museus e Patrimônio Cultural da União Internacional das Ciências Antropológicas e Etnológicas (IUAES). E-mail: *renato.athias@ufpe.br*.

SIMONE PONDÉ VASSALLO

Doutora em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (França), com pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências

Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/ UERJ). Professora adjunta do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenadora do Comitê de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 2019 e 2020 e do curso de bacharelado em Ciências Sociais da UFF (2021-2025). Tem experiência na área de antropologia do patrimônio, antropologia da diáspora afro-brasileira e antropologia urbana. Desenvolve pesquisas sobre as representações da escravidão na zona portuária do Rio de Janeiro com base nos sítios arqueológicos Cais do Valongo e Cemitério dos Pretos Novos. E-mail: *simonevassallo@id.uff.br*.

THIAGO BARCELOS SOLIVA

Doutor em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA /UFRJ). Professor do Centro de Formação em Desenvolvimento Territorial e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Sul da Bahia (PPGCS/UFRB). Bolsista de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: *thiagosoliva@gfe.ufsb.edu.br*.

THIAGO BOTELHO AZEREDO (PAI THIAGO DE OGUM)

Filho de Ogum, Pai Pequeno do Templo do Vale do Sol e da Lua. Farmacêutico, doutor em Saúde Pública, pro-

fessor adjunto e coordenador de graduação da Faculdade de Farmácia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Integra o Grupo de Gestão Compartilhada do Acervo Nosso Sagrado junto ao Museu da República (RJ), como representante de liderança religiosa umbandista. E-mail: *thiagoestano@gmail.com*.

Índice remissivo

A

Abolição

- (em geral), 144, 147
- da escravatura, 268, 285

Acautelamento, 145, 174, 305-6, 312, 343, 345, 352

Acari (Município), 372, 401-2, 405, 413, 422

Acervo

- arqueológico, 99, 372-3, 442, 508
- etnográfico, 22, 541, 549, 560-2

Africana(o), 34, 37, 43, 50, 130, 318

Afrodescendente, 14, 21, 46-7, 56, 125-6, 311, 314-5, 327, 399-0, 508-10, 512, 525, 529, 531, 535

Afrodiaspórico, 28, 55, 306, 314, 318, 321, 329

Agência governamental, 372, 378, 443

Agente social, 326, 359

Agricultores, 220, 225, 371, 384, 386, 406, 415-6, 425,

Aldeia

- (em geral), 397, 398, 511, 555, 557-8, 560, 562, 564
- Malhador, 22, 541, 549, 554-9, 562-3, 568

Algodão, 377, 381,

Amapá (Estado), 16, 181-3, 186-8, 194, 200-1, 207-14

Ancestral, 34, 199, 204, 290, 479, 502

Ancestralidade, 14, 43, 47, 49, 125, 131, 133, 136, 146, 199, 211, 287, 292, 413, 513, 521, 524-5, 535, 563

Antirracista, 491, 498-500, 502-3, 525, 527, 533

Antropologia, 22, 64, 113,
 135, 329, 385, 456, 464-5,
 467, 475, 477, 482, 545,
 551, 556, 565-6, 583
 Araxá (Microrregião
 Mineira), 17, 222, 224, 230,
 232-3, 235-6, 239, 241,
 244, 248-9, 259-60
 Área de Proteção
 Ambiental, 236
 Arquitetura, 318, 464
 Arraial da Forquilha, 112,
 125
 Arte indígena, 553
 Arte-educação, 64, 84-7,
 99
 Artefato, 71, 98, 132,
 185, 191, 202, 212, 341, 472,
 483, 493, 511, 530, 547,
 561
 Assentamento, 351, 372,
 393, 414, 416, 418, 493
 Associação
 - Brasileira de
 Antropologia (ABA), 11-2,
 271, 336-7, 343, 455, 476
 - das Comunidades
 Remanescentes de
 Quilombo do Município de
 Oriximiná (Arqmo), 149
 - dos Produtores, 246-7
 Ator social, 100, 554

