Nº 38
2018

Revista do Patrimônio

Histórico e Artístico Nacional

Neste número

Ana Vilacy Galucio
António Miguel Lopes de Sousa
Camila Fernandes
Cristian Pio Ávila
Cristiana Barreto
Daiane Pereira
Denny Moore
Eliane Cristina Pinto Moreira
Elisabeth Costa
Fernando Canto
Hein van der Voort
Helena Pinto Lima
Hugues de Varine
Luciano Moura Maciel
Marcelo Brito
Marcia Bezerra
Márcio Couto Henrique
Marcondes Lima da Costa
Mariana Petry Cabral
Milton Hatoum
Roseane Costa Norat
Sérgio Paz Magalhães

VALE
IPHAN
MINISTÉRIO DA CULTURA
GOVERNO FEDERAL

Nº 38
2018

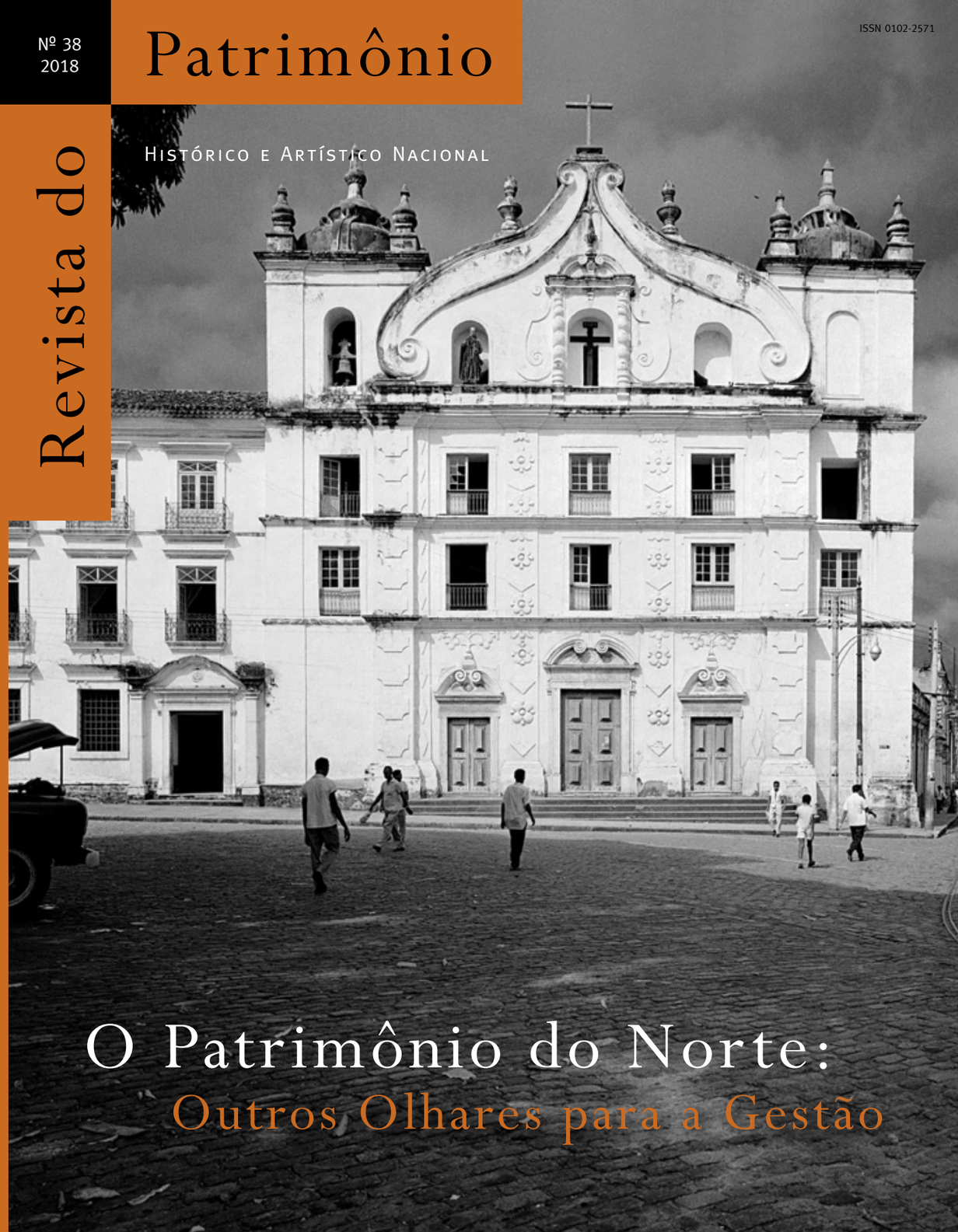
Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Nº 38
2018

Revista do Patrimônio

ISSN 0102-2571

Histórico e Artístico Nacional



O Patrimônio do Norte:
Outros Olhares para a Gestão

Revista do Patrimônio

Histórico e Artístico Nacional



IPHAN | BRASÍLIA | 2018


T-248

Revista do Patrimônio
Histórico e Artístico Nacional Nº 38 / 2018
ISSN 0102-2571

O Patrimônio do Norte:
Outros Olhares para a Gestão

Organização: *Maria Dorotéa de Lima*



Presidente da República do Brasil
Michel Temer

Ministro de Estado da Cultura
Sérgio Sá Leitão

Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
Kátia Bogéa

Diretores do Iphan
Andrey Rosenthal Schlee
Hermano Queiroz
Marcelo Brito
Marcos José Silva Rêgo
Robson Antônio de Almeida

Superintendente do Iphan no Acre
Jorge Mardini Sobrinho

Superintendente do Iphan no Amapá
Haroldo da Silva Oliveira

Superintendente do Iphan no Amazonas
Karla Bitar

Superintendente do Iphan no Pará
Cyro Holando de Almeida Lins

Superintendente do Iphan em Rondônia
Delma Batista do Carmo Siqueira

Superintendente do Iphan em Roraima
Katyanne Bermeo Mutran

Superintendente do Iphan no Tocantins
Marcos Zimmermann

Revista do Patrimônio nº 38

Organização
Maria Dorotéa de Lima

Coordenação Editorial
André Vilaron

Pesquisa Iconográfica
André Lippmann
Mádia do Prado Pereira
Márcio Vianna
Oscar Liberal

Edição e Copidesque
Caroline Soudant

Revisão e Preparação dos Textos
Gilka Lemos

Direção de Arte e Diagramação
Cristiane Dias (a partir do projeto gráfico de Victor Burton)

Produção Editorial
Isabella Atayde Henrique

Edição de Imagens
André Lippmann
André Vilaron
Cristiane Dias
Márcio Vianna
Oscar Liberal

Apoio - Divisão de Editoração e Publicações - Iphan
Amarildo Machado Martins
Luciano Barbosa da Silva Amorim
Silvana Lobato Silva Marra

Fotos
Capa: *Igreja de Santo Alexandre, atual Museu de Arte Sacra, Belém (PA), 1966 (ca.). Foto: Marcel Gautherot/Acervo Instituto Moreira Salles.*
Caixa: *Cúpula do Teatro Amazonas, Manaus (AM), 2012. Foto: Chico Lima.*
Folha de rosto: *Capacete, etnia Palikur, 2007. Coletor Márcio Meira, presidente da Funai (2007-2012). Coleção etnográfica da Reserva Técnica Curt Nimuendaju/Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi. Foto: Fábio Jacob.*
2ª folha de rosto: *Muiraquitã. Adorno zoomorfo. Acervo: Galeria Fidanza/Museu de Arte Sacra/Coleção de Muiraquitãs do Governo do Estado do Pará.*
Urna funerária antropomorfa, cultura Maracá, Amapá. Coletor Aureliano Lima Guedes, 1896. Acervo Arqueológico do Museu paraense Emílio Goeldi. Foto: César Barreto.
Página de créditos: Erythrina. *Aquarela. Expedição Alexandre Rodrigues Ferreira (1783 a 1792). Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.*

A equipe da Revista do Patrimônio agradece aos servidores do Iphan que se empenharam para que a nossa publicação fosse produzida da melhor forma possível. Bem como às parcerias estabelecidas com fotógrafos e instituições, públicas e privadas, às respectivas equipes e todas as pessoas que com dedicação contribuíram para a realização deste número da Revista do Patrimônio.

A Revista do Patrimônio é publicada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, do Ministério da Cultura, desde 1937. Os artigos são autorais e não refletem necessariamente a posição do Iphan e da organizadora deste número, Maria Dorotéa de Lima.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SEPS 713/913, Bloco D, Edifício Iphan.
70.390-135 - Brasília (DF)



Revista do patrimônio Nº 38/2018

Kátia Bogéa
Apresentação 07

Apresentação da Vale 11

EIXO III: ESTRATÉGIAS DE PROMOCÃO PARA VALORIZAÇÃO E DIFUSÃO

Milton Hatoum
Adeus aos quintais e à memória urbana 19

Hugues de Varine
O patrimônio brasileiro está bem vivo. Um testemunho subjetivo 25

Elisabeth Costa
No Norte, do Norte, do Brasil 37

Eliane Cristina Pinto Moreira, Luciano Moura Maciel
Protocolos comunitários: resistência e autodeterminação no acesso à biodiversidade 63

Marcia Bezerra
Com os cacos no bolso: o colecionamento de artefatos arqueológicos na Amazônia brasileira 85

Fernando Canto
Amapá: patrimônio cultural e identidade 103

Roseane Costa Norat, Marcondes Lima da Costa
As fortificações da Amazônia: novas fronteiras e desafios 125

Helena Pinto Lima, Cristiana Barreto, Camila Fernandes
Museus no século 21: ações pela salvaguarda e socialização do acervo arqueológico do Museu Goeldi 145

EIXO IV: DILEMAS PARA O FORTALECIMENTO DA GESTÃO

Milton Hatoum
Estádios novos, miséria antiga 169

António Miguel Lopes de Sousa
Entre a cidade ideal e a cidade real: desafios à gestão da preservação. Uma leitura sobre a elaboração da norma de preservação para Belém (PA) 173

Ana Vilacy Galucio, Denny Moore, Hein van der Voort
O patrimônio linguístico do Brasil: novas perspectivas e abordagens no planejamento e gestão de uma política da diversidade linguística 195

Marcelo Brito, Sérgio Paz Magalhães
Os desafios do reconhecimento e da gestão do patrimônio cultural da Região Norte e o caso da candidatura do Conjunto de Fortificações Brasileiras a patrimônio mundial 223

Mariana Petry Cabral, Daiane Pereira, Marcia Bezerra
Patrimônio arqueológico da Amazônia: a pesquisa, a gestão e as pessoas 247

Márcio Couto Henrique
Participação e exclusão popular no Círio de Nazaré 271

Cristian Pio Ávila
Patrimônio imaterial – estabilidade, crise e seus trânsitos. Más e boas contribuições do Amazonas 291





Kátia Bogéa

Apresentação



Philodendron burle-marxii
(Humaitá, Amazonas). Aquarela de Margaret Mee, 1964
Acervo: Sítio Burle Marx.

Em várias oportunidades tenho afirmado que o que caracteriza o patrimônio cultural brasileiro é a diversidade.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, documento balizador para a construção e implementação de qualquer política pública – e que completa 60 anos em 2018 –, assevera que todo ser humano, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição, tem capacidade para gozar direitos fundamentais, como o direito à vida, à liberdade e à segurança.

A mesma Declaração assegura igualmente que todo ser humano tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir das artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios.

Ao longo dos últimos 81 anos, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan vem cumprindo com sua missão, garantindo a preservação e a salvaguarda do que chamamos de patrimônio cultural, consagrado na Constituição Federal 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 as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações; conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

A reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, realizada em setembro de 2018, me parece um excelente exemplo de como o Iphan vem enfrentando a diversidade cultural da Nação e os desafios propostos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. Nesse encontro, registramos a Literatura de Cordel, a Procissão do Senhor dos Passos de Florianópolis (SC) e o Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira (SP/PR); e tombamos o Acervo de Arthur Bispo do Rosário, o Terreiro Ilê Obá Ogunté Sítio Pai Adão, do

Mercado Municipal Adolpho Lisboa, Manaus (AM), 2018
Foto: Márcio Vianna/ Acervo Iphan.



Recife (PE), e o Terreiro Tumba Junsara, de Salvador (BA). Significa que, em uma única reunião, reconhecemos bens de natureza imaterial e material, bens de manifestação nacional ou local, bens identificados com celebrações de diferentes religiões e bens referenciais para grupos sociais distintos.

Esta Revista do Patrimônio nº 38, lançada em conjunto com a edição anterior, também é dedicada ao patrimônio cultural da Região Norte e tem como tema as estratégias de promoção e gestão desse patrimônio. Cabe agora encarar outro desafio, o do sempre difícil "dia seguinte". Aquele que se desdobra a partir dos atos de reconhecimento. Os desafios do pós-registro e pós-tombamento, da gestão dos bens acautelados e das inúmeras ações de salvaguarda e preservação que devemos encaminhar. No entanto, se o que caracteriza o patrimônio cultural brasileiro é a diversidade, diversa e muito enraizada deve ser nossa atuação, necessariamente discutida e pactuada com a sociedade civil e cotidianamente compartilhada com as demais esferas de governo, no sentido de protegê-lo e valorizá-lo.

Ao reconhecer sua diversidade, o Iphan aposta na construção de um Brasil mais solidário, com a certeza de que o patrimônio cultural é o que nos une.



Colhereira. *Aquarela. Expedição Alexandre Rodrigues Ferreira (1783 a 1792)*
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.

Jovem karajá produzindo boneca,
Ilha do Bananal (TO), 1953
Foto: Marcel Gautherot/ Acervo Iphan.



Mercado Ver-o-Peso.
Neg. vidro, [1901?].
Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: Arquivo Guilherme de La Penha/Coleção Fotográfica/MPEG.



Apresentação da Vale

O patrimônio cultural é a identidade de um povo, é sua memória, é sua evolução.

Pensando nisso, a Vale patrocina projetos que valorizam o patrimônio material e imaterial, com o objetivo de preservar a história dos lugares e das pessoas. É uma forma de manter vivos seus saberes e fazeres.

Estamos presentes no Norte do Brasil há mais de 30 anos e nos orgulhamos de reforçar a importância cultural dessa região.

Queremos compartilhar valor com a sociedade por meio da divulgação da cultura e do conhecimento. Por isso, convidamos o leitor a conhecer um pouco mais sobre a riqueza e a diversidade cultural da Região Norte do Brasil.



Casulo humano (rito mortuário), da série A Casa, 1976
Foto: Claudia Andujar.





Sem título, da série
O Invisível, 1976
Foto: Claudia Andujar.







Catrimani 6, 1971-1972
Foto: Claudia Andujar.



Milton Hatoum

Adeus aos quintais e à memória urbana

Para Thiago de Mello

Em Recife e Manaus – metrópoles do Norte e Nordeste – o quintal das casas está sendo substituído por um piso de cimento ou lajotas. Em Boa Viagem, bairro recifense, uma muralha de edifícios projeta uma extensa área de sombra na praia, de modo que os banhistas têm que se contentar com estreitas línguas de sol. No país tropical, luz e sombra projetam-se em lugares trocados.

Ainda mais grave é o caso de Manaus, onde o apagamento da memória urbana parece irreversível. Na década de 1970, um coronel do Exército, nomeado prefeito, mandou derrubar mangueiras centenárias que sombreavam ruas e calçadas. Como se isso não bastasse, esse prefeito, talvez possuído pelo espírito demolidor do barão Haussmann, destruiu praças da cidade para abrir avenidas.

O mais irônico, tristemente irônico, é que a imensa maioria dos prefeitos e vereadores da era democrática não pensa na relação da natureza com a cidade. Hoje, em certas horas do dia, é quase impossível caminhar em Manaus. Não há árvores, e as calçadas são estreitas e esburacadas. Até mesmo os feios oitizeiros, que Mário de Andrade detestava, têm seus dias contados.

Em 1927, quando o autor de *Macunaíma* passou por Belém, hospedou-se no Grande Hotel, em cuja varanda chupitou, extasiado, um sorvete de bacuri. Esse imponente edifício neoclássico da capital paraense – uma joia arquitetônica do Brasil – também foi demolido durante o governo militar. Um prédio feio de doer os olhos substituiu o Grande Hotel no coração de Belém, essa bela cidade evocada em poemas de Manuel Bandeira e Max Martins.

Quase toda a arquitetura histórica das nossas cidades foi devastada. O centro de São Luís, pobre e abandonado, é uma promessa de ruínas. Vários casarões e edifícios de Santos, erguidos durante o fausto da economia cafeeira, foram demolidos. Até a belíssima paisagem em relevo do Rio está sendo barrada por edifícios altíssimos. Na cidade de São Paulo, pouca coisa restou da história urbana. E em vários bairros paulistanos de classe média há inúmeros edifícios e calçadas sem uma única árvore.

O desprezo à natureza e à memória das nossas cidades se acentuou a partir da década de 1960, quando a industrialização e o adensamento urbano adquiriram um

Grande Hotel. In: Álbum do Pará, *1939. Organização de Hildebrando Rodrigues*
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.



ritmo acelerado e caótico. Essa urbanização selvagem destruiu edifícios históricos de quase todas as cidades brasileiras. Penso que isso alterou para sempre nossa relação com a natureza e com a própria história das cidades. Paradoxalmente, proliferam bairros pobres e favelas com nomes de Jardim, como se essa palavra atenuasse a feiura da paisagem e a vergonhosa arquitetura dos conjuntos de habitação popular.

Poucos monumentos e áreas históricos sobreviveram à voracidade dos construtores de caixotes verticais com fachadas de vidro fumê: uma arquitetura de fisionomia funérea, tão medonha que é melhor olhar para as nuvens, ou fechar os olhos e sonhar com Buenos Aires.

Talvez alguns políticos e donos de empreiteiras sintam ódio ao nosso passado: ódio inconsciente, mesmo assim verdadeiro; ou talvez não sintam nada, e toda essa barbárie seja apenas uma mistura de ganância, ignorância e desfaçatez.

Outro dia uma amiga me contou que havia sonhado com o futuro das nossas metrópoles e florestas.

"Foi um pesadelo", ela disse. "As cidades e florestas inexistiam ou eram invisíveis. A visão do futuro era um monstro bicéfalo: eclipse solar e deserto."



Anúncio publicado no Álbum do Pará, *1939. Organização de Hildebrando Rodrigues*
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.

Centro histórico de Manaus (AM), 2018
Foto: Márcio Vianna/ Acervo Iphan.





O banho dos búfalos,
praia de Água Boa,
Ilha de Marajó (PA), 2018
Foto: Eveline Oliveira.



Hugues de Varine

O patrimônio brasileiro está bem vivo. Um testemunho subjetivo*

Meu primeiro encontro com o patrimônio brasileiro e com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, aconteceu em 1967, em campo, quando tive a honra de ser acompanhado e guiado pelo próprio Rodrigo Melo Franco de Andrade numa visita a Ouro Preto e Sabará (MG). Eu era, então, o diretor do Conselho Internacional de Museus – Icom e estava cumprindo minha primeira missão na América Latina. Um segundo encontro ocorreu em 2008, quando eu começava a trabalhar com o Ecomuseu da Serra de Ouro Preto, em conexão com o projeto Parque Arqueológico do Morro da Queimada, conduzido na ocasião pelo representante local do Iphan.

Foi, portanto, com uma certa distância que acompanhei as políticas e ações do Iphan ao longo de todos esses anos, motivo pelo qual sinto-me pouco capacitado para expressar uma opinião e, ainda menos, para dar um parecer sobre elas.

Entre 1992 e 2013, participei de forma frequente e intensiva de projetos de campo, reuniões, treinamentos e publicações no Brasil. Eu aprendi muito, tenho muitos amigos com quem ainda mantenho contato e sigo o que está acontecendo em tantas regiões brasileiras, mas infelizmente de longe, por causa da minha idade.

Ao longo desses anos, acompanhei principalmente projetos e programas ligados ao tema dos ecomuseus ou museus comunitários. No sistema brasileiro, pode-se pensar que eles pertencem ao mundo dos museus e, por essa razão, ao Instituto Brasileiro de Museus – Ibram, mas na verdade fazem parte da Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários – Abremc, atualmente presidida por Maria Terezinha Resende Martins, que é coordenadora do Ecomuseu da Amazônia em Belém e representante oficial da Abremc no Comitê Gestor do Sistema Brasileiro de Museus.

Mas o presente testemunho me permite voltar para essa atribuição única do mundo dos museus. O ecomuseu, ou o museu da comunidade, não é um museu no sentido

Rodrigo Melo Franco de Andrade, segundo da esquerda para a direita, em frente ao pórtico da Academia Nacional de Belas Artes no Jardim Botânico, Rio de Janeiro (RJ), s/d
Reprodução: Eduardo Mello/ Acervo Iphan.

* Depois que este artigo foi escrito e enviado à organizadora da revista, tomei conhecimento da Portaria nº 137, de 2016, com a qual o Iphan estabelece e divulga definições, princípios e práticas, isto é, um repertório bastante completo a respeito da educação patrimonial, aplicada a partir de uma concepção que integra verdadeiramente o patrimônio natural e cultural, material e imaterial, em sua estreita relação com os territórios e as comunidades. Essa portaria torna preciso o conceito e a missão das Casas do Patrimônio, que estão muito próximas da ecomuseologia. Eu saúdo esse notável esforço, que confirma o papel inovador do Iphan em matéria de políticas patrimoniais.

usual da palavra, nem no Brasil nem em outros lugares (v. a definição internacional do Icom). Ele não é centrado em uma coleção de objetos ou documentos, mas mobiliza a comunidade e seu patrimônio para contribuir para o desenvolvimento sustentável de seu território. Ou seja, representa a totalidade do patrimônio vivo tal como é vivenciado e reconhecido pela própria comunidade local, que deve inventariá-lo, acompanhar sua evolução, os costumes à sua volta, valorizando-o para desenvolver uma maior consciência do patrimônio e o bem comum da comunidade e também para acolher novos residentes e visitantes de outros lugares.

Esse patrimônio vivo é, portanto, constituído de elementos materiais e imateriais, da paisagem e qualidade de vida, natureza e cultura, tais como os conhecemos e os transformamos ou até mesmo criamos. É aqui que se adentra o campo de ação do Iphan.

Em todo o Brasil, durante minhas visitas e estadias, encontrei líderes de equipes, projetos que criavam programas, métodos de trabalho e soluções para os problemas resultantes do

desenvolvimento dos territórios. Eu descrevi os sítios onde trabalhei e as práticas das quais participei em um capítulo inteiro do meu último livro[1].

Já que esta edição da Revista do Patrimônio é especificamente dedicada ao Norte, vou concentrar meu testemunho nos lugares que acompanhei à distância por uma década, especialmente em Belém e em Fortaleza. Eu só quero apresentar aqui algumas coisas que aprendi.

1. *L'écomusée, singulier et pluriel.* Paris: Ed. L'Harmattan, 2017, 296 p., mais especificamente no capítulo 7 – "Patrimoine et communautés au Brésil" (p. 141-172).

A mobilização dos jovens na memória e no patrimônio vivo

Geralmente, é muito difícil fazer com que os jovens se interessem pelo patrimônio universal e até mesmo pelo patrimônio de sua própria comunidade. Sua vida cultural concentra-se no momento presente e a diferença entre gerações os afasta de coisas que são de interesse dos seus pais ou avós. Mas o trabalho desenvolvido em escolas de níveis diferentes – seja na Fundação Escola Bosque Professor Eidorfe Moreira, em Caratateua, Belém , com o Ecomuseu da Amazônia, seja no Ponto de Memória localizado em uma escola do bairro Terra Firme, também em Belém, no Ecomuseu de Maranguape (CE), que está em constante interação com uma escola em seu distrito de Cachoeira, ou ainda na comunidade Jenipapo Kanindé de Aquiraz (CE), que utiliza o patrimônio tradicional para a pedagogia – demonstra que considerar os jovens, crianças, adolescentes e jovens adultos como herdeiros e atores do patrimônio local promove sua conscientização do patrimônio em geral e os capacita para uma participação ativa no desenvolvimento de seus respectivos territórios.

A lição que eu guardo é a seguinte: a questão não é somente visitar um museu ou uma exposição com um grupo de jovens para lhes mostrar coisas, uma paisagem, um lugar ou uma exposição. Temos de envolver os jovens na gestão diária do museu, nas escolhas de atividades



e linguagens, permitir que sintam que o patrimônio lhes pertence e que são parcialmente responsáveis por ele. Fui orientado na exposição permanente do Ecomuseu de Maranguape e na exposição do museu Jenipapo Kanindé por jovens de cada comunidade. Já na aldeia de Mari-Mari da Ilha de Mosqueiro, foram as crianças da escola que estabeleceram o primeiro inventário participativo e o primeiro mapeamento do patrimônio do lugar onde vivem. Seria interessante estudar esses casos, bem como outros que eu não conheço e avaliar sua eficácia em longo prazo na educação patrimonial dos jovens.

Educação patrimonial, um grande desafio

Eu descobri o conceito, métodos e práticas de educação patrimonial "ao estilo brasileiro" no Museu Imperial de Petrópolis, graças à equipe formada por Maria de Lourdes Parreiras Horta e Evelina Grunberg. E eu encontrei essa prática notável nos outros sítios em que trabalhei. Parece-me certo que são os museus – especialmente os museus locais, estabelecidos em territórios e comunidades – as ferramentas mais eficazes para tal exercício. Na verdade, eles são chamados ou não de ecomuseus; o fato é que se comunicam com

Projeto educação e patrimônio compartilhado: Brasil e Holanda, no Forte das Cinco Pontas, Recife (PE), 2018
Foto: Aline Bonfim.

membros da comunidade, os capacitam, dão a eles os meios para gerir seu patrimônio coletivo como um capital cultural, social, ambiental e econômico, essencial para seu futuro e o de seus filhos. E essa educação patrimonial não diz respeito apenas aos elementos do patrimônio oficialmente reconhecidos e protegidos ou aos monumentos e sítios arqueológicos. Ela leva em conta tudo o que o Icom e o Conselho Internacional de Monumentos e Sítios – Icomos chamam de "paisagem cultural", quem vive e se transforma com a atividade humana. Eu aprendi esse conceito no Brasil e observei o fenômeno em campo. Espero que o manual de Horta e Grunberg e outros textos sobre a experiência brasileira sejam publicados em outros idiomas, principalmente em inglês, já que muitos países poderiam se inspirar nessa obra.

Controlar a evolução do ambiente urbano e rural

Em todos os lugares, inclusive no Nordeste do Brasil, o desenvolvimento dos lugares implica em um controle da mudança social, cultural, tecnológica e econômica. Eu pude constatar a eficácia das intervenções de ações e programas de educação patrimonial para destacar certos aspectos do patrimônio imaterial em diversos locais, como o bairro Grande Bom Jardim, em Fortaleza, ou a Ilha de Cotijuba, em Belém. No primeiro caso, o objetivo era promover as tradições espirituais e artísticas da comunidade, apesar das dificuldades materiais e econômicas. No segundo, a invasão do território pelo aumento dos fluxos turísticos crescentes seria associada e compensada por iniciativas de



Peças em cerâmica feitas por Antônia Mesquita, Comunidade do Poção, Ilha de Cotijuba (PA), 2017
Foto: Julio Raiol.

desenvolvimento endógeno, de autoconsumo e de produção artesanal. Também observei a eficácia da mobilização comunitária em uma aldeia indígena e dentro de um engenho, no Ceará. Este último era um verdadeiro monumento da história agroindustrial brasileira e a responsabilidade por sua valorização, assumida pela população do entorno, me impressionou.

Parece-me que mesmo que nem sempre seja possível encontrar fórmulas institucionais como ecomuseus ou Pontos de Memória, as ações de educação patrimonial conduzidas no seio das comunidades locais, a partir das realidades e do contexto de seus territórios, são uma forma de manter vivo um patrimônio, talvez modesto, mas que carrega um significado importante para manter o controle das mudanças. Eu tenho frequentemente feito a conexão entre essa forma de ação comunitária e os métodos de (conscientização) Paulo Freire que, aliás, foram originalmente desenvolvidos no Nordeste do Brasil.

A capacitação necessária dos atores em campo

Todos os que atuam na área sabem que os habitantes de um território – acostumados a ser, bem ou mal, administrados por autoridades eleitas e por serviços públicos – não estão realmente prontos para assumir sua parcela de responsabilidade pelo desenvolvimento de seu território ou sobre a gestão do patrimônio comum. Eles não têm confiança em si mesmos (autoestima), nem informação ou conhecimento da linguagem e dos métodos usados nas questões públicas e também não têm o hábito de trabalhar coletivamente dentro de sua comunidade.

Eu estava particularmente interessado na alta prioridade dada no Programa Ecomuseu da Amazônia para a capacitação de pessoas que aceitavam assumir responsabilidades em nível associativo, escolar, agrícola, turístico. A combinação de sessões de treinamento e trabalho prático, liderado por técnicos competentes, utilizando como insumo o patrimônio, tanto material quanto imaterial, permitiu um processo de aprendizagem e liberação de capacidades individuais e de dinâmicas coletivas.

O IV Encontro Internacional de Ecomuseus e Museus Comunitários, realizado em Belém em 2012, abordou especificamente esse tema. Tornou possível formular melhor a aplicação da capacitação patrimonial e enfatizar seu paralelismo, por um lado, com o ensino de Paulo Freire; por outro lado, com a capacitação, que é um dos requisitos das abordagens participativas para o desenvolvimento de comunidades e territórios.

Interdisciplinaridade em ações

As ações patrimoniais que eu observei ou das quais participei envolviam muitas disciplinas acadêmicas e técnicas variadas ou de conhecimento profissional. Na maioria dos casos, os gerentes, funcionários ou voluntários não eram originalmente treinados em gestão, estudos de conservação ou patrimônio. Na verdade, eles não eram nem museólogos, nem arquitetos, nem historiadores e nem antropólogos. Eles tinham, e acho que ainda têm, qualificações



Produção de peça em cerâmica pela artesã Antônia Mesquita, na Comunidade do Poção, na Ilha de Cotijuba (PA), 2017
Foto: João Huffner.

relativamente distantes dessas disciplinas. São principalmente professores, agentes de desenvolvimento, pessoas motivadas pelo amor que têm por sua terra.

Essa falta de especialização científica e técnica na área do patrimônio exige que recorram a todas as habilidades necessárias, seja integrando equipes de campo, seja dirigindo-se à universidade local para encontrá-las em um centro de pesquisa, por exemplo, no Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém, ou em ONGs de aconselhamento. Assim, encontramos colaboradores da agricultura, da sociologia, da antropologia, do turismo, da economia familiar, mas também de história, arqueologia e, claro, da área de museologia.

O envolvimento do patrimônio em todas as suas formas, como recurso essencial para o desenvolvimento econômico, social, cultural e local, também exige que sejam consideradas áreas de especialização aparentemente distantes do patrimônio, tais como as que dizem respeito a questões econômicas, técnicas de produção e *marketing*, comunicação, ecologia e meio ambiente, que envolvem agentes ou consultores externos, ou criam interações com programas e dinâmicas como as da Agenda 21 locais.

Somente quando ganham experiência de campo, e uma clara consciência de suas lacunas de treinamento, é que os promotores de ecomuseus ou museus comunitários vão à universidade para adquirir os diplomas e os complementos de qualificação profissional de que sentem necessidade.

A DIVERSIDADE DE PARCERIAS

Assim como a interdisciplinaridade exige o uso de diferentes e múltiplas competências, a integração do patrimônio como um "bem comum" nas políticas locais e nas redes de atores é essencial e leva a mobilizar os mais variados parceiros, públicos e privados. Entre eles, claro, estão as autoridades locais (prefeitos, secretarias de cultura, de educação, de turismo, de urbanismo etc.), as universidades, museus, instituições educacionais, mas também associações locais, muitas vezes com preocupações patrimoniais, as organizações religiosas (igrejas, terreiros) e étnicas (comunidades indígenas, quilombolas), cooperativas agrícolas e de pesca.

Isso pode ser feito informalmente, em projetos concretos, mais raramente por meio de contribuições financeiras e de modo crescente por meio das redes sociais: estou impressionado com o lugar ocupado pelo patrimônio nas comunicações da Internet no Brasil. Isso leva em consideração, por exemplo, a forma de criar grupos específicos no Facebook, que permite mobilizar o conhecimento intangível, ou para fazer as redes funcionarem como o grupo que reúne os museus indígenas em busca de sua própria museologia. Recentemente consegui acompanhar de longe a intensa mobilização,



Laboratório no prédio hoje denominado Emília Snetlhage, no Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi, onde atualmente funciona a Diretoria do MPEG. Neg. vidro, [1904?]
Foto: Arquivo Guilherme de La Penha/Coleção Fotográfica/MPEG.



Museu do Marajó, Cachoeira do Arari, Ilha de Marajó (PA), 2014
Foto: Eric Royer Stoner.

na Ilha de Marajó, para o resgate do museu local, criado há quase cinquenta anos pelo padre Giovanni Gallo, e no sentido de que continuem os esforços de melhoria do patrimônio desse território, tarefa iniciada pelo referido padre, que foi muito além das paredes do museu.

O papel das mulheres

Por todos os lugares onde passei no Brasil, principalmente no Nordeste, o papel das mulheres, desde o período de escola até a terceira idade, sempre foi essencial em matéria de patrimônio. Isso obviamente por causa de seu papel de transmissão das memórias e vastos conhecimentos, como demonstrado pelas "rodas de conversa" que muitas vezes são a base de muitas atividades da educação sobre patrimônio.

Mas, sobre as mulheres, é importante mencionar, desde que elas foram convidadas a integrar várias formas de capacitação (para atividades artesanais, para o desenvolvimento e promoção do carimbó, para a criação e animação de associações ou grupos etc.), tornaram-se verdadeiras líderes da comunidade e são capazes de explorar todo o potencial da memória e do patrimônio local nas dinâmicas de desenvolvimento de seus territórios.

Finalmente, tenho notado muitas vezes o papel de algumas personalidades extremamente fortes, que treinam suas comunidades em processos de desenvolvimento global, em que o patrimônio é um fator chave para assegurar a continuidade e sustentabilidade dos programas sociais, culturais e econômicos.

Eu vi exemplos que seriam interessantes agrupar, comparar e avaliar no bairro Grande Bom Jardim, em Fortaleza, no Terreiro São Jorge Filho da Goméia, em Lauro de Freitas (BA) e em outras regiões como a Cidade Estrutural (DF) ou o Ecomuseu do Cerrado, que leva o nome de sua fundadora, Laís Aderne.

Consciência para o desenvolvimento

De toda a minha experiência brasileira, incluindo visitas de trabalho que eu pude fazer na Região Norte do país, restou evidente que a educação patrimonial e o uso de recursos do patrimônio cultural, a memória individual e coletiva, tradições imateriais, paisagem e meio ambiente, constituem claramente uma plataforma de conhecimento, de sabedorias, de iniciativas

locais, de fortalecimento da identidade, da comunidade e da autoestima. E é capaz de assegurar a participação democrática das comunidades no desenvolvimento dos territórios, sobretudo em áreas geralmente consideradas como desfavorecidas ou marginais em relação aos centros de poder e de economia.

Isso é particularmente verdadeiro em comunidades indígenas ou de forte identidade étnica ou religiosa, cujos componentes patrimoniais são essenciais para o progresso econômico e social de longo prazo. Eu encontrei no Brasil, não somente nos discursos, mas também e principalmente nas práticas dos meus colegas envolvidos no patrimônio e no desenvolvimento local, a energia de Paulo Freire e o princípio fundamental da conscientização. O patrimônio vivo, que foi vivenciado, e conscientemente reconhecido e valorizado, torna-se uma fonte de libertação da criatividade e da responsabilidade coletiva, de controle de gestão e participação crítica nas políticas e programas de desenvolvimento.



Grupo de Carimbó Sereias do Mar, de Vila Silva, formado por produtoras rurais e fazedoras de cultura da região da água doce de Marapanim (PA), 2017
Foto: Pierre Azevedo.



Igreja de Santo Alexandre, Belém (PA), 1948

Foto: Pierre Verger/Acervo Fundação Pierre Verger.

A Fundação Pierre Verger foi criada pelo fotógrafo e etnólogo Pierre Verger, em 1988. Tem como objetivo divulgar o trabalho – fotográfico e escrito – de seu fundador, bem como reforçar a ligação histórica entre África e Brasil. É uma instituição privada, sem fins lucrativos, que funciona na casa em que Pierre Verger viveu em Salvador, Bahia. Detentora dos direitos autorais, organiza exposições, publicações da obra de Pierre Verger, libera uso de fotografias para diversos trabalhos de terceiros, organiza atividades e oficinas gratuitas para o público em geral e, principalmente, para a comunidade do bairro Engenho Velho de Brotas, onde fica sua sede. www.pierreverger.org | Facebook: /FundacaoPierreVerger | Instagram:/fundacaopierreverger



Igreja de São Sebastião e Monumento à Abertura dos Portos, Praça São Sebastião, Manaus (AM), 1950 (ca.)
Foto: Marcel Gautherot/Acervo Instituto Moreira Salles.



Elisabeth Costa

No Norte, do Norte, do Brasil

Fernando Lébeis, contador de histórias, folclorista, musicólogo, conta que esteve em Passo Fundo, no Rio Grande do Sul, dando um curso, quando ouviu falar de uma obra de reparos da rua principal da cidade, feita e refeita inúmeras vezes. Por mais que fosse consertada, sempre arrebentava de novo e a prefeitura atribuía o desgaste rápido à composição geológica do solo. Os moradores, por sua vez, explicaram a ele que uma cobra grande vivia debaixo da rua e, enquanto ela não saísse dali, não haveria como resolver o problema.

A cobra-grande é um ser mitológico da Amazônia[1]. Ao rastejar pela terra, os sulcos que deixa à sua passagem transformam-se em igarapés. Também conhecida como boiúna ou cobra-norato, ela habita a parte mais funda do rio e assusta os pescadores com seus olhos, que iluminam como tochas. Ela talvez tenha se estendido até Passo Fundo, no Rio Grande do Sul, ou talvez haja uma outra, que prescinde das águas de rios e se aloje nas entranhas da terra.

A exposição de longa duração do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP, inaugurada em 2016, exibe uma cobra em miriti com dimensões oportunas para uma base expositiva, confeccionada em Abaetetuba, à margem direita do rio Maratauíra, afluente do rio Tocantins, a 59 quilômetros de Belém, capital do Pará. Ali, famílias de artesãos[2] aproveitavam a palmeira de miriti (*Mauritia flexuosa L.*), também conhecida como buriti do brejo, uma palmeira da família arecáceas que cresce em áreas alagadiças, abundante na região de várzea. O miriti é de grande importância na manutenção de água pura e permanente em locais alagadiços. De caule com cerca de 50 centímetros de diâmetro, a palmeira pode atingir 30 metros de altura e, na fase adulta, possui de vinte a trinta folhas abertas, dispostas em forma de leque. Trata-se de uma palmeira de grande relevância sociocultural na vida de muitas populações tradicionais e indígenas, podendo ser utilizada para usos culinários e artesanais.

Girandeiro com artesanato de miriti, na romaria fluvial do Círio de Nazaré, Belém (PA), 2004
Foto: Francisco Moreira da Costa/Acervo CNFCP/Iphan.

1. Cf. Tesauro de Folclore e Cultura Popular, do CNFCP.

2. A interlocução do CNFCP com os artesãos de Abaetetuba é de longa data. Foi uma das comunidades artesanais contempladas no Programa de Apoio a Comunidades Artesanais – Paca (Nota 1). Teve a oportunidade de participar de duas exposições temporárias no Programa Sala do Artista Popular – SAP (Nota 3), a SAP 37 – *O brinquedo no Círio de Belém*, em 1987, e a SAP 102 – *O brinquedo que vem do Norte*, em 2002, e constitui um dos 65 polos artesanais do Programa de Promoção do Artesanato de Tradição Cultural – Promoart (Nota 4).

Na confecção dos brinquedos, a polpa de miriti é cortada com perícia, esculpindo a peça, que em seguida é lixada, selada e pintada. As sobras do miriti utilizado no entalhe podem ser reutilizadas como adubo ou ainda na produção de papel reciclado.

Da polpa macia do miriti se faziam ex-votos para os romeiros que tomavam as ruas de Belém por ocasião da Celebração do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, no segundo domingo do mês de outubro. Antes restrito ao ciclo festivo, o repertório de brinquedos de miriti se ampliou: pássaros, botos, jacarés, peixes, cobras, pombos, tartarugas, além de casas, barcos e cenas cotidianas, encantam visitantes, turistas e colecionadores. O homem do brinquedo ou girandeiro perambula pelas ruas da cidade, exibindo os brinquedos coloridos em girândolas, suporte de madeira em forma de cruz.

Das ruas de Belém, as girândolas viajaram bem mais para o Norte e para o Sul. Uma delas, encomendada aos artesãos de Abaetetuba, foi exibida na exposição sobre a Amazônia realizada, em 2017, pelo Museu de Antropologia da University of British Columbia, em Vancouver, no Canadá. Outras, em miniatura, foram entregues, na cerimônia de premiação realizada no Rio de Janeiro, a vencedores do Prêmio Manuel Diégues Junior[3], conferido pelo CNFCP.

A exposição em Vancouver estava centrada nas coleções da bacia amazônica do próprio museu e foi complementada, com mediação do CNFCP, por peças contemporâneas confeccionadas por comunidades tradicionais, populações ribeirinhas e quilombolas. Fizeram, então, parte da exposição as miniaturas da fauna amazônica confeccionadas em balata por artesãos de Monte Alegre, situada na margem esquerda do rio Amazonas, a dois dias e meio de barco desde Belém. Alguns dos precursores desse artesanato em Monte Alegre mudaram-se para Belém e para Santarém, onde continuam produzindo suas peças e repassam a atividade para filhos, sobrinhos e parentes[4]. Dos anos 1930 a 1970, a balata, a seiva da balateira (*Manilkara bidentata*), árvore da família das sapotáceas que atinge de 30 a 40 metros de altura, com o tronco de 6 metros de circunferência, era matéria-prima extremamente valorizada para fins industriais no mercado internacional.

Os balateiros faziam expedições às florestas para, por meio de cortes em forma de espinha de peixe ao longo do tronco da balateira, extrair a seiva ou látex, uma goma elástica e dúctil. Ali permaneciam no inverno (de janeiro a junho), quando o acesso aos balatais era possível e a árvore produzia mais látex. Com o esvaziamento comercial da destinação à indústria, novos usos e sentidos foram incorporados ao aproveitamento de porções de balata cozidas em banho-maria, lavadas em água fria corrente e amassadas com os pés até se obter matéria elástica e maleável, da qual surgem miniaturas com temas da fauna local (macacos, peixes-boi, tatus, cobras, antas, araras, jabutis), figuras humanas (como catador de açaí, vaqueiro, tocador de carimbó,

3. Criado em 1997, no âmbito da Mostra Internacional de Filmes Etnográficos, o Prêmio Manuel Diégues Junior confere prêmios nas seguintes categorias: a) importância do tema para a área; b) desenvolvimento da pesquisa/roteiro; c) concepção/realização de documentários sobre folclore e cultura popular, selecionados por uma comissão julgadora dentre aqueles inscritos para a mostra.

4. Essa comunidade artesanal constitui um dos polos do Promoart e foi contemplada pela exposição temporária SAP 131 – *Balata: Amazônia em miniatura*, realizada em 2006.



Pão (Pedro Rodrigues Ferreira), na extração da balata, Monte Alegre (PA), 2005
Foto: Francisco Moreira da Costa/Acervo CNFCP/Iphan.

pescador, índio) e representações de símbolos mágicos, como uiara[5], jurupari[6], muiraquitã e, mais uma vez, a cobra-grande.

O muiraquitã, um amuleto de sorte, geralmente de cor verde, em forma de sapo, mas às vezes em forma de cobra e tartaruga, faz igualmente parte do repertório das peças em cerâmica, em Oriximiná, no oeste do estado do Pará, nas margens dos rios Trombetas e Erepecuru. As peças são confeccionadas por populações quilombolas, organizadas em 35 comunidades ribeirinhas, ligadas por uma extensa rede de parentesco[7]. Em geral, os artesãos trabalham com o barro obtido numa olaria de Oriximiná, pois só conseguem retirar os vários tipos – o amarelo, o preto, o branco e o cor de abacate – dos igarapés e das cabeceiras de rios quando a maré está baixa, podendo então fazer a mistura desejada de barros.

A essa mistura é adicionada a casca do caripé, árvore da flora amazônica da família das licânias (*Licania scraba*), que é socada e queimada. As cinzas da casca do caripé são utilizadas secularmente por populações indígenas e ribeirinhas para avolumar e dar resistência às peças em cerâmica. Tigelas, travessas, panelas, bilhas e vasos se somam a miniaturas da fauna e réplicas de peças arqueológicas[8], como a índia pé na boca e o *konduri,* uma espécie de urna.

Na história dos quilombolas de Oriximiná, o extrativismo da castanha-do-pará faz parte da rotina e da subsistência das famílias desde a constituição das comunidades. A mesma exposição sobre a Amazônia, no Museu de Antropologia da University of Columbia, exibiu peças artesanais confeccionadas com o ouriço da castanha. Alguns castanhais se encontram afastados dos locais de residência e exigem um grande deslocamento. Os homens acampam por longos períodos na mata para coleta, transporte, quebra dos ouriços e seleção das castanhas, que são transportadas em paneiros e carregadas nas costas por longas distâncias pela floresta. Frutos da castanheira-do-pará (*Bertholletia excelsa*), árvore que pode atingir até 50 metros de altura, com um tronco de 4 metros de circunferência, os ouriços chegam a medir de 8 a 15 centímetros de diâmetro e pesam, em média, quase um quilo. Quando amadurecem (de dezembro a março), eles despencam do alto das árvores, sendo apanhados no chão. De casca dura, lenhosa, de coloração castanho-escuro e superfície espessa, resultam em interessantes peças artesanais. O ideal é que os ouriços fiquem secando pelo período de um ano, para que seja mais fácil retirar a casca que os cobre sem danificá-los. Depois de retirada a casca, há também uma entrecasca que é preciso eliminar. Após a limpeza, é feito um corte, seguido por um processo de lixamento, em

5. Uiara, iara ou mãe d'água é um ser mitológico metade mulher, metade peixe que enfeitiça os homens, atraindo-os para o fundo das águas.

6. O jurupari é um ser mitológico da região amazônica, filho de uma índia virgem, que veio mandado pelo sol para reformar os costumes da terra, restituindo aos homens o poder, que se encontrava em mãos das mulheres. É a representação do poder masculino, legislador, evidenciando o caráter de dominação patriarcal de algumas tribos amazônicas.

7. Exposição temporária no Programa Sala do Artista Popular SAP 191 – *Do barro e da castanha: as artes dos quilombolas de Oriximiná*, realizada em 2018.

8. As réplicas de peças arqueológicas são resultado do Projeto Educação Ambiental e Patrimonial – Peap, desenvolvido em parceria pelo Museu Paraense Emílio Goeldi e pela Mineração Rio do Norte, a partir da descoberta de sítios arqueológicos na região do Porto Trombetas.

função do tipo de objeto desejado: caixinhas, pulseiras, colares, anéis, porta-envelopes ou porta-guardanapos, entre outros.

Os artesãos aliaram seus conhecimentos tradicionais da lida com a castanha, cipós e sementes nativas à criação de peças artesanais com matérias-primas sustentáveis da floresta. Contudo, especialmente devido às dificuldades encontradas para a comercialização, a continuidade da produção foi escasseando e são poucos os que ainda se dedicam ao artesanato do ouriço da castanha.

A fauna amazônica também inspira os bancos em madeira produzidos por cinco comunidades artesanais às margens dos rios Tapajós e Arapiuns[9]. Os artesãos aproveitam árvores caídas, encontradas nas matas da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, situada entre Aveiros e Santarém. As toras de madeiras mortas são entalhadas, produzindo móveis rústicos que preservam a textura e as ranhuras das madeiras. Os bancos de madeira com assento em formato de tartaruga, martim-pescador, paca, cutia, jacaré, macaco, preguiça e outros animais da fauna amazônica, além do boto[10], já fizeram parte do catálogo de produtos de uma cadeia de lojas na Região Sudeste do país. As encomendadas foram descontinuadas depois de dois atrasos na entrega das peças, contrariando os padrões de atendimento ao consumidor que a loja adota. No entanto, essas comunidades, que reúnem cerca de cinquenta artesãos, não estão ligadas por transporte público. Situadas nas margens do rio Tapajós, distam cerca de sete horas de barco, partindo de Santarém. Não há transporte todos os dias, o que não só dificulta o envio das peças aos centros urbanos para comercialização como também prejudica a comunicação entre os artesãos. A região não dispõe de luz elétrica e não há serviço telefônico. Uma encomenda que chegue ao ponto de comercialização mantido na cidade de Santarém pode levar de três a quatro dias para alcançar os artesãos. E o transporte para a entrega das peças está sujeito aos mesmos entraves.

Para além da produção de conhecimento sobre o bem cultural, fica evidente que seu reconhecimento e valorização muitas vezes extrapolam o âmbito cultural, na medida em que o bem se insere em outros circuitos, seja no comércio, na produção agrícola, no controle sanitário ou nas medidas de proteção ao meio ambiente, que costumam abarcar áreas de atuação de outras instituições, cada qual submetida a uma legislação específica.

A capacidade produtiva das comunidades artesanais varia de acordo com o tipo de produção artesanal, as matérias-primas utilizadas, as formas de uso e de acesso a essas matérias-primas. Algumas produções são sazonais, dependendo de condições climáticas ou de épocas oportunas para extração e aproveitamento de recursos naturais de modo sustentável. Nesse sentido, o incremento da capacidade produtiva esbarra não só no respeito ao tempo ou ritmo de produção, como também na disponibilidade de recursos naturais, demandando planos de manejo e de cultivo.

9. Uma das comunidades artesanais do Paca, um dos polos do Promoart, com exposição temporária no Programa Sala do Artista Popular, SAP 125 – *Forma e imaginário da Amazônia*, realizada em 2005.

10. Ser mitológico da Amazônia que assume a forma ora de um boto, ora de um moço bonito que seduz as mulheres e a quem é atribuída a paternidade dos filhos de pais desconhecidos.



Elisabeth Costa No Norte, do Norte, do Brasil

As onze associações envolvidas no artesanato em capim dourado na região do Jalapão[11], no estado do Tocantins, se distribuem por diversos municípios situados a grande distância uns dos outros. O acesso a esses municípios é difícil, por estradas não pavimentadas, só transitáveis por veículos de tração nas quatro rodas. Essas localidades também não são servidas por transporte regular. A comunicação entre os artesãos é bastante prejudicada e a mobilização social em torno de um plano de trabalho comum fica aquém do necessário.