B
 Bantu, 314, 320
 Barracão, 149-1, 164, 167,
 195
 Bem-estar, 346, 371, 443
 Bem
 - cultural, 13, 90, 141-3,
 145, 151, 176, 221, 271, 294-
 6, 305, 307, 314-7, 319,
 322, 325-6, 341, 343, 351,
 353, 356, 359, 442, 463,
 514, 557, 575, 581, 592,
 599, 603
 - imaterial, 141, 144, 315,
 325, 444, 515
 - material, 100, 141, 143,
 286, 499, 558
 Botocudo (Povo Indígena),
 327-8

C

- Caatinga, 371, 373-4, 378, 403, 406, 420-2, 440, 442-3, 567
- Caboclas(os), 20-1, 320, 490, 502
- Cadastro Nacional de Museus (CNM), 461-4, 484
- Cais do Valongo, 14, 25, 29-30, 34, 36-9, 42-3, 133, 507-9, 513, 518, 520, 526, 530, 534
- Campo
- disciplinar, 545-6, 549, 551, 566
 - patrimonial, 258, 311, 339-45, 348, 351, 353
- Cana-de-açúcar, 64, 66-7
- Canastra (Microrregião Mineira), 17, 222, 224, 232, 235, 238, 244-7, 249, 251, 254, 259-60, 316-7
- Candomblé, 54, 202, 349-50, 491, 493
- Capoeira, 42, 48, 54, 77-8, 87, 94, 191, 202, 214, 309, 315, 317, 419
- Carnaúba dos Dantas, 372, 394, 399-405, 422-3
- Carnaval, 53, 77, 92, 214
- Carnavalesco, 39, 42, 82-3
- Casario, 311, 313, 328, 458
- Catimbau, 555-6
- Cemitério
- (em geral), 28, 44-7
 - dos Pretos Novos, 37, 44, 46
 - de objetos, 484
- Cidadania patrimonial, 343, 593, 599
- Coleção
- expográfica, 559
 - etnográfica, 19-20, 455-7, 464-470, 476, 479-480, 483-5, 546, 548, 551
- Coletivo Seridó Vivo, 371-2, 404
- Colonialidade, 128, 272-3, 275, 277-281, 288, 293, 296, 298
- Colonialismo, 274, 276-8, 288

Colonização, 239, 280,
282, 288, 381, 396, 420,
458, 473
Complexo eólico, 375,
402-6, 416-7, 428-9, 442
Comunidade
- indígena, 396, 562
- marabaixeira, 17, 181,
187, 193, 199, 205, 207, 212
- negra, 16, 45, 52, 268,
286, 409, 524
- quilombola, 10, 145, 147,
174, 287, 291, 293, 297,
309-11, 318-9, 322, 328,
333-4, 338-9, 342, 372,
408, 413-4
- tradicional, 10, 245, 295,
335, 338, 355, 371-3, 387,
392, 395-6, 409, 411, 421,
425-6, 431, 435, 440, 442,
444, 456, 460, 476-7, 490
Congadas de Minas, 319
Congado, 307, 309, 315,
319-320, 324
Conhecimento tradicional,
314, 375, 442
Conjunto Arquitetônico,
68, 313
Conservação preventiva,
22, 542, 559-561
Corpo dissidente, 23, 589,
593, 597, 604, 607
Croá (folha), 567-8
Cronótopo, 14, 25, 30-6,
55
Cuiabá (Município), 15,
111-2, 115-6, 123-4, 126,
128-131, 133-4, 136
Cuiabana(o), 118, 120, 122,
130
Cultura
- afro-brasileira, 14, 36,
38, 41-3, 202, 282, 480,
518, 529, 534
- afrodiaspórica, 33, 350
- indígena, 493, 562
- popular, 9, 111-4, 132,
267, 340, 515, 544
Curadoria, 22, 542

- D
- Dança
- (em geral), 78-9, 122, 125, 132, 150, 156, 163-173, 175, 184, 186, 195-7, 200, 209, 212
 - afro, 167-8
- Dano ambiental, 371, 424
- Decolonial, 18, 266, 272-3, 276, 278, 280, 298, 474, 484, 592
- Decolonialidade, 273
- Decolonização, 474
- Demarcação, 50, 113, 150, 292, 357, 555
- Democracia racial, 29, 518, 527
- Depoimento, 170, 200, 210, 371, 434
- Descolonização, 278, 282, 473, 592, 594
- Desenvolvimento
- econômico, 316, 372, 382, 395
 - local, 374
 - sustentável, 19, 354, 372, 381, 385, 387, 391, 395, 442
- Desigualdade, 20, 443-4, 491, 510, 577, 586, 597
- Desmatamento, 374-5, 410, 420-1, 431
- Devoção, 112, 116, 119, 121, 123-4, 127, 150, 153, 159-160, 185, 319, 401
- Diáspora
- (em geral), 55, 314, 318, 497, 530
 - africana, 33, 212, 513, 517
- Dimensão cultural, 211, 346
- Dinâmica
- social, 324
 - socioambiental, 18, 353
- Direito(s)
- constitucional, 273, 284, 343, 391
 - cultural, 9, 11, 24, 267, 344, 346, 516, 603
 - das comunidade, 323-3, 339, 371
 - humano, 26-7, 334, 346,

421, 427, 440, 513, 527,
529, 577, 583, 589, 594-5,
604, 606

- LGBT+, 583, 588-9, 605
- social, 204, 306, 353,
355, 359

Discriminação, 28, 181,
186-8, 193, 195, 205, 213,
600

Discurso

- colonialista, 551
- hegemônico, 554

Diversidade cultural,
9,113, 133, 142, 344-5, 622

Documentação

- (em geral), 22, 143, 285,
288, 295, 337, 463, 466,
549, 559, 560, 565
- museológica, 22, 541,
565

E

Ecologia das práticas, 17,
224, 259

Educação

- ambiental, 374

- patrimonial, 15, 62-4,
67, 88-9, 95, 99

Empresa de Assistência
Técnica e Extensão Rural
(Emater), 222, 225, 228,
232-3, 236, 240, 245-6,
259

Encontro dos Tambores,
197, 201-4, 207, 213

Energia

- eólica, 374, 376, 378-9,
383, 412, 423, 441

- alternativa, 371, 384, 386
- renovável, 370, 371-2,
379, 382, 395-6, 406, 408,
410, 413, 420, 423-4, 424,
432-3, 436-8, 440

Engenho Paul, 66-7,
69-72, 74, 84-5, 87, 95,
97, 99, 102, 104

Ensino superior, 283, 497

Escravo, 27-8, 30, 35, 37,
43, 66, 68, 70, 72-3, 75,
78, 126, 133, 135, 186, 188,
211, 285, 288, 415, 479,

Escravocrata, 30, 64, 96,

- 99, 100, 102, 507
- Escravidão, 14, 21, 25,
29-30, 33-4, 42-4, 50-1,
73, 97, 102-4, 128, 144,
147, 162, 167, 205, 270,
287, 293, 399, 508-14,
516-7, 519, 522-4, 527,
529, 531-4
- Escravidão, 14, 25, 27-8,
30, 38, 55, -6, 76, 101-2,
269, 286, 473, 513, 529
- Espaços de memória, 112,
551, 554
- Estrutura social, 377, 604
- Estudo etnográfico, 544
- Etnicidade, 15, 111
- Étnico-raciais, 146, 181,
277, 282, 291
- Etnomuseologia, 556
- Eurocentrismo, 278-9, 281
- Exclusão social, 74
- Exploração
- econômica, 330, 411
- minerária, 12, 314, 327,
331-2
- Extração de minério, 309,
332-3
- Extratativismo, 329, 356
- F
- Fazenda
- Só Nata, 235, 260
- Taquaral, 237-9, 241-2
- Farinha, 64, 68, 308, 323,
417, 562,
- Federação das
Comunidades Quilombolas
de Minas Gerais (ver
também N'Golo), 333
- Festa
- cultural, 121, 151, 164-5,
167, 169-170
- de Santo, 16, 140, 146,
149-151, 153, 158, 163, 165,
174-6
- do Rosário, 307, 309,
315, 324
- Festeiro, 117-8, 120-1, 124,
181-4, 187-8, 190-5, 197,
199, 203, 206, 208-9, 211-
2, 307
- Festividade, 149, 151-2,

161, 167, 307, 319
Ficha catalográfica, 558,
560
Financiamento, 169, 207,
376, 468
Folia de Reis, 134, 309, 315
Fonte de energia, 370, 392
Fósseis, 370, 547
Fotovoltaica, 374, 383,
FUNAI (ver Fundação
Nacional do Índio), 392,
555
Fundação Nacional
do Índio (ver também
FUNAI), 555