A região do Jalapão concentra a maior reserva de cerrado do país, onde floresce a planta nativa capim dourado ou capim de vereda, uma sempre viva da família das eriocauláceas (*Syngonanthus nitens)*. O tom dourado empresta brilho e textura singulares às peças de uso doméstico e acessórios femininos: jarros, potes, descansos de pratos, bolsas, chapéus, brincos, pulseiras. A técnica consiste na costura de hastes do capim dourado com linha feita a partir da seda de buriti *(Mauritia flexuosa*), palmeira que cresce nas veredas e matas ciliares. De acordo com os relatos, o uso de capim dourado é uma herança indígena do povo Xerente, repassada, há mais de 80 anos, aos moradores da região.

A legislação sobre o manejo do capim dourado, na região do Jalapão, decorreu de demandas das próprias comunidades, que pediram apoio aos órgãos ambientais do estado com o intuito de evitar a retirada do capim *in natura* e garantir a sustentabilidade das espécies nativas. A atividade de coleta do capim dourado foi regulamentada, limitando-se ao período de 20 de setembro a 30 de novembro, desde que as hastes estejam completamente secas e/ou maduras. É exigido também que a coleta ocorra de forma seletiva ou falhada, isto é, deixando-se alguns exemplares intocados, numa relação de cinco para um. As flores, onde se armazenam as sementes, devem ser retiradas e lançadas ao solo, no mesmo local.

O conhecimento das comunidades sobre as práticas de manejo do capim dourado contou com efetiva colaboração dos órgãos responsáveis pela preservação ambiental e há marcos legais adequados para a preservação dessa matéria-prima. A preocupação dos artesãos, hoje, diz mais respeito à fiscalização, pois alegam que a matéria-prima é transportada para outras regiões onde a confecção de peças em capim dourado é submetida a processos semi-industrializados, em dissonância com o modo de fazer cuja reputação lhe proporcionou o certificado de Indicação Geográfica, conferido pelo Instituto Nacional de Propriedade Industrial – Inpi, em 2011, que o distingue econômica e simbolicamente como um valor de procedência da região do Jalapão.

Os saberes ancestrais da atividade extrativa e dos padrões ornamentais por parte das populações que ocupam a vasta região do Norte do Brasil foram assimilados por famílias e coletividades na confecção de objetos em que se reconhecem simbolicamente as trocas culturais, o conhecimento compartilhado e o entrelaçamento de tradições diversas. Apesar dessa aglutinação, ou justamente por causa dela, o valor agregado aos bens culturais mescla o local e o global de tal modo que

Maria de Nazaré dos Santos Almeida trabalhando com o ouriço da castanha na comunidade do Juari, Oriximiná (PA), 2005
Foto: Raquel Dias Teixeira/ Acervo CNFCP/Iphan.

11. A SAP 145 – *Capim dourado: costuras e trançados do Jalapão*, realizada em 2008, contemplou este outro polo Promoart.



Zeleni Ribeiro Barbosa da Silva costurando uma mandala de capim dourado com seda do olho do buriti, no povoado de Mumbuca, município de Mateiros, no Jalapão (TO), 2008
Foto: Francisco Moreira da Costa/Acervo CNFCP/Iphan.

uma longa história de significados sedimentados se converte em recurso efetivo e eficaz de valorização e preservação.

O município de Novo Airão, 180 quilômetros a noroeste de Manaus, está localizado na margem direita do rio Negro, em frente a Anavilhanas, um dos maiores arquipélagos fluviais do mundo, formado por cerca de quatrocentas ilhas entremeadas por lagos, canais e pelos igarapés das margens do rio Negro.

Dois núcleos de artesanato[12] trabalham com matéria-prima de extração vegetal. Um se dedica ao reaproveitamento de madeira morta, transformando o que seria descartado em peças entalhadas, com técnicas de marchetaria. O outro trabalha com fibras de arumã. Depois de tingido com resinas da floresta, o arumã é trançado, confeccionando peças decorativas e utilitárias.

A tradição do entalhe em madeira com detalhes da fauna amazônica aproveita madeiras mortas, refugos de serrarias, troncos ocados ou galhos de árvores encontrados nos arredores para esculpir tatus, tartarugas, jabutis, capivaras, tucanos, araras, botos e peixes, como pirarucu, tucunaré, aruanã. Merece destaque o sapo cantor, feito em mar-

12. A exposição temporária SAP 157 – *Trançados e entalhes de Novo Airão*, realizada em 2010, contemplou mais esse polo do Promoart.

chetaria, cujos entalhes em relevo nas costas emitem sons suaves ao serem friccionados por uma pequena haste de madeira.

A dureza e densidade da madeira definem o tipo de peça a ser esculpida, pois interferem no processo de acabamento. As madeiras mais duras permitem um entalhe mais fino, enquanto que as mais macias não proporcionam tamanha precisão.

Já na confecção de cestarias e esteiras, no outro núcleo artesanal em Novo Airão, estão presentes os saberes dos povos indígenas no trançado da fibra obtida da tala de arumã. O arumã (*Ischnosiphon polyphyllus*) é uma planta herbácea que cresce em locais alagados como as matas de igapó. As touceiras são compostas por talos em diferentes estágios de vida e sua extração segue o plano de manejo ambiental em áreas delimitadas pelas Unidades de Conservação. É preciso primeiro limpar o igarapé, retirando troncos e galhos caídos para liberar a passagem da canoa. A coleta ocorre no período da seca, de agosto a abril, quando os igapós não estão mais alagados. Os talos maduros devem ser cortados pela metade. O período indicado no plano de manejo para a reposição do arumã é de 3 anos e por isso, na coleta seguinte, procuram-se touceiras em outros igarapés, deixando os já colhidos em descanso. O cipó também é manejado. Retira-se o maduro, somente na quantidade necessária. O cipó verde, depois de trabalhado, muda de coloração e fica arroxeado; o maduro, não.

Depois de colhidos, os talos de arumã, amarrados em feixes, ficam submersos em água, trocada de dois em dois dias, para então serem raspados e preparados de acordo com a cor que vão receber. As tinturas e resinas vegetais para fixação da cor nas fibras são retiradas de árvores e arbustos da flora local. O verniz da goiaba-de-anta (*Bellucia dichotoma*) ajuda a fixar a tinta.

Após a pintura, o talo é cortado em tiras, que são deixadas para secar ao sol por cerca de duas horas. A largura da tira depende da peça a ser produzida: cesta, jarro, balaio, peneira, abano, bolsa, chapéu ou jogo americano, entre outras. A peça mais



Sapo cururu em madeira, Novo Airão (AM). Coleção da Sala do Artista Popular do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro (RJ)
Foto: Ana Luiza de Abreu/ Acervo CNFCP/Iphan, 2008.

característica é o tupé, uma esteira trançada com fibras de diferentes tonalidades, formando desenhos que recebem nomes como caminho de bicho, caracol, escama de buriti, malha de jiboia.

O uso de recursos respeitando os ciclos de renovação da natureza também se encontra na confecção de trançados e cestaria, no município de Santarém, à margem direita do rio Arapiuns. Os artesãos das coletividades de Vila Coroca, São Miguel, Nova Sociedade e Tucumã[13] dominam o manejo e aproveitamento da espinhosa palmeira tucumã (*Astrocaryum tucuma*), que atinge até 15 metros de altura. Das folhas se retira a fibra para a confecção de cestos, chapéus, abanos.

O tingimento é feito com plantas da flora amazônica maceradas e fervidas em água, na qual se mergulha o ramo de fibra da palmeira. O preto, do jenipapo, fruto do jenipapeiro (*Genipa americana)*, árvore que chega a atingir 20 metros de altura; do piquiá (*Caryocar villosum*), fruto da árvore de mesmo nome, um matiz do tom natural da fibra; o amarelo intenso resulta da mangarataia (*Curcuma longa*), também conhecida como açafrão da terra; um tom marrom avermelhado, do arbusto crajiru (*Arrabidea chica*); da capiranga, também conhecida como pimenta dedo-de-moça, obtém-se a cor lilás.

O estilo da produção de cerâmica no distrito de Icoaraci[14], a 18 quilômetros de Belém, consiste na junção de vários outros, principalmente o marajoara, o tapajônico e o maracá, com técnicas de incisão para os grafismos internos e de excisão para os grafismos externos. A região é cortada por igarapés e pelos rios Paracuri e Livramento. As jazidas dos barreiros são encontradas nos leitos e nas margens desses rios e é pelas águas que se faz o transporte do barro, em canoas. É também na região que se extraem os pigmentos minerais, de coloração branca e vermelha, empregados na pintura das peças. Os barreirenses se embrenham em áreas de difícil acesso e se dedicam à extração, beneficiamento e distribuição do barro para os artesãos. Detêm um amplo conhecimento da região e da fauna e flora locais, além de um saber relevante que lhes permite distinguir os diferentes tipos de barro apropriados para a confecção das peças: o barro seco e o barro "liguento". A mistura dos dois resulta em excelente material para a modelagem.

A variada produção de vasos, urnas, alguidares, cofres em forma de tartaruga e galos, jogos de café e de feijoada, carrancas, estatuetas e assim por diante, materializa o diálogo entre tradições diversas e inovações recentes. No estilo marajoara, característico da quarta fase arqueológica da Ilha de Marajó, a cerâmica é pintada nas cores preta, vermelha e branca, com relevos e incisões, geralmente reproduzindo animais com aspecto humano. O repertório de peças inclui estatuetas, pratos, jarros, tigelas, urnas funerárias e cobertas pudicas triangulares ou tangas. A decoração busca representações da fauna amazônica, além de figuras híbridas de homem e animal. No estilo tapajônico, característico dos grupos indígenas da região do rio Tapajós, as peças exibem representações da fauna amazônica, figuras nuas, de fartos

Casa feita em trançado de babaçu, na região do rio Arapiuns (PA), 2004
Foto: Francisco Moreira da Costa/Acervo CNFCP/Iphan.

13. Polo Promoart, com a exposição temporária SAP 121 – *Trançados de Arapiuns*, realizada em 2005.

14. Mais um polo do Promoart, além da exposição temporária SAP 115 – *Icoaraci: cerâmica do Pará*, realizada em 2003.



seios e, mais uma vez, muiraquitãs. A tradição maracá, cerâmica arqueológica do vale do rio Maracá, no estado do Amapá, inspira jarros e urnas em forma de efígie, pintados em amarelo, vermelho e cinza, com desenhos geométricos e figuras antropomorfas e zoomorfas. Mais recentemente, os artesãos desenvolveram um estilo icoaraciense próprio, denominado cerâmica do Paracuri, decorado com motivos florais, montanhas, sol e lua.

O misto de tradições e inovações emerge da dinâmica das relações sociais, evocando modos de vida e visões de mundo que se enraízam no tempo e dialogam até hoje. Para muitas pessoas, uma continuidade histórica fundamentada na preservação da tradição coibiria inovações e transformações, exigindo a permanência de formas e sentidos. No entanto, a noção de referência cultural reconhece que a tradição é o que permanece ao longo do tempo, integrando transformações e adaptações para continuar fazendo sentido para os grupos sociais que a praticam.



Tais referências decorrem de processos históricos de relacionamento com o meio ambiente, do manejo de recursos naturais e das práticas de sociabilidade e de repasse de conhecimento.

A confecção de cuias no baixo Amazonas alia técnicas indígenas de pigmentação e padrões europeus e tapajônicos de ornamentação. O município de Santarém, situado na região oeste do Pará, no encontro dos rios Tapajós e Amazonas, é um dos maiores núcleos produtores de cuias no estado. Diversas comunidades ribeirinhas, especialmente da várzea do Amazonas, dedicam-se a esse artesanato. Cinco delas, situadas na região do Aritapera, distante 5 horas de barco, partindo de Santarém, foram selecionadas para implantação do Projeto Cuias de Santarém[15] em função de sua expressiva produção: o Centro do Aritapera, Enseada do Aritapera, Surubim-Açu, Cabeça d' Onça e Carapanatuba.

O aproveitamento dos frutos da cuieira (*Crescentia cujete*), árvore que atinge até 12 metros de altura, envolve uma série de processos complexos que requerem o domínio de técnicas de matriz indígena, as quais têm sido preservadas particularmente nas comunidades tradicionais e têm sido transmitidas de geração a geração.

O processo se inicia com a retirada dos frutos da cuieira. Depois de partidos ao meio, com auxílio de uma pequena serra, são postos para amolecer dentro d'água, facilitando a raspagem da casca com escamas do pirarucu, para deixar a cuia bem lisa, tanto por dentro como por fora. As peças são lavadas, secas ao sol e, depois, tingidas com o cumatê, uma tintura natural, obtida da casca da árvore conhecida como cumatezeiro (*Myrcia atramentifera*), rica em tanino, encontrada nas matas da região. Para extrair a tintura, põe-se a casca de molho em água, levada

15. No âmbito do Programa Artesanato Solidário, o Projeto Cuias de Santarém, realizado de 2001 a 2003, tinha por objetivo promover a valorização do artesanato tradicional de cuias do Pará, criar melhores condições para sua produção e comercialização. No âmbito do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular (Nota 2), entre 2003 e 2006, foi realizado o inventário desse bem cultural. Em 2009, o núcleo artesanal do Aritapera foi integrado ao Promoart e, em 2015, o Modo de Fazer Cuias no Baixo Amazonas foi registrado pelo Iphan como patrimônio cultural do Brasil.



para aquecer ao sol. A água tingida é passada, diversas vezes, em ambos os lados das cuias secas, com o auxílio de um pincel feito de penas de galinha amarradas. O processo é repetido até que a cuia adquira uma coloração vermelho escura. Por fim, as peças são levadas a um estrado chamado cama ou puçanga, para o preparo final. As cuias são, enfim, pintadas ou ornamentadas com incisos.

Na época da implantação do Projeto Cuias de Santarém, eram produzidas, primordialmente, cuias pretas com pouca ou nenhuma decoração, vendidas a preços baixos para atravessadores, muito embora as artesãs se lembrassem de antigas ornamentações obtidas por meio da incisão de flores, estrelas, bandeiras e rosáceas. A partir de pesquisas em acervos de museus nacionais e internacionais, foi possível recompor um rico repertório iconográfico, compilado em uma apostila com reproduções de desenhos tradicionais e de padrões gráficos de origem europeia e tapajônica. A arte de burilar a casca do fruto da cuieira, com desenhos, pinturas, riscos e incisões, gera um valor agregado a mais, pois também incorpora sentidos e valores associados a um modo de vida e a uma visão de mundo. Os grafismos que ornamentam as cuias do baixo Amazonas são, assim, referência cultural daquela região.

Barreiro em Icoaraci (PA), 2003
Foto: Francisco Moreira da Costa/Acervo CNFCP/Iphan.

Urna marajorara de cerâmica, Icoaraci (PA). Exposição Icoaraci: cerâmica do Pará, *realizada no Museu do Folclore Edison Carneiro, 2003/2004, Rio de Janeiro (RJ)*
Foto: Francisco Moreira da Costa/Acervo CNFCP/ Iphan, 2005.



Vendedora de Tacacá.
Óleo sobre tela de Antonieta Santos Feio, 1937
Acervo: Museu de Arte de Belém.

As cuias fazem parte do cotidiano de diversas maneiras. Transformam-se em jarras, moringas, servem para medir, servir ou dosar farinhas, líquidos e sementes. Dentre esses usos cotidianos, a cuia constitui o recipiente ideal para saborear o tacacá[16].

O consumo do tacacá, um dos mais vinculados à identidade paraense, se faz dentro de um ritual que inclui seu preparo e montagem, a forma como é servido, o momento do dia em que é saboreado e os encontros sociais aliados a essa prática. Os saberes envolvidos nos modos de preparar, servir e consumir vêm sendo transmitidos de geração a geração e, guardadas as variações regionais, os modos de cultivo, preparo e consumo têm se mantido ao longo do tempo e ao longo de uma grande extensão territorial que atravessa vários estados da Região Norte. As variedades de sua composição indicam as redes de trocas econômicas e simbólicas que agregaram contribuições ameríndias e coloniais, locais e migrantes, rurais e urbanas.

A goma e o tucupi, ingredientes do tacacá, são obtidos por meio do processamento da mandioca brava amarela, que é descascada, lavada e ralada. A massa resultante é diluída em água e, em seguida, fortemente comprimida, para se extrair a parte líquida, conhecida como manipueira. A manipueira é posta para descansar de um dia para o outro, quando ela fermenta naturalmente, definindo o grau de acidez, e separa a massa do tucupi da água e do amido, que decanta. A massa do tucupi é então fervida para a neutralização de toxinas e, durante esse cozimento, são adicionados sal, chicória e alfavaca como temperos. O tucupi propriamente dito, resultante desse processo, é o principal ingrediente do tacacá

16. O inventário do Ofício das Tacacazeiras foi desenvolvido no âmbito do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular, em 2003.

e sua composição – mais grosso ou mais ralo, mais ou menos ácido – confere um sabor peculiar como marca distintiva. Para completar o alimento, acrescentam-se camarão seco ou peixe, temperos e o jambu (*Spilanthes oleracea L.*), também conhecido como agrião-do-pará, uma planta herbácea de flores amareladas, encontrada nas várzeas de igarapés ou em locais de grande umidade. Tem propriedades analgésicas, que provocam um leve adormecimento na boca, diuréticas e digestivas.

O tacacá integra o sistema culinário da mandioca, em torno do qual se articula um conjunto de práticas e representações simbólicas que foi objeto de inventário no âmbito do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular. O campo da pesquisa para esse inventário estava inicialmente restrito ao Pará, onde poderiam ser encontrados todos os elementos que compõem o chamado complexo da mandioca e da farinha, que reúne desde a seleção das múltiplas variedades, as técnicas de cultivo, os utensílios criados para sua produção, a diversidade dos modos de prepará-la, os diferentes circuitos de comercialização, os usos culinários e os modos de consumo até os saberes, práticas, relações sociais e representações simbólicas envolvidos.

No entanto, à medida que o trabalho de campo foi avançando, o universo da pesquisa foi ampliado. Para apreender a diversidade de modos de fazer, tecnologias utilizadas, diferentes usos culinários, decidiu-se investigar dois estados em cada região[17].

É importante enfatizar a relação entre a biodiversidade da mandioca e os modos artesanais de preparo da farinha. A multiplicidade de sabores, texturas e cores de farinha se deve às diferentes variedades produzidas, que, por sua vez, foram garantidas graças à permanência das técnicas de cultivo e dos modos de fazer tradicionais.

Em decorrência do inventário da farinha, a exposição *Mandioca – saberes e sabores da terra*[18] buscou mostrar, em linguagem museográfica, que o cultivo da mandioca e sua transformação em alimento compreendem um conjunto de práticas, relações sociais, cosmologias e representações simbólicas significativas no modo de vida das comunidades produtoras. Na mesma ocasião[19], o seminário Museus, Patrimônio e Saberes Tradicionais reuniu pesquisadores de vários campos de estudo, que discutiram, a partir de diferentes perspectivas, a constituição de narrativas relacionadas à alimentação como referência cultural.

Três outras exposições resultaram do interesse despertado pelos festejos do Círio de Nossa Senhora de Nazaré e do complexo cultural do boi. A exposição Círio foi realizada na Galeria Mestre Vitalino/Museu de Folclore Edison Carneiro – MFEC, no período de outubro de 2005 a janeiro de 2006. A exposição *Festa na floresta: o boi-bumbá de Parintins*, apresentada na mesma galeria em dezembro de 2001, depois de ter itinerado por três unidades do Sesc no estado do Rio de Janeiro, entre 2000 e 2001. Já a exposi-

17. Selecionaram-se no Norte, além do Pará, o estado do Acre; no sul, Paraná e Santa Catarina; no Nordeste, Bahia e Pernambuco; no Centro-Oeste, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul e, no Sudeste, Rio de Janeiro e Minas Gerais.

18. Exposição realizada na Galeria Mestre Vitalino, no período de maio a julho de 2006.

19. Seminário realizado no auditório do CNFCP, em 25 e 26 de maio de 2006.

ção *Ritual amazônico* ocorreu no prédio da Organização das Nações Unidas – ONU, em Nova York, no período de 17 a 28 de abril de 2000, levando fotos de Loris Machado, com base em pesquisa de Maria Laura Cavalcanti[20] sobre o boi-bumbá de Parintins.

As celebrações relacionadas ao complexo do boi que acontecem em diversas regiões do país estão longe de ser homogêneas. Talvez uma das mais peculiares se encontre no município de São Caetano de Odivelas, banhado pelos rios Mojuim e Barreto, que deságuam no Atlântico, na região do Salgado Paraense. Ao final da brincadeira, o boi Tinga, o mais antigo de São Caetano de Odivelas, não morre, mas foge pelas ruas da cidade, perseguido pelos brincantes, até desaparecer da vista de todos e reaparecer, incólume, no ano seguinte. Além do mais, ele é vestido por dois brincantes que lhe emprestam quatro pernas, o que também o diferencia dos bois mais conhecidos de São Luís (MA) e Parintins (AM), com apenas duas pernas. De acordo com a opinião local, "boi de duas pernas é galinha". O boi Tinga tampouco é acompanhado pelos personagens mais conhecidos. Sai em cortejo pela cidade junto a mascarados – pierrôs, cabeçudos e buchudos inteiramente cobertos por fantasias coloridas. O cabeçudo exprime o apelo cômico das formas descomunais. Seu visual grotesco é composto pela cabeça desproporcional e pelos braços falsos, que pendem da cintura do brincante. No encontro de dois ou mais cabeçudos, uma briga é simulada, na qual batem as cabeças, em encenações cômicas. Inclinam-se em reverências desajeitadas para cumprimentar o público. Diabos e buchudos, cobertos por vestes longas e capas, fazem parte dos assombrados, assustando e zombando do público. A exposição *O reinado do riso*, realizada na Galeria Mestre Vitalino, no período de agosto a novembro de 2012, exibiu as peças Boi, Cabeçudo e Pierrô, do acervo do MFEC, confeccionadas por Zé do Lody (José Chagas Zeferim), em São Caetano de Odivelas, entre 1971 e 1980.

Dentre as poucas comunidades indígenas contempladas nos projetos e programas do CNFCP[21], o Programa Sala do Artista Popular realizou três exposições temporárias sobre os saberes e fazeres dos Huni Kuin, dos Ashaninka e dos Ticuna.

Os Huni Kuin vivem na Amazônia, no estado do Acre, e são mais conhecidos pela designação de Kaxinawá, dada pelos brancos. Para os Huni Kuin, *kene*[22] significa desenho, resultado dos traços inspirados nos desenhos do corpo da cobra jiboia. Um de seus mitos explica que os Huni kuin vieram da jiboia encantada Yube, uma mulher da tribo que se transformou em cobra por ocasião de um dilúvio. O *kene* é uma expressão gráfica exclusiva das mulheres. Foram registrados 25 *kene*, em conformidade com o corpo da jiboia adulta que mede 25 palmos e exibe em cada palmo um desenho diferente. Esses *kene* primordiais se casam entre si e formam outros, como uma família. Como tudo na natureza tem um espírito, um *yuxim*, quando uma mulher trabalha com um *kene*

20. Antropóloga, coordenadora de pesquisa do CNFCP entre 1983 e 1990.

21. O Promoart contemplou cinco polos artesanais indígenas – Wajãpi (AP), Maxacali (MG), Guarani (RJ), Asurini (PA), Kuikuro (MT) –, sob a coordenação do Museu do Índio.

22. Exposição temporária SAP 78 – *Kene – a arte dos Huni Kuin*, realizada em 1999.

ela trabalha com vários espíritos: o das águas, o do fogo, o da folha para tingir o algodão, o da palha para tecer. O professor Josimar Samuel Tui, da aldeia de Japinim, às margens do rio Breu, associa o *kene* à escrita, à qual os Huni Kuin tiveram acesso recente. Portanto, modernamente, o *kene* está redesenhado nos livros didáticos das escolas indígenas.

Assim como na pintura que ornamenta os corpos, à base de jenipapo e de urucum, fruto do urucuzeiro (*Bixa orellana*), que chega a atingir 6 metros de altura, o *kene* está presente no algodão das redes, chapéus, mantas, confeccionados a partir de um amplo conhecimento que envolve desde o plantio, colheita, secagem, descaroçamento, batição e tingimento do algodão até a arte da tecelagem propriamente dita.

Em terras acreanas também vivem os Ashaninka[23], na região de fronteira entre Brasil e Peru, na bacia dos rios Juruá e Purus. Seus utensílios e adornos, instrumentos musicais e indumentárias são confeccionados com matéria-prima proveniente da fauna e flora locais, ou de cultivo local.

A chusma, uma espécie de bata ou túnica, é a vestimenta tradicional, parte importante da identidade ashaninka. É tecida em tear de origem andina, com fios tingidos com corantes naturais, extraídos da floresta. O plantio do algodão, a coleta, o processamento da matéria-prima, o tingimento dos fios e, finalmente, a tecelagem cabem às mulheres, que produzem também capuzes, bolsas, tipoias para carregar os bebês.

Os cestos são confeccionados com cipó; os abanos, com palha de murumuru (*Astrocaryum murumuru*); as malas, com tala de cana brava; os estojos, com bambu e palha de milho para a tampa; os adereços, com sementes, casca de castanha, frutos silvestres, penas e ossos de aves e pequenos animais.

O colar de muitas voltas, adorno especificamente masculino, foi ensinado a uma mulher ashaninka pela cobra bico-de-jaca, uma entidade da floresta.

Por sua vez, os Ticuna[24] ocupam a região amazônica nas fronteiras entre Brasil, Peru e Colômbia. Entre suas expressões culturais, a que chama mais atenção são as máscaras rituais, de aparência monumental, forte colorido e formas diversas. Confeccionam também redes, bolsas, cestos, colares, com destaque para as esculturas em madeira, principalmente a muirapiranga (*Brosimum paraense*), de cor avermelhada. As esculturas se inspiram na fauna da região, desde besouros, gafanhotos e escorpiões até antas, tartarugas, botos, cobras e onças.

As esculturas em forma de onça constituem o tema preferido do escultor José Alcântara[25], que busca sua matéria-prima nos desmatamentos do entorno de Manaus. Seleciona no tronco alguns volumes e já no corte começa a definir o formato da escultura. Com enxós, entalhadeiras e formões, imprime formatos, incisões e relevos na madeira. O acabamento é feito com diferentes lixas, pintura e, por vezes, pirogravação. Esculpe pirarucus, ariranhas, jacarés, mas a onça é o seu tema preferido.

23. Exposição temporária SAP 83 – *Ashaninka*, realizada em 2000.

24. Exposição temporária SAP 65 — *Esculturas ticuna*, realizada em 1996.

25. Exposição temporária SAP 73 – *Bichos da floresta amazônica: esculturas de José Alcântara*, realizada em 1997.



Mulher indígena da etnia Huni Kuin, no bairro Kaxinawá, na cidade de Jordão (AC), 2016
Foto: Talita Oliveira/
Nokun Txai – *Nossos Txais.*





Exposição Permanente do Museu de Folclore Edison Carneiro, Rio de Janeiro (RJ)
Foto: Francisco Moreira da Costa/ Acervo CNFCP/Iphan, 2005.

José Alcântara leva quase seis meses para esculpir uma onça em tamanho natural; para onças menores, com cerca de 50 a 60 centímetros, leva por volta de um mês. A exposição de longa duração do CNFCP exibe uma onça de 54 centímetros de altura, 20 centímetros de largura e 1,40 metro de comprimento, esculpida pelo artista em um bloco único de madeira, que carrega na boca um filhote.

O escultor Gesileu Salvatore[26], natural de Xapuri, no interior do estado do Acre, viaja por matas e rios, principalmente ao longo do rio Acre, buscando a matéria-prima de suas esculturas: pedaços de troncos, nós caídos das copas das árvores, galhos ressecados, raízes mortas. Ao trabalhar a peça de madeira, usa o serrote nos primeiros cortes e uma serrinha para cortes mais delicados. Retira a casca da madeira com um formão e começa a esculpir a peça, aproveitando a forma dada pela própria natureza. O acabamento é feito com lixa e aplicação de resina de castanheira, óleo de copaíba e andiroba, álcool de cereais e óleo de bálsamo, para proteger a madeira.

Em uma de suas obras mais conhecidas, intitulada *Mapinguari e o seringueiro*, Gesileu entalhou, numa prancha de mogno, a história do seringueiro que foi caçado por mapinguari, um ser mitológico com corpo coberto de pelos, semelhante a um grande macaco e com apenas um olho, centralizado na testa. Dizem também que a boca do mapinguari termina na barriga e que o odor que ele exala na mata é insuportável. Sua pele é igual ao couro de jacaré e os pés são idênticos a mãos de pilão. Apavora os habitantes das florestas acreanas, pois acredita-se que devora os caçadores nas matas.

A *Mulher Galho*[27], escultura feita a partir de um galho de árvore, sugere uma mulher em movimento de corrida, fugindo, segundo o artista, da destruição da floresta. Em uma peça feita a partir de um cipó espiralado, o artista esculpe a *Cobra Grande* ou Cobra Norato.

Sendo assim, começando e terminando esse relato ao abrigo da cobra-grande, não abrimos mão da dimensão simbólica expressa em mitos, ditados, canções, poemas e esculturas de artistas populares. Cada peça artesanal, cada objeto, cada expressão cultural de indivíduos e grupos encerra as cosmologias, o conhecimento acumulado por gerações e as representações simbólicas significativas de seu modo de vida.

Ao trabalharmos com patrimônio, lidamos com significados e valores. Nesse sentido, uma interpretação da própria região amazônica como um território que é apropriado pelas práticas sociais e que, por sua vez, se projeta e se imiscui nas relações sociais. Pode também ser uma perspectiva pertinente que permite a incorporação, na produção de sentidos, não só da fauna e da flora, por meio da construção de laços afetivos, da sensação de pertencimento associada a vivências, mas também dos rios, igarapés, trilhas e clareiras, ao lado das ruas, praças, feiras e mercados, no desenrolar das práticas sociais que são o fundamento das manifestações e expressões culturais. Por esse prisma, a vasta região do Norte do país, vivida e habitada por populações indígenas, ribeirinhas, quilombolas, urbanas, migrantes

26. Exposição temporária SAP 127 – *Gesileu Salvatore: escultor da floresta*, realizada em 2005.

27. Acervo do MFEC.

e estrangeiras, de diversas procedências, desde a época colonial, fica impregnada de valores associados a uma forte relação com o meio natural e de valores associados a modos de vida e de pensar em forte conformidade com as matrizes de comunidades tradicionais, preservadas, reelaboradas e desenvolvidas coletivamente no afluxo de uma enorme sociodiversidade. Um paradigma da riqueza e da diversidade brasileiras.

Notas

Nota 1. Paca

O Programa de Apoio a Comunidades Artesanais é fruto da parceria da Associação de Amigos com o CNFCP. Com base nesse programa e em sua concepção, foram iniciadas as negociações com o então Conselho da Comunidade Solidária para constituir a parceria que deu origem ao Programa Artesanato e Geração de Renda, designado posteriormente Artesanato Solidário. Entre as 24 comunidades artesanais contempladas pelo programa, encontram-se os artesãos de Abaetetuba e Santarém, no Pará: Projeto Brinquedos de Miriti – Abaetetuba e Projeto Cuias de Santarém – Santarém.

Nota 2. Celebrações e Saberes

O Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular desenvolvido pelo CNFCP e pela Associação de Amigos do MFEC, com o patrocínio da Secretaria de Patrimônio, Museus e Artes Plásticas do Ministério da Cultura, no âmbito do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, foi uma experiência piloto, iniciada em 2001, no sentido de produzir conhecimento sobre as possibilidades, alcance e eficácia do decreto para registro de bens culturais de natureza imaterial. Com base na experiência e no acervo da instituição, foram realizadas pesquisas e inventários no sentido de atualizar e sistematizar informações relativas aos seguintes temas: o complexo cultural do boi; o artesanato em barro; a musicalidade das violas e percussões; os sistemas culinários a partir da farinha de mandioca e do feijão.

Nota 3. Sala do Artista Popular – SAP

O Programa Sala do Artista Popular foi criado em 1983 com o objetivo de contribuir para a difusão da arte popular por meio de mostras que apresentam expressões artísticas e técnicas artesanais tradicionais diversificadas. Cada exposição, acompanhada por catálogo e peças gráficas de caráter etnográfico, resulta de pesquisa de campo e registro fotográfico e conta com a presença, na inauguração, dos artistas e artesãos que são os protagonistas das práticas, saberes e expressões artísticas da mostra. Ao longo de mais de 35 anos de existência, com mais de 190 exposições, o programa consolidou-se e ampliou-se, contemplando um número crescente de estados brasileiros. Por meio da Associação de Amigos do MFEC, foi possível a manutenção de um ponto de comercialização permanente da Sala do Artista Popular, franqueado a todos aqueles que já participaram do Programa.

Exposições temporárias do programa que contemplaram a Região Norte:

SAP 37 — *O brinquedo no Círio de Belém*, pesquisa e texto de Ricardo Gomes Lima, 1987.

SAP 65 — *Esculturas ticuna*, pesquisa e texto de Jussara Gruber, 1996.

SAP 73 — *Bichos da floresta amazônica: esculturas de José Alcântara*, pesquisa e texto de Raul Lody, 1997.

SAP 78 — *Kene – a arte dos Huni Kuin*, texto de Dedê Maia (org.), José Mateus Itsairu, Edson Medeiros Ixã, Josimar Samuel Tui, 1999.

SAP 83 — *Ashaninka,* pesquisa e texto de Dedê Maia, 2000.

SAP 102 — *O brinquedo que vem do norte*, pesquisa e texto de Lucina Carvalho e Ricardo Lima, 2002.

SAP 108 — *Cuias de Santarém*, pesquisa e texto de Luciana Carvalho, 2003.

SAP 115 — *Icoaraci: cerâmica do Pará*, pesquisa e texto de Marzane Pinto e Ricardo Lima, 2003.

SAP 121 — *Trançados de Arapiuns*, pesquisa e texto de Luciana Carvalho, 2005.

SAP 125 — *Forma e imaginário da Amazônia*, pesquisa e texto de Luciana Carvalho, 2005.

SAP 127 — *Gesileu Salvatore: escultor da floresta*, pesquisa e texto de Luciana Carvalho, 2005.

SAP 131 — *Balata: Amazônia em miniatura*, pesquisa e texto de Luciana Carvalho, 2006.

SAP 145 — *Capim dourado: costuras e trançados do Jalapão,* pesquisa e texto de Carla Belas, 2008.

SAP 157 — *Trançados e entalhes de Novo Airão*, pesquisa e texto de Tatiana Freire Ferreira, 2010.

SAP 191 — *Do barro e da castanha: as artes dos quilombolas de Oriximiná*, pesquisa e texto de Raquel Dias Teixeira, 2018.

Nota 4. Promoart

Implantado em 2009, o Programa de Promoção do Artesanato de Tradição Cultural – Promoart atendeu 65 polos de artesanato, contemplando 71 municípios em 24 estados brasileiros. Atingiu 150 comunidades artesanais, beneficiando um total de 4.178 artesãos. Os cinco polos indígenas, por sua vez, englobavam uma população de 4.023 indivíduos. As ações do programa se distribuem ao longo de três eixos: a) apoio à produção; b) apoio à comercialização; c) apoio à divulgação e difusão. A execução deste programa somou-se à experiência acumulada nos demais programas do CNFCP – SAP, Paca e Celebrações e Saberes da Cultura Popular –, delineando de forma mais nítida as bases para uma política ampla de apoio ao artesanato tradicional, voltada especificamente para os múltiplos saberes e fazeres artesanais que constituem referência cultural nas suas localidades.

Polos do Promoart na Região Norte:

Novo Airão (AM) – Trançado de fibras e entalhe em madeira

Abaetetuba (PA) – Brinquedos de miriti

Belém (PA) – Cerâmica de Icoaraci

Monte Alegre, Belém (PA) – Figuras de balata

Santarém (PA) – Trançados de Arapiuns

Santarém (PA) – Cuias de Aritapera

Belterra, Santarém (PA) – Mobiliário dos rios Tapajós e Arapiuns

Mateiros, São Félix, Ponte Alta, Novo Acordo, Itacajá (TO) – Trançados de capim dourado do Jalapão.

Bibliografia

BEZERRA, Aída; COSTA, Renato (orgs.). *Almanaque Pitinga.* Rio de Janeiro: Iphan/CNFCP, 2011.

CARVALHO, Luciana G. de (org.). *O artesanato de cuias em perspectiva:* Santarém. Iphan/CNFCP, 2011.

CARVALHO, Luciana G. de (org.). *Tessume de histórias:* os trançados do Arapiuns. Rio de Janeiro: Iphan/CNFCP, 2011.

CARVALHO, Luciana G. de (org. e texto), *Memórias de trabalho* – balateiros de Monte Alegre. Rio de Janeiro: Iphan/CNFCP, 2011.

CNFCP. *Tesauro de Folclore e Cultura Popular*.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos, *O boi de máscaras:* festa, trabalho e memória na cultura popular do Boi Tinga de São Caetano de Odivelas, Pará. Belém: Ed. da UFPA, 2007.

SILVA, Sílvia Sueli Santos da, *Boi Tinga:* um cortejo de caricaturas em São Caetano de Odivelas. Dissertação de Mestrado em Artes Cênicas. Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2004.

TORRES, Maria Helena (org.). *O mais é o tempo que ensina:* Sala do Artista Popular 30 anos. Rio de Janeiro: Iphan/CNFCP, 2014.

Catálogos de exposição

BELAS, Carla Arouca. *Capim dourado:* costuras e trançados do Jalapão, 2008.

CARVALHO, Luciana G. de. *Cuias de Santarém*. Rio de Janeiro: Funarte/CNFCP, 2003.

_____. *Trançados do Arapiuns*. Rio de Janeiro: Iphan/CNFCP, 2004.

_____. *Forma e imaginário da Amazônia*. Rio de Janeiro: Iphan/CNFCP, 2005.

_____. *Gesileu Salvatore:* escultor da floresta. Rio de Janeiro: Iphan/CNFCP, 2005.

_____. *Balata:* Amazônia em miniatura. Rio de Janeiro: Iphan/CFNCP, 2006.

CARVALHO, Luciana G. de; LIMA, Ricardo Gomes. *O brinquedo que vem do norte* – Miriti: a palmeira que dá brinquedo. Rio de Janeiro: Funarte/CNFCP, 2002.

COSTA, Maria Elisabeth; REIS, Daniel. *O reinado do riso*. Rio de Janeiro: Iphan/CNFCP, 2012.

FERREIRA, Tatiana de Sá Freire. *Trançados e entalhes de Novo Airão*. Rio de Janeiro: Iphan/CNFCP, 2010.

GRUBER, Jussara. *Esculturas ticuna*. Rio de Janeiro: Funarte/CNFCP, 1996.

LIMA, Ricardo Gomes. *O brinquedo no Círio de Belém*. Rio de Janeiro: Funarte/INF, 1987.

LIMA, Ricardo Gomes; PINTO, Marzane. *Icoaraci:* cerâmica do Pará. Rio de Janeiro: Funarte/CNFCP, 2003.

LODY, Raul. *Bichos da floresta amazônica:* esculturas de José Alcântara. Rio de Janeiro: CNFCP, 1997.

MAIA, Dedê. *Ashaninka*. Rio de Janeiro: CNFCP, 2000.

MAIA, Dedê (org.). ITSAIRU, José Mateus; IXÃ, Edson Medeiros; TUI, Josimar Samuel (textos). *Kene* – a arte dos Huni Kui. Rio de Janeiro: CNFCP, 1999.

TEIXEIRA, Raquel Dias. *Do barro e da castanha:* as artes dos quilombolas de Oriximiná. Rio de Janeiro: Iphan/CNFCP, 2018.





Rua de pedestres e chegada de embarcações em Belém (PA)
Foto: José Medeiros/ Acervo Instituto Moreira Salles.



Eliane Cristina Pinto Moreira, Luciano Moura Maciel

Protocolos comunitários: resistência e autodeterminação no acesso à biodiversidade[1]

Introdução

Neste artigo procuramos demonstrar a importância dos protocolos comunitários como mecanismo de resistência e autodeterminação dos povos indígenas diante das violações de direitos humanos constantes na Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015[2]. A análise é feita a partir do cenário do Direito Internacional Ambiental e Direito Internacional dos Direitos Humanos, evidenciando as incongruências na lei brasileira, e destaca experiências concretas de protocolos comunitários.

A Lei nº 13.123/2015, regulamentada pelo Decreto nº 8.872, de 10 de outubro de 2016, representou uma grande perda para os povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares. Apoiada numa lógica que privilegia predominantemente o setor industrial, essa lei estabeleceu diversas isenções à obrigatoriedade de respeito aos direitos de consulta prévia, consentimento prévio informado (ou fundamentado), direitos de repartição de benefícios e direitos de participação, dentre tantos outros.

A legislação mencionada veio a substituir a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001, que vigorou por cerca de quinze anos (se considerarmos sua primeira edição) e possuía diversos problemas passíveis de críticas, todavia, ainda assim, assegurava alguns dos direitos agora suprimidos pela nova legislação.

Entre tantas perdas, porém, é possível vislumbrar aspectos positivos (ainda que raros) nessa recente legislação. Um deles foi o reconhecimento dos protocolos comunitários como instrumento jurídico de efetivação de direitos de povos e comunidades tradicionais. Os protocolos comunitários já estavam previstos internacionalmente no Protocolo

Sem título, urucum amarelo, Frans Krajcberg, s/d
Coleção Frans Krajcberg, Nova Viçosa (BA).

1. Trabalho apresentado ao Espaço de Discussão ED 4 – Povos e comunidades tradicionais, questão agrária e conflitos socioambientais do 7º Seminário Direitos, Pesquisa e Movimentos Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 27 a 30 de abril de 2018.

2. A Lei nº 13.123/2015 "(...) dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade (...)". Regulamenta o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e o direito a repartição dos benefícios econômicos decorrentes do acesso aos conhecimentos tradicionais.



Fim de queimada no rio Negro (AM), Frans Krajcberg, 1978
Coleção Frans Krajcberg, Nova Viçosa (BA).

de Nagoya[3] e, embora o Brasil não tenha ratificado esse instrumento internacional, criou um diálogo com seu conteúdo ao reconhecer os protocolos comunitários no texto da Lei n.º 13.123/2015.

Cabe-nos questionar se os protocolos comunitários podem servir de instrumento à conformação de uma estratégia de resistência às violações de direitos humanos decorrentes da negativa de direitos consubstanciada nessa nova legislação. Acreditamos que sim, em face do direito de autodeterminação e pluralismo jurídico reconhecido aos povos em questão nos instrumentos jurídicos internacionais, que permitem que cada povo ou comunidade estabeleça suas regras para a relação com terceiros interessados no acesso ao patrimônio genético e uso de sua biodiversidade.

Para desenvolver essa análise, adotamos o método dialético, compreendido como um conjunto de processos em que há uma tese, uma antítese e uma síntese. A tese é formada pela exposição das normas internacionais sobre a diversidade biológica, sua preservação e proteção aos conhecimentos tradicionais dos povos e comunidades tradicionais. A antítese é representada pelos retrocessos da Lei nº 13.123/2015 e sua janela de "diálogo possível" com o Protocolo de Nagoya, para obtenção do consentimento prévio dos povos locais. A síntese estaria nos mecanismos

3. Acordo criado na 10ª Conferência das Partes da Convenção sobre Diversidade Biológica (COP-10), realizada em outubro de 2010, em Nagoya, no Japão. Entrou em vigor em outubro de 2014.

de resistência dos povos e comunidades tradicionais, com a formulação de protocolos comunitários[4], documentos que foram reconhecidos pela lei discutida na antítese como "norma procedimental das populações indígenas[5], comunidades tradicionais ou agricultores tradicionais" (inciso VII, do art. 2º da Lei nº 13.123/2015).

Neste artigo abordaremos os protocolos comunitários para acesso e uso do patrimônio genético da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais associados desde sua previsão no Protocolo de Nagoya até sua inclusão na Lei nº 13.123/2015. Em seguida, analisaremos como os protocolos comunitários podem representar um instrumento de efetivação dos direitos à autodeterminação e ao pluralismo jurídico dos povos e comunidades tradicionais. Finalmente, vamos apreciar as experiências de uso desse instrumento no Brasil e refletir sobre seus potenciais e desafios.

Contextualização

O debate sobre a proteção dos recursos genéticos da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais teve como importante marco a 2ª Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, denominada Eco/92, realizada entre os dias 3 e 14 de junho de 1992 no Rio de Janeiro. Durante a conferência, foi assinada a Convenção sobre a Diversidade Biológica – CDB, instrumento jurídico internacional aberto para a assinatura em 5 de junho de 1992, firmado por 178 países, incluindo o Brasil, e ratificado em 3 de fevereiro de 1994, mediante o Decreto Legislativo nº 2.

Por intermédio desse instrumento, obteve-se um consenso normativo internacional acerca do valor intrínseco da diversidade biológica e da necessidade de sua conservação para a manutenção dos sistemas necessários à vida da biosfera, constituindo a biodiversidade um valor comum à humanidade (Maciel, 2012; Dourado, 2014).

Os objetivos da CDB são a utilização sustentável dos componentes da diversidade biológica e a repartição justa e equitativa dos benefícios provenientes da utilização dos recursos genéticos, mediante o acesso adequado aos recursos genéticos e à transferência de tecnologias.

Dentre os objetivos da CDB, o acesso e repartição justa e equitativa de benefícios – *Access and Benefit-sharing*, em inglês, gerando a sigla ABS – canalizou esforços para a composição de um protocolo que previsse o marco jurídico internacional em que essas atividades deveriam ser desempenhadas. Em 29 de outubro de 2010, na décima reunião da Conferência das Partes sobre a Diversidade Biológica (COP-10), celebrada em Nagoya, no Japão, foi instituído o Protocolo de Nagoya. Assinado pelo Brasil em 2010, o Protocolo ainda não foi, porém, ratificado pelo Congresso Nacional.

Contudo, Santilli (2015:263) informa que o Brasil desempenhou papel importante nas negociações internacionais do protocolo,

4. Neste artigo são apresentados alguns protocolos comunitários: Protocolo Comunitário das Raizeiras do Cerrado, Protocolo Munduruku, Protocolo Comunitário do Arquipélago do Bailique, Protocolo da Comunidade Quilombola de Abacatal.

5. Este é um dos graves equívocos da lei: adotar a formulação "populações indígenas" quando deveria ter observado a terminologia estabelecida pela convenção 169 da OIT, que consagrou "povos indígenas".

ressaltando que sua entrada em vigor no cenário jurídico internacional foi uma conquista dos países megadiversos, ou seja, os mais ricos em biodiversidade. Entre os países que já ratificaram o protocolo, encontram-se Indonésia, Índia, África do Sul, Madagascar, Quênia, Egito, Síria, Guatemala, Peru, Dinamarca, Espanha e Suíça.

O objetivo do Protocolo de Nagoya, explicitado em seu artigo 1º, "é a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos, mediante, inclusive, o acesso adequado aos recursos genéticos e à transferência adequada de tecnologias pertinentes (...)[6]", segundo termos mutuamente acordados. Na compreensão de Santilli (2015:264), o protocolo visa expandir a concretude e a efetividade das normas da CDB que asseguram a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização da biodiversidade.

O Protocolo de Nagoya prevê que a repartição de benefícios só será possível com a prévia obtenção do consentimento informado da parte provedora dos recursos, cabendo aos países signatários o estabelecimento de mecanismos para o envolvimento de comunidades indígenas e locais para o acesso aos recursos genéticos, quando o direito de conceder o acesso a tais recursos lhes tenha sido estabelecido.

No entender de Aubertin e Filoche (2011:52), o Protocolo de Nagoya representou certo consenso entre os países do Sul e do Norte – os primeiros, interessados em agregar valor aos conhecimentos tradicionais em seus territórios e em combater a biopirataria; os últimos, motivados pela concepção de que existe um mercado para recursos genéticos capazes de alimentar uma nova economia, baseada no conhecimento e nas biotecnologias.

Ao tratar do conhecimento tradicional associado a recursos genéticos (artigo 12), o Protocolo de Nagoya reconheceu as normas costumeiras como balizas que devem ser consideradas, ressaltando os protocolos e procedimentos comunitários como instrumentos que devem ser apoiados pelo poder público (Brasil, 2014: 20):

> Artigo 12 - Conhecimento tradicional associado a recursos genéticos
>
> 1. No cumprimento das obrigações oriundas do presente Protocolo, as Partes, de acordo com a lei nacional, levarão em consideração leis consuetudinárias, protocolos e procedimentos comunitários das comunidades indígenas e locais, quando apropriado, em relação ao conhecimento tradicional associado a recursos genéticos.
>
> (...)
>
> 3. As Partes empenhar-se-ão em apoiar, conforme o caso, o desenvolvimento, pelas comunidades indígenas e locais, incluindo mulheres dessas comunidades, de: (a) protocolos comunitários relativos ao acesso a conhecimento tradicional associado a recursos genéticos e à repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização de tal conhecimento;
>
> (...). (BRASIL, 2014: 20)

A importância dos protocolos e procedimentos comunitários é reforçada pelo texto de Nagoya ao tratar da obrigação das partes de tomar medidas para disseminar a conscientização acerca da importância dos recursos genéticos e dos conhecimentos tradicionais (ibid.: 28):

6. Disponível em <https://www.cbd.int/abs/doc/protocol/Nagoya_Protocol_Portuguese.pdf>.

Artigo 21 - Aumento da conscientização

Cada Parte tomará medidas para elevar a conscientização a respeito da importância dos recursos genéticos e do conhecimento tradicional associado a recursos genéticos, bem como de outras questões relacionadas a acesso e repartição de benefícios. Essas medidas podem incluir, entre outras:

(...)

i) conscientização acerca dos protocolos e procedimentos de comunidades indígenas e locais.

Esse instrumento internacional estabeleceu, assim, importantes previsões para o reconhecimento dos protocolos e procedimentos comunitários enquanto norma jurídica emanada não do Estado, mas dos povos indígenas, comunidades e agricultores tradicionais, em perfeita consonância com o direito ao pluralismo jurídico previsto na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT em seu artigo 8º, item 1: "Na aplicação da legislação nacional aos povos interessados, seus costumes ou leis consuetudinárias deverão ser levados na devida consideração"[7].

O direito de decidir, mediante suas próprias regras, sobre o acesso e uso dos recursos da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais, assegurado aos povos e comunidades tradicionais, possui escopo também no direito de autodeterminação previsto no artigo 7º da Convenção nº 169 da OIT, que ressalta o direito de escolha, controle e participação:

Os povos interessados terão o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, eles participarão da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente[8].