G

Gabinete
- (em geral), 543-4
- de Curiosidade, 542
Governo Federal, 148, 230,
370, 377
Grupo social, 10, 142, 186,
211, 239, 245, 296, 463,
490, 528, 531, 577-8

H

Heterocisnormativa, 575,
580, 597, 599, 604-5
Heterocisnormatividade,
579, 596, 606
Higienização, 189, 237,
241, 258, 561
Historiografia, 64, 75, 274,
281-2

I

Identidade,
- indígena, 562
- nacional, 113, 268, 458,
516
- social, 86, 552
Igreja
- Católica, 81, 127, 149,
150, 152, 162, 186, 434
- São Benedito, 15-6, 111,
192, 114-6, 126, 128, 130-1,
135, 192
Ilê Axé Içimimó Aganju
Didê (Terreiro), 348-9
Impacto ambiental, 337,
371, 388, 394, 419

Impacto socioambiental,
335, 371-2, 383, 411
Instituto
- Brasileiro de Museus
(Ibram), 456, 462-3, 577,
605
- do Patrimônio Histórico
e Artístico Nacional
(IPHAN), 16, 30, 66, 112,
140, 181, 222, 270, 307,
311-2, 389, 396, 461, 493,
605
Inventário, 16, 63, 83, 87,
93, 142, 144, 152, 167, 173,
212, 307, 308, 318-320,
322-3, 340, 345, 405
Invisibilidade, 19, 213,
589, 601, 604

J

João Pessoa (Município),
15, 62-3, 67, 71, 74, 83-4,
88, 91, 104
Justiça social, 19, 29, 432

K

Kapinawá, 22, 541, 555-8,
562-4, 568

L

Lampião da Esquina
(Jornal), 583-4
Laticínios, 220-1, 235, 237
Lavagem das Escadarias,
126-130, 136
Legislação
- (em geral), 11, 50, 221,
228-9, 244, 254-5, 388,
392, 408, 426-7, 442
- ambiental, 387, 421
- municipal, 324
- patrimonial, 306
- sanitária, 221, 236
Leite cru, 219, 221, 223-4,
226-8, 235-6, 246, 259
Licenciamento
- (em geral), 309, 332,
353, 355, 373, 384-5, 395,
402, 404, 436
- ambiental, 12, 336-7,
372-3, 383, 385-6, 389-

390, 392-3, 426, 433, 436
Lideranças comunitárias,
94, 371-2, 432-3
LGBTfobia, 577, 599
LGBTQIAPN+, 22-3, 573-
580, 582, 584, 589-593,
595-600, 602-7

M

Macapá (Município), 16,
183-6, 188-9, 191-2, 194-
5, 197, 202-3, 208-9, 213
Manifestações culturais,
9, 16-7, 40, 114, 128, 134,
181, 183, 193-4, 198, 201-2,
206, 340, 344-5, 412, 527,
534
Marabaixeiros, 17, 181-2,
185, 191-2, 194-5, 199,
207-8, 211-4
Marabaixo, 16-7, 181-214
Marajoara (Dança), 172-3
Marginalização, 220, 255,
574, 592
Materialidade, 22, 116, 153,
286, 294, 331, 348, 354,

397, 472, 475, 482, 534,
565, 592
Matriz africana, 36, 39,
41, 55, 84, 120, 124, 126-7,
132, 349, 524, 615
Matrizes energéticas, 374,
376
Mazagão (Município), 17,
184, 197
Meio ambiente, 10-3, 331,
334, 337, 346, 356, 373,
378, 392, 421, 427, 435-6,
441, 548
Melody (Estilo de música),
209-11
Memória
- coletiva, 22, 101, 135-6,
534, 598
- cultural, 534
- social, 508, 575-6
Migração, 114, 147, 472
Milho Verde (Distrito),
311-2, 319-22, 328
Minas Gerais (Estado), 12,
219, 221-7, 229-230, 233,
236, 239, 245, 255, 257,