Dessa feita, é possível reconhecer no cenário jurídico internacional o estabelecimento do direito de decidir sobre o tema conforme regras consuetudinárias, estabelecidas em protocolos e procedimentos comunitários para acesso e uso dos recursos genéticos da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais, que devem ser observadas. Ressalte-se que, ainda que o Protocolo de Nagoya não tenha sido incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro, a obrigatoriedade de observância dos protocolos e procedimentos comunitários faz-se presente perante a Convenção nº 169 da OIT, que estabelece os fundamentos desse direito.

A previsão sobre os protocolos comunitários constante do Protocolo de Nagoya foi, assim, absorvida – ainda que por linhas tortas, já que o protocolo não foi ratificado no Brasil – pela Lei nº 13.123/2015, que os menciona expressamente como mecanismo de obtenção do consentimento prévio fundamentado. Podemos identificar aí uma "janela de diálogo" com o espírito do Protocolo de Nagoya, que pode e deve ser apropriado pelos povos indígenas,

7. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf>.

8. Idem.

comunidades tradicionais e agricultores tradicionais a fim de consolidá-lo como um dos instrumentos de pluralismo jurídico e autodeterminação. Esse é um caminho a ser construído em busca da afirmação desses direitos. Se aqui temos um ponto parcialmente positivo da lei, a verdade é que os aspectos negativos preponderam em seu texto.

Sales (2014) evidencia vários pontos críticos da Lei nº 13.123/2015 que diferem do Protocolo de Nagoya e da Convenção da Diversidade Biológica:

a) utilização do termo "populações indígenas", em vez de "povos indígenas", em desconformidade com a Convenção nº 169 da OIT e com a Declaração da Organização das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007;

b) a elaboração do Projeto de Lei nº 7.735/2014 (Lei nº 13.123/15) sem a participação e representação de povos indígenas e de povos e comunidades tradicionais;

c) o artigo 8º - j da CDB menciona que as comunidades locais e populações indígenas são os titulares dos conhecimentos tradicionais e do patrimônio genético; a Lei nº 13.123/2015 aduz que "as populações indígenas, comunidades e agricultores tradicionais



Sem título, detalhe de folha begônia, Frans Krajcberg, 1985
Coleção Frans Krajcberg, Nova Viçosa (BA).

são detentores do conhecimento tradicional associado acessado";

d) a repartição de benefícios da nova lei é limitada à exploração econômica de produto ou processo oriundo de acesso; diversamente, o artigo 15, alínea 7 da CDB versa sobre exploração econômica ou de "outra natureza";

e) a comprovação do consentimento prévio informado por meio de instrumentos não cumulativos, ou seja, poderá haver consentimento prévio considerado pela lei como "informado", bastando a obtenção de um desses instrumentos: assinatura do termo de consentimento prévio, registro audiovisual, parecer do órgão oficial competente e adesão, na forma prevista, de protocolo comunitário.

Os protocolos comunitários foram definidos na nova lei como "norma procedimental das populações indígenas[9], comunidades tradicionais ou agricultores tradicionais que estabelece, segundo seus usos, costumes e tradições, os mecanismos para o acesso ao conhecimento tradicional associado e a repartição de benefícios" (artigo 2º, inciso VII da Lei nº 13.123/2015). Os protocolos comunitários devem ser reconhecidos como fruto direto do pluralismo jurídico e, portanto, norma válida e vinculante de observância obrigatória. São fonte de onde emanam normas para o consentimento prévio informado, deixando claro que este deve ser obtido "segundo os seus usos, costumes e tradições ou protocolos comunitários" (artigo 2º, inciso VI da Lei n.º 13.123/2015), consagrando, em definitivo, o direito de povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores tradicionais estabelecerem suas próprias regras para a obtenção do consentimento prévio informado.

O Decreto nº 8.772[10], de 11 de maio de 2016, que regulamenta a Lei nº 13.123/2015, disciplinou expressamente a possibilidade de a população indígena, comunidade ou agricultor tradicional negarem o consentimento ao acesso ao seu conhecimento tradicional associado de origem identificável (artigos 13 e 14). Entretanto, deixou as partes livres para negociar seus termos e condições, em uma perspectiva liberal de igualdade das partes, "igualdade formal Kantiana"[11], desconsiderando-se as diferenças reais entre sujeitos distintos, quais sejam: empresas e indústrias de um lado e povos indígenas e comunidades tradicionais de outro.

Justifica-se assim a crítica de Bensusan (2016) no sentido de que deveria haver um "instrumento de comprovação de obtenção de consentimento prévio", para possibilitar uma fiscalização do Estado e uma transparência social do processo de obtenção desse consentimento, considerando que os conhecimentos tradicionais e o patrimônio genético transcendem o interesse das partes envolvidas, pois constituem matéria afeta ao interesse geral do corpo social. Bensusan sugere ainda que o decreto regulamentador poderia estabelecer mecanismos – por exemplo, um relatório – para aferir se

9. Ver nota 5.

10. Disponível em <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=320395>.

11. Em estudo sobre igualdade, Jiménez Perona diferencia a igualdade prevista em Immanuel Kant, vinculada com a igualdade formal, ou seja, perante a lei, do modelo alternativo proposto por Rousseau, de igualdade econômica e política, denominada igualdade material.

o consentimento prévio informado foi obtido de forma adequada, propondo um novo item denominado "demonstração do processo de obtenção do consentimento prévio informado".

Embora a nova lei faça referência unicamente aos protocolos comunitários como veículo para o acesso e uso do conhecimento tradicional (artigo 9º, § 1º, inciso IV), o fato é que a Convenção nº 169 da OIT obriga a uma interpretação mais ampla e extensiva, que deve também alcançar o acesso aos recursos genéticos ou patrimônio genético (na terminologia adotada pela lei) existente em territórios tradicionais, ou que possuam conhecimento tradicional intrínseco, posto que os direitos à autodeterminação e pluralismo jurídico dirigem o conteúdo interpretativo dessa norma.

Sendo assim, é preciso afirmar a necessidade de que exista um diálogo entre a Lei nº 13.123/2015, a Convenção nº 169 da OIT e o Protocolo de Nagoya, espaço no qual os protocolos comunitários devem ser interpretados como forma de participação, autodeterminação e, inclusive, resistência legítima dos povos indígenas, comunidades e agricultores tradicionais, nos procedimentos de acesso e repartição de benefícios.

Convém lembrar que o respeito aos protocolos e procedimentos comunitários também possui fundamento na Constituição Federal de 1988, tendo em vista a proteção especial garantida ao pluralismo político (artigo1°, inciso V) e aos direitos culturais alusivos à identidade de grupos sociais e seus modos de criar, fazer e viver (artigo 216).

Os direitos à autodeterminação e ao pluralismo jurídico dos povos e comunidades tradicionais foram consolidados pela Convenção nº 169 da OIT. Esse tratado internacional de direitos humanos constitui um marco jurídico capaz de romper os paradigmas integracionistas (Almeida, 2010:15) e consolidar direitos decorrentes dessa garantia, como a autoidentificação de grupos sociais distintos de outros setores da sociedade nacional. Além disso, torna imprescindível a consulta prévia e, consequentemente, a observância das normas internas dos grupos sociais (Almeida, Nakazomo et al., 2010).

É possível afirmar que a consulta prévia como processo e o consentimento prévio informado (ou fundamentado) – como um dos resultados possíveis – são instrumentos de concretização dos direitos à autodeterminação e pluralismo jurídico ao assegurar o direito de escolha e participação diferenciada desses grupos sociais no que se refere as suas prioridades de desenvolvimento, com o direito à observância de suas normas consuetudinárias (artigos 7º e 8º da Convenção nº 169 da OIT).

O direito à consulta prévia, segundo Dourado (2013:41), significa a manifestação efetiva dos grupos sociais. Não é um direito passivo, sendo a qualidade dessa manifestação imprescindível, pois pode variar entre consentimento manipulado pelos agentes oficias de poder e dominação e uma atuação realmente decisiva no processo de criação de normas. Infere Leite (2010:19) que esses parâmetros normativos de consulta e participação efetiva com informação visam à garantia do respeito ao princípio da autodeterminação dos povos previsto na Convenção nº169 da OIT.

Autodeterminação e pluralismo jurídico como ferramentas para a resistência, existência e coexistência de povos e comunidades tradicionais

A autodeterminação de que trata a Convenção nº 169 da OIT refere-se ao respeito e observância dos direitos consuetudinários internos dos povos indígenas, comunidades e agricultores tradicionais. Ela deve ser compreendida em face do Estado brasileiro, para que este considere e respeite as normas construídas no contexto interno dos grupos sociais como forma de observar o pluralismo político, jurídico e a diversidade social e cultural dos povos que compõem um Brasil pluricultural.

Estreitamente vinculados, o reconhecimento da autodeterminação e o pluralismo jurídico constituem um fio condutor essencial para a afirmação dos direitos de povos e comunidades tradicionais à sua permanência em sociedades pluriétnicas e multiculturais. São, por isso, ferramentas de resistência, no sentido de fazer frente aos abusos e violações de direitos; de existência, entendida como direito de permanecer e não ser suprimido ou subjugado; e de coexistência, aqui entendida como o direito de efetiva inclusão e compartilhamento do espaço público e acesso a direitos.

O direito à autodeterminação, do ponto de vista jurídico, pode ser conceituado pela combinação dos artigos 3º e 34 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas[12] (ONU, 2007). De acordo com esses artigos, o direito à autodeterminação visa garantir a livre determinação política e a autônoma busca pelo desenvolvimento econômico, social e cultural, combinado com o direito dos povos a desenvolver suas estruturas institucionais e seus próprios costumes, tradições, procedimentos, espiritualidade e sistemas jurídicos, em conformidade com as normas internacionais de direitos humanos.

Para Díaz-Polanco (1996:157-164), o direito à autodeterminação significa o direito à livre determinação, possibilitando aos povos indígenas e aos grupos sociais o direito de escolha dos caminhos concretos pelos sujeitos envolvidos, que vão desde a conformação de entes autônomos sob um marco estatal preexistente até a independência e a constituição de um Estado próprio.

No entender de Sanchez (2009:78), a autodeterminação implica respeito ao autogoverno dos povos como forma de garantir a autonomia, a base territorial, ou seja, a garantia dos territórios aos grupos sociais para possibilitar meios de produção material (agricultura, caça, pesca, empreendimentos, cooperativas etc.) e reprodução cultural, social, espiritual e simbólica. Nessa perspectiva, o território seria autônomo com competências políticas, jurisdicionais, administrativas, econômicas, culturais, simbólicas, cosmológicas e ecológicas próprias, com direito dos povos indígenas e comunidades tradicionais à participação e representação política na vida nacional (ibid.:69-76).

À autodeterminação vincula-se imediatamente o direito ao pluralismo jurídico, o qual se constitui em um direito

12. Disponível em <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>.

humano que se contrapõe à teoria monista do direito, que considera válidas apenas as normas jurídicas emanadas do Estado, desconhecendo a existência histórica de formas plurais de manifestação jurídica, distintas do ordenamento oficial (Wolkmer, 2001).

O pluralismo jurídico é compreendido nesse contexto como variedade de práticas normativas em um mesmo espaço social e político da ordenação estatal, o que não significa negá-la ou minimizá-la, mas reconhecer que essa é apenas uma das muitas formas jurídicas que podem existir na sociedade (Wolkmer, 2001; Wolkmer & Fagundes, 2013). Nesse sentido, a pluralidade envolve a existência de ordens jurídicas distintas de diferentes forças sociais e manifestações legais plurais, reconhecidas e incorporadas pelo Estado como norma jurídica.

O pluralismo jurídico como projeto emancipador deve legitimar os sujeitos sociais; democratizar e descentralizar espaços públicos de participação; empreender a defesa pedagógica de uma ética de solidariedade; consolidar os processos conducentes a uma racionalidade emancipatória (Wolkmer, 2003:11).

Nessa perspectiva, os protocolos comunitários emanados dos grupos concretamente designados, além de outros que possam se autoidentificar como portadores de referência à identidade, à ação e à memória da sociedade brasileira, constituem instrumentos jurídicos fundamentais para a efetivação da autodeterminação e do pluralismo jurídico como direitos humanos dos povos indígenas, comunidades e agricultores tradicionais.

Segundo Dias & Laureano (2014:4), os "protocolos comunitários podem ser conceituados como instrumentos que contêm acordos elaborados por comunidades locais, sobre assuntos relevantes ao seu modo de vida, visando à garantia dos direitos consuetudinários". Os autores acrescentam que "os direitos consuetudinários são fundamentados na tradição, e são expressos por valores, princípios e regras, cosmovisões e práticas que são passados de geração em geração, em um movimento vivo e contínuo".

Considerando o arcabouço jurídico formado pela Convenção nº 169 da OIT, a CDB, a Constituição Federal e a Lei nº 13.123/2015, só é possível compreender os protocolos e procedimentos comunitários como instrumentos de efetivação dos direitos à autodeterminação, pluralismo jurídico e consulta prévia que emanem, efetivamente, das práticas e costumes consagrados e reconhecidos como válidos pelos povos e comunidades tradicionais e que são acionados para uso e reivindicação nas relações sociais com o Estado e com agentes privados.

Os protocolos e procedimentos comunitários não são cabíveis apenas perante situações de acesso e uso dos recursos da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais. Eles podem ser utilizados em todo tipo de situação que afete a vida de povos e comunidades tradicionais que queiram expor ao terceiro (Estado ou particular) as regras vigentes para qualquer atividade que lhes diga respeito. Têm sido empregados por esses povos como ferramenta de resistência a atos abusivos e/ou ilegais praticados contra seus direitos em searas diversas, incluindo desde protocolos



comunitários para consulta prévia no âmbito do licenciamento ambiental de grandes empreendimentos como hidrelétricas, até protocolos para o acesso a certos conhecimentos tradicionais.

Protocolos comunitários e mobilizações pela defesa dos direitos coletivos no Brasil

É interessante observar que diversos grupos específicos integrantes de povos e comunidades tradicionais têm se utilizado dos protocolos comunitários como ferramenta para reivindicar a observância de seus direitos. A seguir, vamos examinar alguns exemplos representativos dessas experiências no Brasil: o Protocolo de São Luís, o Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado, o Protocolo de Consulta Montanha e Mangabal, o Protocolo Comunitário do Povo Munduruku, o Protocolo Comunitário do Arquipélago de Bailique e o Protocolo de Consulta dos Quilombolas de Abacatal/Aurá.

O Protocolo de São Luís, formalizado em 2011, decorreu de uma experiência de acesso aos conhecimentos tradicionais associados envolvendo as quebradeiras de coco babaçu[13] e uma empresa de cosméticos. Após intensas discussões, as duas partes subscreveram

Comunidade da Santa Luzia do Buiuçuzinho, às margens do lago de Coari (AM), 2007
Foto: AC Junior.

13. As quebradeiras de coco babaçu se autodefinem socialmente pelas atividades comuns de extrativismo de coco babaçu, constituindo um grupo de mulheres oriundas de um campesinato formado por descendentes de africanos escravizados, indígenas destribalizados e nordestinos deslocados (Porro, 2002), estando presentes nos estados do Pará, Maranhão, Piauí e Tocantins.

um Contrato de Repartição de Benefícios, decorrentes do acesso pela empresa à farinha do mesocarpo de babaçu, bem como um Termo de Anuência Prévia.

O acesso teve início em 2005, quando a empresa contatou a Cooperativa de Produtores Agroextrativistas do Município de Esperantinópolis – Coopaesp e a Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão – Assema, em razão de ter obtido resultados de interesse comercial com o uso da farinha do mesocarpo de babaçu e de pretender lançar cosméticos contendo esse recurso da sociobiodiversidade.

Na oportunidade, a empresa informou à Coopaesp sobre direitos de repartição de benefícios previstos na Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001, norma que antecedeu a atual Lei nº 13.123/2015, prevendo novos direitos às comunidades tradicionais. Informou também que haveria necessidade de regularização. Após intensas discussões intracomunitárias e com órgãos públicos, como o Ministério Público Federal, foram assinados o Termo de Anuência Prévia – TAP e o Contrato de Utilização e Repartição de Benefícios – Curb, este último em janeiro de 2007 (Maciel, 2012). O Curb estabeleceu cláusulas de repartição de benefícios com base na receita líquida advinda da comercialização de produtos que contivessem a farinha do mesocarpo de babaçu, bem como a criação do Fundo Socioambiental das Comunidades Extrativistas do Babaçu (ibid.).

Do aprendizado dessa relação jurídica e da mencionada negociação, no I Seminário dos Conhecimentos Tradicionais realizado em São Luís, em 2011, criou-se o Protocolo de São Luís. Esse documento trata de dispositivos para a composição de instrumentos legais sobre a regulamentação da então vigente Medida Provisória nº 2.186-16/2001.

Explica Dourado (2014:70) que o Protocolo de São Luís pode ser considerado "um protocolo comunitário", de acordo com o artigo12 do Protocolo de Nagoya, que trata do conhecimento tradicional associado a recursos genéticos. Ao apresentar um conjunto de normas sobre o acesso e a utilização do patrimônio genético, o Protocolo de São Luís destaca que a legislação sobre a biodiversidade em relação aos conhecimentos tradicionais só faz sentido se estiver coadunada com garantias de acesso à terra e com o uso dos recursos naturais; preconiza a ampla necessidade de informação dos aspectos em jogo e de participação do Conselho de Gestão Nacional do Patrimônio Genético – CGen.

Outra experiência importante foi a construção do Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado[14], expressiva da luta pelo direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional. Esse protocolo comunitário tem como objetivo ser um "instrumento político para a conquista de uma legislação que garanta o direito consuetudinário de quem faz o uso tradicional e sustentável da biodiversidade brasileira para sua saúde comunitária" (Dias & Laureano, 2014).

14. Segundo informa a obra organizada por Dias & Laureano (2014), o bioma cerrado se estende por cerca de 204 milhões de hectares, ¼ do território nacional, e possui uma rica sociobiodiversidade, contendo 30% da biodiversidade brasileira. Nele se observa um mosaico de vários tipos de vegetação, desde campos até florestas, com uma flora nativa que inclui aproximadamente 12 mil espécies catalogadas, sendo 44% endêmicas.

Sua elaboração originou-se da realização de doze encontros regionais e dois encontros nacionais entre as raizeiras do cerrado, nos quais foram realizadas capacitações sobre políticas públicas e tratados internacionais relacionados ao tema "Biodiversidade e Conhecimentos Tradicionais".

No protocolo consta o necessário reconhecimento da autoidentidade de quem pratica medicina tradicional no cerrado, agentes sociais que fazem remédios caseiros pelo processamento das plantas, obedecendo a critérios de boas práticas populares, da coleta da planta ao preparo do remédio conforme as várias espécies de cura possíveis. Entre os praticantes da medicina tradicional estão raizeiras, curandeiros, remedeiros, parteiras, agentes de pastoral etc. Dada essa multiplicidade, a autoidentidade fundamenta-se no compartilhamento de experiências comuns de cura por meio da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais (ibid.).

A identidade social construída pelo grupo está associada à comercialização dos remédios caseiros vendidos a um preço justo ou doados a quem não pode pagar, envolvendo, em ambos os casos, uma preparação espiritual. Outros aspectos importantes desse protocolo são:

a) transmissão do conhecimento para novas gerações;

b) relações sociais em rede denominada Articulação Pacari;

c) dinâmica do reconhecimento da eficácia e qualidade pelos usuários em uma relação de mútua confiança;

d) critérios para a escolha das plantas, preferindo-se espécies usadas para tratar doenças mais comuns, específicas da mulher, doenças endêmicas, entre outras;

e) metodologia de pesquisa popular, em que os próprios membros da comunidade realizam estudos de campo e registram coletivamente os conhecimentos tradicionais.

Em síntese, as raizeiras do cerrado reivindicam a liberdade para a continuidade de suas práticas, já que pela visão monista do direito a comercialização de remédios caseiros sofre muitas vezes restrições impostas pelos sistemas de vigilância sanitária. Contudo, a prática das comunidades tradicionais do cerrado constitui um bem cultural imaterial protegido pela Constituição Federal de 1988 (artigo 215) e por práticas jurídicas legítimas voltadas à proteção de diretos culturais.

Igualmente interessante é a experiência do Protocolo de Consulta Montanha e Mangabal, elaborado pelos beiradeiros do Projeto Agroextrativista Montanha e Mangabal, a partir de um encontro realizado na cidade de Machado, Pará, em 26 e 27 de setembro de 2014[15].

Segundo Torres (2008), as comunidades tradicionais de Montanha e Mangabal reúnem um povo beiradeiro que vive às margens do rio Tapajós[16] e compartilha uma história de resistência à escravização por dívida do aviamento, no período da borracha, e de ocupação do seu território por uma

15. Para mais informações, consultar a Proposta da Criação do Protocolo de Consulta de Montanha e Mangabal. Disponível em <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/arquivos/Protocolo%20de%20Consulta%20Montanha%20e%20Mangabal_Set_2014.pdf>.

16. O rio Tapajós nasce no Mato Grosso, banha parte do estado do Pará e deságua no rio Amazonas, percorrendo uma extensão de 810 km. Os povos indígenas da região do Tapajós e o Greenpeace têm denunciado o projeto para a construção da Hidrelétrica de Tapajós, considerando a probabilidade de repetição dos danos ambientais, étnicos, culturais e sociais que ocorreram com a implementação da Hidrelétrica de Belo Monte. Disponível em <www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150928_greenpeace_tapajos> e <noticias.terra.com.br> Notícias › Ciência › Sustentabilidade>. Acessado em 25/5/2016.



Sem título, vitória-régia, Frans Krajcberg, s/d
Coleção Frans Krajcberg, Nova Viçosa (BA).

empresa paranaense. Essa empresa possuía um título de terra questionado judicialmente pelo Ministério Federal, que, em 2006, ingressou com ação civil pública para obter seu cancelamento e garantir às comunidades tradicionais de Montanha e Mangabal os direitos aos seus territórios tradicionais.

No protocolo comunitário, o povo de Montanha e Mangabal insurge-se primeiramente contra o plano governamental de construir barragens no rio Tapajós sem sequer consultar o grupo. Exige o cumprimento da consulta prévia, de "todos juntos", com reuniões na comunidade e em Itaituba, devendo-se consultar os moradores mais antigos, os jovens, os professores, os filhos do beiradão que vivem nas cidades. Cabe ao governo, de acordo com o documento, procurar a comunidade com antecedência mínima de três semanas, para acertarem juntos as datas e facilitar a comunicação com as famílias, avisando a associação pelo rádio e usando a linguagem do dia a dia beiradeiro, com a participação do Ministério Público Federal.

Chama atenção, no protocolo, o destaque à não aceitação da presença de Polícia Militar, Federal, Força Nacional de Segurança Pública, Agência Brasileira de Inteligência ou Polícia

Rodoviária Federal, pois, no entendimento desse grupo, isso constituiria fonte de pressão. O protocolo também não permite a obtenção de imagens sem a autorização por escrito da comunidade, devendo o governo filmar as reuniões e emitir cópias completas das gravações.

Conforme o protocolo[17], as reuniões se dividem em quatro categorias:

a) Reunião sobre o plano de consulta – comunidade e governo se reúnem visando chegar a um acordo sobre o plano de consulta.

b) Reunião informativa – comunidade e governo se reúnem para tirar as dúvidas em três locais: Vilinha e Machado, ambas no Projeto Agroextrativista Montanha e Mangabal, e na sede de Itaituba.

c) Reuniões internas – os beiradeiros discutem com a presença dos Munduruku, povo indígena aliado, devendo realizar o número de reuniões que julgarem necessário para ter o domínio completo da informação.

d) Reunião de negociação – após obtenção das informações suficientes, os beiradeiros apresentam sua proposta ao governo, que deve ouvi-los e dar sua resposta, levando em conta a ancestralidade da comunidade.

Merece destaque, também, o Protocolo Comunitário do Povo Munduruku, um instrumento jurídico de resistência contra os empreendimentos hidrelétricos e outros que atingem os povos indígenas, alteram o curso do rio, matam os peixes, inundam aldeias, afetam os aspectos espirituais e cosmológicos dos povos indígenas da região do Tapajós[18].

O protocolo visa estabelecer regras para a obtenção da consulta prévia, dispondo, como primeiro princípio normativo, que a consulta antecede a decisão, ou seja, o governo não deve consultar a comunidade quando já tiver uma decisão tomada sobre um empreendimento, a consulta precisa ser feita antes de tudo. Os Munduruku propugnam pela garantia do direito de consulta a todos enquanto uma unidade, deixando assente no documento que nenhuma de suas associações representa o povo e que suas decisões coletivas são tomadas em assembleias gerais convocadas pelos caciques. Estabelecem que as consultas devem ser feitas na língua munduruku, com tradutores de confiança do povo, e que as reuniões sejam coordenadas por eles.

Em seu documento os Munduruku requerem a observância do "princípio da paciência", fundamental para que o povo possa decidir com calma e no seu tempo, sem pressão do governo ou de agentes privados. Suas reuniões, como as dos beiradeiros do rio Tapajós, seus parceiros, também se dividem em quatro categorias: reunião sobre o plano de consulta; reunião informativa; reuniões internas; reunião de negociação. Nessa quarta etapa, o governo deve ouvir e dar uma resposta à proposta dos Munduruku, não podendo haver "chantagem" com os direitos já conquistados (Protocolo de Consulta Munduruku, 2014).

Outra experiência destacada é a construção do Protocolo Comunitário do arquipélago de Bailique[19], que objetiva o empode-

17. Disponível em <http://fase.org.br/wp-content/uploads/2016/01/PROTOCOLO-MONTANHA-E-MANGABAL.pdf>.

18. Disponível em <https://fase.org.br/wp-content/uploads/2016/01/munduruku-final-2.pdf>. Acessado em 30/9/2018.

19. O arquipélago de Bailique é um conjunto de ilhas no estado do Amapá, com 1,7 mil quilômetros quadrados de área, incluindo água e terras emersas. Sua população soma 7 mil habitantes, distribuídos por oito ilhas, com 32 comunidades. A fartura de peixes e açaí se reflete na fisionomia saudável do povo. Disponível em <http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Blog/mar-doce-mar-do-bailique/blog/40178/>. Acesso em 30/9/2018.

ramento da comunidade para dialogar com o poder público e privado sobre situações relacionadas à conservação da biodiversidade, uso sustentável e repartição dos benefícios advindos do acesso aos conhecimentos tradicionais e patrimônio genético.

Priorizando o fortalecimento das organizações sociais e a conservação da biodiversidade, o protocolo instituiu um comitê composto de parteiras, benzedeiras e curandeiras para discutir a identidade da comunidade, uso dos recursos naturais, a governança, representatividade, registro e catalogação dos conhecimentos tradicionais, modos de manejo dos recursos naturais, entre outros assuntos[20]. O protocolo comunitário tem caráter aberto e cada especificidade de acesso e uso do patrimônio genético da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais pode gerar um novo protocolo. Assim, ele carrega as experiências anteriores, que vão se acumulando e possibilitando o aperfeiçoamento das normas internas dos povos indígenas, comunidades e agricultores tradicionais e a adaptação às novas situações que surgem.

Mais recentemente, no Pará, foi aprovado pela Comunidade Quilombola do Abacatal, na Região Metropolitana de Belém, o Protocolo de Consulta Quilombolas de Abacatal/Aurá[21], fruto das constantes pressões sofridas pelo território quilombola do Abacatal, localizado em região que sofre fortes influências das políticas urbanas de mobilidade, implantação de projetos de moradia, extração de minerais para a construção civil e, até mesmo, da proximidade com um aterro sanitário que operava irregularmente.

O protocolo do Abacatal situa a questão no contexto da resistência cultural, além de aportar importantes bases para a compreensão dos processos e valores em disputa. Nele, se lê: "Para nós, a terra que nos dá morada e alimento é nossa mãe. Os igarapés, a floresta e todos os animais com os quais compartilhamos nossa história não são mercadorias, para nós são partes que não podem ser separadas". O documento também expressa a indignação da comunidade com as ações que até então impactaram seu território, ressaltando:

> Vivíamos em paz, mas eis que chega o "progresso", a urbanização que exclui, e com isso sofremos toda sorte de mazelas e de ameaças à nossa comunidade. Nossas terras já foram invadidas, vendidas e nossas casas derrubadas. Lutamos, resistimos, vencemos. Agora nossos igarapés e o ar que respiramos estão poluídos pelo aterro sanitário (que para nós é um lixão) e pelo despejo de esgotos de condomínios. Na estrada que dá acesso à nossa comunidade retiram aterro e depositam lixo às suas margens. Estamos resistindo e não iremos ser derrotados.

Nesse protocolo constam a definição dos passos a serem dados, a referência aos que devem ser consultados e as hipóteses em que a consulta é cabível. Para os quilombolas do Abacatal, mulheres, homens, crianças, adolescentes, jovens, idosos, agricultores, universitários, pessoas com deficiência, grupos culturais, grupos religiosos, famílias

20. Para mais informações, ver Protocolo Comunitário de Bailique. Disponível em <http://www.amazoniacosmetico.com.br/arquivos/PROTOCOLO_COMUNITARIO_DO_BAILIQUE_Ana_Margarida_Bailique.pdf >. Acessado em 30/9/2018.

21. Disponível em <http://www.mppa.mp.br/upload/PROTOABACATALarquFINAL2709%20(1)_compressed.pdf>, acessado em 5/10/2018.

do Sítio Bom Jesus e ribeirinhos do igarapé Uriboquinha, que estejam dentro do território tradicional, devem fazer parte da consulta.

Conclusão

Os protocolos comunitários constituem uma estratégia fundamental de resistência e afirmação dos direitos consuetudinários dos povos indígenas, comunidades e agricultores tradicionais, posto que possibilitam o empoderamento social e individual dos sujeitos que constroem a ação coletiva e se capacitam junto aos parceiros para obter informações necessárias ao debate.

Vale ressaltar que os protocolos comunitários podem ser um instrumento destinado ao enfrentamento das múltiplas isenções de consulta prévia e repartição de benefícios previstas na Lei nº 13.123/2015. Isto porque, mesmo nas hipóteses em que essa lei irregularmente buscou afastar a obrigatoriedade da consulta prévia, os protocolos podem prever a necessidade desse tipo de consulta por representarem direito costumeiro e consuetudinário fundamentado em tratados internacionais de direitos humanos, como a Convenção sobre a Diversidade Biológica, o Protocolo de Nagoya, assinado e com importante participação do Brasil nas etapas de negociação, a Convenção nº 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

De fato, a Lei nº 13.123/2015 está eivada de inadequações, por desconsiderar os tratados internacionais de direitos humanos supramencionados, tanto ao estabelecer as hipóteses de isenção de consulta prévia e de repartição de benefícios, quanto por não trazer a lume princípios de direitos mais abrangentes, como autodeterminação e pluralismo. Uma importante estratégia nesse campo pode ser a exigibilidade das normas previstas internacionalmente pela via dos protocolos comunitários, criando um ambiente de resistência e afirmação da autodeterminação.

Em outras palavras, propomos que, pela via dos protocolos comunitários e com fundamento nos tratados internacionais de direitos humanos, os povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores tradicionais exijam a consulta prévia e a repartição de benefícios, mesmo nas hipóteses em que tenham sido negadas pela Lei nº 13.123/2015, tomando por base o direito à autodeterminação e ao pluralismo jurídico.

Assim, como expressão rica de pluralismo jurídico e autodeterminação, os protocolos comunitários precisam ser reconhecidos como normas jurídicas com, no mínimo, o mesmo *status* normativo das leis ordinárias, por representarem a mais pura expressão e a fala jurídica sistematizada dos povos indígenas, comunidades e agricultores tradicionais. De sua juridicidade afloram, portanto, a democracia direta, direitos diretos de participação, equidade, reconhecimento do outro enquanto sujeito, ou seja, alteridade, o que confere aos protocolos uma riqueza jurídica, organizacional e cultural fundamental para repensarmos o direito estatal, suas hierarquias e dogmatismo, refletirmos sobre o modelo de democracia representativa e reconhecermos formas diretas de participação, formulação do direito e democracia.



Orla do rio Tapajós durante o período da vazante, Santarém (PA), 2013
Foto: Chico Lima.

Referências

AUBERTIN, Catherine; FILOCHE, Geoffroy. The Nagoya Protocol on the use of genetic resources: one embodiment of an endless discussion. *Sustentabilidade em Debate*, n. 1, v. 2, Brasília, p. 51-64, jan-jun.2011.

ALMEIDA, Alfredo W. B. "Conhecimentos tradicionais: uma nova agenda de temas e problemas. Conflitos entre o poder das normas e a força das mobilizações pelos direitos territoriais". In: ALMEIDA, Alfredo W. B. et al. (orgs). *Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia.* Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

ALMEIDA, Alfredo W. B.; NAKAZOMO, Érika et al. "Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação. Processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais". In: ALMEIDA, Alfredo W. B. et al. (orgs). *Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia.* Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ UEA Edições, 2010.

BAILIQUE, A. M. *Protocolo Comunitário do Bailique*. Grupo de Trabalho Amazônico – GTA. Conselho Comunitário do Bailique. Colônia de Pescadores do Bailique. Ministério do Meio Ambiente. IEF-AP. Disponível em <http://www.amazoniacosmetico.com.br/arquivos/PROTOCOLO_COMUNITARIO_DO_BAILIQUE_Ana_Margarida_Bailique.pdf >. Acessado em 7/6/2016.

BENSUSAN, Nurit. *Guia de apoio à análise da minuta do decreto de regulamentação da Lei n. 13.123/2015.* Instituto Socioambiental, 2016.

BRASIL. Secretariado da Convenção sobre Diversidade Biológica e Ministério do Meio Ambiente – MMA. *Protocolo de Nagoia sobre acesso a recursos genéticos e repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização à Convenção sobre Diversidade Biológica.* Brasília: MMA, 2014. 42 p. Disponível em <https://www.cbd.int/abs/doc/protocol/Nagoya_Protocol_Portuguese.pdf>.

CLARK, Nathália. *Mar, doce mar do Bailique.* Greenpeace. 2012. Disponível em <http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Blog/mar-doce-mar-do-bailique/blog/40178/>. Acessado em 07/6/2016>.

DIAS, Jaqueline E.; LAUREANO, Lourdes C. (orgs.) *Protocolo comunitário biocultural das raizeiras do cerrado:* direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional. Turmalina: Articulação Pacari, 2014.

Disponível em: <http://www.pacari.org.br/wp-content/uploads/2012/04/Protocolo_Comunitario_Biocultural_Raizeiras_Cerrado.pdf>. Acessado em 8/6/2016.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Autonomía regional:* la autodeterminación de los pueblos indios. México: Siglo XXI Editores, 1996.

DOURADO, Sheilla B. *Proteção dos conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia*: o debate dos debates. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Direito da UFPA. Belém, 2014.

_____. "Direito à participação e direito de consulta". In: ALMEIDA, Alfredo W. B.; DOURADO, Sheilla B.; LOPES, Danilo C. S.; SILVA, Eduardo F. (orgs.). *Consulta e participação:* a crítica à metáfora da teia de aranha. Manaus: UEA Edições; PPGSA/PPGAS-UFAM, 2013.

JIMÉNEZ PERONA, Angeles. "Igualdad". In: AMORÓS PUENTE, Celia. *10 palabras clave sobre mujer.* Navarra: Verbo Divina, 1995, p. 119-149.

LEITE, Ilka Boaventura. "Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos". In: ALMEIDA, Alfredo W. B. et al. (orgs). *Territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

MACIEL, Luciano M. *As quebradeiras de coco babaçu e o mercado:* dilema entre proteção do conhecimento tradicional e sujeição jurídica. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental da UEA. Manaus, 2012.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 2007.* Disponível em <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acessado em 7/6/2016.

PROTOCOLO DE CONSULTA MONTANHA E MANGABAL. Documento elaborado pelos beiradeiros do Projeto Agroextrativista Montanha e Mangabal, reunidos no Machado, em 26 e 27 de setembro de 2014. Associação das Comunidades Montanha e Mangabal, 2014. Disponível em: <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/arquivos/Protocolo%20de%20Consulta%20Montanha%20e%20Mangabal_Set_2014.pdf> e <http://fase.org.br/wp-content/uploads/2016/01/PROTOCOLO-MONTANHA-E-MANGABAL.pdf>. Acessado em 25/5/2016 e 7/6/2016.

PROTOCOLO DE CONSULTA MUNDURUKU. Documento elaborado pelo Movimento Munduruku Ipereg Ayu, associações Da'uk, Pusuru, Wuyxaximã, Kerepo e Pahyhyp, Ministério Público Federal e organizações da sociedade civil. Projeto "Consulta prévia, livre e bem informada: um direito dos povos indígenas e comunidades tradicionais da Amazônia", 2014. Disponível em <https://fase.org.br/wp-content/uploads/2016/01/munduruku-final-2.pdf. Acessado em 30/9/2018.

PROTOCOLO DE CONSULTA QUILOMBOLAS DE ABACATAL/AURÁ. Associação de Moradores e Produtores de Abacatal e Aurá – AMPQUA. Disponível em <http://www.mppa.mp.br/upload/PROTOABACATALarquFINAL2709%20(1)_compressed.pdf>, acessado em 5/10/2018.

PORRO, Noemi Miyasaka. *Rupture and resistance:* gender relations and life trajectories in the babaçu palm forests of Brazil. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade da Flórida. Flórida, 2002.

SALES, Lúcia. *PARECER JURÍDICO 017/INBRAPI/PL 7735/2014.* Terra Indígena Serrinha, Ronda Alta (RS), 2014.

SÁNCHEZ, Consuelo. "Autonomia, Estados pluriétnicos e plurinacionais". In: VERDUM, Ricardo (org.). *Povos indígenas*: constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/ICJ/Downloads/LIVRO+PDF+-+07-AGO-09+Povos+Indigenas.pdf>. Acessado em 7/6/2016.

SANTILLI, Juliana. Biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associados: um novo regime de proteção. *Revista de Direito Ambiental*, v. 80, ano 20, p. 259-285. São Paulo, Ed. RT, out-dez.2015.

TORRES, Mauricio Gonsalves. *A beiradeira e o grilador:* ocupação no oeste do Pará. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação da USP, 2008. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-27112008-132446/pt-br.php>. Acessado em 25/5/2016.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina. *Revista do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais* – Clacso, 2003.

_____. *Pluralismo jurídico:* fundamentos de uma nova cultura do direito. 3 ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

WOLKMER, Antonio Carlos. FAGUNDES, Lucas Machado. Para um novo paradigma de Estado Plurinacional na América Latina. *Revista NEJ - Eletrônica*, n. 2, v. 18, p. 329-342, mai-ago.2013. Disponível em <http://www.univali.br/periodicos>. Acessado em 26/6/2016.



Casas no centro histórico de Rio Branco (AC), *2018*
Foto: Oscar Liberal/Acervo Iphan.





Marcia Bezerra

Com os cacos no bolso: o colecionamento de artefatos[1] arqueológicos na Amazônia brasileira*

> Uma tarde, repentinamente, Edmundo ergueu a cabeça à saída do bosque e decidiu procurar os aterros indígenas existentes na fazenda.
> (...)
> Vestiu sua roupa colonial, sem reparar que, aos cantos da cozinha, poeirentas urnas indígenas guardavam milho, selins e arreios velhos, galinhas da velha Marciana chocando. Regressou à noite com uns cacos de barro no bolso e um infinito mau humor.
> (...)
> E logo passou a pescar, remando em cascos pelos igarapés, caçando em ilhas distantes, topando com novos cacos de cerâmico, ora descalço, vestido a vaqueiro, ora dentro das roupas de explorador inglês
> (...).
> *Dalcídio Jurandir*[2]

O trecho que compõe a epígrafe que escolhi para abrir este artigo foi retirado do romance *Três casas e um rio*, publicado pelo escritor Dalcídio Jurandir em 1958. O livro faz parte da coleção Ciclo do Extremo-Norte, que retrata os deleites e as agruras de Alfredo, personagem que sai de Cachoeira do Arari, município localizado na região dos campos, na porção leste da Ilha do Marajó, para Belém, no estado do Pará. Como em outros livros do romancista marajoara, as paisagens amazônicas são descritas tendo o imaginário "como tessitura do enredo" (Furtado, 2018). São paisagens *prenhes* de encantamentos, *grávidas do passado* (Ingold, 1993:153) e do presente porque, em sua constituição, se emaranham temporalidades que transbordam [de] pessoas, seres e coisas. Em seus romances, a vida é marcada por um eterno retorno ao passado imaginado e evocado pela materialidade (in)formada pelas "narrativas recontadas por personagens" (Furtado, op. cit.). Igaçabas, machadinhas e ossos também são personagens da literatura de Jurandir, que, animados por visagens, estabelecem pontes entre mundos. Sua presença recorrente nos livros do autor sugere a importância da mate-

Vaso antropomorfo Santarém. Coletor Curt Nimuendaju, Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: César Barreto.

*Texto editado e revisado pela autora.

1. Reconheço que há uma distinção conceitual entre "artefato", "objeto", "coisa" e as demais categorias que se referem à materialidade (outro conceito igualmente complexo). Optei pela ideia de "coisa" tal como proposta por Ingold (2012:29). Contudo, por uma questão de forma, usarei também a categoria "artefato" como termo equivalente escolhido por sua filiação ao campo da arqueologia, mas nem por isso menos passível de crítica.

2. Jurandir [1958] 2018:302-303.



rialidade arqueológica no cotidiano de populações que, há séculos, constroem e habitam as paisagens amazônicas.

A imanência e a intimidade das relações contemporâneas entre as pessoas e as coisas do passado são reveladas na literatura, assim como nas pesquisas acadêmicas desenvolvidas na região. O trecho do livro aqui citado traduz um pouco do dia a dia de moradores do entorno de sítios arqueológicos na Amazônia, em especial ao descrever, por intermédio de Edmundo, as seguintes situações:

1) a procura por sítios nas próprias terras - "decidiu procurar os aterros indígenas existentes na fazenda";

2) a convivência familiar e os usos mundanos de artefatos arqueológicos - "sem reparar que, aos cantos da cozinha, poeirentas urnas indígenas guardavam milho, selins e arreios velhos";

3) a coleta de artefatos - "Regressou à noite com uns cacos de barro no bolso";

4) o encontro fortuito de artefatos abundantes na superfície - "topando com novos cacos de cerâmico";

5) a construção da ideia de explorador estrangeiro, frequentemente, amalgamada com a figura do arqueólogo - "ora dentro das roupas de explorador inglês".

Vários pesquisadores têm observado essas práticas em distintos contextos amazônicos.

Cachoeira do Arari, Ilha de Marajó (PA), 2014
Foto: Eric Royer Stoner.

Machado polido identificado por fiscalização em sítio impactado, Rondônia, 2012
Foto: Danilo Curado/ Acervo Iphan.

Entre outros, podemos citar Cabral & Saldanha (2009), Martins, Silva & Portal (2010), Bezerra (2011, 2012a, 2015b, 2017), Gomes (2011), Ravagnani (2011), Silva, Bespalez & Stuchi (2011), Moraes (2012), Schaan & Marques (2012), Troufflard (2012), Barreto (2013), Lima, Moraes & Parente (2013), Cabral (2014 e 2016), Carneiro (2014), Gomes, Costa & Santos (2014), Leite (2014), Machado (2014), Rocha, Beletti, Py-Daniel, Moraes & Oliveira (2014), Silva (2016), Lima, Andrade & Silva (2017), Bianchezzi (2018) e Maurity (2018). De forma pontual, todos eles indicam, por meio de inúmeros exemplos, que a fruição com o passado é gerada na experiência sensível de tornar próprios fragmentos de cerâmica, louça, lâminas de machado e urnas, envolvendo, em geral, quatro momentos: a) busca, b) coleta, c) guarda e d) interpretação.

Esses quatro atos não ocorrem necessariamente juntos, pois, como nos romances de Dalcídio Jurandir, nem sempre a busca por artefatos acontece de forma planejada. A coleta pode ser resultante de achado fortuito, o que é muito frequente na Amazônia. A guarda do material, por sua vez, pode ser transitória, durar poucas horas ou dias, como no caso de crianças que usam os artefatos em suas brincadeiras e depois os descartam, sobretudo em locais onde são abundantes na superfície. Ou no caso de adultos que coletam artefatos dos quais se desfazem, com brevidade, por considerá-los



provocadores de visagens, tanto durante a vigília como por meio de sonhos.

A agência das coisas do passado sobre as pessoas do presente, na Amazônia, expõe a profundidade dos nexos que caracterizam a dinâmica cotidiana no que se refere aos bens arqueológicos. Não "dar ouvidos" a práticas oriundas de outros sistemas de pensamento é ignorar e contradizer nossos próprios argumentos sobre a relevância do que denominamos "patrimônio" para as pessoas que constituem diversas "comunidades de origem" desses materiais. Hilbert (2006:100), ao fazer uma pertinente crítica à Educação Patrimonial, expressa essa contradição:

> Primeiro, os arqueólogos procuram convencer as pessoas da importância dos inestimáveis valores da cultura material arqueológica que está na sua propriedade. Depois distribuem cartilhas em linguagens infantis, elaboram programas de educação patrimonial sem sentido para a comunidade local, até a ameaçam com multas e prisão em caso de desobediência às leis, e depois, quando finalmente os moradores do sítio arqueológico dão sinal de ter incorporado o discurso dos educadores patrimoniais, esses objetos tão valiosos e importantes são levados embora pelos arqueólogos.

Foge aos propósitos deste artigo discutir a Educação Patrimonial, campo ao qual já me dediquei em publicações anteriores (Bezerra, 2006, 2010, 2015 e Silveira & Bezerra 2007), mas as reflexões de Hilbert se alinham com as minhas inquietações sobre a relação entre a gênese das "coleções domésticas" de artefatos arqueológicos (Bezerra, 2011:58) reunidos por moradores de localidades amazônicas e a perspectiva do Estado sobre elas.

Sob a ótica do Estado brasileiro[3], os bens arqueológicos são reconhecidos como constitutivos do patrimônio cultural da União. A Constituição de 1988[4] define em seu capítulo II, artigo 20, inciso X que são bens da União "as cavidades naturais subterrâneas e os sítios arqueológicos e pré-históricos". Mais adiante, no capítulo III, seção II, artigo 216, parágrafo 4°, determina que "Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei". Do mesmo modo, a Lei n° 3.924, de 26 de julho de 1961[5], ao dispor sobre o patrimônio arqueológico, decreta, no artigo 1°: "Os monumentos arqueológicos ou pré-históricos de qualquer natureza existentes no território nacional e todos os elementos que neles se encontram ficam sob a guarda e a proteção do Poder Público (...)". Em seu parágrafo único, estabelece que "A propriedade da superfície, regida pelo direito comum, não inclui a das jazidas arqueológicas ou pré-históricas, nem a dos objetos nelas incorporados (...)". Sua destruição ou mutilação é considerada, conforme ordenado no artigo 5°, crime contra o Patrimônio Nacional, passível de punição prevista em lei.

A Lei n° 3.924/1961 reconhece a ocorrência de achados fortuitos. O capítulo IV, intitulado "Das Descobertas Fortuitas", trata do descobrimento e da guarda dos bens arqueológicos. Em seu artigo 17

3. Iphan (2018). Legislação sobre o patrimônio arqueológico: Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961, Portaria n° 07, de 1º de dezembro de 1988, e Instrução Normativa n° 001, de 25 de março de 2015. Disponível em <http://www.iphan.gov.br>. Acessado em julho de 2018.

4. Disponível em: <http://www2.planalto.gov.br/conheca-a-presidencia/acervo/constituicao-federal>. Acessado em julho de 2018.

5. Iphan (2006).



afirma que a posse e a salvaguarda desse patrimônio "constituem, em princípio, direito imanente ao Estado". Para efeito da discussão aqui desenvolvida, destaco o parágrafo único do artigo 18, que diz: "O proprietário ou ocupante do imóvel onde se tiver verificado o achado, é responsável pela conservação provisória da coisa descoberta, até pronunciamento e deliberação da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional" (grifo meu). O não cumprimento dessa determinação, de acordo com o artigo 19, acarreta a "apreensão sumária do achado". Esses dispositivos legais tipificam não apenas os bens arqueológicos, mas também as pessoas e as relações estabelecidas entre eles.

Os sítios e os objetos neles recuperados constituem o patrimônio arqueológico que, independentemente de sua natureza, pertence à União. A noção de propriedade privada não se aplica aos locais em que há vestígios da presença humana no passado. O sítio arqueológico é caracterizado por uma materialidade subterrânea que, no entanto, transborda para a superfície, invadindo a vida cotidiana no presente. No horizonte patrimonial do Estado, não há distinção entre as coisas enterradas pelo tempo, aquelas que estão "longe dos olhos", e as coisas que se espraiam pelas bordas dos sítios e seus arredores, tornando-se visíveis. No caso dos achados fortuitos, o responsável pela propriedade na qual foi registrada a ocorrência tem o dever de zelar pela conservação do(s) objeto(s) encontrado(s) até que o órgão fiscalizador se manifeste

Afloramento de material depois da chuva, Vila de Joanes, Marajó (PA), 2009
Foto: Marcia Bezerra.



Caco de cerâmica arqueológica, Primavera (PA), 2011
Foto: Marcia Bezerra.

sobre o episódio. Pode parecer que nessa situação a conservação do bem, ainda que provisória, seja, em princípio, compartilhada com alguém que não pertence aos "coletivos de especialistas" (arqueólogos e/ou gestores). Porém, a questão não é tão simples. Perante a lei, qualquer atitude de apropriação de bens arqueológicos que não tenha sido autorizada pelo Estado – que só dá anuência a profissionais com determinadas qualificações[6] – é passível de punição. A conservação provisória é compulsória, não representando um mecanismo de cogestão em si, mas um dever imputado ao indivíduo em relação ao patrimônio do Estado. No entanto, pode-se vislumbrar aí um caminho que equacione, da melhor forma, a brecha existente entre a lei e a sua aplicação prática, particularmente em regiões onde as pessoas "moram nos sítios [arqueológicos]" e onde os "achados fortuitos" fazem parte do dia a dia.

Cabe esclarecer que não apoio quaisquer atos que caracterizem, de fato, a plena destruição do patrimônio arqueológico, mas a minha experiência de pesquisa na Amazônia, assim como a de vários colegas, como aqueles citados anteriormente, vem mostrando que as percepções e, sobretudo, as atitudes das pessoas em relação aos sítios e artefatos

6. Sobre a qualificação profissional para efeito de autorização de pesquisas arqueológicas no país, ver: Ofício Circular nº 001, de 22 de fevereiro de 2013-Presi/Iphan e Instrução Normativa nº 001, de 25 de março de 2015. Disponível em: <http://www.iphan.gov.br>. Acessado em julho 2018. Sobre a recém-regulamentada profissão de arqueólogo no Brasil, ver: Lei nº 13.653, de 18 de abril de 2018, publicada no DOU em 19 de abril de 2018. Disponível em: <http://www.sabnet.com.br>. Acessado em julho 2018. A discussão acerca dos parâmetros dispostos nesses documentos é de extrema relevância, mas escapa aos objetivos deste artigo.

arqueológicos na região merecem um olhar mais atento por parte de pesquisadores e gestores. Há nuances que precisam ser mapeadas, reconhecidas e tomadas como referência para se pensar a gestão do patrimônio arqueológico amazônico (ver Schaan, 2009).