259, 286, 306, 308, 313-5,
 317-8, 320-1, 323-8, 333-
 4, 337, 340, 343, 359
 Mineração, 149, 169, 332-
 7, 339, 377-8, 380-1
 Mineradora, 171, 335-6,
 338, 341-2, 355, 357
 Minério, 164, 309, 332-3,
 336
 Mobilização social, 24, 591
 Modelo neoliberal, 376
 Movimento
 - Homossexual Brasileiro
 (MHB), 583-4, 586-8
 - Negro, 38, 57, 187, 201,
 203, 206, 272, 510, 521,
 528, 587
 - social, 11, 13, 25, 309-10,
 333, 335, 339, 409, 436,
 460, 574, 586, 600
 Mudança climática, 370,
 378, 407, 427, 432, 434
 Museal, 20, 72-3, 459, 461,
 465-6, 518, 541, 546, 550,
 552-3, 575, 577, 598-9,
 601
 Musealização, 26, 508,
 510-11, 535, 546, 549, 550,
 582, 603
 Musealizado, 546, 549-
 550
 Museologia
 - (em geral), 22, 458-9,
 462, 465, 542-6, 548-9,
 551-2, 554, 556, 559, 566,
 577, 598, 599, 601-4,
 606-7
 - indígena, 551
 - Social, 461, 549
 Museu
 - da Escravidão e
 Liberdade (MEL), 508-9
 - da História e da
 Cultura Afro-Brasileira
 (MUHCAB), 21, 41, 507,
 509-10, 512-3, 518, 521-6,
 529-535
 - da República, 20, 491-2,
 494-6, 499, 504
 - etnográfico, 554
 - Histórico Nacional
 (MHN), 458-9, 542

- N
- N'Golo (ver também Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais), 333, 336
- Narradores de Javé (Filme), 92, 552
- Neoextrativismo, 330-1, 334
- Neoextrativista, 332, 339
- Nossa Senhora do Rosário, 15-6, 111, 115-6, 122, 135, 312, 319-321, 412-3
- Nosso Sagrado (Acervo), 20-1, 491-501, 504-6
- O
- Objeto
- etnográfico, 22, 550, 565-6
 - sagrado, 493-6, 498, 501, 505
- Observatório do Patrimônio Cultural, 310, 339-341
- Oralidade, 266, 295-6, 513, 525
- Orixá, 20-1, 36, 493
- Oriximiná (Município), 16, 140, 144-151, 154, 163, 169, 173-4
- Órgãos públicos, 306, 310, 340, 343, 353, 433
- P
- Padre, 150, 154-5, 160, 188, 191-3, 202, 523
- Paisagem cultural, 317, 343, 346, 357-9
- Pamin ver também
- Patrimônio, Memória e Interatividade, 88-95, 97, 104
- Parque eólico, 380, 416
- Participação comunitária, 542
- Patrimonialização, 16-7, 25, 38, 49, 51, 114, 132, 181, 204, 227, 233, 257-9, 340, 348, 515, 603
- Patrimônio
- cultural, 10-1, 13, 15-8,

- 23, 40, 63, 67, 89-90, 93, 99, 104, 111-2, 140, 142-3, 145, 148, 174, 176, 181, 183, 194, 210-2, 219, 221, 223, 224, 229, 255, 261, 268, 270-2, 283, 285, 289, 294, 297-8, 310, 316, 324-5, 329, 336, 343-5, 348-9, 352-3, 358-9, 372, 395, 402, 407-8, 411-2, 432, 439, 460, 463, 495, 514-5, 566
- imaterial, 89, 143, 145, 174, 209, 224, 307-8, 315, 317, 322, 345, 349, 405, 411, 466, 515, 562
 - material, 89, 143, 285, 345, 349, 351-2, 458, 511
 - Memória e
- Interatividade, 88 ver também Pamin
- quilombola, 272, 284, 392
- Pensamento
- colonial, 295, 305
 - decolonial, 18, 272-3
- Pequena África, 36, 38-9, 42-4, 46-51, 53, 56, 530
- Período colonial, 285, 314, 327, 328, 457, 473, 517,
- Pernambuco (Estado), 22, 406, 555, 566
- Pescador, 425, 438, 455
- Petrobras, 375-6
- Piollin (ONG/Centro Cultural), 63, 67, 74, 84-8, 90-9, 101-2, 104
- Pioneiros 184, 186, 194, 198-9, 206, 212, 586, 593,
- Política
- cultural, 89, 460, 515
 - de reparação, 14, 19, 455, 471, 474-5, 480, 483
 - de salvaguarda, 306, 314, 316
 - Nacional de Museus (PNM), 456, 460, 463, 480, 566
 - patrimonial, 27, 305-6, 329, 344, 356-7, 359, 509, 599

- pública, 9, 18, 20, 141, 266, 272, 283, 288, 297, 298, 311, 333, 342, 344, 351-2, 382, 458, 460-2, 465, 515-6, 605
- sexual, 23, 575, 578, 582-3, 591
- População
 - (em geral),
 - local, 81, 152, 181, 199, 404, 406
 - negra, 38, 49, 51, 57, 75-7, 111-2, 125, 127, 134, 181-3, 187-9, 201, 204, 206, 269-270, 273, 517, 524-5, 528, 532, 535
 - quilombola, 174, 412
 - rural, 359, 377
- Pós-abolição, 39, 41-2, 44, 268
- Povo
 - de Axé, 496-7, 505
 - indígena, 10, 22, 182, 292, 327, 332, 392, 397, 442, 456, 471, 480, 484, 541, 551, 553, 566
 - negro, 167, 282, 521
 - originário, 114, 306, 321, 327, 329, 385, 549
- Prática
 - agrícola, 359
 - coletiva, 562
 - cultural, 83, 114, 127, 172, 196, 211-2, 290, 349, 350, 352, 359, 375, 410, 443, 519, 543
- Preconceito, 181, 186-8, 191-3, 195, 213-4, 494, 498, 501, 573, 600
- Preservação
 - colaborativa, 559
 - do patrimônio, 23, 27, 270, 292, 297, 325, 411, 458, 510
- Preto Velho, 20-1, 490, 502
- Problema social, 371, 424-5, 433
- Produção
 - artesanal, 220, 225
 - de leite, 225, 256
- Protocolo de intenção, 376

Q

- artesanal, 220-1, 224,
226-7, 230, 315-7, 322, 325
- Artesanal Mineiro
(QMA), 222-3, 225-230,
232-3, 247, 253-4, 257-260
- Minas Artesanal, 17, 219,
222, 227, 253, 258, 261, 317

Quilombo

- da Pedra do Sal, 41, 51
- do Ambrósio, 284, 286,
289

Quitandeira, 309, 319, 321

R

Racismo

- estrutural, 491
- religioso, 20, 490, 496,
500, 524

Raizeiras, 309, 319, 321

Reconhecimento

patrimonial, 267, 273,
295-7

Rede patrimonial, 307

Referência cultural, 15-6,
63, 74, 84, 90-2, 95-6,

99, 104, 114, 140, 142, 144,
165, 173-4, 211, 270, 290-1,
295-8, 310-1, 318, 322,
338, 352, 354, 356, 405,
498-9

Reforma agrária, 372, 389,
413

Registro fotográfico, 557,
561

Reminiscências, 18, 144-5,
266-7, 283-6, 289-293,
297, 352, 530

Reinados (Festa), 319-321

Relação social, 205, 214,
357, 388, 409

Religião

- (em geral), 55, 192, 499,
558

- afro-brasileira, 20, 493,
501

Religiosidade, 21, 74, 91,
128, 490, 496, 498, 501,
525

Reparação histórica, 19,
126, 329, 456, 475, 483, 574,
576, 581, 592, 600, 605

Representatividade, 104, 484, 549, 557, 5760
 Responsabilidade social, 21, 510, 577, 601
 Ribeirinha, 114, 327, 334, 387, 455
 Rio Grande do Norte (Estado), 19, 370, 372, 373, 376-7, 379, 382-3, 387-9, 392-3, 396-7, 399, 402, 404, 407, 409, 412, 420-1, 424-6, 432-3, 440
 Rituais, 113, 124, 127, 330, 351, 354, 474, 493, 497, 503, 562, 567
 Ronaldo Kapinawá, 557, 563
 Rota da Ancestralidade, 131, 133, 136