A busca por artefatos no subterrâneo (por meio de escavações não autorizadas) e na superfície (de forma intencional ou acidental) é considerada ação de vandalismo, mutilação e destruição. Muito embora eu admita que as intervenções realizadas nos sítios com o intuito de extrair artefatos, para uso próprio ou para a venda, causem impactos irreversíveis ao patrimônio, penso que não se pode dizer o mesmo da prática de coletar artefatos encontrados nas superfícies dos sítios como resultado de buscas intencionais ou não. Reitero que não estou propondo a aprovação de medidas imprudentes com relação à coleta de artefatos, mas chamo a atenção para a necessidade de se pensar sobre essa prática – porque é uma prática consolidada em muitos lugares – como um fenômeno complexo a ser entendido em todos os seus aspectos. Nesse sentido, o contexto amazônico é um caso emblemático pela natureza das intensas relações estabelecidas, cotidianamente, entre as pessoas e as coisas do passado (Bezerra, 2017).

Os estados que compõem a Região Norte[7] concentram cerca de 20% do patrimônio arqueológico cadastrado no país, com mais de 5 mil sítios arqueológicos[8], além de coleções depositadas em instituições como o Museu Paraense Emílio Goeldi, a Universidade Federal do Pará e o Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá, entre outras. No Pará, há 2.337 sítios cadastrados, incluindo-se, entre eles, sambaquis, tesos, geoglifos, megalitos, conjuntos de polidores fixos, abrigos e cavernas com arte rupestre, ruínas de fortes, fortalezas, engenhos, igrejas e camboas etc.[9]. Cerca de 10% dos sítios cadastrados no Pará estão dispersos pelos municípios do Marajó. Considerando o crescimento urbano da região, as possibilidades de encontro entre moradores, sítios e artefatos arqueológicos são inequívocas e notáveis[10].

Há cidades como Santarém, no baixo Amazonas, que estão assentadas sobre grandes aldeamentos pré-coloniais, como indica o nome do bairro "Aldeia", que ocupa uma área significativa do espaço urbano. No próprio *campus* da Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA, onde funciona o Bacharelado em Arqueologia, há vestígios da ocupação humana no passado. Como diz Eduardo Neves (2015:80), o *campus* da UFOPA é "(...) um caso peculiar, em que tudo o que os cientistas precisam fazer é sair de seus departamentos e, literalmente, pisar no solo forrado de fragmentos cerâmicos de

7. Para efeito desse levantamento foram considerados apenas os estados da Região Norte, e não o conjunto dos estados da Amazônia Legal.

8. Fonte: Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos – CNSA/ Iphan. Disponível em <http://www.iphan.gov.br>. Acessado em julho de 2018.

9. Para um quadro da ocupação humana no período pré-colonial, ver: McEwan, Barreto & Neves (2001); Pereira & Guapindaia (2010); Schaan (2011); Barreto, Lima & Betancourt (2016).

10. Ressalto a importância de se discutir a criação de medidas que reconheçam e assegurem as perspectivas e os direitos de inúmeros coletivos indígenas sobre o patrimônio arqueológico situado em suas terras. Considerando os múltiplos matizes que envolvem essas relações e a vasta e densa produção acadêmica de colegas que desenvolvem pesquisas em terras indígenas na Amazônia (Green, Green & Neves, 2003; Silva, 2011; Silva, Bespalez & Stuchi, 2011; Rocha et al., 2013; Cabral, 2014 e 2016; Caromano, Cascon & Murrieta, 2016; Garcia, 2017, entre outros), o tema não será tratado neste texto (ver Bezerra, 2012b).



Vaso zoomorfo Santarém. Coletor Curt Nimuendaju. Acervo: Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: César Barreto.

Estatueta chocalho marajoara antropo/falomorfa. Doação: Comunidade Santana do Arari, 2004. Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: César Barreto.

povos ancestrais (...)". Nimuendaju dizia que Santarém era uma "mina inesgotável de cerâmica" (Amoroso, 2001:177).

Esse contato ordinário, estreito e espontâneo com a materialidade arqueológica não é prerrogativa dos professores e estudantes da UFOPA. Em inúmeras localidades amazônicas as pessoas "*já se acostumaram com os cacos*" (itálico no original), como relatado por Gomes, Costa e Santos (2014: 405) em referência ao convívio de moradores da Comunidade Bom Jesus do Baré e da Comunidade Kalafate, em Amanã, no Amazonas. Em outros lugares, como no município de Parintins, também no estado do Amazonas, os moradores andam "olhando para o chão" de forma atenta, à procura dos objetos dispersos pelas superfícies de sítios de terra preta, como mostra Bianchezzi (2018:6).

Em trabalhos anteriores (Bezerra, 2011 e 2017), tratei das biografias de pessoas e coisas que se emaranham na Vila de Joanes, no Marajó. Citei a fala de D. Maria: "Desde que eu me entendo, a ruína sempre esteve lá", referindo-se ao sítio de Joanes[11]. Esse emaranhado ganha substância nos casos em que as pessoas verdadeiramente moram nos sítios. Retomo neste texto a narrativa de D. Maria, agricultora e moradora de Água Azul, Rurópolis, na beira da Transamazônica, no Pará. O quintal de sua casa é pontilhado de fragmentos de cerâmica que, num cantinho ao pé de uma árvore, convivem lado a lado com as ferramentas de trabalho utilizadas no roçado. Sua existência é conectada às visagens que se manifestam em seus sonhos, falando de coisas enterradas no que ela chama de "terra falsa".

As lâminas de machado, conhecidas também por coriscos, pedras de corisco ou pedras de raio, provocam a curiosidade, o espanto e o medo, mas também as reminiscências e a saudade. Como mostrei em publicações anteriores (Bezerra, 2015b e 2017), essas coisas podem servir para contar histórias aos filhos, evocar lembranças da infância ou recordar histórias narradas pelos pais. Podem ser guardadas como herança familiar e, juntar-se à *memorabilia*, misturadas com fotografias, documentos etc., ou ser descartadas para evitar que sua agência sobre as pessoas ocasione doenças e outros infortúnios. Almeida & Sprandel (2006) descrevem o uso de fragmentos de cerâmica arqueológica para decorar casas de pescadores no Marajó.

É muito comum encontrar caixas de sapato repletas de material arqueológico na Amazônia (Bezerra, 2011; Bianchezzi, 2018), uma situação também recorrente em contextos longínquos. Colwell-Chanthaphonh (2004:575), ao conduzir pesquisa etnográfica no sudeste do Arizona, Estados Unidos, afirma ser difícil entrar em uma casa da região e não encontrar artefatos.



11. Sítio arqueológico Joanes (PA-JO-46), formado por remanescentes de ocupações pré-coloniais e históricas (ver Lopes, 1999; Bezerra, 2011 e Schaan & Marques 2012).

Ele menciona as caixas de sapato em que os moradores guardam fragmentos de cerâmica. Uma das moradoras disse dar tanto valor para as peças que as guarda em sua caixa de joias. Mais adiante (ibid.:591), o autor reproduz a fala de um morador da região referindo-se à coleta: "virou uma coisa de família" (trad. minha).

Colwell-Chanthaphonh argumenta que há uma distinção entre coletores como esses – que não escavam os sítios, não têm a intenção de vender os artefatos e apenas querem formar suas "pequenas e pessoais" coleções que são muito "estimadas" (ibid.:573) – e coletores que buscam ganho financeiro. Da mesma forma, ele os diferencia dos chamados *subsistence diggers* (escavadores por subsistência, trad. minha). Essa categoria é usada para descrever uma pessoa que "(...) usa o produto da venda de artefatos para apoiar seu estilo de vida tradicional de subsistência" (Staley, 1993:348, trad. minha). A comercialização dos bens arqueológicos, nesses casos, visa prover o sustento de populações em situação de vulnerabilidade. Hollowell, em artigo seminal, discute os argumentos morais da "escavação por subsistência" a partir de pesquisa desenvolvida na Ilha St. Lawrence, território do Alaska, onde ouviu de um morador: "Nossos ancestrais deixaram essas coisas para que pudéssemos sobreviver numa economia de mercado" (Hollowell, 2006:143, trad. minha). Ainda segundo a mesma autora, a coleta de artefatos "faz parte do tecido social de St. Lawrence" (op.cit.).

A venda de material arqueológico na Amazônia constitui um desafio para a gestão do patrimônio. No entanto, creio ser prematuro utilizar a categoria de "escavadores por subsistência" sem a realização de pesquisas sistemáticas nos contextos em que se observa, segundo alguns autores, a comercialização de artefatos (Schaan, 2009). Lima, Moraes & Parente (2013) mostram que na região de Valéria, Parintins, ponto de parada de luxuosos cruzeiros internacionais no Amazonas, os moradores relatam que a venda de peças ocorre há mais de 30 anos. Esses autores também reconhecem que há uma distinção entre coletores (ibid.:69):

> (...) o que diferencia o comércio esporádico voltado aos turistas e a venda feita a mercadores de peças arqueológicas – estes sim os verdadeiros traficantes – é a intencionalidade investida nas duas práticas e o modo como os agentes da transação se colocam frente à legislação vigente e frente ao patrimônio cultural em questão. É válido pontuar que estas duas formas de evasão de materiais arqueológicos dos sítios da região apresentam distinções bastante pronunciadas quanto ao tipo e quantidade de vestígio comercializado. No caso da venda de "souvenirs" para turistas, as peças vendidas são geralmente de pequenas dimensões, e o volume de material vendido é pouco significativo. Já os negociadores de peças possuem interesse em vasos inteiros, com decoração esteticamente relevante e, de forma geral, um grande número de peças é comercializado.

Os autores desenvolveram um projeto comunitário em Valéria que resultou, entre outros aspectos, na constatação de que não é possível encaixar as práticas que ali ocorrem dentro da categoria "tráfico" por não haver, por parte das pessoas, "a consciência da ilegalidade da negociação" (ibid.:73). Conforme destacam, aplicar as sanções

previstas em lei para o que se considera "tráfico" é um equívoco que poderia impactar as relações sociais e o cotidiano em Valéria.

Na zona rural de Manaus, no estado do Amazonas, Lima, Andrade & Silva (2017) observaram que a intensa prática de coleta de artefatos deu origem a coleções muito estimadas pelos moradores. Ao longo do trabalho de campo, os conflitos relativos ao pertencimento dos artefatos arqueológicos mostraram-se acirrados, levando o Iphan e o Ministério Público a acompanhar a situação. Para os autores, o importante é refletir sobre "Quem tem direito à coleção arqueológica?" (ibid.:117). A pergunta pode ser estendida a diversos contextos na Amazônia, onde disputas em torno do patrimônio arqueológico são frequentes, como testemunhado por Schaan & Marques (2012) na Vila de Joanes, Marajó, e por Leite (2014) no Laranjal do Maracá, no Amapá, e muitas vezes envolvem coleções de artefatos reunidas por moradores.

Os casos de coleta de artefatos na Amazônia são incontáveis. Nem todos resultam na formação de coleções duradouras, como já destacado no início deste texto. Em alguns casos, a guarda do material tem outros objetivos, como observado por Maurity (2018) em um terreiro de Tambor de Mina, em Belém, onde uma lâmina de machado polida tem uma agência importante no processo de seu assentamento.

Em outras situações, a formação da coleção é o objetivo da coleta, como observado de forma particular por Ravagnani (2011) ao discutir as coleções de moedas encontradas por crianças na Vila de Joanes, Marajó (Bezerra, 2011). Mas também há coleções resultantes de achados fortuitos nas roças, nos quintais e nas ruas de terra, depois das chuvas. É o caso da coleção da professora Vera, que reuniu os fragmentos encontrados em seu quintal durante a construção da casa, no Marajó, e os guardou em uma caixa de sapatos, tal como fazem os moradores do Arizona mencionados por Colwell-Chanthaphonh (2004).



Criança coleciona artefatos na Vila de Joanes, Marajó (PA), 2009
Foto: Marcia Bezerra.

Crianças coletam peças para guardar e brincar, escolhem os objetos mais "enfeitadinhos" e "riscadinhos" (alusão à técnica de decoração da cerâmica) e narram os assombros que habitam os sítios arqueológicos (Silveira & Bezerra, 2012). Em várias ocasiões é a prática da coleta, mais do que o objeto dela, que importa. Em localidades do Marajó, onde a prática faz parte da vida social, os fragmentos que se revelam nas superfícies depois das chuvas convidam à brincadeira de encontrar as coisas do passado, que são selecionadas por razões estéticas, mas também pela antiguidade ou raridade que o responsável pela coleta atribui a elas.

A relação de proximidade com a materialidade arqueológica tem uma história de longa duração na Amazônia. Leite (2014:129) cita relato de Peter Hilbert, de 1955, ao falar do Igarapé do Limão, Amapá: "(...) um caboclo curioso entrou na gruta e retirou a maioria das cabeças em forma de cone truncando as urnas para mais tarde servir delas como cuia de farinha". Os pesquisadores norte-americanos Betty Meggers e Clifford Evans, em 1957, mencionaram o uso de urnas funerárias como recipiente para armazenar água (Meggers & Evans, 1957:48).

Segundo Rove (1952:2), um padre alemão teria dito para Nimuendaju que "as crianças em Santarém brincam com peças de cerâmica antiga as quais chamam de 'caretas' e que foram encontradas na própria cidade (trad. minha)".Há também o caso de uma mulher que usava urnas como panela de cozinha e para plantar flores no Amapá (ver Silva, 2016). Em São Domingos do Capim, no Pará, em uma escola de comunidades quilombolas, um ramo de flores enfeita um vaso de grés[12] (Moraes, 2012).

Márcio Amaral Lima (Lima, 2017:76) assinala que o hábito de coletar artefatos na Amazônia é antigo. Ele próprio, que é arqueólogo, vinculado ao Laboratório de Arqueologia do Instituto do Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, declara que o seu interesse pela arqueologia surgiu quando era jovem:

> Meu interesse e curiosidade em torno de "caretinhas" toma início com os relatos dos avós maternos e posteriormente avó paterna acerca de sítios arqueológicos e terras pretas em Lago Grande de Vila Franca, Rio Arapiuns, Rio Tapajós e Belterra. Contribuiu para manter o meu interesse a parca literatura disponível e uma lâmina de machado oriunda do sítio 8° BEC, que pertencia a um primo que a descartou em uma lixeira doméstica.

O "ajuntamento de cacos"[13], como mostrei a partir de alguns exemplos, pode se misturar a uma coleção de coisas biográficas, afetivas e formar o que van Velthem (2007) chama de "família de objetos". A ideia desenvolvida pela autora a partir de pesquisa realizada com famílias de produtores de farinha no Acre, contribui para a compreensão das coisas do passado a partir do seu deslocamento da arena pública do patrimônio para o domínio da vida privada. Hilbert (2006:99) argumenta que

12. Trata-se de recipiente de cerâmica de origem europeia utilizado para armazenamento de líquidos e encontrado em sítios históricos no Brasil.

13. Em alusão ao documentário *O ajuntador de cacos: a história de Giovanni Gallo e o seu Marajó*. Paulo Miranda (dir.), Lux Amazônia Filmes, 2010. O filme conta a história do padre italiano que viveu no Marajó por mais de 30 anos e fundou o Museu do Marajó.

"os objetos não podem ser fixados dentro de uma única rede de significados, espaços e tempos" e que, "Ao retirar cultura material da circulação cultural e social, pelo processo de tombamento, ela cai num buraco". Por isso, para ele, nós arqueólogos estamos sempre "negociando com ilusões".

A concretude do engajamento material com o passado e a longa permanência das narrativas visagentas sobre o patrimônio arqueológico no imaginário amazônico sugerem que certas práticas, entre elas as de coleta e colecionamento de artefatos, alimentam e, ao mesmo tempo, ordenam a experiência constante de lidar com paisagens de outrora que se impõem no presente e se apresentam como parte da vida cotidiana. Ouso dizer que elas se constituem como elementos estruturantes da noção de tempo e de espaço de distintos sistemas de pensamento na Amazônia. Há uma matriz de emoções disparadas pelas coisas do passado que, de forma recursiva, "vazam", para usar termos de Ingold (2012), (d)essas mesmas emoções e que precisam contaminar a forma de se fazer arqueologia e gerenciar o patrimônio arqueológico na Amazônia.

O Estado brasileiro dispõe de uma legislação abrangente que há décadas orienta o gerenciamento do patrimônio arqueológico no país. Reconheço os inúmeros avanços promovidos pelos órgãos responsáveis pela gestão dos bens arqueológicos, mas insisto na necessidade de discutir a prática de coleta e colecionamento de artefatos em outros termos. Em que pese o inquestionável zelo pela preservação do patrimônio, entendo que a condenação desses atos, *a priori*, afasta a possibilidade de que sejam vislumbrados como um lócus privilegiado para se compreender a dimensão e a importância do patrimônio no mundo contemporâneo. Afinal, se essas práticas fazem parte da história de longa duração de ocupação da região amazônica, se estão tão emaranhadas no cotidiano e até na literatura, podemos nos perguntar se não são elas também uma outra forma de patrimônio...

Referências

ALMEIDA, A. W. B.; SPRANDEL, M. A. Palafitas do Jenipapo na Ilha de Marajó: a construção da terra, o uso comum das águas e o conflito. *Novos Cadernos NAEA*, n. 1, v. 9, Belém, p. 25-75, 2006.

AMOROSO, M. R. Nimuendajú às voltas com a história. *Revista de Antropologia*, n. 2, v. 44, USP, p. 173-186, 2001.

BARRETO, C. Corpo, comunicação e conhecimento: reflexões para a socialização da herança arqueológica na Amazônia. *Revista de Arqueologia*, n. 1, v. 26, p. 112-128, 2013.

BARRETO, C.; LIMA, H.; BETANCOURT, C. (orgs.). *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia*: rumo a uma nova síntese. Belém: Iphan, MPEG, 2016.

BEZERRA, M. "Educação [bem] patrimonial na escola". In: Najjar, J.; Camargo, S. (orgs). *Educação se faz (na) política.* Niterói: EdUFF, 2006, p. 79-97.

_____. "'Nossa herança comum': considerações sobre a educação patrimonial na arqueologia amazônica". In: PEREIRA, E.; GUAPINDAIA, V. (orgs.). *Arqueologia amazônica*. Belém: MPEG, v. 2, 2010, p. 1021-1036.

_____. 'As moedas dos índios': um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, Ilha de Marajó, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.1, v. 6. Ciências Humanas, Belém, p. 57-70, 2011.

_____. Signifying heritage in Amazon: a public archaeology project at Vila de Joanes, Marajó Island, Brazil. *Chungara*, n. 3, v. 44, p. 363-373, 2012a.

_____. 'Sempre quando passa alguma coisa, deixa rastro': um breve ensaio sobre patrimônio arqueológico e povos indígenas. *Revista de Arqueologia*, n. 1, v. 24, p. 74-85, 2012b.

_____. At that edge: archaeology, heritage education, and human rights in the Brazilian Amazon. *International Journal of Historical Archaeology*, n. 4, v. 19, p. 822-831, 2015a.

_____. "Touching the past: the senses of things for local communities in Amazon, Brazil". In: PELLINI, J. R.; ZARANKÍN, A.; SALERNO, M. A. (orgs.). *Coming to senses*: topics in sensory archaeology. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, p. 105-118, 2015b.

_____. *Teto e afeto*: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia. Belém: GK Noronha, 2017.

BIANCHEZZI, C. *Fascinação e encantamento*: colecionismo de objetos arqueológicos na região de Parintins (AM). 2018. (não publicado). Gentilmente cedido pela autora.

CABRAL, M. P. *No tempo das pedras moles*: arqueologia e simetria na floresta. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPA. Belém, 2014.

_____. Entre passado e presente: arqueologia e coletivos humanos na Amazônia. *Teoria & Sociedade*, v. 24, p. 76-91, 2016.

CABRAL, M. P.; SALDANHA, J. D. de M. Sobre a fluidez do concreto: refletindo sobre pessoas e objetos em alguns projetos de arqueologia no estado do Amapá, Brasil. *MÉTIS: história & cultura*, n. 16, v. 8, p. 217-228, jul.-dez.2009.

CARNEIRO, G. C. Educação patrimonial e arqueologia: alguns aspectos desta interface. *Amazônica – Revista de Antropologia*, n.2, v. 6. Dossiê: Arqueólogos e Comunidades Locais na Amazônia, organizado por M. Bezerra e M. Cabral, p. 442-458, 2014.

CAROMANO, C. F.; CASCON, L. M. A.; MURRIETA, R. S. S. A Roça Asurini e o Fogo Bonito de Aí. *Habitus,* v. 14, p. 131-140, 2016.

COLWELL-CHANTHAPHONH, C. Those obscure objects of desire: collecting cultures and the archaeological landscape in the San Pedro Valley of Arizona. *Journal of Contemporary Ethnography, n. 5, v.* 33, p. 571-601, 2004.

FURTADO, M. T. "Três Casas e Um Rio e as travessias de Alfredo. Travessias de Dalcídio Jurandir?". In: JURANDIR, D. *Três casas e um rio*. 4 ed. Bragança: Pará. grafo Editora, [1958] 2018.

GARCIA, L. L. W. G. *Paisagens do médio-baixo Xingu*: arqueologia, temporalidade e historicidade. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Arqueologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

GOMES, D. M. C. "Archaeology and caboclo populations in Amazonia: regimes of historical transformation and the dilemmas of self-representation". In: GNECCO, C.; AYALA, P. (orgs.) *Indigenous people and archaeology in Latin America.* Walnut Creek: Left Coast Press, p. 295-314, 2011.

GOMES, J.; COSTA, R. B.; SANTOS, B. L. S. da Costa. Arqueologia comunitária na Reserva Amanã: história, alteridade e patrimônio arqueológico. *Amazônica – Revista de Antropologia*, n. 2, v. 6. Dossiê: Arqueólogos e Comunidades Locais na Amazônia, organizado por M. Bezerra e M. Cabral, p. 385-417, 2014.

GREEN, L. F.; GREEN, D. R.; NEVES, E.G. Indigenous knowledge and archaeological science. *Journal of Social Archaeology*, n. 3, v. 3, p. 365-397, 2003.

HILBERT, K. Qual o compromisso social do arqueólogo brasileiro? *Revista de Arqueologia*, n. 1, v. 19, p. 89-101, 2006.

HOLLOWELL, J. "When artifacts are commodities". In: VITELLI, K.; COLWELL-CHANTHAPHONH, C. (orgs.). *Archaeological ethics*. 2 ed. Lanham: Altamira Press, p. 135-147, 2006.

INGOLD, T. The temporality of the landscape. *World Archaeology*, n. 2, v. 25, p. 152-174, 1993.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, n. 37, v. 18, p. 25-44, 2012.

IPHAN. *Coletânea de leis sobre preservação do patrimônio*. Rio de Janeiro: Iphan, 2006.

IPHAN. *Patrimônio arqueológico*. 2018. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/315>. Acessado em junho de 2018.

JURANDIR, D. T*rês casas e um rio*. 4 ed. Bragança: Pará. grafo Editora, [1958] 2018.

LEITE, L. F. S. *Pedaços de pote, bonecos de barro e encantados em Laranjal do Maracá, Mazagão, Amapá*: perspectivas para uma arqueologia pública na Amazônia. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPA. Belém, 2014.

LIMA, A. M. A. *Contextualização espacial, histórica e tecnológica dos muiraquitãs amazônicos*. TCC. Bacharelado em Arqueologia, Instituto de Ciências da Sociedade, UFOPA. Santarém, 2017.

LIMA, H. P.; ANDRADE, E. B.; SILVA, C. A. Gestão do patrimônio arqueológico na Amazônia: desafios da curadoria compartilhada nas redes do Tupé, Manaus, Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública*, n. 2, v. 11, p. 114-137, 2017.

LIMA, H. P.; MORAES, B. M.; PARENTE, M. T. V. "Tráfico" de material arqueológico, turismo e comunidades ribeirinhas: experiências de uma arqueologia participativa em Parintins, Amazonas. *Revista de Arqueologia Pública*, n. 8, p. 61-77, 2013.

LOPES, P. R. C. *A colonização portuguesa da Ilha de Marajó*: espaço e contexto arqueológico-histórico na Missão Religiosa de Joanes. Dissertação de Mestrado.

Programa de Pós-graduação em História, PUC-RS. Porto Alegre, 1999.

MACHADO, J. S. Ilha Caviana: sobre as suas paisagens, tempos e transformações. *Amazônica – Revista de Antropologia*, n. 2, v. 6. Dossiê: Arqueólogos e Comunidades Locais na Amazônia, organizado por M. Bezerra e M. Cabral, p. 283-313, 2014.

MARTINS, C. P.; SILVA, W. F. V.; PORTAL, V. L. M. "Viagens ao passado da ilha: vestígios arqueológicos em vozes e percepções de marajoaras". In: SCHAAN, D. P.; MARTINS, C. P. (orgs.). *Muito além dos campos*: arqueologia e história na Amazônia marajoara. Belém: GK Noronha, p. 139-145, 2010.

MAURITY, G.P. As lâminas de machado: possíveis funções, usos e ressignificações: uma contribuição aos estudos do material lítico do Sítio PA-AT-337: S11D 47/48 - Capela, Serra dos Carajás, Pará, Brasil. In: *Anais do 56° Congresso Internacional de Americanistas*, Espanha, 2018. (no prelo)

McEWAN, C.; BARRETO, C.; NEVES, E. *Unknown Amazon*: culture in nature in ancient Brazil. Londres: The Bristish Museum Press, 2001.

MEGGERS, B.; EVANS, C. Archaeological investigations at the mouth of the Amazon. *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, v. 167, p. 1-664 1957.

MORAES, I. P. *Do tempo dos pretos d'antes aos povos do Aproaga*: patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPA. Belém, 2012.

NEVES, E.G. Santarém: a cidade de todos os tempos. *National Geographic*, p. 78-90, dez.2015.

NIMUENDAJÚ, C. *The Tapajó.* Tradução e edição de John Howland Rove. *The Kroeber Anthropological Society Papers*, n. 6, p. 1-26, 1952.

PEREIRA, E.; GUAPINDAIA, V. (orgs.). *Arqueologia amazônica*. 2 v. Belém: MPEG/Iphan/Secult, 2010.

RAVAGNANI, L. R. *O passado, o sítio e a escola*: as relações entre a comunidade escolar e o sítio histórico de Joanes (PA-JO-46). Monografia/TCC. Bacharelado em Ciências Sociais. Faculdade de Ciências Sociais, UFPA. Belém, 2011.

ROCHA, B. C. et al. Arqueologia pelas gentes. *Revista de Arqueologia*, n. 1, v. 26, p. 130-140, 2013.

ROCHA, B. C.; BELETTI, J.; PY-DANIEL, A. R.; MORAES, C. P.; OLIVEIRA, V. H. Na margem e à margem: arqueologia amazônica em territórios tradicionalmente ocupados. *Amazônica – Revista de Antropologia*, n. 2, v. 6. Dossiê: Arqueólogos e comunidades locais na Amazônia, organizado por M. Bezerra e M. Cabral, p. 358-384, 2014.

SCHAAN, D. P. *Marajó:* arqueologia, iconografia, história e patrimônio. Textos selecionados. Erechim: Habilis, 2009.

_____. *Sacred geographies of ancient Amazonia*: historical ecology of social complexity. Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2012.

SCHAAN, D. P.; MARQUES, F. L. T. Por que não um filho de Joanes? Arqueologia e comunidades locais em Joanes, Ilha de Marajó. *Revista de Arqueologia*, n. 1, v. 25, p. 106-123, 2012.

SILVA, D. F. *Sobre as "pedras famosas de Calçoene"*: reflexões a partir da arqueologia etnográfica na Amazônia. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPA. Belém, 2016.

SILVA, F. A. O Patrimônio arqueológico em terras indígenas: algumas considerações sobre o tema no Brasil. In: FERREIRA, L. M.; FERREIRA, M. L. M.; ROTMAN, M. B. (orgs.). *Patrimônio cultural no Brasil e na Argentina*: estudos de caso. São Paulo: Annablume, 2011, p. 193-219.

SILVA, F. A.; BESPALEZ, E.; STUCHI, F. Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Koatinemu, rio Xingu, Pará. *Amazônica - Revista de Antropologia*, n. 1, v. 3, p. 32-59, 2011.

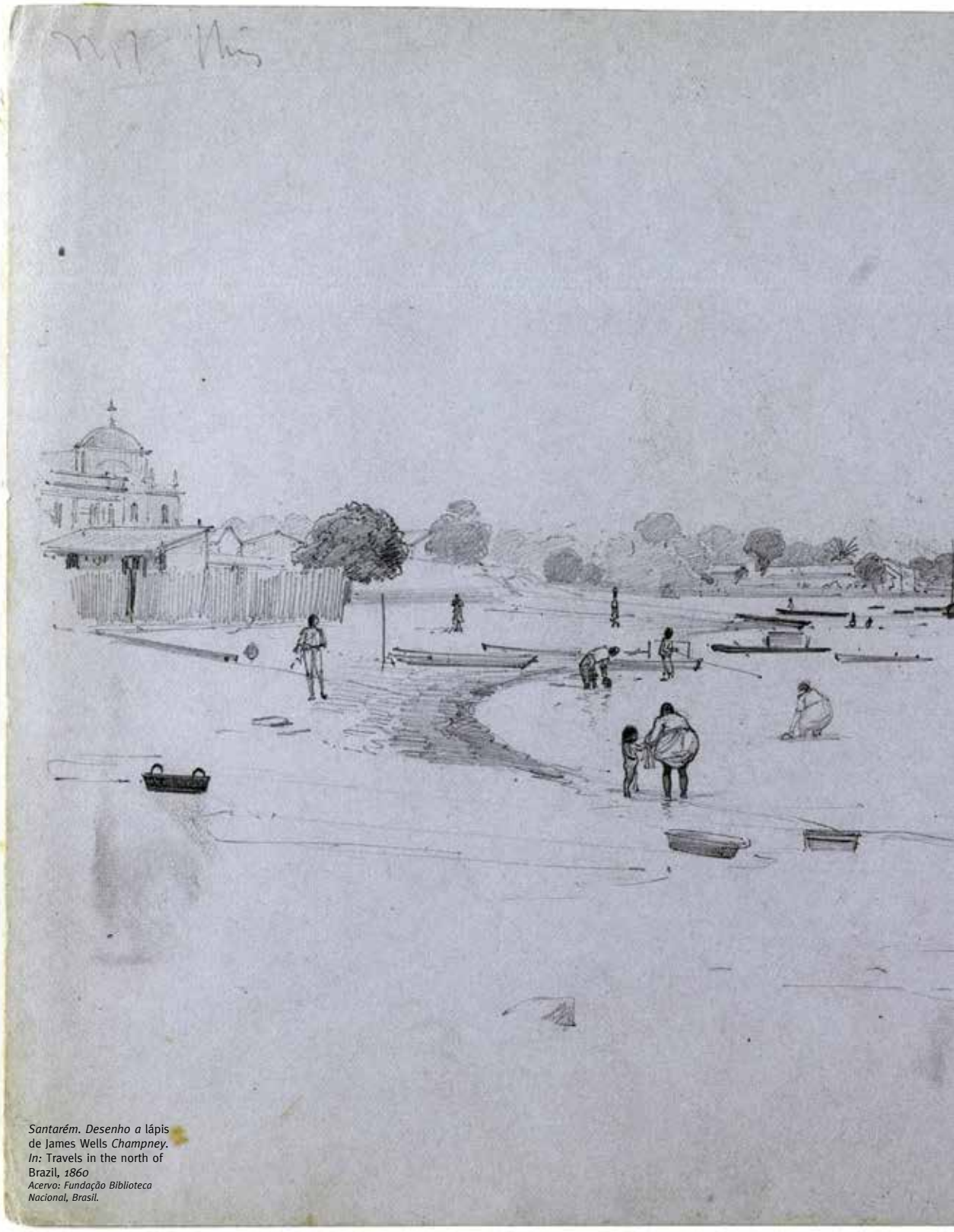
SILVEIRA, F. L. A.; BEZERRA, M. "Educação patrimonial: perspectivas e dilemas". In: LIMA FILHO, M. F.; ECKERT, C.; BELTRÃO, J. (orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural:* diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, p. 81-97, 2007.

SILVEIRA, F. L. A.; BEZERRA, M. "Paisagens fantásticas na Amazônia: entre as ruínas, as coisas e as memórias na Vila de Joanes, Ilha do Marajó". In: MAUÉS, H.; MACIEL, M. E. (orgs.). *Diálogos antropológicos*: diversidades, patrimônios, memórias. Belém: L & A Editoria, pp. 119-150.

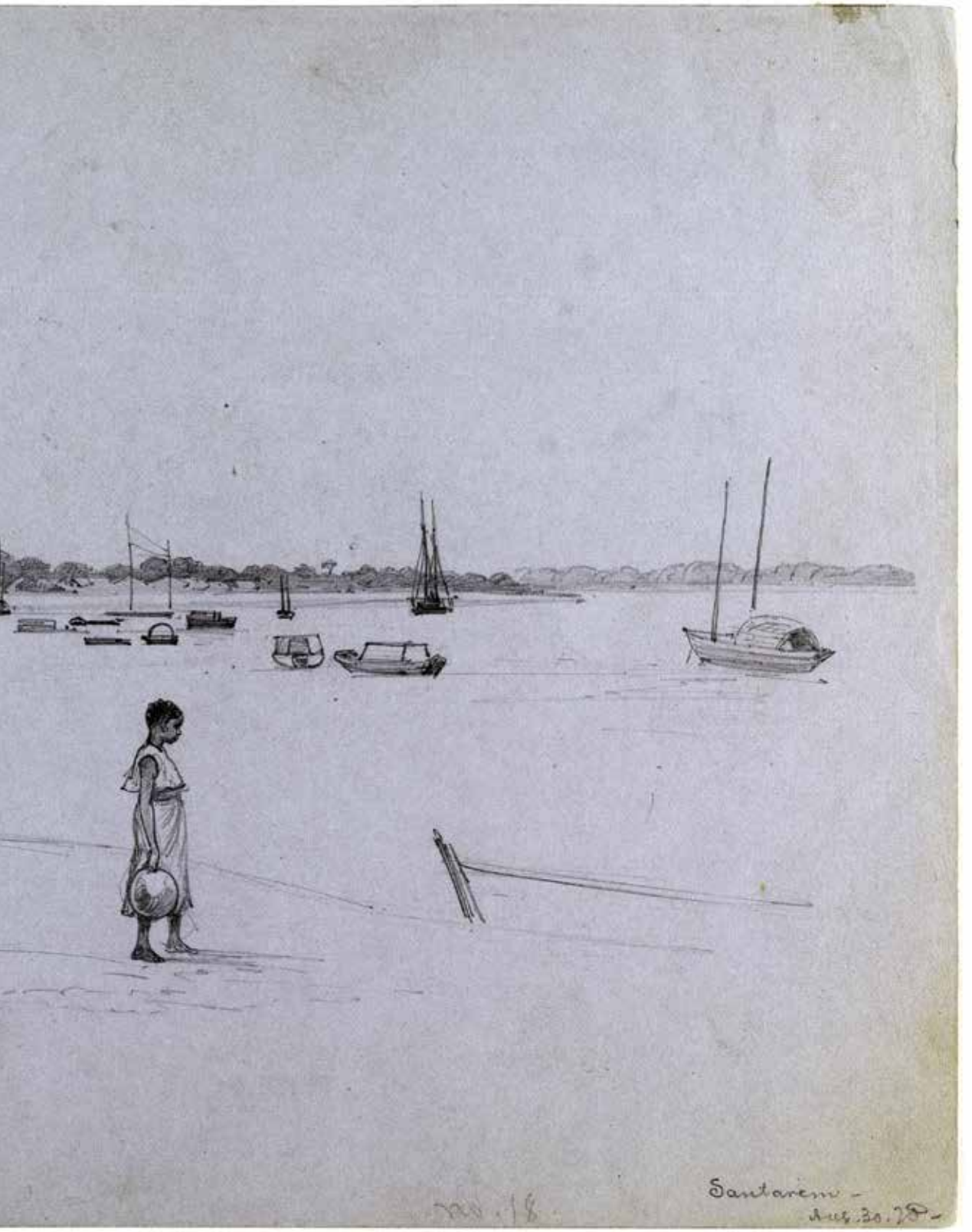
STALEY, D.P. St Lawrence Island's Subsistence Diggers: a New Perspective on Human Effects on Archaeological Sites. *Journal of Field Archaeology* 20: 347-355, 1993.

TROUFFLARD, J. "O que nos dizem as coleções da relação entre moradores e vestígios arqueológicos na região de Santarém, Pará?" In: SCHAAN, D. P. (org.) *Arqueologia, Patrimônio e Multiculturalismo na Beira da Estrada*: pesquisando ao longo das Rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá, Pará, Belém: GK Noronha, pp.59-73, 2012.

van VELTHEM, L. H. Farinha, casas de farinha e objetos familiares em Cruzeiro do Sul (Acre). *Revista de Antropologia*, USP, 50 (2): 605-631, 2007.



Santarém. Desenho a lápis de James Wells *Champney. In:* Travels in the north of Brazil, *1860*
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.


Santarem -
Aug. 30. 72 -



Fernando Canto

Amapá: patrimônio cultural e identidade

Este artigo pretende enfocar diversos aspectos da cultura amapaense nos quais a importância do seu patrimônio cultural pode ser produto de reflexões a partir dos elementos simbólicos nela contidos, e de sua dinamicidade, capazes de se mostrarem reais entre o novo e o velho, entre o que havia e o que não há mais e, sobretudo, do que pode ser descortinado através de novos olhares. Todo o dinamismo que se revela socialmente implica transformações e o surgimento de novas identidades. Dessa forma, necessário se faz informar sobre a gênese de ocupação no processo de colonização e povoamento que asseguraram o território geográfico do Amapá para o Brasil, às margens do maior rio do mundo, localizado na linha equatorial.

A primeira migração para a povoação de Macapá ocorreu em 1752, seis anos antes de ser fundada a Vila de São José, em 4 de fevereiro de 1758[1]. Depois disso ocorreram outras mais significativas no decorrer do desenvolvimento do Amapá, como na instalação do Território Federal (1944), na exploração das minas de manganês pela Indústria e Comércio de Minérios S.A. – Icomi (1952), na transformação do Amapá em Estado Federativo (1988) e durante a permanência da Área de Livre Comércio de Macapá e Santana – ALCMS (década de 1990). Nesses momentos, a origem dos migrantes era, em sua maioria, constituída

1. A saga da emigração madeirense começa no século 15, quando suas ilhas já tinham uma densidade demográfica considerável, situação que já vinha sendo dinamizada pelo duque D. Fernando na segunda metade desse século. Para que a população crescesse e não faltasse mão de obra, criou um imposto anual a ser pago em trigo, para todos os homens solteiros, estimulando assim a consumação de casamentos (Santos, 1999). Daí, com o excesso populacional das ilhas é que se inicia a diáspora madeirense, aliada a fatores de subsistência econômica, visto as ilhas vulcânicas não terem muito espaço para a agricultura diversificada. Além disso, a odisseia emigratória dos povos dos arquipélagos da Madeira e dos Açores constituía-se em excelente oportunidade de ascensão social dos nobres de segunda linha que não possuíam meios materiais para permanecer no pico da pirâmide social. Mas foi só com os alistamentos, a partir de 1747, que se iniciou a vinda desses povos para o Brasil, principalmente para a região Meridional, quando se instalaram na Ilha do Desterro, hoje Florianópolis, e no Rio Grande do Sul. O sucesso político-diplomático da assinatura do Tratado de Madri (1750), que definia as fronteiras do Brasil, "exigia gente para proceder à demarcação dos limites e para reforçar a defesa de toda a enorme região amazônica" (Silva, 2000). Foram propostos, então, três remédios: o "descimento dos índios do sertão", a introdução de escravos negros e o envio de povoadores, principalmente casais dos Açores e da Madeira, segundo autor acima citado.



Cocos nucifera *(coco). Aquarela de José Joaquim Freire. Expedição Alexandre Rodrigues Ferreira (1783 a 1792)*
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.

Fortaleza de São José, Macapá (AP), 2016
Foto: Floriano Lima.



Criança no Cortejo da Murta. Associação Cultural Raimundo Ladislau, Macapá (AP), 2013
Foto: Pedro Gontijo.

de paraenses, maranhenses, piauienses e cearenses, nessa ordem de importância numérica (*Censo 2010*, IBGE).

Esses fatos têm caráter próprio no âmbito das histórias de conquistas e estabelecimentos importantes para a solidificação da economia amapaense.

Os descendentes de escravos que foram trazidos para Macapá desde a época da construção da Fortaleza de São José lutam hoje pela valorização de sua cultura, representada pelas manifestações de caráter popular como o Zimba[2], o Sairé[3], o Marabaixo[4], o Batuque[5] e a Folia[6] , além das manifestações religiosas de matriz africana como o Candomblé, o Tambor de Mina e a Umbanda e da herança cultural do povo de Mazagão Velho, oriundo do Marrocos, que possui em torno de vinte festas anuais no seu ciclo santoral.

Alguns aspectos urbanos

O turismo tem tirado proveito do fato de Macapá ser a "capital brasileira do meio do mundo". Essa condição prática do desenvolvimento econômico promove o Marco Zero do Equador como um dos pontos mais visitados e importantes da cidade, ao lado da Fortaleza de São José de Macapá. Aliás, a "passagem" da linha imaginária transcende a vinculação a um simples monumento ou à cidade, fazendo-

2. O Zimba é um batuque que ocorre nas festividades do Divino Espírito Santo na localidade de Cunani, no litoral amapaense. É dançado por pescadores e lavradores do local. Muito semelhante na dança ao Batuque, suas músicas são acompanhadas por grandes tambores denominados curimbós, confeccionados de troncos de árvores e couro de animais.

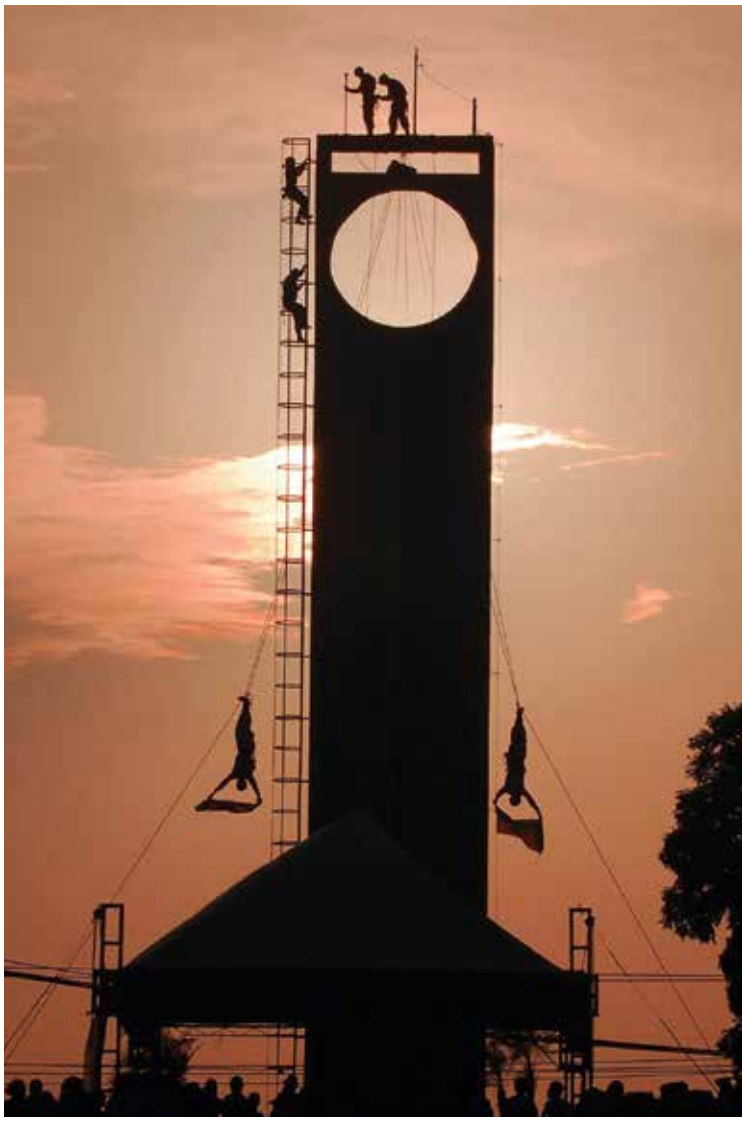
3. O Sairé ou Sahiré era uma manifestação religiosa que acontecia em Mazagão Velho e Carvão. Consistia em uma procissão em que se lavava o sairé – uma cruz feita com três arcos de madeira enfeitada de algodão, entoando músicas cantadas em nheengatu em homenagem ao Divino Espírito Santo. Ainda sobrevive em Santarém (PA), para onde foi levado por mazaganenses. A grafia usada pelos santarenos hoje obedece a uma regra idiomática, Çairé. Em Mazagão, há um movimento para reincorporar essa tradição ao quadro de manifestações folclóricas locais.

4. O Marabaixo, hoje, é a maior expressão da cultura popular do estado do Amapá, embora também aconteça de forma apagada na festa do Çairé de Alter do Chão, no Município de Santarém (PA) e em Marabitanas (AM). É um ritual em que os aspectos religiosos propriamente ditos não têm mais a ênfase do passado, mas continua vivo e enraizado entre os que o praticam. O reconhecimento como expressão cultural autêntica se deu a partir de um processo de valorização, promovido pelos setores públicos, o que motivou a elevação da autoestima dos envolvidos e sua divulgação dentro e fora do estado.

5. Ao Batuque estão atreladas várias manifestações de caráter religioso, ao lado de danças e cânticos preservados até hoje por moradores do Curiaú, Mazagão Velho e Igarapé do Lago (AP). É uma dança de roda em que os dançarinos giram em volta dos tocadores, respondendo o estribilho do "ladrão", que é a música cantada por um solista. Porém, nos lugares aqui citados ele se realiza com características próprias.

6. A Folia é de origem portuguesa. Ela encerra o ritual com antigos cantos devocionais. Antigamente consistia num agrupamento de homens que saía a colher donativos com um porta-estandarte ou alferes-da-bandeira à frente do cortejo. No Curiaú, depois de encerrada a ladainha, o mestre-sala toca uma campa e é acompanhado por vários instrumentos. Os tambores são feitos de madeira leve e cobertos com couro de animais silvestres. Há pandeiros; reco-recos feitos de taboca talhada, na qual se esfrega um pedaço de madeira; querequexés, que são cilindros confeccionados de galhos de imbaúba onde são colocados grãos de cereais ou semente de tento; violas e cavaquinho.

se cada vez mais presente no imaginário coletivo dos amapaenses. Apesar das influências da globalização que apresenta na contemporaneidade, um farfalhar de opções e de outros valores foram incorporados ao seu novo estilo de vida sociocultural da cidade. A inserção de grandes empreendimentos urbanos, como *shopping centers*, condomínios fechados e o desenvolvimento imobiliário, bem como o crescimento populacional e novos aparatos urbanos mudaram a paisagem da cidade e fizeram Macapá se igualar às cidades brasileiras de porte médio. Na capital, hoje, os consumidores das benesses são os altos funcionários públicos, espécie de tipo de casta que se formou com a chamada economia do contracheque, caracterizada pela expansão do movimento financeiro no estado após os pagamentos salariais dos servidores públicos nos três níveis de governo (Chelala, 2008). O comércio local vive às custas do montante financeiro despejado nesses períodos, além das despesas governamentais na indústria da construção civil, nos serviços e no comércio propriamente dito. Mas a novidade também exacerbou consideravelmente a violência urbana nos últimos anos, acompanhando o crescimento econômico e populacional do estado.



Equinócio da Primavera, no monumento Marco Zero do Equador. O fenômeno foi recebido com rapel, pelo Corpo de Bombeiros, em Macapá (AP), setembro de 2013
Foto: Gabriel Penha.

Os indígenas

No Amapá existem aproximadamente 5 mil indígenas morando em aldeias e não há dados sobre os que moram nas cidades. Aqui temos os povos que vivem na região do Vale do Uaçá: Karipuna, Galibi, Galibi-Marworno, Palikur e os Wajãpi, grafia usada pela antropóloga Dominique Gallois. A pesquisa e o texto de sua autoria compuseram o dossiê para o registro da Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi (Iphan, 2008), e informam que esse povo é constituído de 670 pessoas, distribuídas entre 48 aldeias.



Wajãpi (AP), 2009
Foto: Heitor Reali/Acervo Iphan.



São "remanescentes de um povo outrora muito mais numeroso, subdividido em vários grupos independentes e cuja população total foi estimada em cerca de seis mil pessoas no começo do século XIX". Segundo Gallois, essa etnia tem origem em um complexo cultural maior, de tradição e língua tupi-guarani, representados hoje por diversos povos e distribuídos em outros estados brasileiros e países adjacentes. Eles viviam ao sul do rio Amazonas até o século 17, em região próxima da área ocupada hoje pelos Asurini e os Araweté, todos falantes de variantes dessa mesma família linguística. Os Wajãpi do Amapá ficaram isolados da convivência com os não indígenas até a década de 1970, por terem se adaptado ecologicamente à região de serras do noroeste amapaense, contrariamente aos Wajãpi da Guiana Francesa e os do Oiapoque que vivem na margem de rios.

Os indígenas que vêm a Macapá, para tratamento de saúde ou para cuidar de outros assuntos de suas aldeias, se hospedam em casas mantidas pela Fundação Nacional do Índio ou por instituições indígenas e/ou religiosas. Há alguns anos, eles andavam pela cidade com ornamentos e tangas de tecido vermelho em grupos, chamando a atenção dos transeuntes. Hoje, muitos jovens indígenas se vestem como os citadinos, usando acessórios e cortes de cabelo da moda, em sua estada na capital. Andam sempre a pé, acompanhados de suas famílias. As mulheres carregam seus filhos pequenos ao lado do corpo, apoiados em tipoias. Mas ainda são vistos com curiosidade pela população macapaense. Da mesma forma reagiram os seus ancestrais, ao verem pela primeira vez a Fortaleza de São José de Macapá.

Os indígenas também são objeto de crítica dos habitantes da cidade porque recebem algum tipo de bolsa do governo federal, cotas para ingressar na universidade e outros benefícios. Quando passeiam pela cidade e supostamente se incorporam à sociedade nacional, com seus novos trajes e cortes de cabelos, sofrem, sim, um tipo de racismo, dadas as manifestações depreciativas que recebem ao passar nas ruas. Há um equívoco brasileiro nessa relação, um equívoco nada inocente, pois os urbanos querem medir a indianidade pela presença de sinais culturais "tradicionais", como bem observa Manuela Carneiro da Cunha (Cunha, 2016:47).

A autora ainda informa que o conceito de racismo sempre existirá, por ser fundado na categoria das manifestações depreciativas que infelizmente ainda perduram. Para ela, as sociedades indígenas se adéquam na definição plausível que reintroduz a história dos índios tanto como processo quanto como memória. Ao evidenciar esse conceito é necessário reforçá-lo, dizendo que as sociedades indígenas são aquelas que conservam, então, a sua memória de um elo com as sociedades ancestrais (pré-colombianas). Ela diz que "índio é quem elas (as sociedades indígenas) dizem que é" (ibid.:48).

Uma das heranças indígenas mais significativas é a forma de cultivo e uso de plantas e ervas curativas no Amapá. Falar nelas e das suas capacidades mágicas é tratar das pajelanças e de misticismo que existe nessa relação com a ancestralidade, algo muito presente tanto na cidade como no interior, na melhor tradição amazônica, em que o amapaense procura nelas uma solução para seus problemas corporais e mentais.

Os chamados sacacas e pajés[7] estão sempre à disposição para efetuarem tais processos quando são chamados.

Terra do já teve

Quando um prédio antigo é demolido para que outro mais moderno seja construído em seu lugar, ou quando se referem às "coisas boas do passado", os amapaenses dizem (em tom de lamento) que Macapá é a "terra do já teve", porque não tem mais nada. Tratam, assim, como um verdadeiro atentado às coisas do passado, a destruição sistemática, em nome do progresso, das construções coloniais ou neocoloniais de Macapá e Mazagão, das quais só restaram a Fortaleza de São José, a Igreja de São José e o prédio da antiga Intendência Municipal de Macapá. Outros explicam o porquê do "já teve" como uma alusão a Athayde Teive, governador lusitano da Província do Grão-Pará, que veio a Macapá, em junho de 1764, para lançar a pedra fundamental da Fortaleza de São José (Baena, 1969).

Poderia estender essa espécie de etnografia dos amapaenses e categorizá-los como seres sentimentais que veem a história passar de forma lenta, mas que estão sempre dispostos a realizar as festas dos seus santos e até incorporar-lhes inovações, se forem necessárias. Reclamam sempre das mudanças, valorizando mais o passado e, dessa forma, quem sabe também a memória coletiva. Brincam sempre uns com os outros, criticando o emprego de palavras em desuso ou fatos que ocorreram num passado longínquo, caracterizando-os como "do

7. Sacacas e pajés são curandeiros, conhecedores de ervas mágicas e plantas que curam. Ainda hoje são muito procurados para a cura de doenças físicas e psicológicas e quebrantos infantis, que são resolvidos através de massagens e benzeduras.



Fortaleza de São José, Macapá (AP), 2013
Foto: Pedro Gontijo.

tempo em que a Fortaleza era de madeira", pois toda comunidade possui uma rede de códigos e significados (Geertz, 1979) capaz de fazer as pessoas ali reunidas encontrarem interesses comuns e aproximação pelo modo de agir, falar, se comportar ou vestir, por exemplo, gerando processos identitários que marcam os moradores em alguns momentos, em alguns cenários. E ainda que a identidade seja múltipla e ocasione tensões, esses processos são dotados de significados e sentidos próprios. No caso do Marabaixo, as pessoas mais velhas também reclamam das novidades, sobretudo do aceleramento dos toques das caixas, que parece "ferir" a tradição, de forma muito chocante para elas. Porém, no decorrer das festas, acabam por aceitar tais mudanças.

O Marabaixo e o preconceito religioso

Mas nem tudo foram flores para o Marabaixo conseguir se firmar e sobreviver como patrimônio cultural ancestral. As obrigações ritualísticas eram confundidas com erotismo e prostituição explícita aos olhos daqueles não pertencentes ao grupo, conforme texto do *Pinsonia*, primeiro jornal impresso do Amapá.

Nele, um articulista anônimo ataca o Marabaixo, dizendo-se aliviado porque "afinal desapareceo o infernal folguedo, a dança diabola do Mar-Abaixo". Assevera adiante "Que o Mar-Abaixo é indecente, é o foco das misérias, o centro da libertinagem, a causa segura da prostituição". E finaliza conclamando "Que os paes de famílias, não devem consentir as suas filhas e esposas frequentarem tão inconveniente e assustador espetáculo dessa dansa, oriunda dos Cafres". ("Mar-Abaixo". Jornal *Pinsonia*, Macapá, 25 jun.1898).

Portanto, não é de hoje que o Marabaixo é discriminado. Aliás, as manifestações culturais de origem africana sempre foram vistas como ilegais ao longo da história do Brasil. Do samba à religião, seus promotores foram vítimas de denúncias que os boletins de ocorrências policiais e os processos judiciais enquadravam como vadiagem, prática de falsa medicina, curandeirismo e charlatanismo, entre outras acusações, muitas vezes punidas com prisões e invasões de terreiros.

Há anos se relatam episódios de confronto entre a Igreja católica (e seus prepostos eclesiásticos e seculares) e os agentes populares do sagrado, que, por serem afrodescendentes, mestiços e principalmente pobres, foram e são discriminados, visto o ranço estereotipado de que são "gente ignorante e supersticiosa".

É do século 19 a influência do evolucionismo que tomava como modelo de religião "superior" o monoteísmo cristão e via as religiões de transe como formas "primitivas "ou "atrasadas" de culto. Nesse tempo, "religião" opunha-se a "magia" da mesma forma que as igrejas (instituições organizadas de religião) opunham-se às "seitas" (dissidências não institucionalizadas ou organizadas de culto).

Discursos de difamação do Marabaixo, como o transcrito acima, e a favor de sua extinção ocorreram seguidamente.

Com a chegada do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras em Macapá (1948),

Salão de Marabaixo. Associação Cultural Raimundo Ladislau, Macapá (AP), 2013
Foto: Pedro Gontijo.





o Marabaixo sofreu um período de queda, mas beneficiou-se da resistência tenaz de Julião Ramos, líder negro da comunidade do Laguinho e principal festeiro do Divino Espírito Santo e Santíssima Trindade, que não o deixou morrer.

Nesse período os padres diziam que o Marabaixo era macumba, que era coisa ruim, e combatiam seus hábitos e crenças, tidos como hediondos e pecaminosos, do mesmo jeito que seus antecessores o fizeram no tempo da catequização dos índios. Mas o bispo dessa época, D. Aristides Piróvano, considerava Mestre Julião "um amigo" (Canto, 1998).

As manifestações religiosas populares sempre foram malvistas pelos missionários estrangeiros. Eram consideradas profanas, pois ao lado dos seus rituais "celebrados" pelos agentes laicos do sagrado, havia sempre algo que desvirtuava aquela celebração de homenagem aos santos. Nesse caso eram os batuques e os atos profanos, que eram vistos até há pouco tempo como degeneração por causa da liberação da cachaça, das libações, do erotismo das danças e pela intensidade dos batuques, cujos tambores provocariam incorporações – uma lembrança religiosa das etnias africanas, mas, aos olhos ocidentais, "coisa do diabo".

E evidentemente não dá para confundir Marabaixo com Umbanda (ou com Macumba). Umbanda é religião afrodescendente e não ritual das manifestações culturais da população afrodescendente. E seus deuses são deuses como os de qualquer religião. Ninguém pode condenar suas práticas ritualísticas irresponsavelmente.

Levantamento de Mastro, Marabaixo Berço da Favela, Macapá (AP), 2013
Foto: Eduardo Costa.

As comunicações na cultura amapaense

Nas comunicações, o rádio ocupa um lugar de destaque para informar a população sobre os acontecimentos cotidianos, esportivos, policiais, culturais e políticos, notadamente pela manhã, quando, além do noticiário, ocorrem entrevistas com atores sociais significativos para o Amapá. Apesar do crescimento das redes sociais, da Internet, dos jornais impressos e das opções televisivas atuais, os programas de rádio se destacam muito mais pelas análises políticas e dos apresentadores, que se dedicam a levar aos ouvintes as ações de seus patrocinadores comerciais (normalmente políticos com mandatos) em nome do interesse coletivo, do que pela simples ação de comunicar os fatos e propagandear os eventos de qualquer natureza. Hoje podemos pensar que o quadro noticioso, manipulado ou não, é um reflexo, uma herança inconteste dos programas radiofônicos da Rádio Difusora de Macapá, que foi ao ar pela primeira vez em 14 de setembro de 1946, fundada pelo primeiro governador do Território Federal do Amapá, e que continua na ativa desde essa época e pertence ao governo do estado. Outra rádio que teve grande audiência foi a Educadora São José, pertencente à Diocese de Macapá, que enfrentou graves problemas com a censura federal até seu fechamento definitivo ainda no período da ditadura militar. As comunicações foram importantes, sobretudo, para diminuir o grau de isolamento, atribuído principalmente à "barreira" constituída pelo rio Amazonas[8].

As comunicações mudaram o mundo amapaense, que aos poucos foi recebendo mais influência externa e absorvendo modismos, adaptando-se cultural e socialmente aos novos valores que se impuseram na sua cultura, devido, talvez, ao forte impacto dos eventos econômicos que o tornaram elemento-alvo de decisões políticas socioambientais.

8. Em junho de 2007, uma expedição integrada por pesquisadores do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – Inpe, da Agência Nacional de Águas – ANA, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE e do Instituto Geográfico Militar do Peru determinou o local exato da nascente do rio Amazonas, localizada no rio Apurimac, na Cordilheira dos Andes, ao sul do Peru. Conforme o Atlas Geográfico Mundial, o Amazonas media 6.515 quilômetros. Com a nova medição (2007), passou a ter 6.992,06 quilômetros, portanto, 139,91 quilômetros mais longo do que o Nilo. Em 1500, o navegador espanhol Vicente Yañez Pinzón batizou-o de Río Santa María del Mar Dulce; 42 anos depois, o também espanhol Francisco Orellana o renomeou como Amazonas. O colosso marrom, que até Manaus leva o nome de Solimões e, depois de receber as águas do rio Negro, passa a chamar-se Amazonas, tem mais de mil afluentes, constituindo-se na espinha dorsal da maior bacia hidrográfica da Terra, formada por 7 mil rios, 25 mil quilômetros navegáveis. Da nascente até 1,9 mil quilômetros, o Amazonas desce 5.119 metros; desse ponto até o Atlântico, a queda é de apenas 60 metros. Suas águas correm a uma velocidade média de 2,5 quilômetros por hora, chegando a 8 quilômetros, em Óbidos, cidade paraense a mil quilômetros do mar e ponto da garganta mais estreita do Amazonas, com 1,8 quilômetro de largura e 50 metros de profundidade. A descarga média é de 180 mil metros cúbicos de água por segundo, um quinto, ou 16% da água doce despejada nos oceanos do mundo. Em maio, sobe para 220 mil metros cúbicos por segundo e, em novembro, cai para 100 mil metros cúbicos por segundo; 65% do fluxo vaza pelo Canal do Norte, que despeja até 160 mil metros cúbicos de água por segundo. A boca do rio, escancarando-se do arquipélago do Marajó, no Pará, até a costa do Amapá, mede em torno de 240 quilômetros, e sua água túrgida penetra cerca de 320 quilômetros no mar, atingindo o Caribe nas cheias. Se mais de um terço de todas as espécies do planeta vive na Hileia, a bacia é berço de mais de 2,1 mil espécies de peixes, 900 a mais do que as dos rios da Europa. Só a bacia do rio Negro, afluente da margem esquerda do Amazonas, contém mais água doce do que a Europa. Em 2011, pesquisadores do Observatório Nacional anunciaram evidências de um rio subterrâneo numa profundidade de 4 quilômetros abaixo do Amazonas, com 6 mil quilômetros de comprimento, batizado de Hamza, em homenagem a um dos pesquisadores, o indiano Valiya Hamza (Fonte: Inpe/Blog RAY CUNHA, postado em 19/5/2015, 09h34 am).



Seres de luz

É preciso reconhecer, por novos olhares, as memórias, crenças, lágrimas e sonhos daqueles que viveram tantas temporalidades e permitiram que a história fosse contada de acordo com seus saberes, artes e versos, criados além do lirismo individual, mas com o desejo vivaz de ensinar o que viram para que o coletivo pudesse vir à tona nesses rios de águas barrentas. Esses rios são as próprias identidades amapaenses. São o seu patrimônio cultural. São o que são, à luz de suas crenças. Crenças de um futuro menos pessimista e mais sujeito a reflexões provocadas pela energia e a intensidade da luz do sol equatorial sobre suas cabeças. Aliás, nos equinócios, quando o arco da noite é o mesmo que o do dia, ao meio-dia o amapaense fica sem sombra, devido à incidência direta dos raios solares. Daí se dizer que a essa hora o homem fica "a-sombrado", ou seja, sem sombra, o que lhe dá a condição de um ser não-natural, sobrenatural, translúcido e estranho, que habita um mundo amazônico cheio de "(i) realidades", características de uma região histórica e economicamente espoliada, mas onde o mito e as crenças renascem e se perpetuam dentro da cultura. O significado de a-sombrado é o inverso de assombrado, dos dicionários da língua portuguesa.

O amapaense é um ser de luz. É por ocasião do equinócio da primavera que as cores ficam mais vivas no Amapá. A claridade reina irradiando mistérios sobre a cidade de Macapá

Parque Arqueológico de Calçoene (AP), 2009
Foto: Heitor Reali/ Acervo Iphan.

em mais um dia equinocial, iridescente no meio do planeta, na Amazônia brasileira. O sol que ilumina a todos, que traz a luz e rompe trevas está presente no imaginário de muitas religiões, até porque as cosmogonias geralmente se relacionam com as divindades da natureza. Atividades como a celebração druídica do solstício de verão em Stonehenge (Inglaterra) podem ser consideradas como uma sobrevivência da ideia do poder mágico, da força que se pode armazenar em "acumuladores materiais", como os monumentos megalíticos ali existentes. Da mesma forma, as grandes pedras encontradas em círculo, no município de Calçoene, também podem ser consideradas locais de observação do sol e de acumulação de energia deixados por povos indígenas.

A Festa de São Tiago, outras festas e tragédias

A festa é uma das razões da existência do amapaense. Sem ela nada seria útil. A festa é uma celebração, um encontro, mas também uma revolta em seu território político, um ritual e um processo social. Sem dúvida ela não teria sentido se não fosse o de fazer relações, experimentar as novidades, reavivar tradições e formar alianças comerciais e familiares através do escambo de mercadorias, da comercialização de produtos e promessas de casamentos. No interior, sobremaneira, a cultura envolve e gera emoções diversificadas, pois os interesses comuns e coletivos se misturam aos particulares e estes dão sentido à vida em comunidade, numa ritualização constante, que obviamente muda devido à dinâmica social e à incorporação de novos valores em seus ritos e fazeres (Duvignaud, 1983).

Festas e mais festas fazem parte do calendário religioso e cultural nas localidades mais longínquas do estado em relação à capital, Macapá. Na vila de Mazagão Velho, fundada em 1771, e especialmente construída para receber os portugueses que vieram expulsos de Marrocos pelos muçulmanos, em função de conflitos religiosos ocorridos em 1769 na Mazagão africana (hoje El Jadida), o ciclo de festas de santos é grande. Mazagão Velho é uma vila festeira. Esse ciclo abrange dezessete festas anuais, sendo que a mais importante é a de São Tiago, realizada há mais de 240 anos ininterruptamente, nos dias 24 e 25 de julho. Nessa data as ruas de Mazagão Velho se transformam num grande palco, onde os atores são membros da comunidade. Eles representam as personagens da celebração da vitória dos cristãos sobre os muçulmanos. A Festa de São Tiago não é apenas uma cavalhada que simula a luta entre mouros e cristãos. É, antes, uma representação eivada de significados no contexto do imaginário coletivo e elemento importante sobre o qual se organizam as relações sociais e econômicas. É uma prática em que convergem os mais diversos e cotidianos interesses. Nesse período vem gente de toda a redondeza para negociar, rezar, dançar, namorar, casar. A celebração é composta por várias cerimônias e rituais, todos com cenas e dramaturgia diferentes. O seu encadeamento constrói uma história, uma epopeia, produto de ações heroicas que, juntas, revelam a tradição local de reverência ao santo, por meio de ritual religioso e representação teatral nas ruas da vila. Essas cenas iniciam no dia 16 de julho, quando os moradores despertam com a alvorada de fogos



de artifício e do som secular dos sinos. Nesse dia o "Arauto" sai às ruas no meio da tarde, anunciando a trasladação da imagem de São Tiago, para que à noite comecem as novenas, com ladainhas cantadas em latim, herdadas de tempos imemoriais, na igreja onde estão postas as imagens vindas da costa africana em 1771, trazidas pelas primeiras famílias de colonizadores. São imagens quinhentistas e raras, muitas das quais desapareceram ou foram furtadas.

A Festa de São José, em homenagem ao padroeiro de Macapá e do estado, realizada em 19 de março de cada ano, já foi a principal festa religiosa. Hoje foi suplantada pela de Nossa Senhora de Nazaré, padroeira da vizinha Belém do Pará e da região Amazônica. Ao lado dessa manifestação, cresce também a religião evangélica pentecostal e seus eventos, como a Caminhada com Cristo, bem como das grandes e tradicionais celebrações das religiões de matriz africana, como a Festa de Iemanjá, realizada à beira do rio Amazonas no dia 2 de fevereiro.

Também é tradição do Amapá comemorar o dia 13 de setembro, dia da criação do Território Federal do Amapá, com paradas escolares, mesmo depois da criação do estado em 8 de outubro de 1988, pois faz parte da memória amapaense.

A festa é um iniciar da vida, um recomeço do homem na sua realidade a ser vencida diariamente. Isso significa que nenhum povo é sempre alegre ou feliz, porque em algum momento também vive suas tragédias. Uma muito marcante no estado foi o desastre da embarcação "Novo Amapá", ocorrido em 1981 no rio Cajari, quando cerca de seiscentas pessoas pereceram nas suas águas

Festa de São Tiago em Mazagão Velho (AP), em que a tradicional celebração de mais de dois séculos é transmitida às crianças, 2013
Foto: Gabriel Penha.

escuras. O trauma dessa experiência, que foi o maior desastre naval da região, até hoje sensibiliza o povo amapaense.

Se muitas vezes as lembranças aniquilam o ser humano, o tempo sem lembranças também pode ter o mesmo efeito, daí a importância do estudo sobre a identidade e a memória na vida coletiva, pois "a memória é a identidade em ação" (Candau, 2014:18). Talvez a tragédia não possa ser medida. Maior ou menor, sempre ela será uma tragédia, eivada ou não de acontecimentos sangrentos oriundos de acidentes e crimes, eventos que permeiam qualquer sociedade.

A expressão "amapalidade"

O termo amapalidade já vigorava no tempo do início do Território Federal do Amapá. No entanto, em 2003, o governo estadual voltou a usá-lo, objetivando com isso sustentar uma condição identitária que despertasse nos habitantes o reconhecimento formal das coisas amapaenses e uma espécie de agregação de valor ao sentido de pertencimento. O termo não se popularizou, mas ficou claramente instituído nas pessoas um compromisso com a memória e com a identidade local, espécie de reflexão tardia do valor das coisas realizadas pelos pioneiros, dando a dimensão heroica de que necessitava para reconstruir e promover essa moral cívica e memorial da terra, já que os museus dão pouca ênfase e vivem agônicos, funcionando precariamente. O Amapá tem oficialmente um Arquivo Público, embora não funcione a contento, considerando sua importância para a pesquisa histórica e social do estado que as instituições de ensino superior tentam ali realizar.

O Amapá ainda vive uma transição entre a sociedade tradicional e a moderna. Ainda que não haja conflitos excruciantes, percebe-se a inserção agressiva de valores do capitalismo e a presença do Outro revolve outras histórias e aludem a uma "aculturação". É necessário dizer que a substituição e a adaptação social de valores externos se deram pelo chamado desenvolvimento moderno, pelo avanço tecnológico e pela mídia eletrônica rápida, que levou a mudanças radicais dos hábitos e costumes locais, em que pese a preservação arraigada desses últimos em lugares mais tradicionais da capital, Macapá, pois as tradições, como sabemos, são criadas, "porque existe um processo contínuo de reelaboração do patrimônio cultural dos grupos sociais, a partir dos valores próprios. Em decorrência, os mecanismos de diferenciação cultural são mais complexos do que se supõe à primeira vista" (Braz, 2003:22).

Entretanto, o Museu Fortaleza de São José de Macapá, que poderia guardar e proteger as imagens ou memórias históricas, só tem mesmo em seu espaço algumas telas do pintor Raimundo Braga de Almeida, conhecido como R. Peixe, adquiridas há anos pelo governo estadual. Não há arquivo, nem biblioteca, sequer um prospecto informativo sobre a história do monumento, muito menos guias treinados que possam apresentar o monumento aos visitantes. Os usos e contra usos são constantes e diversificados.

O pescador e o barqueiro, que singram a imensidão das águas do Amazonas, sumindo em seus pequenos barcos no vaivém das ilhas ao litoral e vice-versa, também são vistos como verdadeiros ícones da tradição amazônica, bem como os apanhadores de

açaí (produto imprescindível na alimentação nativa), o garimpeiro, o vaqueiro, a dançadeira do Marabaixo, a parteira da floresta e a curandeira/benzedeira, valorizadas tanto no campo como na cidade, em razão da falta de profissionais especializados.

É preciso dizer que esses símbolos e ícones são apenas pontos de partida, para que possamos designar a amapalidade enquanto parte da identidade amapaense. É necessário, ainda, afirmar que este item não trata meramente de expor o pitoresco, o curioso, o heroico, o "folclórico", mas dotar essas referências culturais inclusivas e peculiares aos amapaenses, sem a conotação ideológica que muitas vezes leva ao conflito, a partir da observação da vivência diária com os elementos constitutivos dessa memória que fornece elementos à construção da identidade local.

Há, ainda, a fabricação de um tecido social invisível, onde todos os elementos que citamos, como paisagens, costumes e personagens, são expressões literárias e popularmente ditas e ouvidas por meio de linguagens, imagens e leituras discursivas diversificadas como elementos que vêm caracterizar a identidade. Esta, por ser uma construção social, ocorre em uma relação dialógica com o Outro. E por estarem indissoluvelmente ligados à memória, não se diluem, pois sem lembranças o sujeito social fica sem referência.

Posto isto, creio que os acontecimentos da história perpassam pela memória coletiva, quando, por exemplo, a Fortaleza de São José de Macapá é vista pela população amapaense como um ícone da amapalidade, mas também como um antigo e tenebroso lugar de dominação dos homens; como prisão, cuja memória dos acontecimentos antes e pós-1964 ainda assusta como um lugar sangrento de um tempo de práticas e perigos advindos da noite escura da ditadura militar que durou 21 anos, com seus episódios e relatos[9].

Em seu ensaio sobre a criação da Fortaleza de São José de Macapá, segundo a narrativa mítica dos Wajãpi do Amapá, a antropóloga Dominique Gallois analisa os relatos que eles fizeram quando conheceram de perto a fortificação. Os índios rememoram o mito de

9. Com o consentimento da gerência do Museu da Fortaleza de São José de Macapá e da Guarda Territorial que ali se aquartelava, realizamos um pernoite em suas dependências após termos sido informados que um famoso programa de televisão (Programa Fantástico – TV Globo, de 19 de agosto de 2012) teria verificado se procedia a "existência" de fantasmas naquele espaço. Na noite do dia 7 de abril de 2016 permanecemos acordados observando e fotografando tudo o que se passava nas instalações do prédio, onde duas vigilantes também faziam suas rondas, e um soldado, que estava destacado para nos acompanhar, dormia profundamente. A solicitação foi feita considerando a Antropologia das Emoções, disciplina que "pretende discutir a relação entre indivíduo e sociedade sob o prisma das emoções". Tomadas tanto pelo senso comum ocidental quanto por algumas teorias clássicas como baseadas em uma "realidade" psicobiológica, as emoções foram durante muito tempo tratadas como experiências universais ou então profundamente individuais, escapando assim ao crivo dos domínios social e cultural. Até por isso, este foi um tema pouco presente nas teorias clássicas nas ciências sociais e só nas últimas décadas ganhou a atenção da antropologia principalmente. Nesta disciplina se discutem as questões teóricas colocadas em foco pelas análises das emoções nos poucos autores clássicos que as abordaram – Durkheim, Mauss, Simmel e Elias –, bem como em trabalhos mais recentes, pondo em foco a relação entre emoção, sensorialidade e corpo, assim como as experiências emotivas nas sociedades ocidentais modernas (Rezende & Coelho, 2010).

Na realidade, nada vimos ou ouvimos de estranho, a não ser o murmúrio das águas do rio entrando com a maré pelas galerias subterrâneas, o barulho da chuva e a forte ventania que passa pelos prédios internos assoviando. Entretanto, esses barulhos lembram mesmo passos e gritos de pessoas, se assemelham ao arrastar de correntes e há constantes sombras se mexendo entre os espaços do monumento como se fossem seres em desespero, tentando se comunicar. Ficamos lá até o amanhecer, debaixo de uma forte chuva, duvidando, refletindo como nossos sentidos podem nos enganar e construir ilusões. Daí que essas tensões arraigadas no imaginário popular causam, a nosso ver, uma espécie de auréola que dá ao monumento uma condição anímica. Nesse processo não é de se desprezar que mesmo não se "vendo" nada estranho, a cada som vindo como um grito lancinante do fundo da cisterna e das velhas masmorras, a cada imagem projetada nos paredões e escadarias, mesmo que fossem do vento e das luzes que dançavam intermitentemente, parecia, sim, estarem projetados ali dois séculos e meio de sofrimento das almas e dos corpos de centenas de trabalhadores braçais obrigados a trabalhar de sol a sol em nome da conquista lusitana.

Mairi, que representa a própria fortaleza, e Ianejar é o seu herói.

Sua origem se deu quando Ianejar decidiu queimar a floresta porque havia muita gente na face da terra. Então ele manda construir uma casa de argila (Mairi) para abrigar todos os Wajãpi. Eles entram e ali esperam. Suportam um grande cataclismo de fogo. Muitas crianças morrem. Depois ele manda um dilúvio. Crianças morrem de frio, mas Ianejar as faz viver novamente, soprando nelas. O dilúvio cessa e Mairi se encosta na margem do Paraná (ou rio grande) e Ianejar vai embora pelo buraco do final da terra. Em Mairi, os Wajãpi recriam a sua humanidade, a verdadeira. Só depois os brancos chegam, de navio, para se apossar da fortaleza (a Mairi, dos Wajãpi).

Dominique Gallois, ao estabelecer conceitos de temporalidade para explicar os mitos de Mairi e Ianejar dos índios Wajãpi, enfoca que nessa narrativa há dois tempos que fornecem argumentos complementares para a interpretação da realidade: o tempo mítico e o tempo histórico. Ela ainda informa que essa distinção configura "argumentos construídos a partir de conceitos de temporalidade próprios a cada um desses modos de estar no tempo" (Gallois, 1994:24/5).

Assim, como já dissemos antes, a memória é a identidade em movimento, em ação plena e permanente. Logo, a amapalidade carece também de reflexão sobre uma memória que potencialmente liberte e se exponha, a fim de reconstruir no presente e no futuro suas representações imanentes à identidade, pois sem a memória coletiva nada subsiste e os sujeitos são aniquilados, sobretudo pelo "deslembramento" e pelo silenciamento.

Considerações finais

Ao colocar estas reflexões, não poderia deixar de dizer que, tal como o espinheiro forte, tradução da palavra tucuju[10] do nheengatu, ou tal como a árvore palmácea da pupunha que tem espinhos no caule, a história amapaense tem de ser escrita, para colhermos os frutos sem nos ferir. Se os escritores escrevem para construir sua própria identidade, que também é reflexo de um jogo de espelhos existente na realidade e em sua imaginação, é necessário um certo distanciamento do objeto para atribuir-lhe um sentido, embora se mergulhe no conceito da identidade como "celebração móvel" (Hall, 1997), ou seja, tudo é dinâmico na sociedade, pois esta molda a identidade a partir da memória e a torna um processo.

O Amapá passou e vem passando por diversos momentos de crise. Antes da transformação em estado federativo, todos os governadores eram nomeados. Todos eles, na tentativa de dar um ar de modernidade à capital, foram fazendo inúmeras transformações estruturais, ao sabor da vontade de quem não foi eleito pelos amapaenses, ainda que munidos de "boas intenções". Assim, fizeram intervenções em prédios públicos, demolindo-os ou transformando-os à guisa de reforma, prejudicando inclusive o maior patrimônio arquitetônico local, a Fortaleza de São José de Macapá, que também é o único tombado pelo Iphan. Mais tarde a cidade cresceu e foram erigidos novos e bonitos prédios, para

10. Eram também assim chamados os indígenas que habitaram as terras do Amapá durante a colonização da Amazônia.



receber o estado que viria a ser instituído pela Constituição Federal de 1988. Ao lado disso também foram nomeando todos eles, bem como as ruas e praças que se abriam na paisagem urbana. E assim Macapá foi mudando até quase se tornar irreconhecível.

Não há dúvida de que muita coisa mudou para melhor, adequando-se às "exigências do progresso", embora a cidade tenha pagado um preço irreparável com o advento de invasões nas áreas de ressaca e várzea, por populações migrantes e desfavorecidas, em situações bastante conflituosas.

Nesse cenário está em jogo não apenas a questão patrimonial da cultura, mas a própria identidade local, seja simbólica ou social, que, marcada pela diferença, entra em crise (Giddens, 2001). Crise de identidade que é característica da modernidade tardia, fenômeno devido aos efeitos da globalização que atuam no contexto local de forma a mudar a homogeneidade cultural da comunidade.

Dessa forma pode-se esperar no Amapá por todo tipo de mudanças, inclusive sociais e de movimentos políticos, pois o mercado global pode levar ao distanciamento da identidade ou, de forma alternativa, a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar sua identidade ou levar ao surgimento de nova posição de identidade (Woodward, 2008). O tempo passa, os homens passam, mas a memória continua. A memória é um deciframento que transita por gerações. De acordo com Pierre Nora (1993), todos procuramos decifrar o que somos num tempo de transformação e de continuidade. A crise de identidade por qual

Festa do Çairé *de Alter do Chão (PA), 2000*
Foto: Tamara Saré.

passa o Brasil, e consequentemente o Amapá, certamente estimula e mescla a memória coletiva e individual num processo de retroalimentação, de perdas, de descobertas, de coisas que as pessoas lembram ou esquecem. Mas nenhuma mudança apagará tão rapidamente a memória coletiva, pois, segundo o destaque de Ecléa Bosi (1995), é possível afirmar que somente fica aquilo que significa.

Hoje, longe dos tempos da colônia, quando da concepção e da construção da Fortaleza de São José de Macapá, e dos tempos obscuros pelos quais todo o país passou, deve-se guardar o foco dos novos olhares para o reconhecimento do patrimônio cultural do Amapá e falar da identidade de seu povo, que a tem visivelmente multiplicada em outras por diversos fatores culturais e econômicos. Nessa multiplicidade contínua e essencial vivem-se novas formas de entender a sociedade amapaense, na expectativa de que as tradições sejam transmitidas, procurando caminhos sob as cores de sua bandeira, de seus valores intelectuais e práticos e de suas "identidades possíveis" (Hall, 1997:14.). Esses novos olhares, então, no conjunto de seu patrimônio cultural, são o espírito de sua época, o seu *zeitgeist.*

Referências

BAENA, Antonio. *Compêndio das eras da província do Grão-Pará*. Belém: Editora da UFPA, 1969.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BRAZ, Isabelle Peixoto da Silva. "Índios no Ceará: cultura, política e identidade". In: CARVALHO, Gilmar de (org.). *Bonito pra chover*: ensaios sobre a cultura cearense. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2003.

CANDAU, Jöel. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2014.

CANTO, Fernando. *A água benta e o Diabo*. Macapá: Fundecap, 1998.

CHELALA, Charles. *A magnitude do Estado na socioeconomia amapaense*. São Paulo: Publit, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Identidade étnica". In: SALLUM JÚNIOR, Brasílio et al. (orgs.). *Identidades*. São Paulo: Edusp, 2016.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Mairi revisitada*: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

GIDDENS, Anthony. "O futuro da Antropologia". In: *Em defesa da sociologia*: ensaios, interpretações e tréplicas. São Paulo: Unesp, 2001.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

IBGE. *Censo 2010*. Disponível em <http://censo2010.ibge.gov.br>. Acessado em 24/1/2015.

IPHAN. *Arte Kusiwa* – Pintura corporal e arte gráfica Wajãpi. Pesquisa e textos de Dominique Tilkin Gallois. Rio de Janeiro: Iphan, 2008.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, v. 10, São Paulo, dez.1993.

PEREIRA, Nunes. *O sahiré e o marabaixo*: tradições da Amazônia. Recife: Fundaj/Ed. Massangana, 1989.

REZENDE, Cláudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia Pereira. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

SANTOS, Maria Licínia Fernandes dos. *Os madeirenses na colonização do Brasil.* Funchal, Ilha da Madeira: Centro de Estudos de História do Atlântico/Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 1999.

SILVA, José Manoel Azevedo e. "Açorianos e madeirenses no povoamento e colonização da Amazónia, no tempo de marquês de Pombal". In: *As Ilhas e o Brasil.* Actas do VI Colóquio Internacional de História das Ilhas Atlânticas. Funchal, Ilha da Madeira: Centro de Estudos de História do Atlântico/Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 2000.

WOODWARD, Kathryn. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual". In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. 8 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.



Fordlândia (PA), 1948
Foto: Pierre Verger/Acervo Fundação Pierre Verger.



Trabalhador em Fordlândia (PA), 1948
Foto: Pierre Verger/Acervo Fundação Pierre Verger.



Transe em culto afro-paraense, Belém (PA), 1948
Foto: Pierre Verger/Acervo Fundação Pierre Verger.



Roseane da Conceição Costa Norat, Marcondes Lima da Costa

As fortificações da Amazônia: novas fronteiras e desafios[1]

Introdução

A ocupação da Amazônia, a partir da colonização europeia, tem nas fortificações militares a representação material da ocupação e das fronteiras que se expandiram no novo continente. As que resistiram e chegaram aos nossos dias são marcos do colossal trabalho de se estabelecer numa região em que a floresta impõe tanto os desafios e dificuldades para a permanência, os deslocamentos, o acesso aos materiais construtivos, à mão de obra, quanto os rigores do intemperismo tropical.

Esses monumentos testemunham a consolidação dos limites territoriais brasileiros, bem como a experiência construtiva dos colonizadores, os quais observavam, na escolha do sítio físico, se permitiam a vigilância estratégica e detinham condições para soerguer as estruturas de espessas muralhas, ainda que também tenham desenvolvido técnicas para construção em terrenos alagadiços.

Por vezes, no entanto, a escolha se mostrava inadequada, seja porque as ilhas e caminhos naturais de rios e igarapés permitiam driblar a vigilância, passar ao largo dos fortes sem ser atingido pelas bocas de fogo, seja porque a força dos rios cuidava de erodir o terreno em que se estabeleciam ou as inundações invadiam suas praças.

Esses terrenos podiam ser falésias de promontórios rochosos de perfil laterítico ou mesmo ilhas transitórias, que desapareciam com o tempo levando consigo as estruturas erguidas pelos colonizadores. Outras tantas estruturas foram demolidas no processo de consolidação urbana, na ocupação de zonas rurais distantes de centros urbanos ou mesmo foram alvo de sinistros. Apesar das inúmeras fortificações desaparecidas, ainda restam aquelas dispersas no território da maior bacia hidrográfica do planeta, a Amazônica.

O grau de conservação das fortificações remanescentes ali é variável. Há fortificações monumentais preservadas e até bem cuidadas, assim como as que estão em ruínas, porém com perspectivas de consolidação, ou aquelas cujos vestígios foram consolidados, embora sua significância para a comunidade ainda

Muralha do Forte de Gurupá (PA), 2018
Foto: Fernando Mesquita/ Acervo Iphan.

1. Agradecimentos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ, Petrobras, Secretaria de Políticas para as Mulheres e Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação. Ao GMGA/PPGG/IG e à FAU/ITEC/UFPA. Ao Arquivo Nacional e Arquivo Histórico do Exército.

seja outro desafio a superar. Existem ainda aquelas em que os restos de suas estruturas são gradativamente sorvidos pela floresta ou em que as próprias bases sofreram e continuam padecendo com a erosão fluvial.

Certamente há um potencial significativo para o empreendimento de pesquisas arqueológicas que venham a contribuir no sentido de identificar outras estruturas desaparecidas, corroborando para que a memória, expressa na vasta iconografia e relatos históricos, também se concretize em marcos visuais tangíveis ou mesmo imateriais, por meio das inúmeras possibilidades virtuais deste novo milênio, os quais podem e devem ser valorizados adotando-se estratégias compatíveis com a realidade e contextos em que se inserem.

A conservação desses monumentos exige, portanto, atenção, tanto pelos seus aspectos físicos e usos apropriados como também pelos cuidados quanto ao intemperismo e seus impactos, a que estão permanentemente expostos. Estes podem gerar danos progressivos e irreversíveis se não forem, em tempo hábil, adequadamente cessados.

Considerando a importância histórica, arquitetônica, cultural, social e econômica das fortificações da Amazônia, a abordagem deste trabalho desenvolve-se no sentindo de refletir sobre a trajetória de ocupação a partir da colonização europeia e sua expansão na região, dos desafios de se estabelecer nas cercanias, da capacidade de adaptação dos construtores aos materiais e técnicas disponíveis e de novos olhares sobre essas estruturas que permitam seu reconhecimento e preservação diante de desafios de acesso, conservação e gestão.

As fortificações da Amazônia

A ocupação europeia no país consolida-se a partir do litoral, onde as estruturas de defesa tiveram papel fundamental na permanência dos colonos, inicialmente nas capitanias hereditárias e seus primeiros sistemas defensivos. Porém, não apenas os portugueses tentariam se estabelecer nas terras do novo mundo: franceses, ingleses, holandeses e até irlandeses também ergueram seus fortins ou estruturas defensivas no litoral e avançaram no território do Grão-Pará.

Na história militar da Amazônia, Ferreira (2004) destaca três períodos: o primeiro, do final do século 16 até meados do 17, caracterizado pela disputa territorial, em especial contra ingleses e holandeses; o segundo, de meados do século 17 até princípios do 18, corresponde à adoção de ações para consolidar a posse do território, manutenção das áreas conquistadas e a expansão portuguesa nas terras do Cabo Norte; e o terceiro, chamado de período pombalino, em que a facilitação do comércio, aliada ao surgimento das povoações, caracterizou uma profunda mudança na política de ocupação territorial.

Derenji (2001) aponta que a ocupação portuguesa no período pombalino levaria a um sistema articulado, criando-se uma rede de defesa externa, a partir das cidades de Macapá e Belém, e outra interna, que contaria mais de quarenta povoações e alguns fortes.

O estabelecimento das fortificações na Amazônia pelos portugueses refletia não apenas a necessidade de proteção, devido à resistência dos índios nativos da região



e das investidas de outros europeus, como também a expansão geográfica, que levaria os conquistadores a ampliarem as fronteiras de sua possessão, aliada à exigência de fiscalizar a coleta e comércio de especiarias.

Vianna (1905) destaca que essas obras serviam para atenuar as investidas indígenas e impedir a invasão dos vizinhos, além de permitir o domínio de pontos dos rios cuja topografia facilitava a ação do fisco, fosse como simples postos de registros, fosse como pequenos redutos.

Reerguidas e aprimoradas pelos portugueses com materiais mais resistentes, as fortificações espalharam-se pela região, algumas vezes, nos mesmos locais das precedentes, reconhecendo-se, nesse caso, a propriedade da escolha do sítio físico pelos antecessores. Ainda assim, essa ocupação indica um número bem maior de estruturas desaparecidas, se comparadas às estruturas remanescentes.

Vários documentos e estudos historiam essas fortificações[2], as quais serão apresentadas a seguir, observando também aspectos de seus materiais construtivos e especificidades do sítio de implantação.

Holandeses, ingleses e franceses na Amazônia brasileira

Os colonizadores, ao se estabelecerem na região, erguiam estruturas defensivas, incialmente em materiais mais perecíveis, como paliçadas e taipas, que depois eram destruídas em conflitos ou abandonadas no meio da floresta.

Alcântara & Alcântara (1978) indicam que, a partir de 1596, ingleses e holandeses atingiram o delta amazônico e iniciaram a montagem de benfeitorias e pequenos estabelecimentos militares.

Segundo Vianna (1905), em 1610 os holandeses já viviam em feitorias e postos fortificados na margem esquerda do rio Amazonas, entre o rio Jary e Macapá, região dominada pelos índios Tucujus. O forte holandês de Mandiutuba foi atacado em 1625, mas sua localização não é precisa, possivelmente na margem direita do rio Amazonas, próximo à Gurupá (Vianna, 1905)

The Fort. (A Fortaleza de Nossa Senhora das Mercês da Barra de Belém). Aguada e guache de James Wells Champney. In: Album Travels in the north of Brazil, *1860*
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.

2. Souza, 1885; Vianna, 1905; Garrido, 1940; Reis, 1956; Barreto, 1958; Ferreira, 1970; Alcântara & Alcântara, 1978; Nunes, 1983; Telles, 1984; Nunes, 1985; Santiago & Oliveira, 1994; Castro, 1999; Teixeira & Valla, 1999; Derenji, 2001; Baena, 2004; Ferreira, 2004; Oliveira, 2006; Magalhães, 2006; Marques, 2006; Oliveira, 2008; Albuquerque & Lucena, 2010; Cruxen, 2011; Costa, 2015; Norat e Costa, 2016a,b.

ou do rio Maxipana, que corre para o rio Xingu, perto da vila de Veiros (Baena, 1969).

Também holandeses são os fortes Orange e Nassau (entre 1599 e 1600), na margem esquerda do rio Xingu, servindo para guarda das plantações, e Mututu e Mariocay, fortificações de faxina perto da foz do Xingu entre os rios Pery e Acarahy, sendo os holandeses expulsos pelo capitão Sebastião de Lucena após combate em 1641, na Ilha de Gurupá, no Pará. Na embocadura do rio Maricary, proximidades da foz do Araguari, localizava-se o forte Maricary ou Maiacaré de 1633(?), no Amapá, na margem direita do Amazonas (Castro, 1999; Albuquerque, 2008; Barreto, 2010).

Vianna (1905) aponta que os holandeses tinham um posto fortificado entre os rios Mayacaré e o Cassiporé, na embocadura do primeiro. Em 1660, para proteger os missionários franciscanos que seguiam em missão todos os anos nesse sítio, foi erguido um forte sobre o rio Araguari, porém, de efêmera duração, castigado pelas inundações e a pororoca. Em 1688, os portugueses já teriam outro forte no rio Batabouto, afluente da margem esquerda do Araguari (Vianna, 1905).

De origem inglesa, no Amapá, existiram o Forte do Torrego (I), Torego, Foherégeo, Tauregue ou Maracapu (1612), em frente à Ilha de Santana. Castro (1999:138) informa que desde 1609 o comerciante irlandês Philip Purcell e compatriotas montaram uma colônia para o plantio de tabaco, no atual rio Preto ou Maracapuru, a qual foi combatida por Pedro Teixeira, que em 1625 exterminou a povoação holandesa de Mandiutuba no Xingu, estendendo a expulsão aos colonos irlandeses e ingleses das proximidades.

Perto de Macapá, de origem inglesa, eram ainda a Casa Forte do Rio Felipe (1620) e o Forte do Torrego (II) (1629); o Forte North, Pattacue ou Forte do Rio Felipe (1629) (Castro, 1999). O Forte Cumaú, no rio Matapi (1632), originalmente construído pelos ingleses e depois reconstruído pelos portugueses (1688) como Forte Santo Antônio de Macapá, tomado pelos franceses em 1697 (Vianna, 1905; Castro, 1999).

Os fortes franceses do Araguary e Camau ou Massapá, no Amapá, foram condenados à demolição pelo tratado provisional de 4 de março de 1700, celebrado em Lisboa por portugueses e franceses para neutralizar a Guiana Brasileira (Amapá) (Vianna, 1905).

Deste relato, vê-se a importância de atentar para a ocupação da região, cuja documentação aponta os vários desafios enfrentados pelos primeiros colonizadores europeus.

As fortificações portuguesas remanescentes e desaparecidas

A consolidação portuguesa na Amazônia tem como ponto de partida o estabelecimento do Forte do Presépio, de 1616, marco da fundação da cidade de Belém (PA). Inicialmente uma casa forte de madeira, alvo de combates com os índios Tupinambás, esse forte foi substituído por uma fortaleza de taipa, arruinada anos depois. A cidade ficaria, por anos, desguarnecida, devido à destruição das estruturas prévias, até ser construída outra regular, chamada de Castelo do Senhor Santo Cristo (Vianna, 1905; Baena, 2004).



Após os combates da revolta da Cabanagem (1835-1840), Jeronymo Francisco Coelho deu início às obras de reconstrução do forte em 1850, cumprindo ordem imperial, quando se fez um novo portão, quartéis para a guarda, uma ponte sobre o fosso e uma muralha de cantaria para evitar a ação destruidora do rio (Vianna, 1905). Na atualidade, é um forte preservado e adequado para funcionar como espaço museológico (Museu do Forte do Presépio), integrado ao complexo Feliz Lusitânia, cuja área foi alvo de intervenções urbanísticas associadas à restauração de grandes obras da arquitetura civil e religiosa do primeiro sítio de ocupação da cidade.

Mas a cidade de Belém teria outras estruturas em terra e na Baía do Guajará[3], descritas a seguir:

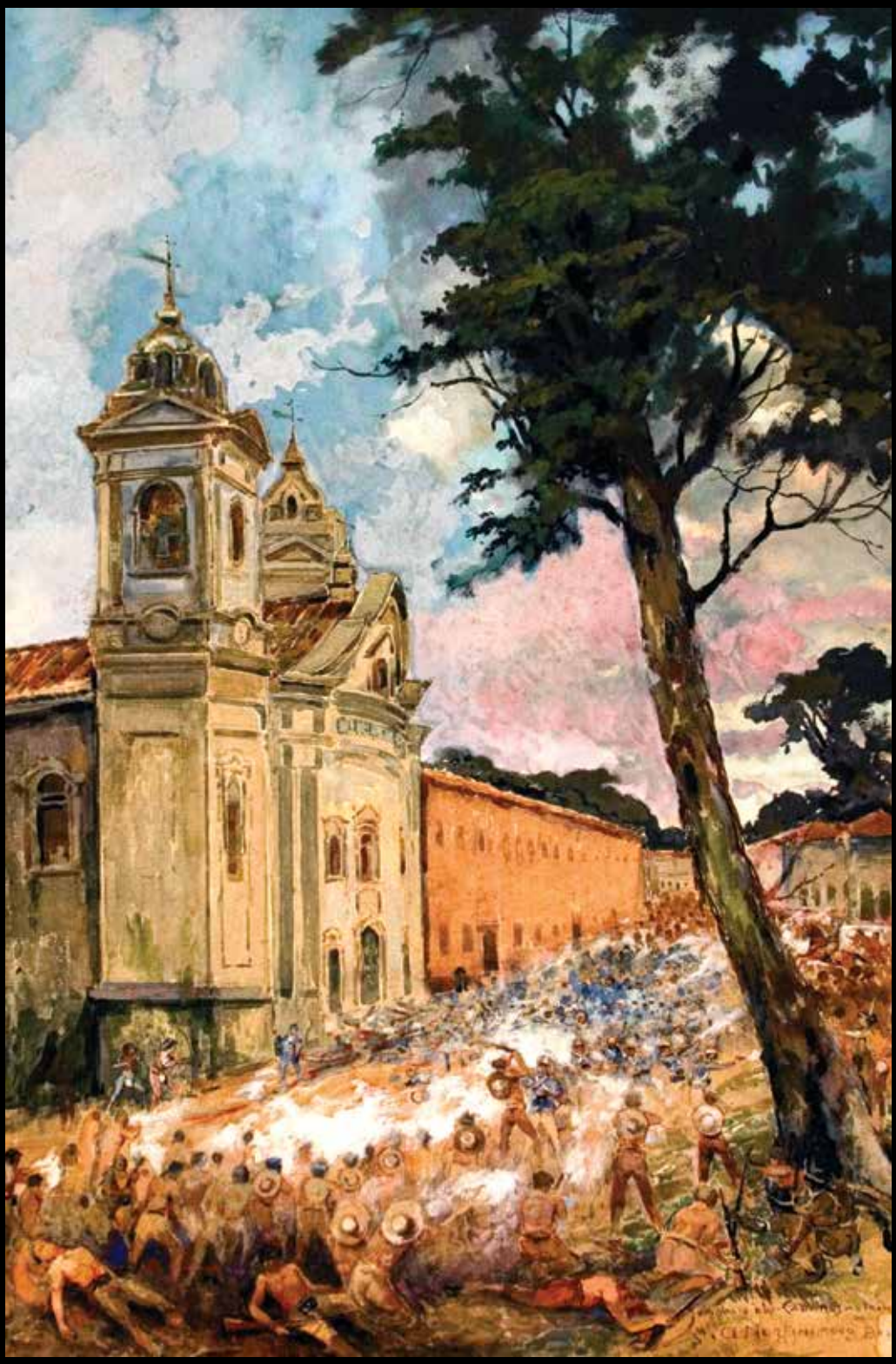
- O Baluarte Nossa Senhora das Mercês ou Forte de São Pedro Nolasco (1665), cordiforme, foi alvo de combates durante a Cabanagem e teve sua demolição autorizada em 1842. Após anos desaparecido, encoberto pelo aterro para criação do porto de Belém, pesquisas arqueológicas permitiram a descoberta de suas fundações, que hoje estão consolidadas e integradas ao conjunto turístico gastronômico da Estação das Docas.

- A Fortaleza de Nossa Senhora das Mercês da Barra (1686), de formato circular e envolta pelas águas da baía do Guajará, foi utilizada como depósito de inflamáveis na década de 1940 e sucumbiu por consequência de uma explosão ocasionada por curto circuito, após descarga elétrica de um raio, em 9 de maio de 1947.

- O Reduto de São José e a Bateria de Santo Antônio, levantadas no flanco do

Forte do Presépio, de 1616, marco da fundação de Belém (PA)
Foto: André Vilaron/ Acervo Iphan, 2018.