S
 Saber tradicional, 321, 338, 349, 351
 Sacralizados, 351, 550
 Samba, 39-42, 48-9, 52-4, 77, 83-4, 87, 93-4, 172-3, 214, 520-1, 526, 557
 Santa Ana, 153-5
 Santana (Município), 17, 183, 372, 413
 São Benedito, 15-6, 111-2, 114-126, 128-131, 135, 153, 155-6, 173, 192
 São João Batista, 169-170
 São Sebastião, 170-1
 Semiárido, 371, 377, 434
 Sempre-vivas (Flor), 309, 315, 323-4, 356
 Senzala, 67-8, 102
 Seridó (Região), 19, 372, 377, 379, 380-2, 384, 395-7, 402-3 405-6, 412-3, 420, 422, 436-7, 442-3
 Seridó Vivo (Coletivo), 371-2, 375, 389, 404, 407, 422, 432, 435, 437-8
 Serra
 - de Santana, 372, 380, 413-4, 431, 440
 - do Catimbau, 556
 Sertão, 22, 327, 371, 382, 432, 541

- Sexualidade, 12, 574, 576, 578, 582-3, 585, 590, 593, 597, 599
- Silenciamento, 63, 101, 103, 530, 576
- Sistema
- agrícola, 315, 323-4, 356
 - Brasileiro de Museus, 461-2, 484
- Sítio arqueológico, 29, 31, 36, 38, 44-5, 49, 51, 286, 394-5, 400
- Sociabilidade, 39, 44, 47, 53, 55, 76, 80, 526, 596, 605
- Socioambiental, 310, 419, 432, 436
- Sociobiodiversidade, 309, 326, 338, 443
- Sustentabilidade, 13, 19, 3760 385, 391, 427, 436
- T**
- Tainacan (Plataforma online), 456, 463, 468
- Tambiá (Bairro), 64-5, 74-81, 87, 96-7
- Teoria decolonial, 266
- Terra Indígena Kapinawá, 555
- Terraplanagem, 375, 430
- Terreiro, 348-9, 351, 490, 525
- Território
- indígena, 563
 - negro, 38, 42, 50
 - patrimonial, 340-3
 - tradicional, 128, 324, 378, 392, 412 423
- Tia Ciata, 39, 42-3, 48-9, 53
- Titulação, 147-8, 387, 408
- Toré (dança), 557, 562, 567,
- Trabalhador do campo, 377
- Tráfico
- (em geral), 28-9, 33, 38, 135, 186, 518, 534
 - transatlântico de africanos, 25, 27-8, 35
- Tradição

- cultural, 187, 196, 199,
206
- oral, 397, 399, 620
- popular, 306
Trançado de Taquara, 309,
328
Trombetas (Rio), 148-9,
162, 171
Turismo, 102, 111, 114, 132,
195, 379, 394, 412, 469,
526, 557

U

Umbanda, 202, 349, 491,
493, 502-3
UNESCO, 26-7, 29-30,
34-5, 37, 43, 49, 57, 133,
258, 326, 346, 395, 402,
407, 439, 459, 507-8, 515,
526
Unidades de conservação,
148-9, 326, 389, 406-7,
420-1, 422
Urbanização, 45, 114, 188-
190, 314,

V

Violência
- (em geral), 94, 275, 419,
424, 443, 475, 482, 512,
523, 573-4, 577, 579-580,
585, 589, 594
- das afetações, 330, 339

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) tem a satisfação de oferecer esta coletânea organizada por seu Comitê de Patrimônios e Museus, que reúne trabalhos desenvolvidos por pesquisadores e pesquisadoras de diferentes partes do país em profícua interlocução, não apenas com outros comitês e comissões da ABA, mas com os sujeitos sociais e os agentes da administração pública envolvidos na defesa e/ou na gestão do patrimônio cultural. O livro é rico em abordagens e experiências que perpassam a questão do direito ao patrimônio, entendido em sua complexidade cultural, ambiental e territorial, conforme noção consignada pela própria Constituição de 1988. Trata-se de uma contribuição central para os debates atuais sobre memória, cultura, afirmação de identidades e reconhecimento de direitos territoriais, sobretudo dos grupos vulnerabilizados pelo processo histórico de construção da nação brasileira.

Andréa Zhouri

Presidente da ABA (gestão 2023-2024)