3. Souza, 1885; Vianna, 1905; Garrido, 1940; Reis, 1956; Ferreira, 1970; Baena, 2004; Ferreira, 2004; Meira Filho, 2015; Norat & Costa, 2016a.



Assalto dos Cabanos ao trem. *Aquarela de Alfredo Norfini, 1940*
Acervo: Museu de Arte de Belém.

convento dos capuchos de Santo Antônio. Essas estruturas foram unidas em 1807 por meio de um semibaluarte e uma muralha em ângulo reentrante, porém, em 1832, estavam ambas arruinadas e, para permitir a chegada das ruas Estrela e Piedade até o mar, tiveram sua demolição deferida pela Câmara Municipal de Belém.

- A Bateria da Ilha dos Periquitos, montada com quatro canhões voltados para o rio, na ilha de caráter transitório que se foi erodindo e da qual só uma pequena parte restava em 1839, depois desaparecida junto com a bateria. Há informes da construção ali de um fortim cuja obra não foi concluída e ficou sujeito à ação destruidora das marés.

- Fortim da Barra de Belém, estrutura que aparece em desenho de 1724 em formato de estrela de cinco pontas contendo corpo da guarda e armazém, no qual se indica a obra que se intentava fazer na edificação, diferenciando em risco preto a obra "antiga e arruinada" e em linha pontilhada "a que se pretendia fazer" (Norat & Costa, 2016b). Baena (2004) relata que, em 1738, tinha-se principiado a construção de um fortim na ponta setentrional de uma ilha na forma de um paralelogramo que chegou a ter cinco peças, mas não foi concluído.

- A Bateria de Val de Cães, da segunda metade do século 18 surgida para dar apoio à Fortaleza da Barra pelo lado da terra, sendo uma bateria de faxina com quatro obuses sobre a ponta do terreno da fazenda de D. Maria de Mendonça. Após sua morte em 1685, a bateria foi herdada pelos frades mercedários. Em 1833, tal estrutura já não existia.

- As baterias de Campanha, do Arsenal e do Carmo, situadas na direção do rio Guamá, tiveram curta duração durante o século 18.

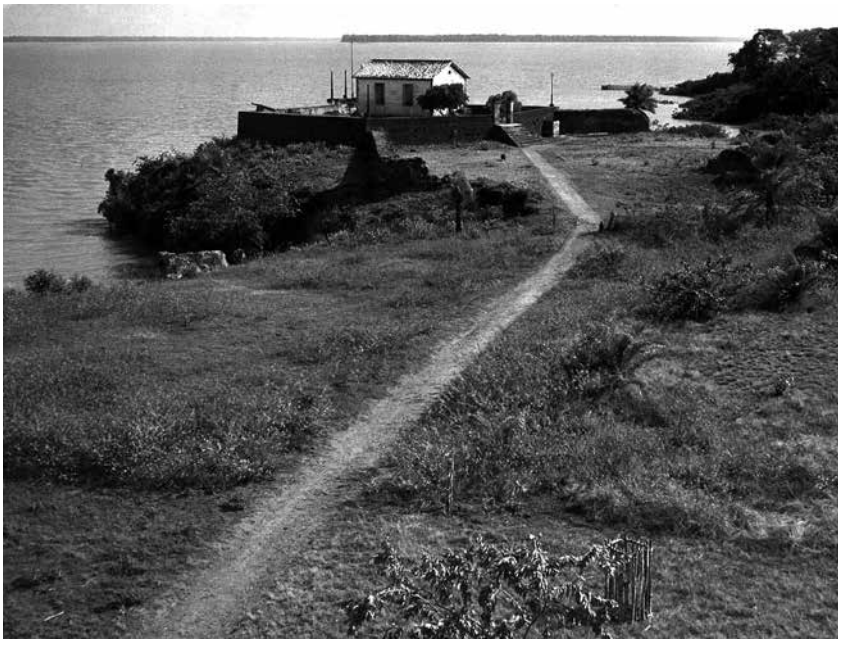
Considerando a rede fortificada em terra e mar estabelecida em Belém, havia um código de sinais entre os fortes do Castelo e São Pedro Nolasco, o reduto de Santo Antônio e a Bateria de São José e, ainda, a Fortaleza da Barra, que também vigoravam para o Fortim e a bateria dos Periquitos (Vianna, 1905). Para a Barra, a transmissão dos anúncios de aparição de navio eram feitas a partir da Vigia da Ponta do Pinheiro, deste a partir da Ilha da Tatuoca e da Vigia do Chapéu Virado, a primeira pelo sistema de sinais a anunciar o aparecimento de qualquer embarcação (Baena, 2004).

No Pará, existem ainda outras estruturas fortificadas[4] das quais são preservadas e em uso as de Óbidos e de Gurupá, enquanto as demais desapareceram. Todas são descritas a seguir.

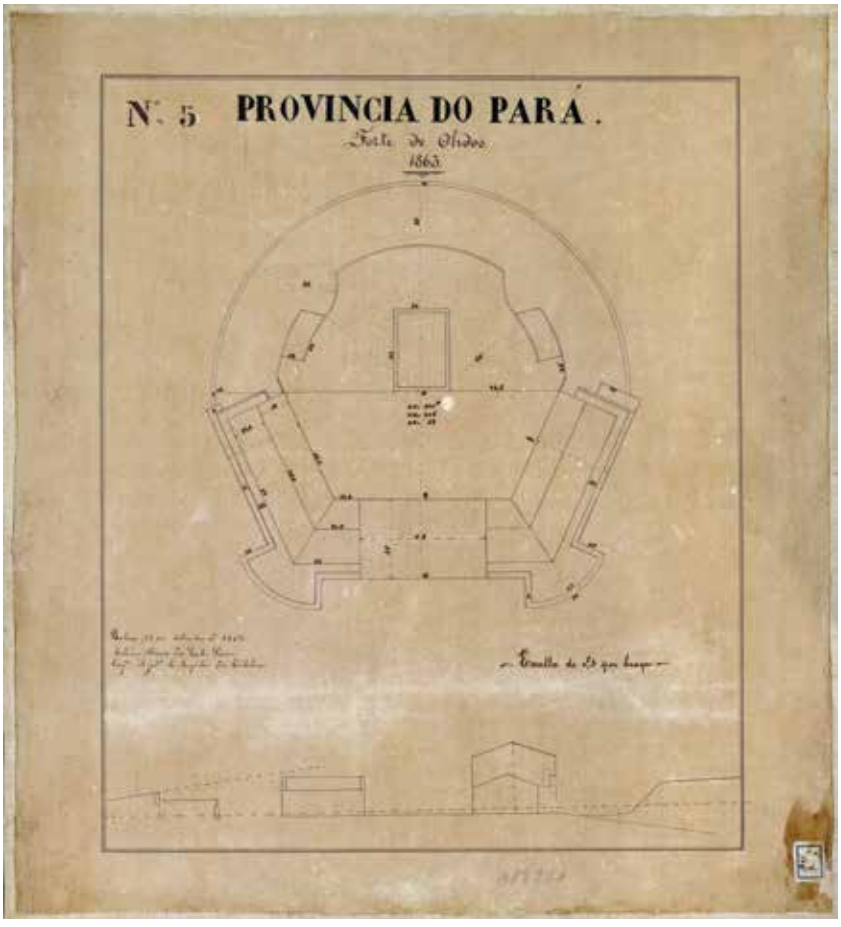
As remanescentes no Pará são:

- O Forte de Santo Antônio de Gurupá, fundado no mesmo sítio do antigo Forte Tucujus dos holandeses (1623), que ainda tentaram reconquistá-lo em 1643, mas foram expulsos por Sebastião de Lucena, após combate. No ano de 1742 foi reedificado sob a direção do engenheiro Domingos Sambucetti. Em 2018, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan concluiu sua

4. Souza, 1885; Vianna, 1905; Garrido, 1940; Reis, 1956; Ferreira, 1970; Alcântara & Alcântara, 1978; Nunes, 1983; Nunes, 1985; Baena, 2004; Ferreira, 2004; Costa, 2015.



Vista do Forte de Santo Antônio de Gurupá (PA), s/d
Foto: Marcel Gautherot/ Acervo Iphan.



Planta do Forte de Óbidos. Nanquim de Antônio Alvares dos Santos Souza
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.



recuperação, com o apoio do Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG e a Universidade Federal do Pará – UFPA, sendo a prefeitura local responsável por seu funcionamento e manutenção.

- Forte de Santo Antônio de Pauxis de Óbidos, cuja primeira estrutura em taipa de pilão data de fins do século 17. Após começar a desabar a cortina do lado do rio, em 1854, mandou-se construir a atual, semicircular, guarnecida por dez canhões, acrescentado-se depois uma plataforma corrida em "cantaria de Lisboa" (Vianna, 1905). Posteriormente construiu-se um fortim, conhecido como Forte Gurjão, na "raiz" da Serra da Escama, com três peças, mas sem o necessário espaço para seu recuo, nem para conter as respectivas guarnições.

E as desaparecidas no Pará são:

- A Fortaleza de Tapajós, ou Santarém, concluída em 1697, erguida na confluência dos rios Tapajós e Amazonas, inicialmente em taipa de pilão, posteriormente reconstruída por Domingos Sambucetti, desta feita em pedra e cal, com boa "solidez e resistência" (Vianna, 1905), arruinadada e reconstruída em 1803, 1854 e 1867, sendo que em 1898 apenas seus alicerces eram referenciados.

- Forte do Paru em Almeirim: antigo Forte do Desterro, edificado por Bento Maciel em 1638 e reedificado às expensas de Manoel da Mota Siqueira, era um forte de "pedra e barro", assim como seus quartéis, na margem esquerda do Amazonas, próximo à Serra do Paru. O primitivo forte passou em 1745 por uma reedificação completa. Em 1784 constata-se seu estado de arruinamento.

- O Forte do Toheré, pequeno forte no rio de mesmo nome, afluente da margem esquerda do rio Amazonas, nos domínios da capitania do Cabo Norte, que se estendia do Oiapoque até o rio Paru, doado pelo rei Felipe IV, então rei da Espanha e de Portugal, a Bento Maciel Parente, pelos serviços de conquista e colonização do Pará.

- A Casa Forte do Rio Guamá, no contexto da estrada que ligava Belém do Pará a São Luís do Maranhão, a partir do rio Guamá, foi erguida em madeira de lei por Luiz de Moura, em 1725, dando mais tarde origem à vila de Ourém, em 1753.

Prospecto da Fortalezza de Tapajos, com sua Aldea, *de João André Schwebel.* À esquerda, a Fortaleza de Tapajós ou Santarém, *1756*
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.



- O Forte de Nossa Senhora de Nazaré de Alcobaça, na atual cidade de Tucuruí, no contexto de colonização e comércio do rio Tocantins, tendo por objetivo evitar o extravio de ouro, impedir a fuga dos escravos de Cametá e afugentar os indígenas. Porém, buscando novos caminhos pelos rios Vermelho e Araguaia, a caminho do território do atual estado de Tocantins, foi autorizada sua demolição em 1797 (Vianna, 1905; Baena, 1969).

- O Forte da Cachoeira de Itaboca, após a demolição do forte de Alcobaça, reunindo-se os habitantes deste e do local chamado São Bernardo da Pedreneira, comandado por Felippa Maria Aranha, buscava uma posição mais vantajosa junto a essa cachoeira (Vianna, 1905; Barretto, 2010).

- O Forte de São João do Araguaia, surgido em sequência ao abandono do acampamento de Itaboca e mudança da colônia para a margem direita do Tocantins, "entre o seco de Bacabal e a praia do Tição", de onde se teria a vista da foz do rio Araguaia (Vianna, 1905; Baena, 1969).

- A Vigia da Ilha de Bragança, uma bateria de faxina de duração efêmera e logo depois desartilhada e abandonada.

No Amapá, a preocupação com os franceses exigia a atenção dos portugueses. O sítio de Macapá tinha um reduto desde 1738, mas havia relatos de urgência de cuidar da região, então desamparada, pois a antiga Fortaleza Santo Antônio de Macapá estava em ruínas (Vianna, 1905). Sobre as fortificações do Amapá, têm-se como remanescentes:

Praça interna da Fortaleza de São José de Macapá (AP), 2017
Foto: Fernando Mesquita/ Acervo Iphan.

- A Fortaleza de São José de Macapá, obra monumental erguida a partir de 1764 e inaugurada em 1782, encontra-se preservada. Apesar de não concluída, configura-se como guarnecida por baluartes e estruturas de defesa externa.

- As ruínas do Forte de Cumaú, posteriormente reconstruído pelos portugueses como Forte Santo Antônio de Macapá, em 1688 (Castro, 1999), foi alvo de estudos empreendidos pelo Iphan e parceiros, como o Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá – Iepa, a Universidade Federal do Amapá – Unifap e o MPEG.

Já as desaparecidas são:

- A Vigia de Curiaú, na margem direita do rio Curiaú, na confluência com o Amazonas, e a Casa Forte do rio Araguari, Forte do Rio Araguari ou Forte do Rio Batabouto (1687), Casa Forte da Ilha de Santana (1729?) e Forte do Araguari.

No Amazonas, estão desaparecidos (Souza, 1885; Costa, 2015):

- Forte de São José de Manaus (1669), considerado de segunda ordem por aviso de 14 de fevereiro de 1857 e depois abandonada, a partir do aviso datado de 22 de maio de 1875.

- Forte de São José de Marabitanas (1773), na margem direita do rio Negro, construído para impedir a invasão dos castelhanos que haviam fortificado os pontos de São Carlos e de São Fernando nas margens do mesmo rio, acima de Cucuhy.

- Forte São Gabriel da Cachoeira (1773), situado sobre a "aba de um morro alcantilado" e executado com "parede de pedra e argila", na margem esquerda do rio Negro.

- Forte São Francisco Xavier de Tabatinga, na margem esquerda do Amazonas, junto à foz do rio Javari (1776).

Em Rondônia, ainda presentes na paisagem:

- As ruínas do Forte Conceição, posteriormente Bragança (1768), em Costa Marques, Rondônia, às margens do rio Guaporé.

- Real Forte Príncipe da Beira (1776-1783), estrutura abaluartada monumental



Real Forte Príncipe da Beira (vista aérea), Costa Marques (RO), 2018
Foto: Sônia Rampim/ Acervo Iphan.

em cantaria executada a partir de crostas lateríticas. Suas estruturas internas, embora em ruínas, e as externas (paiol e forno) têm despertado a mobilização de instituições públicas, pesquisadores e do Exército, que lá mantém um batalhão de fronteira.

Em Roraima, também ainda perceptíveis: As ruínas do Forte de São Joaquim, construído pelo alemão Felipe Frederico Sturm, em 1775, no encontro dos rios Tacutu e Uraricoera, que se juntam para formar o rio Branco (Costa, 2015).

Da atual configuração dos estados nortistas, não apresentam fortificações apenas o Acre, incorporado ao território brasileiro apenas em 1904, e o Tocantins, no contexto da ocupação do Centro-Oeste pelos missionários do Norte, bem como pelos bandeirantes paulistas durante a corrida do ouro.

Técnicas e materiais construtivos em fortificações militares

Os tratados de arquitetura, desde a Antiguidade, relatam técnicas e métodos para as construções fortificadas, cujas tipologias moldaram-se em consonância aos avanços dos armamentos, em cada época, até a estética das chamadas fortificações modernas (Vauban, 1769; Belidor, 1830; Vellozo, 2005; Vitrúvio, 2006).

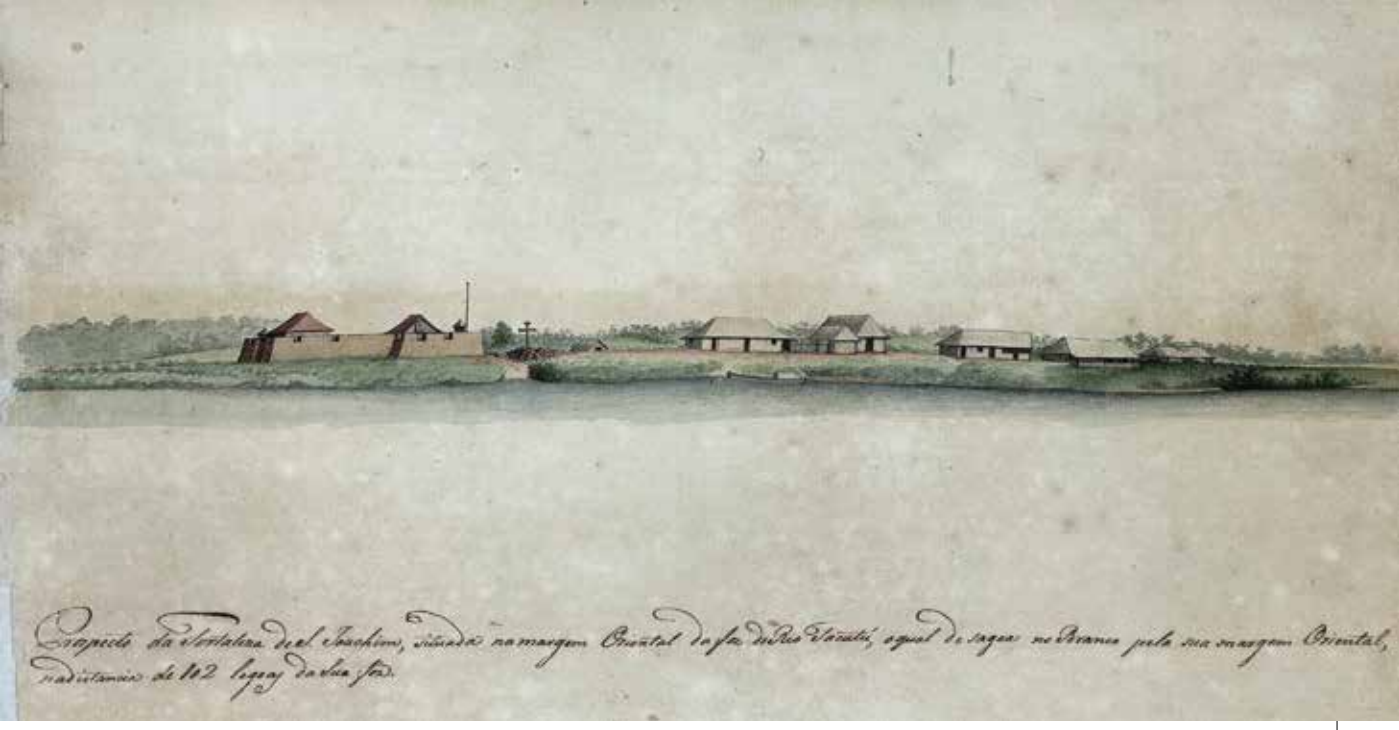
Vitrúvio, no século I a.C., no Livro I de sua obra *De Architectura* trata, dentre outros aspectos, da construção das muralhas, torres, terraplenos e fossos, ressaltando o uso de matérias-primas disponíveis aos construtores (Vitrúvio, 2006).

Na escolha do local, consideravam-se as características topográficas do sítio, com especial condição de visibilidade quanto à entrada e saída de invasores. Em geral, eram promontórios rochosos em solos firmes, aliando a vigilância das terras conquistadas, o controle fiscal e a acessibilidade às possíveis fontes de matéria-prima para a construção.

Vellozo, em sua obra *Arquitetura militar ou fortificação moderna* de 1743, ao discorrer sobre a qualidade dos sítios mais apropriados para se fortificar, ensina que para uma praça real e grande deve se optar por um sítio moderadamente elevado sobre a campanha rasa e tanto melhor se tiver algum rio próximo (Vellozo, 2005:45).

Sobre a construção nas proximidades de um grande rio, Vauban (1769) observa as vantagens na utilização de suas águas como meio de transporte para o que fosse necessário à obra, resultando em custos baixos, ou sobre a terra abundante para reparar as construções e edificar os recintos, bem como a possibilidade de construção de sistemas de comportas. Situações comuns nos terrenos da Região Norte brasileira, dominada ambientalmente pela Floresta Amazônica e seus rios, que requeria técnicas construtivas específicas.

Quanto às matérias-primas empregadas nas construções, Sousa (1885) destaca que os materiais usados nas obras defensivas eram, isolada ou coletivamente, a madeira, a terra solta ou revestida, o adobe, a taipa, o tijolo, a pedra saca, a alvenaria, a cantaria e mesmo o ferro e completa: "Na construcção de nossas obras de defesa, tem-se empregado quasi todos os materiais citados: as primitivas erão de taipa, madeira; terra ou adobe; posteriormente fôrão erigidas com



pedra e cal, terra revestida ou com tijolos" (ibid.:55).

Nas obras que chegaram aos dias atuais, a pedra é o material construtivo mais recorrente, emprestando resistência e solidez. Vellozo (2005) descreve que deviam valer-se daquelas disponíveis dentro dos fossos, aproveitadas assim das escavações, poupando-se custos de transporte e ainda afirma:

> (...) porem he bom o sabellas accommodar bem na obra, segundo sua qualidade, porque hu'as são boas em hum lugar, outras em outro: as pedras vivas mais duras e mayores se meterão nos alicerces, e lugares mais humidos; as pedras mortas, e que tem especie de saybro, ou barro se não porão a face, mas servirão so para enchimento do groço da parede, ja fora do alicerce, e donde não houver humidade, porque metendo-se de sorte que fiquem ao ar principalmente em lugares que olhão para a marinha, ou lagos, ou para a parte do sul se consomem, e desfazem pouco e pouco (Vellozo, 2005:292).

Os construtores adaptavam-se aos materiais locais, mas também podiam utilizar produtos oriundos de outros sítios. Porém, a primeira opção fazia-se por vezes imprescindível, principalmente em locais longínquos como a Amazônia, em que as moléstias acometiam, sem parcimônia, comandantes e comandados.

Assim, o uso das rochas para a implantação de estruturas duradouras em alvenarias de pedra, seja em blocos irregulares ou em cantaria, aliadas ou não aos tijolos cerâmicos maciços, foi a opção mais comum de material para erguer as muralhas.

Os tijolos eram produzidos no próprio sítio e proximidades a partir do barro removido dos barrancos dos rios, ricos em argilas cauliníticas, moldados e queimados em fornos do tipo caieiras. As argamassas de cal com adição de solo (argila, saibro) e areia completam esse cenário e somam-se às madeiras, aplicadas não apenas em coberturas e esquadrias, mas

Prospecto da Fortaleza de S.Joaquim, situada na margem oriental da foz do rio Tacutú, o qual deságua no Branco pela sua margem oriental, na distância de 102 léguas da sua foz. *Aquarela de Joaquim José Codina. Expedição Científica Alexandre Rodrigues Ferreira (1783 a 1792)* *Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.*

também em alicerces. Esses foram os principais materiais empregados nas construções, das quais algumas resistiram ao intemperismo tropical, chegando até os dias atuais.

Os materiais construtivos e os desafios de fortificar a Amazônia

As primeiras instalações para defesa, em geral, eram construídas com materiais mais perecíveis como madeira e paliçada. As madeiras, muitas de excelente qualidade, serviam bem a essas estruturas iniciais, ou para a instalação de vigias e até em alicerces de grande porte.

O reduto de São José em Belém (1771) é descrito como um "reduto de faxina à borda d'água com a berma circuitada de paliçada" e "o terreno previamente estaqueado" (Vianna, 1905:293).

Para construir nas proximidades do sítio alagadiço e do lago, o traçado da Fortaleza de São José de Macapá foi adaptado ao terreno aplicando-se a técnica que consistia na "elevação das muralhas sobre um engradado de madeira", no caso acapu, conforme se observa nos projetos e depois é confirmado em pesquisas arqueológicas empreendidas nos anos de 2003 e 2004 (Albuquerque, 2008) e detalhado por Oliveira (2004).

A madeira também era usada para o reparo das peças de artilharia. Athayde Teive, ao solicitar, em 1766, as primeiras peças de artilharia para os primeiros baluartes da Fortaleza de São José de Macapá, alerta não serem necessários os reparos e a palamenta, pois contava com excelentes madeiras e bons carpinteiros. Assim, os reparos feitos em Belém foram enviados com as peças montadas para Macapá (Vianna, 1905:286).

Dos materiais rochosos da Amazônia, destacam-se os lateríticos, como os arenitos ferruginizados e as pedras de ferro. Mas há também ocorrências de outros tipos de rochas nas construções fortificadas, tais como granitos, gnaisses, mármores e calcários, provenientes do entorno geológico ou de áreas externas.

Em relatório de 1854, J. M. de Oliveira Figueiredo descreve as rochas da Fortaleza de São José de Macapá em "cantaria escura habilmente trabalhada". Dos alicerces do Forte São Pedro Nolasco, aponta-se que eram feitos com pedra e cal, de forma retangular, com um dos lados maiores para o mar e o outro apoiado em terra (Souza, 1885; Vianna, 1905).

Também as muralhas podiam ser feitas de tijolos. Nesse caso, eram mais resistentes do que as de terra crua e não estilhaçavam tanto quanto a pedra, quando golpeadas por projéteis (Oliveira, 2004). Vellozo (2005:296) recomenda as muralhas feitas de tijolo como "as melhores de todas por não serem sugeytas a grandes ruínas, e porque sendo batidas da artelheria fazem menos estilhaços que as de alvenaria ou de cantaria".

Oliveira (2004) exemplifica a Fortaleza de São José de Macapá como das mais "elegantes, no Brasil, de construção de tijolos, feita em larga escala" e indica dois possíveis motivos para sua utilização: a influência de Manuel Azevedo Fortes no seu projeto e a escassa qualidade da pedra no sítio escolhido para sua instalação, que, em contrapartida, constituía uma zona rica em terrenos argilosos sedimentados pelo Amazonas.

Porém, a envergadura dessas obras monumentais tinha também como grande desafio a falta de mão de obra qualificada para o ofício e a escassez de materiais, seja para as

construções de grande vulto ou mesmo para seus reparos. Vianna (1905:269) relata: "(...) não existia no Pará um único pedreiro capaz de executar as obras das fortalezas. Assim, tornou-se preciso contractar anos depois a Francisco Martins, que residia em Lisboa, para vir ao Pará fazer as fortificações, com o salario de 800 réis por dia de trabalho".

No Forte São Joaquim (RR), optou-se por construí-lo em pedra e, na falta de cal para fazer a argamassa, utilizou-se barro na junção das pedras (Costa, 2015). Sobre a dificuldade de acesso à cal observa-se, por exemplo, o relato de que, em 1761, o engenheiro Gaspar João Geraldo Gronfelds, enviado a Gurupá a mando do governador Manoel Bernardo de Mello Castro para reconstruir o forte, lutava contra a falta de cal para uma obra completa (Vianna, 1905).

Em Macapá, a escassez do material e a "falta de braços" são percebidas nos índios Tapuyas, que sofriam com as moléstias e a disciplina militar, de forma que "a morte e a fuga despovoavam as pedreiras e as canoas", até a produção da matéria-prima e seu transporte, no qual o contraponto era "o preto africano mais submisso ao cativeiro que o índio e mais resistente aos maus tratos, má alimentação e intempéries" (Vianna, 1905:285).

Outros desafios a superar referem-se aos percalços oriundos da natureza, como as correntezas, as chuvas abundantes e a vegetação, que invade sem parcimônia mesmo a mais bem construída praça, assim como aspectos estratégicos de controle de uma bacia hidrográfica extensa e repleta de caminhos capazes de driblar a vigilância.

A Vigia de Curiaú, executada em madeira sobre um "banco de lodo e areia", era ligada à margem por uma ponte. Tinha a função de alertar sobre embarcações inimigas não vistas a partir de Macapá. Baena (2004), porém, descreve que a ilha não tinha altura que a isentasse "de a sobrepujarem os fluxos do mar", além de ser cercada por outras ilhas



Sítio arqueológico do antigo Forte São Joaquim, nos arredores de Boa Vista (RR), 2018
Foto: Márcio Vianna/ Acervo Iphan.



que dificultavam a visão de embarcações. Afora isso, o inimigo poderia entrar pelo rio Pedreira e descer à margem direita desse rio sem ser visto.

O Forte Santo Antônio de Gurupá (PA) objetivava auxiliar a vigilância quanto ao contrabando de especiarias, contudo, é criticado por sua "inutilidade estratégica" decorrente da topografia cercada de ilhas, canais e igarapés que permitiam a passagem de embarcações longe do alcance dos canhões (Souza, 1885; Vianna, 1905). Esse forte padece ainda hoje com a erosão fluvial, a tal ponto que recentemente foi construída uma cortina de concreto para proteção da falésia.

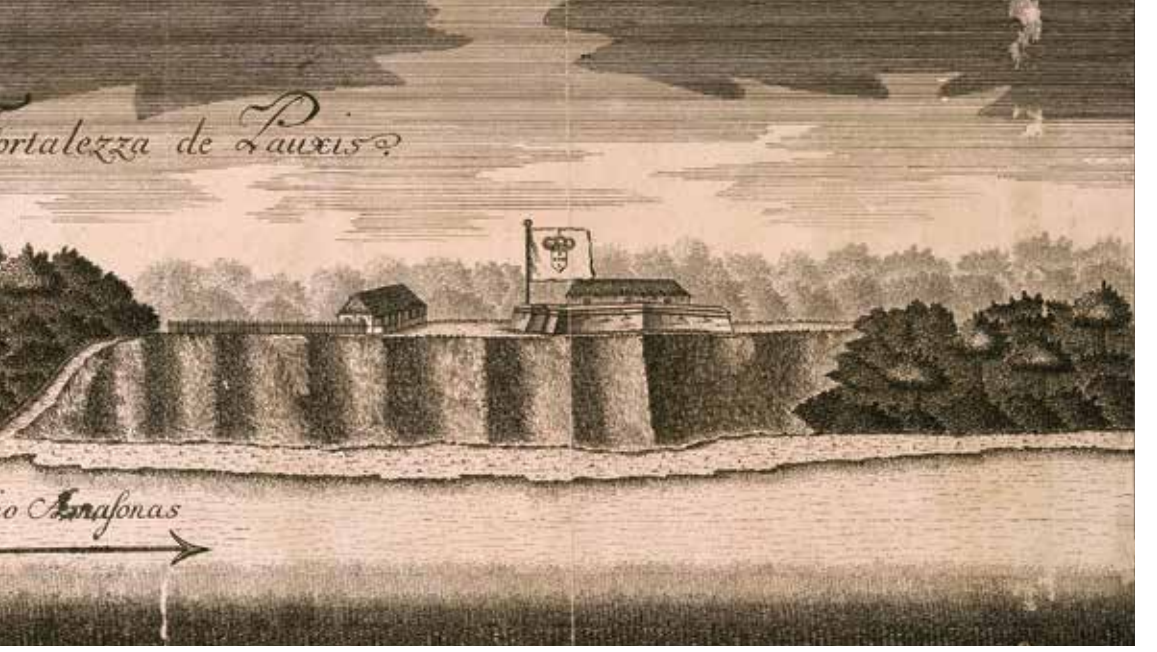
A Fortaleza da Barra em Belém também padecia com a correnteza das marés na baía do Guajará, que, bastante forte naquele ponto, estava desgastando seus alicerces, somada às águas pluviais que "atravessavam a abóbada e alagavam a bateria inferior" (Vianna, 1905:250).

A erosão fluvial também afetava a praça de Macapá, como relatado pelo conselheiro J. M. Oliveira Figueiredo em 1854, ao indicar a necessidade de construir uma muralha que amparasse o terreno e evitasse que as águas do rio Amazonas e suas correntezas continuassem a "cavar a esplanada, e que minando-lhe os alicerces desabe a melhor fortaleza do Império" (Vianna, 1905:292).

A suscetibilidade às marés e enchentes também foi problema enfrentado nos sítios do Forte Conceição ou Bragança (RO) e no Forte São Joaquim do Rio Branco (RR), os quais, além das precárias instalações, eram vulneráveis às águas do rio, que subiam de 60 a 90 centímetros nas enchentes (Costa, 2015).

Somam-se a essas questões a suscetibilidade ao intemperismo tropical, especialmente o bioquímico e físico, decorrente da invasão e desenvolvimento da vegetação. Baena (2004) descreve que o Forte do Parú de Almeirim (PA), em pedra e barro, já em ruínas, achava-se "debaixo de árvores emaranhadas que a própria terra brotou em si".

Em 1784, o governador Martinho de Sousa e Albuquerque e o sargento-mor enge-



nheiro e comandante de artilharia João Vasco Manoel de Braun constatam: "(...) ao desamparo completo, foram-se desmoronando pouco a pouco as muralhas, as peças auxiliaram as intempéries na destruição dos reparos e o forte desappareceu sob o matto que acabou invadindo-o" (Vianna, 1905:264).

Como se vê, as circunstâncias adversas não foram empecilho para a construção de inúmeras e variadas estruturas de defesa na Amazônia, porém, a falta de cuidados e de uso, assim como o volume de recursos necessários para sua manutenção são os principais desafios que perduram até os dias de hoje.

Novos olhares: desafios e perspectivas por uma memória da arquitetura militar amazônica

A história construtiva das fortificações na Amazônia denota uma trajetória rica e de superação que merece atenção, reconhecimento e, ao mesmo tempo, a compreensão de gestores e da sociedade perante suas especificidades.

Aos rigores climáticos, a floresta também responde com madeiras de excelente qualidade e rochas cuja estabilidade decorre de sua formação nas condições do intemperismo tropical, em que o cimento ferruginoso que consolida esses corpos rochosos lhe emprestam coesão, durabilidade e resistência.

Mesmo as situações adversas, como a falta de materiais, geraram adaptações impetradas pelos construtores e artífices na urgência de soluções em locais que até hoje são de difícil acesso. Na ausência de cal, a ligação com o material de solo também se prestou para tecer as muralhas, aproveitando-se ao máximo quando se tinha o ligante tradicional, seja de pedra calcária ou de sernambis, em diversas composições de argamassas.

O maior desafio dessas estruturas, contudo, foi o abandono a que foram relegadas, esquecidas nos confins da região, sem utilidade. Muitas foram demolidas com autorização, para garantir avanços

Prospecto da Fortalezza de Pauxis, *de João André Schwebel, à direita o Forte de Santo Antônio de Pauxis de Óbidos (PA), 1756*
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.

urbanísticos e substituições na paisagem.

Mas a maior parte realmente sucumbiu silente aos avanços da floresta e/ou pelas forças das marés, reforçadas pelas chuvas intensas que terminam por transportar de volta a terra, os materiais que outrora compuseram monumentos que consolidaram a ocupação portuguesa na região.

As estruturas remanescentes em boas condições localizam-se em cidades cujo acesso pode ser realizado por via área, terrestre e/ou fluvial. As capitais como Macapá (AP) e Belém (PA) são mais facilmente acessadas. Para se chegar, contudo, a Óbidos ou Gurupá no Pará ou a Costa Marques em Rondônia, na fronteira com a Bolívia, esforço bem maior deve ser realizado. Por via terrestre, fluvial ou aérea, os custos de deslocamento são bastante elevados, principalmente no último caso.

A localização das fortificações do ponto de vista paisagístico é sempre muito interessante. São locais onde a natureza ao redor, mesmo nas áreas urbanas, é convidativa ao passeio e ao turismo.

Porém, por mais que a economia do turismo seja uma estratégia recorrente para garantir a manutenção dessas fortificações em outras regiões do país, onde são naturalmente acessíveis ou agregadoras de público, a exemplo de muitos sítios localizados em centros urbanos de cidades na costa atlântica, sabe-se que, ao menos no contexto atual, essa estratégia por si só não garante a preservação das fortificações da Amazônia.

Há que se reconhecer nas dificuldades, no exotismo, no apelo da floresta e da paisagem, os instrumentos de apoio à preservação dessas estruturas, aliados à diversidade cultural amazônida e sua riqueza material e imaterial, sua gastronomia particular e outros atributos que lhe imprimem identidade própria, mas ao mesmo tempo variada em sua vasta territorialidade.

Não se pode, portanto, pensar nessas fortificações como estruturas isoladas ou estanques. Trata-se de uma rede articulada que deve ser percebida e tratada como tal, reconhecendo que o desafio talvez seja tão monumental quanto foram os enfrentados pelos precursores e empreendedores dessa ocupação.

Nada será de fato viável sem que haja um real compromisso estratégico de gestão pública e privada, aliado ao estimulo à pesquisa e ciência e, principalmente, o envolvimento direto das comunidades em que estejam inseridas.

Referências

ALBUQUERQUE, M. Arqueologia da Fortaleza de São José de Macapá. *Revista da Cultura*, n. 14, v. 8, Rio de Janeiro, p. 40-46, 2008.

ALBUQUERQUE, M.; LUCENA, V. "Arqueologia amazônica: o potencial arqueológico dos assentamentos e fortificações de diferentes bandeiras". In: PEREIRA, E.; GUAPINDAIA, V. *Arqueologia amazônica*. Belém: MPEG/Iphan/Secult, 2010, p. 968-1019.

ALCÂNTARA, D.; ALCÂNTARA, P. *Relatório sobre a Fortaleza de São José de Macapá*. Macapá: Governo do Território Federal do Amapá, 1978.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das eras da província do Pará.* Belém: UFPA, 1969, 395 p.

_____. *Ensaio corográfico sobre a província do Pará*. Brasília: Edições Senado Federal/Conselho Editorial, 2004, 432 p. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1097>.

BARRETO, A. *Fortificações do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2010, 208 p.

_____. *Fortificações no Brasil* – Resumo histórico. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1958, 368 p.

BELIDOR, B. F. *La Science dês ingeniers* – Dan La conduit dês travaux de fortification et d'Architecture Civile. Paris: Chez Firmin Didot Frères, Libraires, 1830. Disponível em <http://books.google.com.br/books>. Acessado em dez.2013.

CASTRO A. H. F. "O fecho do Império: história das fortificações do Cabo Norte ao Amapá de hoje". In: GOMES, F.S. (org.). *Nas terras do Cabo Norte*: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – Séculos XVIII/XIX. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, p.129-193.

COSTA, Graciete Guerra da. *Fortes portugueses na Amazônia brasileira*. Programa de Pesquisa e Pós-Graduação no Instituto de Relações Internacionais, UnB. Brasília, 2015, p. 142.

CRUXEN, E. A arquitetura militar portuguesa no período de Expansão Ultramarina e suas origens medievais. *Aedos*, n. 9, v. 3, 2011, p. 113-129.

DERENJI, J. S. "As cidades da rede de defesa interna da Amazônia. Óbidos, Santarém e Manaus". In: *Anais do Colóquio Internacional Universo Urbanístico Português 1415-1822*. Lisboa, 2001, p. 481-496.

DUARTE, Artur; SILVA, Octavio. *Carta geographica do Brasil*: com a localização de fortes e fortalezas (...), 1917. Arquivo Nacional. Documento BR_RJANRIO_F4_0_MAP_0032_B_m000.

FERREIRA, A. M. M. *Fortificações portuguesas no Brasil*. Lisboa: Elo-Publicidade, Artes Gráficas, SA, 2004, 144 p.

FERREIRA, A. R. *Viagem filosófica às capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*, v.1. São Paulo: Gráficos Brunner Ltda, 1970, 73 p.

GARRIDO, C. M. *Fortificações do Brasil*. Separata do v. III – Subsídios para a história marítima do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Naval, 1940.

MAGALHÃES, M. P. Arqueologia na Fortaleza de São José de Macapá. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,* n3, v. 1, p. 33-59, 2006.

MARQUES, F. L. T. "Investigação arqueológica na Feliz Lusitânia". In: SECULT-PA (org.). *Feliz Lusitânia/Forte do Presépio* - Casa das Onze Janelas - Casario da Rua Padre Champagnat, v. 4. Belém: Secult, 2006, p. 147-187.

MEIRA FILHO, A. *Evolução histórica de Belém do Grão-Pará*: fundação e história 1616-1823. MEIRA, Márcio (org.). 2 ed. Belém: M2P Arquitetura e Engenharia, 2015, 580 p.

NORAT, Roseane da C. C.; COSTA, Marcondes Lima da. "A linha de defesa do rio-mar: perdas e transformações da engenharia militar em Belém/PA (Brasil)". In: *Anais do Congresso Ibero-Americano Patrimônio, suas matérias e imatérias*. Lisboa, 2016a.

NORAT, Roseane da C. C.; COSTA, Marcondes Lima da. Ilhas e fortes da Baía do Guajará: a Fortaleza de Nossa Senhora das Mercês da Barra de Belém do Pará, Brasil. *Boletim do Museu de Geociências da Amazônia – Bomgeam*. Belém, p. 13-15, 2016b.

NUNES, A. L. P. *As fortalezas de transição nos cartógrafos do séc. XVI*. Segundo Congresso sobre monumentos militares portugueses. Lisboa: Associação Portuguesa de Protecção e Desenvolvimento da Cultura, 1983.

NUNES, J. M. S. *Real Forte Príncipe da Beira*. Rio de Janeiro: Fund. Emílio Odebrecht, Spala Editora, 1985, 375 p.

OLIVEIRA, M. M. *As fortalezas e a defesa de Salvador*. Brasília: Iphan/Programa Monumenta, 2008, p. 228.

_____. *As fortificações portuguesas de Salvador quando cabeça do Brasil*. Salvador: Omar G.; Fundação Gregório de Mattos, v. 1, 2004, 264 p.

_____. "Memória para intervenção na Bateria do Castelo". In: SECULT-PA (org.). *Feliz Lusitânia/Forte do Presépio* - Casa das Onze Janelas - Casario da Rua Padre Champagnat, v. 4. Belém: Secult, 2006, p. 71-99.

REIS, A. C. F. O estado das fortificações da Amazônia na quinta década do século XVIII. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 13, 1956, p. 241-353.

SANTIAGO, C. C.; OLIVEIRA, M. M. Comentários sobre a Fortificação Portuguesa no Brasil, especialmente o caso de Salvador. *Padrão*, n. 3, v. 1, Salvador, Consulado Português, p. 11-15, 1994.

SOUZA, A. F. de. Fortificações no Brazil. *Revista do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brazil*. Tomo XLVIII, Parte II, Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laemmert & C., 1885.

TEIXEIRA, M; VALLA, M. *O urbanismo português*: séculos XIII-XVIII, Portugal-Brasil. Lisboa: Livros Horizonte, 1999.

TELLES, P. C. S. *História da Engenharia no Brasil* (séculos XVI a XIX). Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1984.

VAUBAN, S. P. *Traité de la defense des places*: ouvrage original de M. Le Maréchal de Vauban. Paris, 1769. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=YaFTrvy-ZHEC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acessado em jan.2014.

VELLOZO, D. S. *Arquitetura militar ou fortificação moderna* (on-line). Transcrição e comentário de Mário Mendonça de Oliveira. Salvador: Edufba, 2005. 370 p. Disponível em <http://books.scielo.org>.

VIANNA, Arthur. "As fortificações da Amazônia". In: VIANNA, A. (org.). *Annaes da Bibliotheca Archivo Publico do Pará*, Tomo Quatro. Belém: Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré, 1905, p. 227-293.

VITRÚVIO. *Vitrúvio*: tratado de arquitectura. Tradução do latim: M. Justino Maciel, Ilustraçõe de Thomas N. Howe (Il). Lisboa: IST Press, 2006, 456 p.



Helena Pinto Lima, Cristiana Barreto, Camila Fernandes

Museus no século 21: ações pela salvaguarda e socialização do acervo arqueológico do Museu Goeldi

> Eis o poder devorador do museu. (...) Essa capacidade inclusiva direta com o seu poder de produzir metamorfoses de significados e funções, com a sua aptidão para a adaptação aos condicionamentos históricos e sociais e a sua vocação para a mediação cultural. Por essa vereda, pode-se considerar o museu como ponte entre tempos, espaços, indivíduos, grupos sociais e culturas diferentes (...).
>
> *Mário Chagas (2005:18)*

Museus e patrimônio cultural na Região Norte do Brasil

Os superlativos são poucos para descrever o rico patrimônio biológico e sociocultural da Amazônia. Tarefa igualmente superlativa é catalogar, descrever, estudar, preservar tamanha sociobiodiversidade. Cabe aos museus essa missão continuada de gerir, salvaguardar e difundir coleções científicas e culturais oriundas de uma longa trajetória de pesquisas na região. Esses superlativos refletem também a enorme tarefa que se adianta para o futuro. Hoje o cenário dos museus na Região Norte do Brasil é de grande desafio, sobretudo para aqueles que trabalham com o patrimônio cultural.

Mas, antes, vamos conceituar brevemente a ideia de museu. Dentro de uma visão conservadora, um museu pode ser entendido como um espaço de memória que se apoia no objeto para revelar à sociedade a história da humanidade ou a composição da natureza. Entretanto, o papel do museu, e especialmente dos museus científicos, extrapola seus limites de repositório da produção humana e se engaja como produtor de ciência e socializador de conhecimentos, visando à investigação científica, mas sem abdicar de sua condição de museu. Museus podem também constituir espaços para estruturar questões relativas à autodeterminação e ao fortalecimento do poder de grupos locais, quer em contextos de disputas políticas e sociais internas, quer da comunidade como um todo, perante órgãos ou poderes externos (Fuller, 1992).

De acordo com a clássica definição do Conselho Internacional de Museus – Icom[1],

Urna funerária marajoara, estilo Joanes Pintado. Coletores Betty Meggers e Clifford Evans Jr., 1949. Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: César Barreto.

1. International Council of Museums – Icom: Estatutos adaptados pela 16ª Assembleia Geral do Icom (Haia, 1989) e modificados pela 18 a Assembleia Geral do Icom (Noruega, 1995), conforme Primo, 1999.

o museu é um estabelecimento de caráter permanente, administrado para interesse geral, com a finalidade de conservar, estudar, valorizar de diversas maneiras um conjunto de elementos de valor cultural: coleções de objetos artísticos, históricos, científicos e técnicos, jardins botânicos e zoológicos, aquários. Em uma visão mais abrangente, as instituições museológicas podem ser compreendidas como práticas sociais colocadas a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento, comprometidas com a gestão democrática e participativa (Demu/Iphan/Minc, 2004). Em seu campo específico de atuação, abordam a forma como "grupos sociais se relacionam com suas referências patrimoniais em distintos contextos culturais e quais são os caminhos metodológicos que os processos museológicos têm percorrido na construção das interlocuções com as sociedades" (Bruno, 2006:11).

O surgimento e história dos museus têm sido abordados em vasta bibliografia (ibid.). Marcados pelos ideais renascentistas, remetem à prática colecionista, dos "gabinetes de curiosidade" e da ideia do exótico (Barreto, 1999). Igualmente, a arqueologia, desde os seus primórdios no século 19 e durante a maior parte do século seguinte, constituía uma ciência focada nos objetos, que por excelência formariam os acervos das instituições museológicas (Pereira & Figueiredo, 2005:23). É sabido também que ao longo do desenvolvimento dessas instituições e durante o século 20 prevaleceu o mesmo caráter "objetificador" e colonialista. Museus, quer sejam espaços fechados, museus abertos ou museus de sítio, pequenos ou grandes, são espaços de ideologia e poder (Lima, 1988; Haas, 1996), onde a voz do saber científico, no caso da arqueologia, fala mais alto que outras formas de compreensão e percepção do passado, dos objetos e dos sítios arqueológicos. A ideia do colecionismo se faz dentro do campo da dominação colonial e geopolítica. Isso foi verdadeiro para a formação de coleções arqueológicas de uma forma geral, públicas e particulares, no Brasil. Para a Amazônia, esse caráter colonialista do colecionismo museológico é duplo, pois, como apontam Sanjad (2005) e Ferreira (2009), para além de disseminar ideologias que desvalorizavam as culturas indígenas, também servia como instrumentos para a conquista e dominação de territórios periféricos aos órgãos governamentais.

Contudo, essa não é a única forma de colecionismo vigente na Amazônia. Bezerra (2011:58) trata do colecionismo desde outra perspectiva: o praticado por comunidades de pequena escala, como no caso da Vila de Joanes na Ilha do Marajó, trazendo reflexões acerca das relações entre "pessoas e coisas" e para a gestão do patrimônio arqueológico na região. Essa forma de colecionismo em comunidades na Amazônia tem sido reportada e discutida por diversos autores em várias partes da região (por exemplo, Lima & Moraes, 2013; Schaan, 2007, entre outros).

Esse não é nosso foco aqui, mas essas duas perspectivas salientadas com relação à formação de acervos arqueológicos na Amazônia não devem ser necessariamente excludentes. E talvez esse seja o desafio maior para os grandes museus repensarem suas políticas para o século 21, que devem, por natureza, além de salvaguardar os acervos



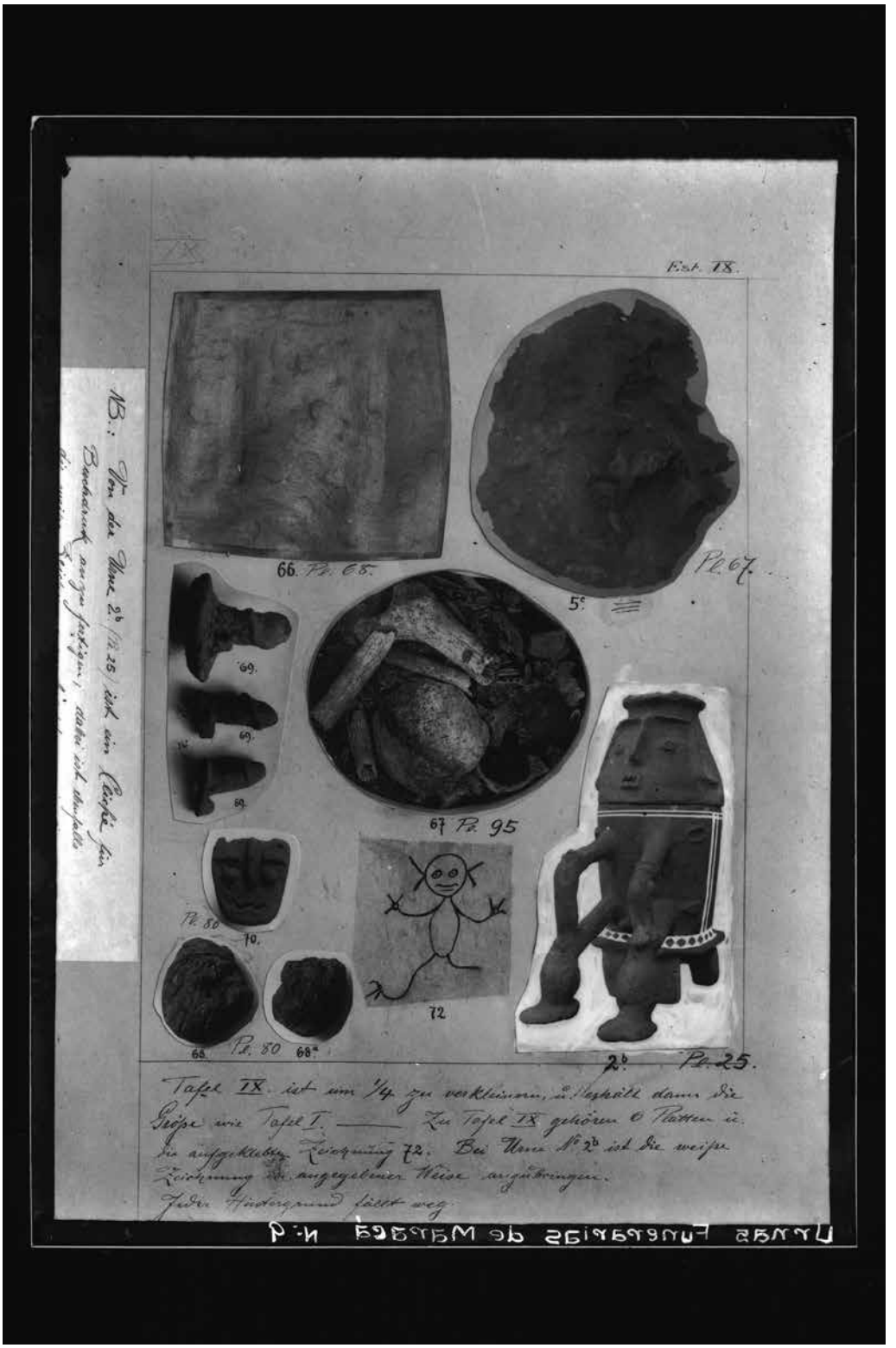
acumulados historicamente, apoiar as iniciativas de colecionismos em comunidades de pequena escala, uma vez que elas cumprem o principal papel da ação museal, que é o de criar e reativar memórias coletivas. Talvez seja esse o caminho para superar a "violência epistêmica" das práticas científicas em ciências humanas, especificamente da arqueologia, que marcaram a história da disciplina (Gnecco, 2009).

No estado do Pará, há três instituições museais formais que salvaguardam acervos arqueológicos: o Museu do Marajó, nascido de modo informal em 1972, em Santa Cruz do Arari, pelo empenho do Padre Giovanni Gallo, e formalizado em 1983, em Cachoeira do Arari[2], a Fundação Casa da Cultura de Marabá, no sul do Pará, e o Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG, que é a mais antiga instituição de pesquisa da Região Norte do Brasil e foco das nossas reflexões.

Ao longo de seus mais de 150 anos, o Museu Goeldi vem se consolidando não somente nas pesquisas científicas (concentradas nos sistemas naturais e socioculturais da Amazônia), mas também na divulgação de conhecimentos e acervos relacionados à região, fornecendo respostas para demandas de diferentes esferas do poder

Museu do Marajó, Cachoeira do Arari, Ilha de Marajó (PA), 2014
Foto: Eric Royer Stoner.

2. Disponível em <http://www.museudomarajo.com.br>. Acessado em 24/8/2018.



Prancha impressa com peças arqueológicas da Cultura Maracá. Museu Paraense Emílio Goeldi, s/d
Foto: Arquivo Guilherme de La Penha/Coleção Fotográfica/MPEG.

público, da sociedade e de setores produtivos. Assim, o Museu Goeldi pode ser conceituado como uma instituição (museu e instituto de pesquisa) voltada para a preservação (coleta, gestão, documentação e conservação), a pesquisa (produção de conhecimento) e a divulgação, por meio de exposições, publicações, disponibilização de arquivos virtuais de seus acervos científicos e culturais (APCN/PPGDS/MPEG)[3].

Nesse sentido, o tripé ensino/pesquisa/extensão, que celebra as ações das Universidades, pode ser expandido às ações museais que lidam com o patrimônio cultural. Especificamente na área de arqueologia, Carneiro (2009) argumenta que essa integração entre pesquisa, ensino e extensão é o caminho para a efetivação da arqueologia dentro do ambiente de um museu, permitindo que cumpra seu papel social junto à população. A pesquisa arqueológica desenvolvida no âmbito dos museus tem, portanto, suas peculiaridades e envolve um estreito diálogo entre diferentes campos do conhecimento que perpassam a própria ciência arqueológica, entre eles a arqueologia pública, a musealização da arqueologia e a educação patrimonial. Essas atividades são importantes vetores que possibilitam discutir com a população as necessidades e possibilidades do manejo dos sítios e coleções arqueológicas. Os objetivos são, por um lado, garantir a própria integridade futura do patrimônio, uma vez que a população é a guardiã por excelência do patrimônio arqueológico e de seu conteúdo e, por outro, promover condições que permitam à comunidade a exploração desse patrimônio (ibid.).

Por meio de metodologias participativas e atendendo às demandas de povos indígenas e outras populações tradicionais contemporâneas, as investigações de cunho arqueológico devem produzir conhecimentos que contribuam para o desenvolvimento sustentável, bem como para a formulação de políticas públicas ligadas à salvaguarda do patrimônio cultural. Com base nessas premissas, as ações curatoriais da Reserva Técnica Mário Ferreira Simões – RTMS têm visado não somente a salvaguarda, mas também priorizado a extroversão desse rico acervo cultural.

No século 21, observa-se uma mudança de perspectiva, ou um passo além nesse sentido: sem perder de vista a devida segurança e conservação dos acervos, agora também se procuram formas de dinamizar as coleções. Para melhor entendermos os desafios que se colocam com essas novas metas, é importante caracterizarmos as coleções arqueológicas do MPEG e pontuar algumas de suas particularidades para novas práticas de extroversão.

Pretendemos mostrar neste artigo como instituições museais podem abordar o patrimônio cultural com ações criativas e de baixo custo, focadas em grupos sociais específicos, e assim buscar a revitalização desses patrimônios em paralelo a benefícios econômicos e sociais para essas comunidades. Nosso recorte é o Museu Goeldi e suas coleções arqueológicas. O estudo de caso apresentado é o projeto "Replicando o Passado: socialização do acervo arqueológico

3. Cf. APCN – Aplicativos de Propostas de Cursos Novos da CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Disponível em <http://www.capes.gov.br>. Texto elaborado pelos pesquisadores da Coordenação de Ciências Humanas – COCHS/MPEG, submetido à Capes para criação do Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural, em 2018.

do Museu Goeldi através do artesanato cerâmico de Icoaraci", uma colaboração entre a curadoria da coleção arqueológica da RTMS, a COCHS/MPEG e os artesãos ceramistas de Icoaraci, um distrito tradicionalmente ligado à produção de cerâmica em Belém (PA).

A coleção arqueológica do Museu Paraense Emílio Goeldi: importância histórica e para o futuro

Atuante na região amazônica, o Museu Goeldi sempre foi destaque no campo da Ciência e Tecnologia brasileiras em razão de seu rico e valioso acervo acumulado ao longo de sua existência, além dos avanços significativos nos diversos ramos das Ciências Naturais e Humanas. Um dos principais desafios do museu tem sido justamente transformar uma estrutura museológica do século 19 para atuar de forma mais dinâmica no século 21, com ações voltadas para a salvaguarda e socialização dos acervos. Há ainda muito a explorar do enorme potencial de seus acervos para práticas mais inclusivas e colaborativas, em sintonia com as boas práticas museológicas contemporâneas que vêm sendo adotadas no Brasil[4].

As coleções de arqueologia e etnografia do Museu Goeldi são tombadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan como patrimônio cultural do Brasil desde a década de 1940 e estão entre as primeiras coleções arqueológicas tombadas no país. A sua formação se deu em meados do século 19, a partir de coletas realizadas por seu fundador, Domingos Soares Ferreira Penna, às quais se acrescentaram

4. Segundo Wichers e Cândido (2016:17): "(...) no cenário brasileiro contemporâneo, vivenciamos transformações de monta no cenário museal, caracterizadas não apenas pela expansão do fenômeno museu, como também pela crescente democratização dos processos museológicos. A criação e o fortalecimento de uma política museológica tem sido um vetor importante, destacando-se a Lei nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009, o Estatuto de Museus".



Vaso cerâmico de gargalo com apliques zoomorfos da cultura Santarém, Santarém (PA). Restaurado/ Coleção Frederico Barata, 1959. Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: César Barreto.

as vultosas contribuições de naturalistas e arqueólogos, como Emílio Goeldi, Aureliano Lima Guedes, Protásio Frikel, Frederico Barata, Curt Nimuendaju e Betty Meggers, dentre tantos que alavancaram a investigação arqueológica no Norte e extremo Norte do país, descobrindo a existência de complexas culturas pretéritas em sítios do litoral paraense, Ilha de Marajó, baixo Amazonas e no então território do Amapá.

A consolidação das pesquisas arqueológicas com a direção de Mário Simões e a implantação do Programa de Pesquisas Arqueológicas na Bacia Amazônica, a partir dos anos 1970, também ampliou a abrangência espacial da atuação do museu, resultando em uma coleção com vestígios provenientes de toda a bacia amazônica, cobrindo uma enorme diversidade cultural de seu passado, e de natureza variada. Além das cerâmicas que constituem a maioria dos vestígios, o acervo é formado por artefatos líticos, restos humanos, zoológicos e botânicos, contando ainda com amostras de carvão para datação e amostras de solo.

A formação dessa coleção arqueológica se confunde com o próprio desenvolvimento da arqueologia amazônica. Modelos da ocupação humana nesse ambiente tropical foram forjados a partir de coleções do Museu Goeldi e ainda hoje se encontram salvaguardadas na Reserva Técnica Mário Ferreira Simões. Não é à toa que a instituição recebe continuamente demandas de acesso ao acervo arqueológico, incluindo suas importantes coleções-tipo[5].

Além disso, o sistema de documentação dos sítios e coleções arqueológicas implementado na reserva técnica (RTMS), desenvolvido por Mário Ferreira Simões e adotado ao longo de toda a segunda metade do século 20, serviu como base para a formação de políticas públicas visando o gerenciamento do patrimônio arqueológico do país pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Sphan, hoje Iphan (Simões, 1972).

Contando com as escavações mais recentes nessas mesmas áreas, e também no baixo Amazonas e no sudeste paraense, o acervo arqueológico do MPEG possui atualmente mais de 3 mil objetos inteiros ou semi-inteiros e milhões de fragmentos cerâmicos e líticos, além de uma considerável quantidade de material ósseo, botânico e malacológico. A RTMFS, que atualmente conta com uma área de 360 m² e em processo de ampliação de mais 180 m², é o local de guarda desse acervo, reunido por projetos de pesquisa arqueológica, aquisição e doações, além de peças de coleções depositadas em regime de comodato.

Não é exagero dizer que a Reserva Técnica de Arqueologia do Museu Goeldi guarda vestígios preciosos de culturas amazônicas, sendo esse patrimônio importante não só para a cultura brasileira, mas também por fazer parte da extensa história da humanidade (Silveira et al., 2017).

Hoje, os trabalhos dos pesquisadores da Coordenação de Ciências Humanas e Sociais do MPEG



Tigela cerâmica marajoara. Pintura em preto e branco, restaurada. Coletor e proveniência desconhecidos. Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: César Barreto.

5. Coleções-tipo foram formadas dentro da metodologia de pesquisa implementada por Meggers & Evans (1970) e adotada por Mário Simões para documentar os elementos diagnósticos das cerâmicas arqueológicas dentro do sistema de classificação das diferentes fases e tradições (Chmyz, 2007; H. Lima, 2015; Barreto, Lima & Betancourt, 2016).



Reserva Técnica Mário Ferreira Simões, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém (PA), 2016
Foto: Camila Fernandes.

junto à coleção arqueológica se alinham principalmente à linha de pesquisa "Cultura e Patrimônio", que se dedica aos estudos em coleções culturais e científicas, e às releituras e novas formas de colecionamento e patrimonialização que ocorrem nos processos de musealização, agenciados pelos diversos sujeitos sociais neles envolvidos. Seus principais objetivos são a análise de patrimônios culturais, seus valores e sentidos, bem como da história do conhecimento científico sobre a região, dos espaços de circulação e das redes de compartilhamento de informação cultural/científica, conectando coleções, pesquisas e publicações. Também são abordadas as formas de representação e tradução do conhecimento, a construção da memória social, as relações interculturais e as identidades sociais em associação com o colecionamento e o desenvolvimento de narrativas culturais e históricas (APCN/PPGDS/MPEG).

Organizar, gerenciar e conservar todo esse acervo, proporcionando formas criativas e que dialoguem com as demandas do século 21, é o desafio diário enfrentado por toda a equipe da curadoria. Tem por principal tarefa, portanto, salvaguardar as coleções de maneira adequada e controlada, em local com ambiente favorável à conservação dos materiais, à pesquisa científica e colaborativa, bem como à divulgação do conhecimento produzido a partir dessas coleções.

A socialização da coleção arqueológica do Museu Goeldi

Já foi o tempo em que a ciência se dizia totalmente objetiva e alheia à subjetividade do pesquisador, desde a coleta, análise e interpretação dos dados. De fato, não é só a subjetividade do pesquisador que entra nesse processo: a própria agência do colaborador, ou dos colaboradores (daqueles que vivem nos lócus da pesquisa), muitas vezes interfere nos dados (científicos) coletados. Hoje, é reconhecida a importância das ciências humanas – e das coleções culturais – para a proteção dos biomas brasileiros em longo prazo. Assim, em uma instituição como o Museu Goeldi, também voltada para

a pesquisa, a missão é necessariamente ampliada para o fortalecimento do conhecimento sobre a diversidade cultural do país, presente e pretérita, atendendo às demandas da comunidade científica, das comunidades tradicionais, incluindo povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos, dos órgãos públicos, bem como da sociedade em geral, no que concerne ao nosso patrimônio arqueológico, cultural e linguístico.

No passado, os museus desenvolviam o inventário e a catalogação de seu acervo exclusivamente para uso interno. Muito se evoluiu no campo da conservação preventiva, promovendo dentro da reserva técnica um ambiente estável, com temperatura e umidade altamente controladas por meio de equipamentos de medição e correção climática. Também se investiu na própria segurança física das peças e materiais salvaguardados.

Além de primar e zelar por esses aspectos, a RTMFS do Museu Goeldi, seguindo uma tendência mundial, tem envidado grandes esforços no sentido de se abrir à sociedade, como já referido.

A transformação da reserva técnica em espaço visitável (incluindo armários/vitrine e painel explicativo) foi o primeiro passo para que o acervo pudesse ser mostrado a pequenos grupos, de especialistas a estudantes. A visitação da reserva também tornou possível a participação em programas como o Museu Portas Abertas, voltado para grupos escolares, que agora passam a conhecer também os laboratórios, tendo assim acesso a toda a cadeia operatória de pesquisa e curadoria da arqueologia no Museu Goeldi. A visitação de grupos indígenas também tem sido importante no sentido de discutir com a curadoria questões éticas a respeito da exposição de remanescentes humanos e das práticas museológicas em relação a objetos sagrados.

Outro passo possível nesse movimento de abertura e democratização do acesso aos acervos pode se dar de modo virtual. A democratização do uso da Internet e o desenvolvimento de novas tecnologias digitais abrem a possibilidade de disponibilizar acesso universal às coleções, o que amplia de forma antes imprevista seu alcance pelo público. Assim, o desafio para a expansão das ações de extroversão do patrimônio arqueológico salvaguardado no Museu Goeldi é a disponibilização dos acervos e seus conteúdos na rede digital. Ainda há muito o que fazer para que este objetivo seja atingido, sendo essa a diretriz da atual curadoria da RTMFS. Para isso, o sistema de catalogação e a criação de uma base de dados têm que ser concebidos de forma flexível e interativa.

Nesse sentido, podemos aprender muito com experiências de museus informatizados, dentro e fora do Brasil. Dos meros inventários *on-line* na década de 1970 às interfaces temáticas, os museus virtuais passaram por sua primeira mudança de paradigma ao contextualizar seus acervos de forma que pudessem ser visitados seguindo uma relação narrativa entre os objetos e não mais a partir de



Estatueta cerâmica marajoara. Cerâmica. Decoração em pintura vermelha e preta sobre branco, representação do sexo feminino. Ilha de Marajó (PA). Entrada no MPEG em 1900 (ca.). Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: César Barreto.

uma taxonomia descritiva ou funcional. A tradicional abordagem narrativa do museu virtual, que apresenta o acervo em uma estrutura hierárquica de telas, já foi bastante criticada por privilegiar um tipo de leitura e interpretação temática sobre outras, limitando o potencial interpretativo de coleções digitais e as possíveis conexões.

Já uma segunda geração de museus, com coleções disponibilizadas na internet, procurou se libertar das estruturas hierárquicas de navegação, criando sistemas de busca mais dinâmicos e categorias temáticas explícitas, o que permite a cada usuário reagrupar itens sob vários filtros de seleção, transformando-o, de certa forma, em curador. Essa seria talvez a fórmula mais democrática encontrada até agora na interatividade dos museus virtuais com o público, mas existe uma ampla gama de mecanismos de mediação que pode estimular uma participação mais ou menos dirigida. A interatividade pode criar novos contextos para os acervos museológicos; convidar o visitante a gerar novos recortes e reinterpretações das tradições que carrega e, consequentemente, engajar o visitante enquanto participante ativo na reformulação de percursos e distâncias entre o passado e o presente, entre sua cultura e as "culturas dos outros".



Aspectos do trabalho dos artesãos participantes do projeto Replicando o Passado, do Museu Goeldi, com acesso direto às peças originais, 2017
Foto: Cristiana Barreto.

Assim, o museu amazônico contemporâneo para o século 21 deve contemplar a extraordinária diversidade das culturas da região e a dinâmica cultural que possibilita todo tipo de intercâmbio, troca e hibridização entre suas diversas manifestações e linguagens expressivas. O museu não poderá ser apenas um lugar de memória, mas, acima de tudo, um lugar de (re)criação de memórias coletivas. Dessa perspectiva, não está em jogo apenas o que o museu tem a oferecer aos seus diferentes públicos de dentro para fora, mas igualmente o que o público pode oferecer ao museu de fora para dentro, possibilitando diálogos e trocas, numa via de duas mãos.

Essa postura está sintonizada com as propostas conceituais da "nova museologia", na qual o museu deixa de ser um lugar de memória para se tornar um lugar de criação de memória, e está de acordo com o posicionamento de que o museu não é apenas para as pessoas "consumirem" cultura, mas para se reconhecerem como produtores de cultura.

O projeto Replicando o Passado

Numa perspectiva menos digital e mais artesanal, e atendendo a demandas da comunidade de ceramistas do Paracuri, uma comunidade oleira de Icoaraci – distrito de Belém, onde o Museu Goeldi tem duas de suas bases físicas, incluindo o *campus* de pesquisa com as coleções científicas e culturais –, foi desenvolvido o projeto Replicando o Passado: socialização do acervo arqueológico do Museu Goeldi através do artesanato cerâmico de Icoaraci.



O artesanato cerâmico do Paracuri tem uma longa relação com as cerâmicas arqueológicas da Amazônia. Embora inicialmente a produção tradicional das olarias consistisse em peças utilitárias, a partir da segunda metade da década de 1960 surgiram os estilos inspirados na cerâmica arqueológica marajoara, utilizando-se das técnicas de baixo relevo tanto para motivos decorativos geométricos como para a escrita com letras, criando assim o estilo Paracuri. Essa cerâmica com referências marajoaras deu um grande impulso comercial e turístico ao Paracuri, tornando-se um polo importante de visitação turística. Mais tarde os artesãos passam a incorporar outros estilos de cerâmica arqueológica, como as cerâmicas de Santarém e do Amapá, utilizando-se também de motivos de arte rupestre. Hoje, nos mercados de artesanato de Belém, o turista se depara com essa cerâmica, muitas vezes tida como "cerâmica marajoara", mas sem referências para entender os hibridismos ali embutidos (Barreto, 2003).

Tratando da "cultura marajoara" (com aspas, propositalmente), Schaan (2006:19) aponta três níveis de entendimento, que se sobrepõem e muitas vezes se confundem: uma cultura arqueológica; uma tradição estética com inspiração nos artefatos da primeira; e a cultura do habitante atual do Marajó. Em relação a esses entrelaçamentos e confusões, interpreta como a invenção de uma tradição, no sentido proposto por Hobsbawm (1984), o que decorre das interpretações diversas de informações advindas das pesquisas arqueológicas na região. Assim, a tradição cultural marajoara

Vaso de gargalo Santarém. Coletor Frederico Barata. Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: César Barreto.



tem facetas sobrepostas desses diferentes níveis de entendimento. Nessa linha, a cerâmica do Paracuri representaria então uma "tradição inventada", que usa as referências do passado para trabalhar a coesão social de uma comunidade oleira que expôs sua arte ao mundo por meio dessa mesma tradição. Linhares (2017) aponta que esses grafismos de inspiração arqueológica difundem-se em muitos outros suportes, que inclusive antecedem as cerâmicas de Icoaraci, pois já eram conhecidos em âmbito nacional desde fins do século 19, tornando-se naturalizados em nosso cotidiano. A autora considera a valorização do simbolismo marajoara como elemento de construção de uma identidade nacional brasileira.

O projeto Replicando o Passado visa explorar outra faceta dessa relação do artesanato com as cerâmicas arqueológicas. O projeto se estrutura em torno da experimentação com réplicas artesanais, tanto como meio de extroversão dos acervos de cerâmicas arqueológicas do Museu Goeldi como também de reintroduzir as referências arqueológicas no artesanato, de modo a valorizar o legado das culturas indígenas do passado. Trata-se de um projeto colaborativo com o duplo objetivo de aliar a divulgação do acervo de cerâmicas arqueológicas do Museu Goeldi à revitalização do artesanato cerâmico da comunidade oleira do Paracuri, em Icoaraci. Busca-se assim estabelecer uma parceria entre o Museu Goeldi e artesãos de Icoaraci, para agregar valor cultural aos produtos artesanais com base no conhecimento arqueológico produzido pelo museu. Tem também por meta produzir coleções didáticas e de referência, para o Museu Goeldi e para a própria comunidade ceramista de Icoaraci.

Através da capacitação de artesãos para a produção qualificada de réplicas e miniaturas de peças cerâmicas do acervo do Museu Goeldi, o projeto foi inaugurado com o acesso dos artesãos à Reserva Técnica Mário Ferreira Simões e a realização de oficinas sobre réplicas e critérios de reprodução, de forma a se estabelecer um grupo de artesãos que atuam juntamente com a equipe curatorial do museu na escolha das peças e dos métodos para a sua reprodução.

Artesãos participam do projeto Replicando o Passado, do Museu Goeldi, com acesso direto às peças originais, 2017
Foto: Edithe Pereira.

Grupo de ceramistas integrantes do projeto Replicando o Passado em estande de evento com réplicas expostas para a venda, 2018.

Vaso cerâmica marajoara Arari vermelho exciso. Cachoeira do Arari, Ilha de Marajó (PA), 2017
Foto: Edithe Pereira.



Nesse sentido, o projeto se enquadra dentro da linha de pesquisa da chamada arqueologia pública, de uma perspectiva que reconhece que a interface entre o conhecimento científico e o público passa por processos complexos de ensino, aprendizagem, troca de conhecimentos, tensões e conflitos de interesses e, sobretudo, diálogos e negociações. Aqui, entendemos os ceramistas de Icoaraci como criadores e replicadores de conhecimento e, ao partilharmos e revermos com eles o conhecimento arqueológico a respeito das peças originais, esse conhecimento é aprofundado e, de certa forma, repassado aos próprios objetos/réplicas que estão produzindo. São os desafios técnicos e artísticos que os artesãos têm de enfrentar. Portanto, o projeto também se alinha à arqueologia colaborativa, no sentido em que se busca mais a troca de conhecimentos do que o repasse unilateral de conteúdos.

Do ponto de vista acadêmico, esse projeto também se insere nas discussões museológicas sobre a produção e uso de réplicas em museus para fins didáticos e de preservação do patrimônio original, conforme o amplo debate iniciado em 2010 no 27º Congresso do Icom, em Shangai, que segue em desenvolvimento com várias implicações nos campos da museologia, dos estudos sobre patrimônio cultural e da arqueologia.

O projeto tem se desenvolvido desde 2017, com sessões de trabalho e discussões sobre: 1) a definição dos usos de réplicas em museus; 2) a seleção das peças a serem replicadas, considerando a relevância arqueológica e histórica da peça, valor didático, estético, dificuldade de replicação, mercado etc.; 3) a definição de critérios para a produção das réplicas e miniaturas; 4) a confecção das peças e coleções de referência com observação direta das peças originais no Museu Goeldi;



4) a avaliação dessas peças em referência aos originais; e 5) o projeto de apresentação dos produtos para a venda, incluindo embalagens e etiquetas, definição de critérios para comercialização etc.

A produção das peças no museu, tendo acesso direto aos originais, é um fator de enorme impacto na motivação dos artesãos, que logo perceberam o potencial para a produção de réplicas de maior precisão. É preciso salientar que, em tempos passados, apenas alguns mestres artesãos tiveram acesso à reserva técnica de arqueologia, com alguns poucos tendo se especializado nesse gênero de trabalho e se tornado mais populares, como o conhecido Mestre Cardoso. Outro aspecto importante, muito debatido no grupo, foi a ideia de que mesmo procurando-se replicar cada peça com a maior precisão possível em termos dos volumes, cores e texturas das cerâmicas, trata-se sempre de um trabalho artesanal, onde cada peça traz a interpretação e gestos próprios de cada artesão. Diferenciam-se assim de réplicas científicas, hoje feitas em alguns museus através de tecnologias de escaneamento e impressão em 3D. De certa forma, a escolha por um partido de reproduções artesanais, e não científicas, reafirma um dos principais objetivos do projeto, que é o de estimular o artesanato inspirado nas cerâmicas arqueológicas.



Urna funerária marajoara estilo Joanes Pintado T 1598. Coletores Betty Meggers e Clifford Evans Jr., 1948. Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: César Barreto.

Uma norma importante, discutida e adotada também logo no início do projeto, é que todas as atividades devem respeitar a integridade da peça original e que todas as reproduções devem ser marcadas de forma permanente, indicando não tratar-se de peça original, respeitando o que estabelece o Código de Ética do Icom para Museus, de 2006. Com esse intuito, criou-se um carimbo aplicado às peças expostas e/ou comercializadas pelo projeto.

A exposição e comercialização das peças produzidas são questões bastante complexas, que envolvem diferentes possibilidades de organização do grupo de artesãos e sua interface com o museu e requerem um acompanhamento cuidadoso e continuado das ações e de seus efeitos. Hoje os artesãos estão no processo de criação de uma associação a ser vinculada ao Museu Goeldi por meio de um acordo formal. Detalhes do processo têm sido discutidos com eles e com o setor jurídico da instituição.

Vale apontar aqui o sucesso de uma primeira experiência de exposição e venda de peças em grande evento científico e cultural, o Belém+30[6] ocorrido em agosto de 2018. Ali foram testadas algumas formas de repasse de conhecimento juntamente com as peças, através da exposição de painéis e confecção de fôlder e etiquetas com textos específicos sobre o projeto, sobre a arqueologia e a história das peças reproduzidas, sobre o artesanato cerâmico de Icoaraci e sobre o Museu Goeldi. A notabilidade da experiência se deu na interface entre os ceramistas e o grande público e entre o público e os objetos. Para além da beleza, apreço estético e zelo técnico que caracterizam as peças, as informações

6. O Belém+30, realizado em Belém, conglomerou diferentes eventos simultaneamente (XVI Congresso da Sociedade Internacional de Etnobiologia, XII Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia, I Feira Mundial da Sociobiodiversidade e a IX Feira Estadual de Ciência, Tecnologia e Inovação), atraindo mais de 1,5 mil participantes inscritos, além de milhares de visitantes.

presentes, tanto no material gráfico produzido, mas sobretudo repassadas oralmente pelos artesãos sobre origem e procedência, coleta e relevância histórica, cronologia, etc. de cada objeto e sua cultura, fizeram uma enorme diferença. Ficou evidente que os ceramistas se apropriaram e recriaram as narrativas sobre o passado ameríndio e a diversidade dessas culturas advindas das pesquisas arqueológicas, apreendidas nas oficinas e na interação dentro do ambiente do museu e então extrovertidas ao grande público. Vários arqueólogos visitaram a exposição e adquiriram réplicas, muitas vezes movidos por esse interesse. A prática foi avaliada de forma muito positiva por todos os envolvidos. Outras ações estão em planejamento e espera-se que sejam aprimoradas para o futuro.

O que se pode adiantar é que o projeto como um todo tem inaugurado uma nova prática colaborativa na extroversão do seu acervo, com impacto importante também na sua preservação, uma vez que as coleções didáticas produzidas permitem poupar o manuseio e deslocamento das peças originais. Além disso, as réplicas são usadas em diferentes contextos didáticos, por vezes com vantagens de se poder explorar experiências sensoriais, por exemplo, permitindo ao público o manuseio das peças, recurso importante sobretudo em ações voltadas para os deficientes visuais.

Experiências como essa podem ser reproduzidas em outros museus e em comunidades de pequeno porte em toda a Amazônia, de forma a inibir a comercialização ilegal de bens arqueológicos, que ainda acontece nos dias atuais (T. Lima, 2015; Lima et al., 2013; Bezerra & Najjar, 2009).

Considerações finais

O poder público e a sociedade são responsáveis pela salvaguarda do patrimônio arqueológico no nosso país. As ações em andamento se prestam a esse objetivo essencial de sensibilizar a população para a importância do patrimônio cultural, arqueológico e da história da Amazônia, por meio do seu rico acervo arqueológico. Quando o patrimônio arqueológico passa a fazer parte da vida da população mais ativamente, são ativados sentimentos de pertencimento e de afeto que são, a nosso ver, o melhor caminho para sua efetiva preservação.

O desenvolvimento das ações de curadoria e socialização do patrimônio arqueológico tem se dado de forma participativa e aberta e envolve pesquisadores e estudantes do Museu Goeldi e os artesãos de Icoaraci, conectando assim o museu com seu território, o de Icoaraci, o de Belém, o da Amazônia, região onde a cerâmica arqueológica é tradicionalmente um elemento identitário.

Para além dos ceramistas, o Museu Goeldi mantém uma estreita relação com diversos povos tradicionais, sendo pioneiro em pesquisas e curadoria colaborativas, exemplo dos povos indígenas junto à coleção etnográfica da Reserva Técnica Curt Nimuendaju, em que povos indígenas possuem papel ativo nos trabalhos curatoriais. Assim, para o século 21, a proposta é integrar as três coleções culturais do MPEG (linguística, antropológica e arqueológica) em uma única base, promovendo uma ampla estrutura digital para o estudo da região amazônica em toda a sua diversidade cultural e contribuindo para a salvaguarda de muitos aspectos do seu patrimônio.



Além de dinamizar essas coleções pelo intercâmbio e diálogo com povos indígenas e comunidades tradicionais, pretende-se criar novas formas digitais de interface entre os laboratórios científicos, coleções culturais e as comunidades tradicionais. Pois, as epistemologias desses povos não tendem para a segmentação do conhecimento, operando de forma integrada a análise e a interpretação das coleções culturais, sejam elas arqueológicas, etnográficas ou linguísticas. Nesse sentido, a integração dos dados digitais (audiovisuais e demais documentações) se torna basilar para a pesquisa em ciências humanas no mundo contemporâneo.

Para além da pesquisa, o reconhecimento e a valorização da herança cultural de uma sociedade formam cidadãos orgulhosos de seu passado e empenhados na construção de um futuro melhor para todos. Ao propor formas criativas na extroversão dos acervos arqueológicos e culturais à sociedade, abre-se também espaço, na vida das pessoas, para que esses acervos se tornem heranças, memórias e tradições. Esse potencial pode ser canalizado para promover não só reconhecimento e autodeterminação dessas heranças, mas também a inclusão social de grupos minoritários, o respeito à diferença e a valorização da pluralidade.

Coleção etnográfica da Reserva Técnica Curt Nimuendaju
Foto: André Vilaron/ Acervo Iphan, 2018.

Referências

BARRETO, Cristiana. Arqueologia brasileira: uma perspectiva histórica e comparada. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, Suplemento 3, p. 201-212, 1999.

_____. Corpo, comunicação e conhecimento: reflexões para a socialização da herança arqueológica na Amazônia. *Revista de Arqueologia*, n. 1, v. 26, p. 112-118, 2003.

BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (orgs.). *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia:* rumo a uma nova síntese. Brasília: Iphan/Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

BEZERRA, Marcia. "As moedas dos índios": um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, Ilha de Marajó, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. 1, v. 1. Ciências Humanas, Belém, p. 57-70, 2011.

BEZERRA, Marcia; NAJJAR, Rosana. "Semióforos da riqueza": um ensaio sobre o tráfico de objetos

arqueológicos. *Habitus,* n. 1, v. 7, 2009.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Museologia e museus: os inevitáveis caminhos entrelaçados. *Cadernos de Sociomuseologia*, n. 25, 2006.

CARNEIRO, Carla Gibertoni. *Ações educacionais no contexto da arqueologia preventiva*: uma proposta para a Amazônia. Tese de Doutorado. USP. São Paulo, 2009.

CHAGAS, Mário de Souza. Museus: antropofagia da memória e do patrimônio. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,* n. 31, Iphan, Brasília, p.15-24, 2005.

CHMYZ, Igor. Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica. *Arqueologia*, n. 1, v. 11, p. 1-34, 2007.

DEMU/IPHAN/MinC. "A imaginação museal: os caminhos da democracia". Relatório. In: FÓRUM NACIONAL DE MUSEUS. Salvador, 2004.

FERREIRA, Lúcio. "Ordenar o Caos": Emílio Goeldi e a arqueologia amazônica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,* v. 4, n. 1. Ciências Humanas, Belém, p. 71-91, jan-abr.2009.

FULLER, N. J. "The museum as a vehicle for community empowerment: the Ak-Chin Indian community ecomuseum project". In: KARP, Ivan; LAVINE, S. (orgs.). *Exhibiting cultures*, p. 285-326. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1992.

GNECCO, C. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.1, v. 4. Ciências Humanas, Belém, p. 15-26, 2009.

HAAS, Jonathan. Power, objects, and a voice for anthropology. *Current Anthropology*, v. 37, n. 1. Supplement: Special Issue: Anthropology in Public, p. S1-S22, fev.1996.

LIMA, Helena Pinto. Análises cerâmicas na arqueologia amazônica: contribuições da Amazônia central a uma longa trajetória de discussões. *Revista de Arqueologia*, n. 1, v. 28, p. 3-29, 2015.

LIMA, Helena Pinto; MORAES, Bruno. Arqueologia e comunidades tradicionais na Amazônia. *Ciência e Cultura*, n. 2, v. 65, p. 39-42, 2013.

LIMA, Helena Pinto; MORAES, Bruno Marcos; PARENTE, Maria Tereza Vieira. "Tráfico" de material arqueológico, turismo e comunidades ribeirinhas: experiências de uma arqueologia participativa em Parintins, Amazonas. *Revista de Arqueologia Pública – Revista eletrônica do Laboratório de Arqueologia Pública da Unicamp*, n. 8, p. 61-77, 2013.

LIMA, Tania Andrade. Patrimônio arqueológico, ideologia e poder. *Revista de Arqueologia*, n. 1, v. 5, p. 19-28, 1988.

_____. Sobrevivência: a face sensível do tráfico de bens arqueológicos. *Clio.* Série Arqueológica, UFPE, 2015.

LINHARES, Anna Maria Alves. *Um grego agora nu:* índios Marajoara e identidade nacional brasileira. Curitiba: Editora CRV, 2017.

MEGGERS, Betty Jane; EVANS, Clifford. *Como interpretar a linguagem da cerâmica:* manual para arqueólogos. Smithsonian Institution, 1970.

PEREIRA, Edithe; FIGUEIREDO, Silvio Lima. Arqueologia e turismo na Amazônia: Problemas e perspectivas. *Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio*, n.3, v. II, Pelotas, Editora da UFPEL, jan-jul/2005.

PRIMO, Judite. Museologia e patrimônio: documentos fundamentais. *Cadernos de Sociomuseologia*, n. 15, v. 15, 1999.

HOBSBAWM, Eric. "Introdução: a invenção das tradições". In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1984, p. 9-23.

SANJAD, Nelson Rodrigues. *A coruja de Minerva*: O Museu Paraense entre o Império e a República (1866-1907). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História das Ciências da Saúde, Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, 2005.

SCHAAN, Denise Pahl. Arqueologia, público e comodificação da herança cultural: o caso da cultura marajoara. *Revista de Arqueologia Pública*, n. 1, v. 1, p. 19-30, 2006.

_____. Múltiplas vozes, memórias e histórias: por uma gestão compartilhada do patrimônio arqueológico na Amazônia. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* – Patrimônio Arqueológico: O desafio da preservação, n. 33, Iphan, Brasília, p. 109-136, 2007.

_____. *Cultura marajoara*. Rio de Janeiro: Senac, 2009.

SILVEIRA, M. I.; DE CASTRO DUTRA, V.; SILVA, C. F. A., DE FARIAS FERREIRA, R. M.; JALLES, C. "Coleções arqueológicas do Museu Paraense Emílio Goeldi – Panorama da Reserva Técnica e os desafios da conservação". In: CAMPOS, G. N.; GRANATO, M. (orgs.). *Preservação do patrimônio arqueológico:* desafios e estudos de caso. Rio de Janeiro: Mast, 2017.

SIMÕES, Mário Ferreira. Índice das fases arqueológicas brasileiras, 1950–1971. Belém: MPEG,1972.

WICHERS, Camila A. de Moraes; CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. *Planejamento museológico participativo e intervenção social*: o Museu do Alto Sertão da Bahia. São Paulo: Editora CLA, 2016.



Els Lagrou

Gente-adorno: os Pirahã e seus colares

Neste ensaio fotográfico visito os Pirahã e seus colares numa viagem ao rio Maici, afluente do rio Marmelos, estado do Amazonas, em agosto de 2017. A viagem se deu na companhia de Marco Antonio Gonçalves, autor de *O significado do nome: cosmologia e nominação entre os Pirahã* (1993) e *O mundo inacabado: ação e criação em uma sociedade amazônica* (2001), e do artista francês/nova-iorquino Julien Bismut, que desenvolve projeto artístico com os mesmos.

Agosto é época de praia no Amazonas e nessa época os Pirahã deixam suas casas no alto do barranco para acampar nas praias de areia branca e água cristalina do rio Maici. Ficamos numa praia próxima ao Passabem, contemplando as idas e vindas das canoas Pirahã, povo do rio e do peixe, que vinham nos visitar, permaneciam por um tempo, para depois de alguns dias retornar rio acima para seus lugares de moradia.

Tendo trabalhado num projeto comparativo sobre o uso da miçanga pelas populações indígenas no Brasil e além, que resultou na exposição *No caminho da miçanga – um mundo que se faz de contas*, no Museu do Índio do Rio de Janeiro, em 2015, logo me chamaram a atenção os exuberantes e complexos colares usados por todos, homens e mulheres, recém-nascidos e anciãos.

Esses colares heteróclitos combinam ingredientes encontrados na região, como dentes de cotia, coati, macaco, porco e onça, coquinhos de tucumã e cinco tipos de sementes (taboquinha, capim miçanga, mucuna branca, tento preto e aracuti-do-mato). Os pingentes empregam dentes de animais e enfeites de palha: caixinhas, bolas, estrelas, trapezóides sanfonados e miniaturas de esteiras, além de rosetas de penas de tucano, arara, papagaio e mutum (Gonçalves, 2001:132).

Mas o que mais chama a atenção é a presença maciça de ingredientes que vêm de longe. Primeiramente as miçangas de todo tipo de cores e tamanhos, que vieram paulatinamente substituir as sementes. A miçanga é de difícil acesso para os Pirahã, que vivem praticamente em isolamento voluntário e pouco viajam para além do rio Maici. A miçanga não é vendida nas cidades próximas e, desse modo, o antropólogo pôde observar nos colares dos seus amigos a história de sua relação com eles, de suas idas e vindas à terra Pirahã desde os anos 1980. As mulheres passam seu dia a fazer, desfazer e refazer colares. Nesse processo, as miçangas e outros itens que compõem os colares são trocados e doados, tecendo e revelando a densa rede de relações entre as pessoas e outros seres do cosmos.

Outro ingrediente predominante são os caramujos e as conchas do mar. Pouquíssimos são os Pirahã que já viram o mar, mas eles pedem aos seus visitantes que tragam essas conchas, que se tornaram presença marcante nos seus colares hoje. Um Pirahã me explicou que as conchas do rio Maici são muito quebradiças, o que pude de fato constatar ao encontrar algumas. A acidez da água preta produz conchas finas que logo



quebram. Além desses encontramos uma heterogeneidade de itens, desde chaves a pedaços de plástico e moedas, constituindo verdadeiros objetos biográficos que narram a dinâmica dos encontros e das relações que compõem a pessoa.

Colares são seres quase vivos, como revela a história do Deus criador Igagai: "Certa vez Igagai resolveu fabricar uns colares para seu próprio uso: fez de vários tamanhos e de vários tipos. Com um tipo de terra existente em seu patamar, moldou os colares; com as tintas, pintou-os. Depois de prontos, pensou que poderiam ser, em vez de adornos, animais para povoar o patamar Pirahã e, assim, jogou-os para baixo. Antes, porém, achando que as pessoas poderiam usá-los como colares e, então, estragá-los, resolveu colocar uma boca com dentes pontudos, feitos de madeira muito resistente. Assim, as cobras(*tsegaitsi)* poderiam proteger-se dos Pirahã, não permitindo que as usassem como colares"(Gonçalves, 2001:135).

O uso dos colares tem também a intenção de proteger os *ibiisi*, pessoas, contra possíveis ações dos *abaisi*, deuses. Assim como plantas cheirosas e tintas como o urucum, os dentes de animais predadores protegem as pessoas contra ações predatórias de animais e *abaisi* que sistematicamente atentam contra suas vidas. "Quando as pessoas usam os dentes da onça em seus adornos, dizem que é para não morrerem. As onças... "pulam muito alto e, quando caem lá de cima, não se machucam". Ao portarem, especificamente, os dentes da onça em seus colares, querem, de certa forma,

ficar “parecidas” com a onça, adquirir sua característica de livrar-se de perigos e de não se machucar” (Gonçalves, 2001:215).

O que seria então a razão da profusão da miçanga e das conchas do mar nos colares contemporâneos dos Pirahã? Uma proteção contra o mundo dos brancos querendo invadir seu território, pois a região foi recém-descoberta como paraíso turístico? Ou a captura de agências poderosas, como a capacidade criadora de Igagai, que fazia miçanga de argila de várias cores, ou a força da água do mar do qual as conchas marinhas são o índice? Fato é que os colares heteróclitos e compostos constituem a vestimenta mais importante dos Pirahã, a fazer corpos alegres e resistentes contra os ataques do mundo de fora.





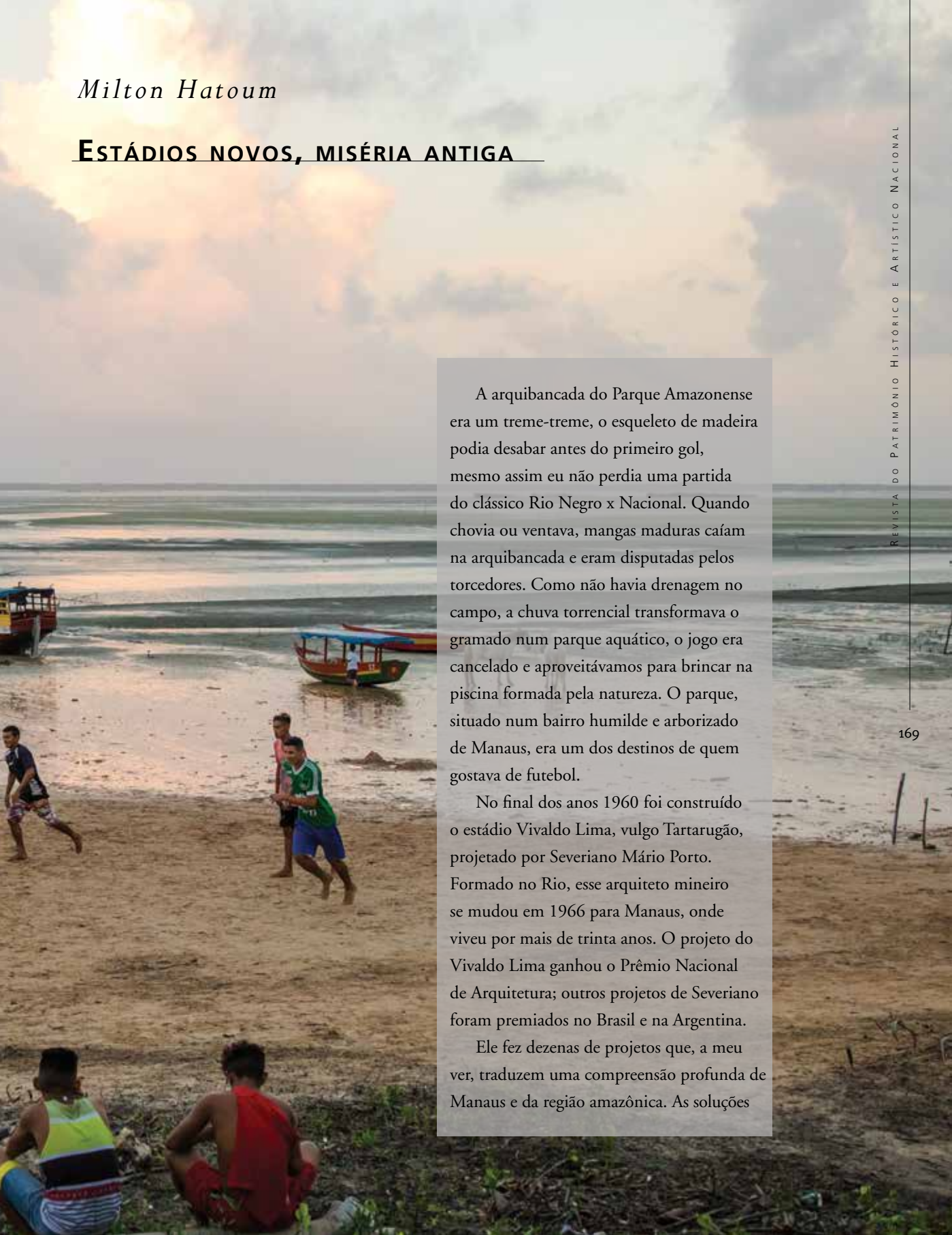




Vila de Fortalezinha, Ilha de Maiandeua, Maracanã (PA), 2018
Foto: Pierre Azevedo.

Milton Hatoum

Estádios novos, miséria antiga



A arquibancada do Parque Amazonense era um treme-treme, o esqueleto de madeira podia desabar antes do primeiro gol, mesmo assim eu não perdia uma partida do clássico Rio Negro x Nacional. Quando chovia ou ventava, mangas maduras caíam na arquibancada e eram disputadas pelos torcedores. Como não havia drenagem no campo, a chuva torrencial transformava o gramado num parque aquático, o jogo era cancelado e aproveitávamos para brincar na piscina formada pela natureza. O parque, situado num bairro humilde e arborizado de Manaus, era um dos destinos de quem gostava de futebol.

No final dos anos 1960 foi construído o estádio Vivaldo Lima, vulgo Tartarugão, projetado por Severiano Mário Porto. Formado no Rio, esse arquiteto mineiro se mudou em 1966 para Manaus, onde viveu por mais de trinta anos. O projeto do Vivaldo Lima ganhou o Prêmio Nacional de Arquitetura; outros projetos de Severiano foram premiados no Brasil e na Argentina.

Ele fez dezenas de projetos que, a meu ver, traduzem uma compreensão profunda de Manaus e da região amazônica. As soluções



Mercado Municipal de Carnes Francisco Bolonha, Belém (PA), 2017
Foto: Oscar Liberal/ Acervo Iphan.

técnicas para proteção do sol e da chuva, o uso consciencioso da madeira em estrutura, janelas, portas, escadas e painéis, um sentido estético que integra a estrutura à fachada e ao espaço interior, tudo isso fez dos projetos desse mineiro-carioca-amazonense um lugar para se viver e trabalhar com conforto.

Inaugurado em abril de 1970, o Tartarugão chegou a receber mais de 50 mil torcedores em uma partida em 1980. Era um projeto grandioso, mas essa grandiosidade tinha fundamento: o arquiteto havia previsto, para as próximas três décadas, um crescimento demográfico incomum, explosivo de Manaus. Para os jogos da Copa do Mundo em 2014, o Tartarugão poderia ser restaurado e tornar-se um estádio perfeitamente adaptado aos torcedores amazonenses. Mas de nada adiantou o olhar visionário de Severiano Porto. O estádio foi demolido para dar lugar a uma obra gigantesca, caríssima, faraônica, com capacidade para 47 mil torcedores.

Destruir um patrimônio da arquitetura amazônica é um lance de extrema crueldade e ignorância. O que há por trás dessa crueldade e incultura? A ganância, a grana às pencas, o ouro sem mineração, sem esforço. O Tribunal de Contas da União já descobriu um superfaturamento na demolição do Vivaldo Lima e em todas as etapas da construção do novo estádio. Aos 580 milhões de reais do orçamento previsto, será acrescido um valor astronômico. Afora o superfaturamento e a demolição de uma obra premiada, há outra questão, demasiadamente humana: Manaus é uma das metrópoles brasileiras mais carentes de infraestrutura. Os serviços públicos são péssimos, na zona leste da cidade proliferam habitações precárias (eufemismo de favelas), a violência atinge níveis alarmantes. Depois da Copa, o novo estádio será um monumento vazio, ou um desperdício monumental. Quem paga a fatura (ou a superfatura) são os mais pobres, que necessitam de serviços públicos eficientes, e não de obras grandiosas.

Isso vale para Manaus e para as outras cidades que vão sediar os jogos da Copa. Vale para o Recife e o Rio, e também para São Paulo, cuja prefeitura optou pela renúncia fiscal para ajudar a construir o tal do Itaquerão. E isso numa cidade em que faltam centenas de creches, mais de 1 milhão de habitantes sobrevivem em favelas e cortiços, milhões sofrem diariamente com a precariedade e o caos do transporte público.

Mas agora é tarde. Sim, implodam todos os estádios! Construam obras colossais e faturem montanhas de ouro! Superfaturem tudo: desde a demolição até a pintura dos camarotes da CBF e patrocinadores! Joguem no entulho e nos esgotos a céu aberto a dignidade e a esperança do povo brasileiro. Enterrem de uma vez por todas a promessa de cidadania! Caprichem na maquiagem urbana e escondam (pela milésima vez) a miséria brasileira, bem mais antiga que o futebol. E quando a multidão enfurecida cobrar a dignidade que lhe foi roubada, digam com um cinismo vil que se trata de uma massa de baderneiros e terroristas.

Digam qualquer mentira, mas aí talvez seja tarde. Ou tarde demais.



António Miguel Lopes de Sousa

Entre a cidade ideal e a cidade real: desafios à gestão da preservação. Uma leitura sobre a elaboração da norma de preservação para Belém (PA)[1]

Contexto

O Iphan tem atuado na construção de entendimentos e interpretações sobre as melhores maneiras de se gerir a coisa tombada e, no caso de bens tombados isoladamente ou em conjunto, tem utilizado como instrumento as normas de preservação que, na maioria das vezes, implicam a definição de critérios para intervenções no patrimônio arquitetônico ou urbano.

Tal constatação levou-nos a considerar, como pressuposto inicial da presente análise, a existência de diversas ações operando de forma simultânea na gestão da preservação, sejam elas "batalhas judiciais", "preservação e políticas urbanas" ou "procedimentos e normas internas", entre outras possiblidades de classificação dos processos e acontecimentos associados à gestão.

Cabe ponderar que os conjuntos urbanos e arquitetônicos protegidos como patrimônio cultural têm, ao longo dos últimos 50 anos de abrangente reflexão no nível internacional, requerido abordagens e estratégias no sentido de configurar alternativas efetivas para sua preservação.

Desde a Carta de Veneza (1964), que trata os "sítios monumentais" como desdobramento em escala dos monumentos isolados, os conjuntos são objeto de sucessivas reelaborações quanto à definição do seu caráter patrimonial, considerando os seus contextos de inserção.

Ainda que com entendimentos diferenciados quanto ao objetivo da preservação dos denominados sítios históricos urbanos, a Carta de Washington (1986)[2] e a Carta de Petrópolis (1987)[3] reconhecem a complexidade e a dinâmica a eles associada

1. O artigo integra excertos que irão compor o texto do Guia de Referência da Normatização e Gestão do Território, da CGN/Depam/Iphan.

2. "(...) Para ser eficaz, a salvaguarda das cidades e bairros históricos deve ser parte essencial de uma política coerente de desenvolvimento econômico e social, e ser considerada no planejamento físico e territorial e nos planos urbanos em todos os seus níveis (...). Os valores a preservar são o caráter histórico da cidade e conjunto de elementos materiais e espirituais que expressam sua imagem, em particular: a forma urbana definida pelo traçado e pelo parcelamento; as relações entre os diversos espaços urbanos, espaços construídos, espaços abertos e espaços verdes; a forma e o aspecto das edificações (interior e exterior) tais como são definidos por sua estrutura, volume, estilo, escala, materiais, cor e decoração; as relações da cidade com seu entorno natural ou criado pelo homem; as diversas vocações da cidade adquiridas ao longo da história (...)".

3. "(...) O objetivo último da preservação é a manutenção e potencialização de quadros referenciais necessários para a expressão e consolidação da cidadania. É nessa perspectiva de reapropriação política do espaço urbano pelo cidadão que a preservação incrementa a qualidade de vida (...)".

Catedral de Nossa Senhora das Mercês, Porto Nacional (TO), 2009
Foto: Heitor Reali/Acervo Iphan.



Praça das Bandeiras em Natividade (TO), 2005
Foto: Wagner Araújo/ Acervo Iphan.

e ressaltam a necessidade de ampliar os mecanismos da sua gestão e de envolver de forma alargada e integrada os agentes públicos e a comunidade4. Mais recentemente, a Unesco (2011) tem apostado na abordagem das Paisagens Urbanas Históricas (em inglês, *Historic Urban Landscape* – HUL), que integra tanto os objetivos da conservação do patrimônio urbano como os do desenvolvimento socioeconômico.

Nos seus enunciados, as diversas cartas e declarações das organizações internacionais de patrimônio têm destacado, por um lado, a necessidade de cada país construir uma estrutura programática, jurídica e normativa que dê efetividade à preservação dos bens localmente reconhecidos e/ou protegidos como patrimônio cultural e, por outro lado, a necessidade de estabelecer de forma integrada mecanismos de gestão dos conjuntos inseridos em contextos urbanos, considerando tanto as dinâmicas decorrentes dos processos de crescimento e transformação como a potencialidade do patrimônio para a qualificação desses processos e sua relevância na configuração de aspectos particulares do desenvolvimento econômico e social.

4. "A participação e o comprometimento dos habitantes da cidade são indispensáveis ao êxito da salvaguarda e devem ser estimulados. Não se deve jamais esquecer que a salvaguarda da cidade e bairros históricos diz respeito primeiramente a seus habitantes. As intervenções em um bairro ou em uma cidade histórica devem realizar-se com prudência, sensibilidade, método e rigor. Dever-se-ia evitar o dogmatismo, mas levar em consideração os problemas específicos de cada caso particular (...)" (Carta de Washington, 1986).

"(...) Na preservação do Sítio Histórico Urbano é fundamental a ação integrada dos órgãos federais, estaduais e municipais, bem como a participação da comunidade interessada nas decisões de planejamento, como uma das formas de pleno exercício da cidadania. Nesse sentido, é imprescindível a viabilização e o estímulo aos mecanismos institucionais que asseguram uma gestão democrática da cidade, pelo fortalecimento da participação das lideranças civis (...)" (Carta de Petrópolis, 1987).

O Brasil, após a Constituição Federal de 1988, registra avanços relevantes no campo das políticas urbanas e ampliação da dimensão cultural enquanto partes constituintes, não apenas da identidade como também dos direitos dos cidadãos brasileiros. De fato, os princípios da função social da propriedade e do direito à cultura foram assimilados na redação das leis orgânicas municipais, planos diretores e marcos legais de proteção do Iphan, bem como nas "normativas" elaboradas posteriormente à promulgação da Constituição Federal, prevendo-se sempre instrumentos legais que, supostamente, garantiriam a sua consecução.

Contudo, essa produção no campo normativo, ainda que consistente do ponto de vista dos valores e direitos, revelou-se frágil ao não traduzir compromissos sociais amplos e duradouros, sendo, por vezes, contornada pela não continuidade de práticas de gestão participada e integrada, hiatos no financiamento e até mudanças bruscas na concretização dos princípios de direito à cidade, à moradia e à memória, por exemplo, no campo da gestão da conservação dos centros históricos protegidos. Outro agravante é a não implementação, na maioria dos casos, dos mecanismos regulatórios previstos no nível local. Isso ocorreu em diversos conjuntos urbanos tombados pelo Iphan, que têm enfrentado desde a sua origem desafios não apenas de reconhecimento, mas também na gestão da preservação e conservação dos bens protegidos.

Pode-se atribuir essas lacunas na preservação dos bens, por um lado, à difícil e complexa interpretação e objetivação dos valores de proteção em instrumentos normativos, tais como portarias e instruções normativas, na estruturação de fluxos de trabalho que contemplem não apenas o cumprimento dos procedimentos administrativos da preservação, mas a qualidade das autorizações de intervenção em bens tombados. Por outro lado, ainda persistem indefinições dos papéis e mecanismos de articulação dos entes federativos na administração da conservação da coisa tombada, independentemente do nível de proteção (mundial, federal, estadual, distrital e municipal). Pode-se afirmar que se tem não apenas uma retórica da perda, o que muitas vezes legitima a proteção e a configuração de mecanismos de preservação de forma unilateral, como também a sobreposição de marcos normativos e ausência de práticas de gestão da preservação integradas.

Se persistem, ainda, fragilidades sistêmicas de articulação institucional – e que são transversais na consolidação da política pública e do sistema político –, instalou-se, também, o pressuposto de uma "incapacidade" por parte dos outros entes, nomeadamente os municípios, de implementar estratégias e ações convergentes, priorizando, na gestão urbana e territorial, interesses econômicos e de protagonismo político em detrimento da preservação do patrimônio cultural como componente qualificador do urbano e da vida social.

Nesse sentido, salvo entendimentos e práticas pontuais de articulação entre os entes federativos, mas descontinuadas no tempo, o órgão federal do patrimônio inicia, nos anos de 1980, uma abordagem ostensiva da questão urbana, baseada no pressuposto de que o planejamento e a gestão urbana não contemplavam a proteção e conservação dos seus centros históricos, e que os processos



Vista aérea da Praça Batista Campos em Belém (PA), 2005
Foto: Walda Marques.



de transformação urbana não só ameaçavam a integridade e a autenticidade material do legado histórico, mas também desvirtuavam e desqualificavam a sua ambiência e vivência. Os reflexos desse entendimento e postura estratégica consubstanciaram-se em novos tombamentos territorialmente abrangentes, na ampliação de tombamentos anteriores e na utilização do estatuto do "entorno" como mecanismo de controle urbano, ou seja, como mecanismo de controle da atuação dos estados e municípios. Os dispositivos normativos então produzidos, ainda que imbuídos dos princípios, diretrizes e critérios expressos nas recomendações internacionais, adotaram caráter restritivo – proibindo mais do que estimulando intervenções inspiradas nos valores reconhecidos e protegidos – na tentativa de inibir qualquer prática ou tendência transformadora.

Na ausência de instâncias ou mecanismos que assegurassem a interdependência de instrumentos de planejamento e gestão capazes de articular tanto a dimensão estratégica quanto a jurisdicional sobre o território – planos nacionais, regionais, estaduais e municipais –, gerou-se, no Iphan, a convicção (que se difundiu por diversos órgãos do poder executivo, judiciário e de controle) de que a declaração de proteção de bens culturais, a delimitação de áreas de entorno e a respectiva normatização de intervenções resultariam, por força da hierarquia dos dispositivos jurídicos (os entes estaduais e municipais devem incorporar as condicionantes do ente federal e/ou prevalecem os mecanismos mais restritivos), em um redirecionamento da gestão urbana. O esperado seria, então, a inversão da tendência à transformação dos centros (leia-se adensamento e verticalização), o controle das áreas de expansão (por efeito da delimitação das poligonais de entorno) e, ainda, a preservação do tecido urbano e das edificações históricas (por meio de proibição de alterações na estrutura fundiária, de condicionantes às adequações de traçados e espaços públicos e de restrição de intervenções nos imóveis).

Por razões que carecem ainda de análise mais profunda, percebe-se a dificuldade do Iphan em construir mecanismos de articulação orientados à formulação de uma política nacional de patrimônio, bem como de plataformas metodológicas que possibilitem aproximações locais consistentes e perenes que considerem as realidades postas como insumo concreto para os desafios da preservação, já amplamente enunciados nos mais diversos fóruns nacionais e internacionais. De forma simplista, podemos associar essa dificuldade à reduzida apropriação do interesse à preservação no âmbito dos projetos políticos e por parte dos gestores municipais e estaduais (salvo envolvimentos pontuais em face de investimentos federais, como no caso do Programa Monumenta, dos Planos de Ação para as Cidades Históricas e, recentemente, do Programa de Aceleração do Crescimento – Cidades Históricas – PAC-CH).

Nesse contexto de dificuldade de inserção do patrimônio cultural na agenda política do ordenamento e gestão do território, o Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização – Depam iniciou, a partir de 2007, a configuração de uma proposta metodológica para a formulação

de normativas dos sítios tombados tendo como base a estrutura de produção de conhecimento sobre os territórios, de parametrização de análise e de sistematização de dados e informações, de delimitação de poligonais de tombamento e respectivo entorno e de setores de preservação. Tais normativas seriam trabalhadas de forma sistemática no âmbito do Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão – SICG, então em elaboração, que teve como experiências-piloto a elaboração das normas para os sítios históricos de Areia (PB), Ouro Preto (MG) e Corumbá de Goiás (GO).

Com maior ou menor interferência nos processos urbanos, o posicionamento mencionado, os instrumentos normativos implementados e respectivas práticas de gestão carecem, ainda, de avaliação mais aprofundada que permita aferir se os objetivos da preservação – amplos ou restritos – foram alcançados. Entretanto, a ausência de uma análise estruturada (problemas – soluções – resultados) sobre o histórico de atuação institucional não impediu, nos anos de 2010, a reiteração de pressupostos e entendimentos no que concerne à abrangência e efeitos dos instrumentos normativos elaborados pelo Iphan. Em coletânea de artigos intitulada *Textos de Trabalho* (2011), Dalmo Vieira Filho – Diretor do Depam entre 2006 e 2011 – apresenta o seguinte contexto a propósito de reflexão sobre a Questão da Normatização das Áreas Tombadas:

> País de contrastes e de contradições, é comum encontrar no Brasil comportamentos que oscilam entre extremos: o "ou oito ou oitenta" da sabedoria popular.
>
> Tal parece ser o caso das decantadas normativas urbanísticas e arquitetônicas em áreas tombadas pelo IPHAN. Na maior parte das vezes, ou não existem normas (maioria absoluta dos casos), imperando as análises "caso a caso", ou existem regras restritivas e desatualizadas, muitas vezes fonte de problemas maiores do que os enfrentados nas áreas não normatizadas.
>
> Não pode ser à toa que nos setenta anos de existência e de convívio com as comunidades estabelecidas em áreas tombadas, praticamente não haja casos exemplares a referenciar o debate em torno das regras que deveriam explicitar valores, defender qualidades e estabelecer procedimentos, propiciando um convívio o mais harmônico possível com as populações residentes e seus poderes constituídos – teoricamente os maiores beneficiários da preservação de seu patrimônio.
>
> Refletindo sobre o problema, propomos um reconhecimento: é lícito supor, depois de tanto tempo e das muitas tentativas, que as dificuldades do presente correspondam, ao menos parcialmente, a fatores intrínsecos decorrentes da maneira como o assunto vem sendo administrado pelo IPHAN.
>
> Será que conseguimos constituir tanto quanto, por exemplo, no restauro de bens móveis e imóveis, na arqueologia e no campo do imaterial, uma linha coerente de ação verdadeiramente urbanística?
>
> Admitindo-se, como base de argumentação, que não criamos uma linha de entendimentos, ações e procedimentos especificamente urbana, abre-se um leque de indagações – e também de constatações.
>
> Afinal, é possível, do ponto de vista do IPHAN, configurar uma linha de ação coerente, capaz de influir fortemente e talvez até reverter o atual quadro de desalento na qualidade ambiental das cidades brasileiras (inclusive das tombadas) no limiar do século XXI?
>
> Somando as especificidades e fragilidades das áreas tombadas com o ritmo de crescimento e transformação das cidades brasileiras durante as últimas décadas, a ausência de ação urbanística de preservação do patrimônio definida e eficaz



Vila Serra do Navio (AP), 2006
Foto: Octávio Cardoso.

constitui-se em verdadeira tragédia para a qualidade urbana no Brasil[5].

Ainda que partindo de abordagem reflexiva e indagadora, persiste, naquele posicionamento, uma tese política – que se confunde entre as possibilidades do patrimônio e as competências do órgão de patrimônio por meio dos seus instrumentos de atuação – de interferência na qualidade urbana das cidades.

Da cidade ideal e da cidade real

Poderíamos hoje, de forma breve e leviana, apontar equívocos naquela equação do problema e, sobretudo, na configuração da solução. Tratava-se, no entanto, da expressão do enraizamento de mecanismos de percepção, reconhecimento e valoração de objetos que sustentam a noção de patrimônio e que, quando confrontados com o compromisso da sua preservação, geram constrangimento, angústia e até dúvidas quanto à coerência e efetividade, remetendo, não raramente, as dificuldades e as culpas para outros campos que não os do patrimônio.

Estamos, assim, em face de um dilema de percepção, que decorre em paradoxo de

5. A propósito da questão "convém retomar os debates sobre a conveniência de estabelecer-se graus máximos e mínimos de ingerência do IPHAN em parâmetros urbanos das áreas tombadas e seus entornos em todo o país?", Dalmo Vieira Filho expressa: "Parece-nos fora de dúvida. A tendência atualmente estabelecida implica na obrigação de ocupar espaços e exalar exigências que, por lei, competem aos municípios. Mais do que frequentemente, temos extrapolado os parâmetros diretamente relacionados com a preservação do patrimônio urbano. Esta tendência não é gratuita: deriva da fragilidade e vulnerabilidade da administração municipal no Brasil – sempre sensível às interferências na propriedade e na defesa dos interesses privados. A questão neste campo é a de como estimular a ação local e não a de inibi-la. É desejável ampliar o debate conceitual (sem perda de realismo) sobre os limites, as extrapolações e as áreas eventualmente concorrentes (nem sempre negativamente) da ação do IPHAN e dos municípios. Municipalismo, autodeterminação, planejamento regional, qualidade urbana, identidade histórica, justiça social, direito ao patrimônio e à cultura, são alguns dos itens do debate que precisam integrar, em cada estudo de normatização, o rol das reflexões e das estratégias de aplicação. É mais do que claro que, sem a reversão da atual tendência de acumular responsabilidades, os municípios continuarão se eximindo de muitas de suas obrigações".

atuação, entre o que Argan designa de "cidade ideal" *versus* "cidade real":

[...] a forma urbana da cidade ideal aparece sempre como expressão representativa de valores, conceitos, atributos qualitativos, de uma ordem urbanística que reflete uma ordem social que se contrapõe à cidade real, explícita ou implicitamente criticada e recodificada. Por outro lado, a forma urbana da cidade real é também uma expressão de valores, conceitos, atributos etc., só que, dialeticamente, as relações entre qualidade e quantidade, muito mais proporcionais e ajustadas no passado, são hoje, contemporaneamente, uma situação antitética, na qual está a base de toda a problemática urbanística ocidental (Argan,2005:74).

Trata-se, entretanto, de um artifício de semântica para sustentar a dicotomia do indivisível; a separação entre o passado e o presente. Ainda, segundo Argan (ibid.:73):

Todavia sempre existe uma cidade ideal dentro ou sob a cidade real, distinta desta como o mundo do pensamento o é do mundo dos fatos. (...) A ideia de cidade ideal está profundamente arraigada em todos os períodos históricos, sendo inerente ao caráter sacro anexo à instituição e confirmado pela contraposição recorrente entre cidade metafísica ou celeste e cidade terrena ou humana.

Ulpiano Bezerra de Meneses registra que essa dicotomia pode desencadear contradições no entendimento sobre o atual papel dos bens culturais. Descrevendo uma ilustração, expressa:

Trata-se de um desenho publicado há tempos numa revista americana: num museu, que parece ser o Museu Americano de História Natural de Nova Iorque, um índio de tanga e adornos cerimoniais, esbaforido, carregando um porquinho debaixo do braço, pergunta a um guia perplexo onde ficam os altares sacrificiais da Polinésia. Está clara a medida da ambiguidade e conflito do uso cultural induzido por nossa sociedade, em sentido reducionista. O índio subverte o uso cultural vigente, em que o altar sacrificial de sua tribo, agora no museu, não mais pode ser utilizado para sacrifícios. Nessa perspectiva, sua atitude é anacrônica, pois adere a um sentido original, anterior àquele que a peça museológica cancela. Por isso ele perturba a nova ordem e incorre num comportamento marginal, ou, pelo menos, insólito, pois introduz a prática (no sentido mais amplo e vital) num contexto em que essa prática foi reciclada como representação cultural.

Fica claro, pois, que os museus separam os objetos daquelas práticas que lhes justificam sua própria existência e que caracterizavam seu valor de uso. Estas práticas são, assim, recicladas numa prática nova e rarefeita, em que os objetos se tornam, obrigatoriamente, documentos. Nessa recolocação de contextos e significações, drena-se o valor de uso, em benefício do valor documental. A escala é variável, conforme várias circunstâncias e a natureza mesma dos objetos. O grau é máximo, por exemplo, nos objetos etnográficos, históricos ou tecnológicos, e mínimo nos objetos de arte, mas o processo de documentalização operado pelo museu é geral.

Está fora de dúvida que a função de documentar e o papel desempenhado pelos museus são indispensáveis e de extraordinária relevância. É, em suma, função indispensável não só para democratizar o acesso à experiência humana (pela dilatação, além dos espaços e tempos restritos, dos contingentes de beneficiários), mas também na medida em que, sem suportes de informação, não é possível estabelecer as linhas de inteligibilidade da trajetória humana, seus valores, variáveis, orientação, produtos etc. etc. – condições, enfim, essenciais para alimentar a identidade social que sustenta a cidadania. Todavia, pode-se perder o rumo se a energia cultural for desviada da trama onde se gera a vida para se concentrar em espaços e tempos privilegiados de apropriação simbólica (Meneses, 1992:111-112)



Festividades de comemoração de 80 anos da imigração Japonesa na Amazônia, Tomé-Açu (PA), 2009
Foto: Miguel Chikaoka.

A expectativa de que a fixação dos vestígios que nos chegam do passado é, por si mesma, suficiente para documentar e induzir a práticas qualificadas de apropriação e de qualificação dos mecanismos de identidade e memória, tem conduzido a processos de percepção e interpretação redutores da realidade. Por um lado, recorta-se a cidade real com recurso a lógicas de classificação de acordo com os modelos da cidade ideal: isola-se da cidade total a cidade colonial, a cidade barroca, a cidade eclética, por vezes a cidade modernista e o resto da cidade, destituindo-as das relações funcionais e sociais determinadas pelo processo histórico. Por outro lado, a cidade real, certamente mais ampla e que expressa o atual sentido e significância daqueles fragmentos, é, frequentemente, pouco documentada, não rara e expressamente negada e, por vezes, ocultada na narrativa por se apresentar como antítese demasiado evidente e, por vezes, inconveniente.

O presente, a cidade real, que é o campo dos processos de preservação onde se opera o compromisso do ritual de transmissão do passado às gerações futuras, é, assim, esvaziado da sua complexidade, das suas próprias contradições éticas e políticas e, portanto, da sua obrigação de transformação responsável. Na ausência de uma narrativa integradora e compreensiva dos valores e das representações sociais, emergem, segundo Ulpiano de Meneses (ibid.: 116-117), respostas redutoras:

> Uma das respostas mais cômodas e ineficazes a tal situação, principalmente no caso do patrimônio ambiental urbano, é preservar os bens pela sua monumentalização. Isto equivale a lhes tirar o sentido e legitimidade. Por outro lado, é o caminho mais vulnerável diante da força do novo sem responsabilidade social. No entanto, o patrimônio existente, ainda que desprovido

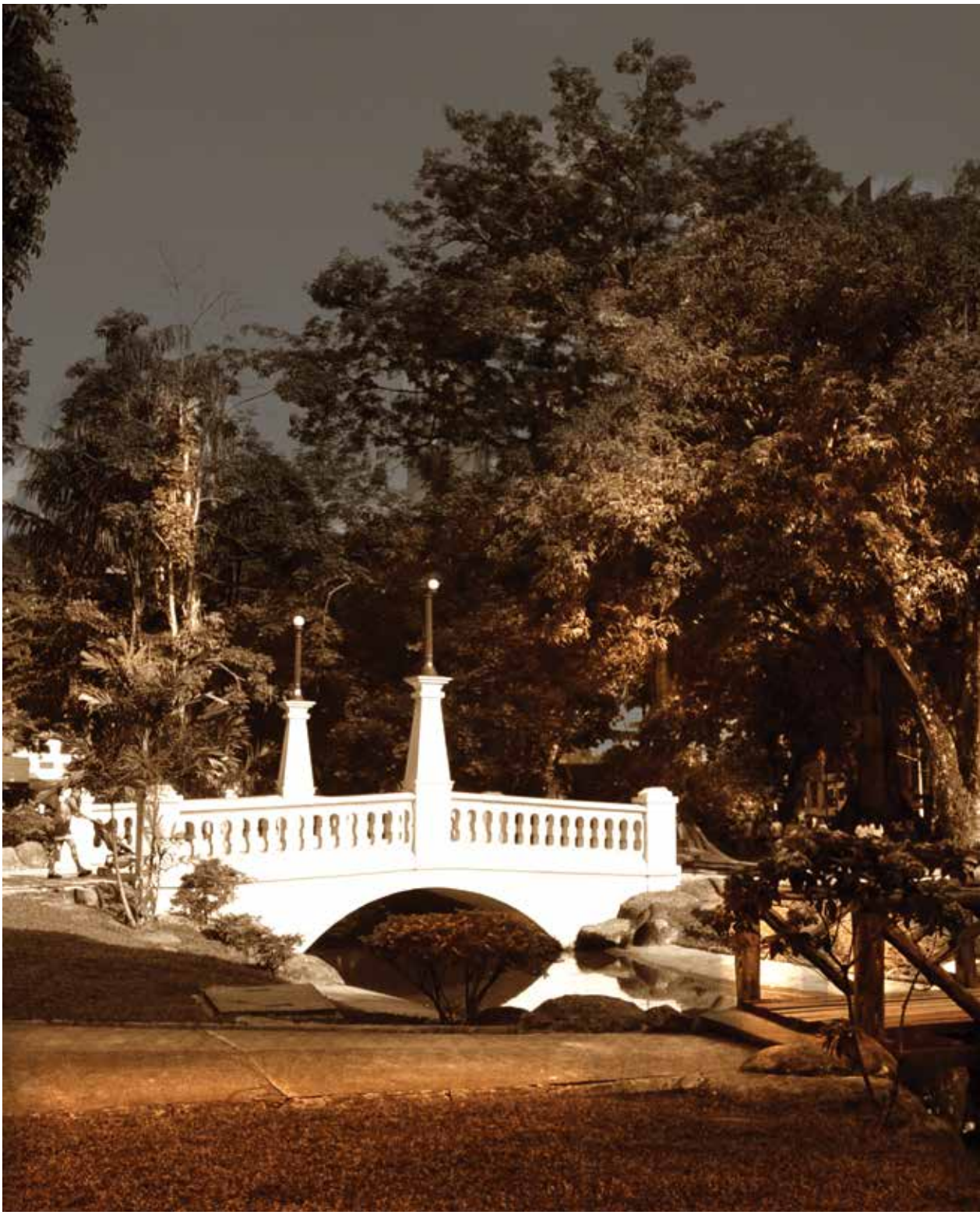
de valores cognitivos, formais e afetivos (mas por valores éticos, que deveriam permear todos os demais e desde que presentes os valores pragmáticos), teria sempre, em princípio, que ser preservado. Esta é que teria que ser a proposição primeira, *a priori*: não é a preservação, mas a substituição que precisa ser justificada. Assim, a substituição pelo novo socialmente responsável somente poderia ser aceita se preenchidas duas condições definidoras dessas responsabilidades: a primeira é a verificação do esgotamento do potencial funcional do bem, a impossibilidade não só de maximizá-lo (o que, com as tecnologias modernas, torna-se mais e mais factível), mas também de reciclá-lo ou simplesmente mantê-lo; a seguir, deve-se responder satisfatoriamente às suas questões fundamentais: a quem interessa o novo? Quem responde pelo ônus? Esta postura, de orientação explicitamente política, não implica em rigidez ou imobilismo, não exclui o novo por ser diverso, nem congela a história. Pelo contrário, está aberta ao poder de fecundação, criação, reconstrução do novo, não a suas formas de degradação e as estratégias de dominação. Como conclusão geral, ressaltam duas considerações. A primeira é que será suspeita e de duvidosa eficácia toda a ação, no campo do patrimônio cultural e, em particular, do patrimônio ambiental urbano, que se preocupe com usos e funções culturais redutores, à margem do cotidiano e do universo do trabalho. A segunda é que fazer da cidade um bem cultural (espaço da vida qualificada, e do cidadão como sujeito pleno de direitos e obrigações) só tem sentido num quadro de luta para obter formas mais justas de relações entre os homens.

O exercício da gestão da preservação não deveria ser mais do que instituir mecanismos que assegurem o compromisso da proteção – e, portanto, caberia perguntar "proteger o quê?" e "proteger do quê?" (ou seja, quais são os valores e quais são os problemas que comprometem a preservação dos valores?) –, no pressuposto de que saberemos sempre responder à questão "proteger para quê?".

Dentre esses mecanismos, a normatização tem se estabelecido como protagonista da gestão da preservação, na perspectiva de que deveria assumir o papel de responder àquelas questões, determinando com clareza e objetividade as diretrizes, critérios e parâmetros que assegurem a preservação daquilo que se determinou proteger, minimizando a ocorrência de condições ou acontecimentos que interfiram ou desvirtuem as suas qualidades e desempenho. Entretanto, a fragmentação da percepção do objeto patrimonial – entre o ideal e o real – induz, inevitavelmente, à inversão do campo e foco de atuação: o ideal não é problema a ser enfrentado e o real não tem valor, encontra-se desqualificado e, portanto, passa a constituir-se como palco de atuação no sentido de qualificá-lo.

Não por acaso, reunidas na publicação *Normatização de cidades históricas* (Iphan, 2010), as "orientações para a elaboração de diretrizes e normas de preservação para áreas urbanas tombadas" refletem as dicotomias entre o ideal e o real, entre o passado e o presente:

> Analisando a questão, verifica-se que os critérios até hoje adotados para a preservação de áreas urbanas tombadas pelo IPHAN, seja através da edição de Normas de Preservação ou da autoaplicação do Decreto-Lei nº 25/37, não evitaram sua degradação.
>
> Cercadas pela expansão da urbanização (tanto vertical quanto horizontal), pela degradação das zonas centrais e favelização periférica, e asfixiadas pela estrutura viária, as áreas reconhecidas como de valor cultural se tornaram menores proporcionalmente em relação ao todo urbano, perdendo significância, apropriação e sentido



Praça Batista Campos,
Belém (PA), 2005
Foto Walda Marques.

social. E apesar de a maior parte estar situada em regiões centrais e de potencial valor econômico, em função do intenso processo de degradação sofrido na maioria das vezes são tratadas como "áreas problemáticas", menos por seus desafios de conservação do que pelos estágios de marginalização que alcançaram.

Tentando reverter esse quadro consideramos que, além de atenuar impactos visuais, as normativas devem promover a qualificação das áreas tombadas. Ou seja, precisariam, além de dar parâmetros para as intervenções, se ocupar em promover e reafirmar as funções de centralidade e da apropriação social dessas áreas, correntemente esvaziadas de suas atribuições e usos. Aspectos como a relação harmônica entre a paisagem natural e a edificada, salubridade, equilíbrio de funções, acessibilidade, coerência ambiental e qualidade de vida, dentre outros, são parâmetros e pressupostos que devem ser garantidos pelas normatizações.

(...) Ou seja, as normativas precisam ser, além de ferramentas de controle, instrumentos de diálogo, relacionando parâmetros realistas de preservação e qualidade de vida da população, e que idealmente sejam incorporados aos planos diretores das cidades, de forma a permitir a atuação conjunta e articulada entre o IPHAN, prefeituras e associações locais.

Todavia, registra-se um hiato entre o conjunto de problemas que a metodologia para a elaboração de "normativas" pretenderia enfrentar – leia-se ausência ou conflitos normativos, ausência de parcerias com órgãos e agentes que atuam sobre as áreas protegidas, ausência de mecanismos de gestão partilhada – e a vontade de atuação na realidade, enveredando-se por um caminho dogmático assente no aspecto jurisdicional, na hierarquia e separação das competências. Reitera-se, com isso, a histórica fragmentação de instrumentos e de atuação, aceitando-se as contradições e os conflitos como pretexto para o exercício da autoridade e não como desafio para a sua superação.

No decorrer do tempo, tombamento após tombamento, experiência após experiência, instala-se um desencanto sobre a efetividade do patrimônio e o Iphan parece não saber lidar com aquilo que acreditava ter sido, mas já não é – a cidade ideal que não se percebe naquela coerência anunciada e que, afinal, configura a cidade real que se quer negar. De forma paradoxal, a mesma instituição que via no tombamento dos bens culturais o enfrentamento às transformações do território, numa espécie de militância e alternativa solitária contra a ordem política, econômica e social aparentemente esvaziada de valores, convocando o passado para o reencontro e resgate de memórias e práticas, percebe que não consegue assegurar esse compromisso sozinha e, sobretudo, contra os outros.

Reorientando os esforços – abordagem aos instrumentos normativos a partir do território: a experiência de Belém (PA)

O texto justificativo do projeto de cooperação técnica internacional com a Unesco, denominado Gestão Compartilhada do Patrimônio Cultural Brasileiro, de outubro de 2015, expressa dilemas estratégicos e operacionais da gestão da preservação praticada sob tutela do Iphan:

O Decreto-Lei nº 25 de 1937, que cria o instituto do tombamento e, dentre outros, estabelece que o poder executivo fará acordos entre a União, Estados e Municípios para melhor coordenar e desenvolver as atividades de proteção



do patrimônio, segue sendo a principal referência legal para a atuação do IPHAN. Outras disposições importantes estão contidas na Lei nº 3.924/1961, que trata do patrimônio arqueológico, na Lei nº 4.845/1965, que proíbe a saída de obras de arte e ofícios produzidos no país até o fim do período monárquico, no Decreto nº 3.551/2000, que cria o Registro de bens culturais de natureza imaterial, e na Lei nº 11.483/2007, que transfere para o IPHAN a proteção dos bens móveis e imóveis de valor artístico, histórico e cultural oriundos da RFFSA.

Como mencionado, a Emenda Constitucional EMC 071/2012 acrescentou o artigo 216-A, que institui e regulamenta o Sistema Nacional de Cultura. [...] *organizado em regime de colaboração, de forma descentralizada e participativa, institui um processo de gestão e promoção conjunta de políticas públicas de cultura, democráticas e permanentes, pactuadas entre os entes da Federação e a sociedade* [...]. O seu parágrafo 2º estabelece a estrutura do Sistema Nacional de Cultura a ser constituído por órgãos gestores da cultura; conselhos; conferências e comissões; planos de cultura; sistemas de financiamento; sistemas de informações e indicadores culturais; programas de formação.

A legislação ambiental tem interface com a preservação do patrimônio cultural, em especial as resoluções do CONAMA relativas ao Licenciamento Ambiental, as estratégias de criação e funcionamento do Sistema Nacional do Meio Ambiente - SISNAMA e a Lei de Crimes Ambientais.

A legislação urbanística, em especial Planos Diretores, Leis de Parcelamento, Uso e Ocupação do Solo, além de objeto de interesse em razão da necessária compatibilização quando incidentes em áreas protegidas pelo Tombamento, pode

Mercado Ver-o-Peso, Belém (PA), 2005
Foto: Walda Marques.

também, se bem utilizada, oferecer instrumentos de incentivo à preservação.

Por fim, além da legislação nacional aqui mencionada, a preservação de bens culturais é ainda orientada por cartas, declarações e convenções internacionais. Cabe destacar as Convenções da UNESCO, em especial da Prevenção contra o Tráfico Ilícito de Bens Culturais (1970) e respectivos protocolos; a do Patrimônio Mundial (1972) e da Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003).

Apenas no que se refere às responsabilidades institucionais afetas ao patrimônio material, objeto desse Projeto, encontram-se sob proteção do IPHAN monumentos tombados individualmente; cidades e conjuntos urbanos, que abrangem milhares de imóveis; paisagens naturais e paisagens culturais; sítios arqueológicos; bens móveis e acervos documentais.

(...) O reconhecimento de que investimentos financeiros na preservação de imóveis não são suficientes para reverter o quadro de baixa apropriação social e econômica do patrimônio; a pouca vinculação das ações de preservação com o desenvolvimento local e o inexpressivo envolvimento dos entes federativos e do setor privado, gerando concentração de responsabilidades no âmbito federal, estão, em síntese, na base das motivações para a formulação do Projeto.

É essencial buscar mecanismos para ampliar a apropriação social dos bens protegidos – sítios urbanos, monumentos, bens naturais e paisagísticos, bens ferroviários, acervos de bens móveis e arqueológicos – entendendo-se por apropriação social, o acesso, o conhecimento, o uso diversificado, a melhoria das condições de moradia e a vinculação desses bens a projetos de desenvolvimento local e regional.

A gestão compartilhada parece ser, naquele contexto, o apanágio para a gestão da preservação, uma saída para ainda conseguir honrar o compromisso da proteção do patrimônio, procurando, por um lado, legitimar as convicções do Iphan envolvendo os parceiros institucionais nas suas lutas e, por outro lado, apresentando-se disponível a dialogar com os agentes sociais.

Nesse cenário de aparente reconhecimento de uma realidade política e social que se apresenta para além da feição das suas representações materializadas em um território tomado a partir da fragmentação de competências e responsabilidades das tutelas administrativas, a Superintendência do Iphan no Pará encontra a oportunidade de iniciar um processo de gestão da preservação na perspectiva da gestão compartilhada.

O tombamento do Conjunto Arquitetônico dos Bairros da Cidade Velha e Campina e a delimitação da respectiva área de entorno, em 2012, alterou a lógica de entendimento subjacente aos anteriores 23 tombamentos isolados e dispersos pela cidade, relacionados a edifícios e a pequenos conjuntos arquitetônicos. Esses tombamentos identificaram, reconheceram e sustentaram valores enquanto documentos dos diferentes momentos e processos de formação da cidade, que de alguma forma se apresentavam como elementos de identidade daquele território e, portanto, das representações e da memória do lugar social. O tombamento do conjunto urbano, por sua vez, elegeu dois bairros que representam a matriz inicial da formação urbana da cidade de Belém. Neles, não só é perceptível a permanência dos objetos anteriormente tombados como outros ainda preservados, que lhes servem de contextualização, mas, também, extensas áreas de edificado que transformaram de forma significativa a ma-

triz "estilística", frequentemente a matriz tipológica, restando, por força da resiliência fundiária, a matriz morfológica, ou seja, o traçado e a estrutura de lotes das quadras. Essa realidade foi interpretada no processo de tombamento como:

> (...) integridade do conjunto; preservação da escala do núcleo original; valor arquitetônico em imóveis específicos de uso institucional, de grande porte e de referência na paisagem urbana; valor arquitetônico em conjuntos de casario/sobrados, constituintes da paisagem urbana enquanto volumetria do conjunto e alinhamento de fachadas; composição do conjunto urbano pelos volumes edificados (casario e edifícios referenciais) e elementos naturais ou vegetados (praças, largos e baía); [tendo como objetivo expresso] salvar o significativo conjunto urbanístico/arquitetônico de herança europeia e outros prédios ou conjuntos.

Na ausência de instrumentos próprios, entretanto, a gestão da preservação do conjunto urbano optou por adotar os critérios e os parâmetros utilizados pelos órgãos da prefeitura para a área já tombada em nível municipal, acrescidos das diretrizes expressas ou implícitas nos processos de tombamento, nos quais se misturavam, inevitavelmente, motivações e propósitos de reconhecimento de valor e de proteções diversas.

A contratação da consultora Margareth Matiko Uemura, em 2016, no âmbito do mencionado Projeto de Cooperação Técnica Internacional com a Unesco, Gestão Compartilhada do Patrimônio Cultural Brasileiro, correspondeu à manifesta necessidade da Superintendência do Iphan de elaborar normas de preservação a partir de uma lógica de gestão mais próxima da realidade (do objeto patrimonializado, das dinâmicas sociais e políticas instaladas e dos mecanismos institucionais de gestão), abrindo a oportunidade de releitura da cidade real, tendo como plataforma de reflexão os agentes institucionais e sociais que nela participam.

Foram convocados, em uma primeira fase, os representantes dos órgãos municipais e estaduais relacionados ao planejamento e gestão urbana, à preservação e gestão do patrimônio cultural e ambiental, representantes da universidade e outros agentes que habitualmente participam em fóruns de reflexão e debate sobre a cidade de Belém. Estabeleceu-se, como desafio, sobrepor todos os dispositivos normativos e legais sobre um território de tutela comum, compreender as lógicas a eles subjacentes e, por fim, perceber se estavam adequados e coerentes com seus propósitos e, sobretudo, se eram compreensíveis, aplicáveis e efetivos nos seus resultados.

Percebeu-se que a delimitação das áreas protegidas e os dispositivos normativos instituídos tinham coibido transformações mais ostensivas – leia-se, alterações morfológicas, tipológicas e verticalização. Observou-se também que as continuadas e aparentemente singelas intervenções (alteração de usos e substituição de edificações), o abandono parcial ou total de edifícios e quadras, bem como o arruinamento de alguns, contribuíram para uma "perda" que interfere nos processos de percepção do lugar. Ou seja, a cidade ideal – a dos modelos de formação urbana de Belém – deixa de ser tão perceptível, não apenas na integridade da sua materialidade, mas, sobretudo, nas suas qualidades efetivas de melhoria das vivências urbanas. A



dificuldade de formulação de uma narrativa clara sobre os atributos e características daquele conjunto que importaria preservar – e que se colocasse para além da mera representatividade estilística e da documentação histórica – fez emergir as contradições e paradoxos que, ora se apresentam sob a forma de desencanto sobre a efetividade do patrimônio, ora despertam manifestações de militância acrítica a uma doutrina patrimonialista, fundadas em éticas institucionais ou corporativas. Não raramente, a invocação de que o patrimônio impediu o avanço da cidade real legitima a conformação do seu papel à mera manutenção da "coisa", ainda que não se diga para o que ela serve, e, sobretudo, qual o seu papel na qualificação do real.

No âmbito da abordagem e da metodologia proposta pela consultoria, um dos primeiros exercícios foi o de entender o território e perceber como, hoje, ele é apreendido. Os discursos identitários sobre Belém – aquilo que se apresenta nas imagens e nas representações (iconográficas e sociais) – não são da Cidade Velha acrescida da Campina, ou da cidade colonial acrescida da cidade mercantil e, depois, da cidade burguesa do eclético. A cidade real vai do Ver-o-Peso ao Círio de Nazaré, passa pelos conventos coloniais, pelas praças oitocentistas, pelos jardins românticos, percorre as avenidas à sombra das mangueiras, aprecia os azulejos das fachadas e frequenta as docas do porto contemplando a baía. Percebe-se, então, que esses itinerários contêm qualidades; algumas perceptíveis e vividas, outras latentes, aguardando sua apropriação, e outras, ainda, contextuais, próprias do lugar.

Marujada de Bragança (PA), 2011
Foto: Tamara Saré.

A cidade feita patrimônio, o centro histórico, percebeu-se, não é uma mera soma geográfica e expansiva da evolução histórica da cidade – mais histórica e genuína (porque mais antiga) no núcleo inicial, menos homogênea e diversa (porque mais recente) nas sucessivas partes envolventes. Conexões, eixos funcionais e formais, praças, alterações funcionais e práticas sociais e "projetos civilizatórios" foram atualizando essas partes, reorganizando-as de acordo com uma lógica que, a cada momento, decorre em processos específicos de apropriação do lugar que lhe dão sentido e propiciam a emergência de narrativas identitárias.

Perceber o que é, e não só o que foi, a cidade ideal no contexto da cidade real permitiu compreender a inadequação dos instrumentos normativos atualmente incidentes e abrir caminho para a superação do desencantamento, que mistura a sensação da perda daquilo que já foi (mas que, não deixando de ser, adquiriu outras qualidades) com a incapacidade de assegurar a proteção. Os instrumentos normativos vigentes, paradoxalmente, induziram uma lógica de transformação incrementada, acentuando as fraturas entre uma suposta cidade ideal e a cidade real. Por um lado, anéis de gabarito – menor perto do centro, sucessivamente maior quanto mais distante – desvinculados da "trama" urbana – onde se "tramam" os interesses, os conflitos, mas, também, as convivências – levaram à descontextualização da cidade ideal, onde sobre os seus "vestígios" paira o questionamento do "sentido" da sua manutenção (para que servem?). Por outro lado, as possibilidades de transformação abrigam-se num compromisso do qual não se vislumbra um ideal, um projeto de cidade.

A "percepção inicial" do território no qual se insere o objeto reconhecido ou a reconhecer como patrimônio estabeleceu-se, metodologicamente, como a chave que permitiu superar a dicotomia entre a cidade ideal e a cidade real e, assim, enfrentar o desafio da gestão da preservação.

Superar os "problemas" da cidade real de Belém, onde frequentemente registramos as ameaças à cidade ideal, passa por decifrar as qualidades daquilo que se pretende preservar, não apenas pelas suas manifestações formais e estilísticas, mas pelas necessidades que elas suprem, pela fruição que proporcionam, pelas vivências urbanas que geram. Aquilo que nos chega, depois de longo processo histórico, são resiliências à transformação e à mudança e que detêm capacidade de uso – não necessariamente pela estrita materialidade da "coisa", mas, muitas vezes, por via da sua matriz tipológica e morfológica. Dessa perspectiva, aquilo que é de "interesse à preservação" não é um acervo de documentos "para que conste", mas para ser usado em função do sentido e significado do seu conteúdo.



Urna funerária marajoara policrômica, estilo Joanes pintado (argila/acordelamento) Acervo: Museu do Forte do Presépio/Secretaria de Estado da Cultura do Pará.

A "percepção inicial" realizada no ensaio metodológico à elaboração das normas para Belém permitiu, ainda, verificar que a gestão compartilhada não se resume a uma mera interlocução institucional, nem àquilo que se se presumia ser a solução – a convergência de parâmetros nos instrumentos normativos –, mas implica a pactuação de entendimentos sobre o propósito daquilo que se definiu, em momentos e por motivos diferentes, como patrimônio. Essa reelaboração de olhares e aproximações à cidade real, que contém, de fato, a cidade ideal, fez com que diminuísse a tendência para a autorreferenciação das narrativas ou para o deslocamento dos discursos. Por um lado, percebeu-se que as qualidades daquilo que se quer proteger e, portanto, se pretende preservar, não é imanente, é sempre circunstancial, pode perdurar e, ainda, reproduzir-se nas práticas dos novos sujeitos produtores. Por outro lado, o deslocamento do problema a ser enfrentado pela gestão da preservação do patrimônio para os campos da tutela do outro – planejamento urbano, ordenamento territorial, economia de mercado, habitação – isola o desígnio do patrimônio e torna retórica a ideia de participação no desenvolvimento sustentável, pois transforma a preservação em um fim, em vez de um meio para a qualificação da cidade real.

A abordagem aos instrumentos normativos ensaiada em Belém, ainda em curso, poderá passar o patrimônio do papel de "condição", de *status*, para o papel de "devir", no qual já não se limita à conservação de uma narrativa, mas à garantia da sua continuidade, permitindo-lhe, assim, sair da condição de aparência para assumir a sua efetividade no âmbito dos processos culturais.

Não se trata, aliás, de uma reflexão isolada, muito menos inédita. Ulpiano T. Bezerra de Meneses (2017:40-41), em seu texto *Repovoar o território ambiental urbano*, dá voz a uma crescente inquietação em relação àquelas dicotomias que, de forma aguda, acentuam fraturas e desmobilizam as vontades de apreender a unidade entre o tangível e o intangível, entre o patrimônio e o território:

> (...) chega-se a declarar que já é tempo de reconhecer que as pessoas e suas ações não podem mais ser consideradas uma perturbação e um perigo à conservação do patrimônio (...). Impõe-se, portanto, repovoar o patrimônio urbano, nele reintroduzir o seu protagonista (...). Conviria agora dar ao habitante, no universo do patrimônio cultural, uma presença menos etérea.

Importa, nessa perspectiva, trazer os objetos definidos como patrimônio – tidos como as exceções à regra do real – para o cotidiano das vivências urbanas, emprestando-lhe as qualidades que portam, tornando inteligível e pragmática a sua utilidade e, assim, devolvendo à cidade e aos cidadãos a sua permanência e continuidade.

Trata-se, na experiência de Belém, de procurar costurar os retalhos do patrimônio na manta territorial da cidade atual, para a qual as narrativas identitárias dos seus habitantes e visitantes já emprestam uma unidade nem sempre apreendida pelos instrumentos e práticas de gestão da preservação. Trata-se, enfim, de resgatar uma lógica que em outra oportunidade defendi: "A possibilidade de determinar o direito à cidade como direito à vida dos indivíduos, como consagração e realização de suas capacidades humanas, permite considerar o direito da cidade a ser vivida, a ser habitada; o direito da cidade aos seus cidadãos" (Sousa, 2015:91).



Referências

ARGAN, Giulio Carlo (2005). "Cidade ideal e cidade real". In: *História da arte como história da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.73-84.

IPHAN. *Normatização de cidades históricas*. Textos de Dalmo Vieira Filho, Anna Finger e Yole Medeiros. Brasília: Iphan/MinC, 2010.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. "Repovoar o território ambiental urbano". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* – Patrimônio: desafios e perspectivas, n. 36, Brasília, Iphan, p. 39-51, 2017.

_____. "Cidade, práticas museológicas e qualificação cultural". In: *Anais do II Congresso latino-americano sobre cultura arquitetônica e urbanística*. Porto Alegre, 1992.

SOUSA, A. M. L. *Habitação e centros históricos:* a importância da política integrada para a reabilitação dos centros urbanos. Os casos de Salvador e do Porto. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais – Sociologia, Linha de Pesquisa Dinâmica Urbano-regional, Planejamento e Políticas Públicas, PUC-SP, 2015.

UNESCO. *Recomendações sobre a paisagem histórica urbana.* 36ª Conferência Geral da Unesco. Paris, 2011. Disponível em <http://psamlisboa.pt/wpcontent/uploads/2014/03/UNESCO_RECOMENDACAO.pdf>. Acessado em 1/10/2018.

VIEIRA FILHO, Dalmo. *Textos de trabalho.* Brasília: Iphan, 2011.



Mercado Ver-o-Peso, Belém (PA), 1875 (ca.)
Foto: Felipe Augusto Fidanza/ Acervo Coleção Gilberto Ferrez/Instituto Moreira Salles.


E. I. E. E. F.
DUKARIA RAREKUTE
Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro- Parecis/RO
Decreto de Criação nº 19443 de 15 de Janeiro de 2015.
RONDÔNIA
SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO
COORDENADORIA REGIONAL DE ENSINO
Pimenta Bueno - RO

Ana Vilacy Galucio, Denny Moore, Hein van der Voort

O patrimônio linguístico do Brasil: novas perspectivas e abordagens no planejamento e gestão de uma política da diversidade linguística

Introdução

Estima-se que aproximadamente 6 mil línguas sejam faladas no mundo. Destas, cerca de 180 são faladas no Brasil, incluindo as línguas oficiais, línguas de comunidades imigrantes e línguas indígenas[1]. Com um número de quase 160, as línguas indígenas constituem a vasta maioria e a sua impressionante diversidade representa uma herança de pelo menos 12 mil anos da presença humana na região antes da chegada dos europeus. No entanto, esse número de línguas indígenas é o que restou depois da extinção de aproximadamente 80% das línguas durante os 500 anos que se seguiram ao início da colonização europeia. Hoje, a maioria das línguas indígenas é falada no Norte do país e está altamente ameaçada pelo risco de desaparecer também.

Como cada língua é uma expressão única das capacidades cognitivas e neurológicas e das tradições culturais e trajetórias históricas do ser humano, as línguas representam um patrimônio imaterial essencial da humanidade. Assim, constituem uma grande conquista as medidas tomadas pelo governo brasileiro para proteger a diversidade linguística do país: em primeiro lugar, na Constituição de 1988 e, mais recentemente, por meio do Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010, que institui o Inventário Nacional da Diversidade Linguística – INDL, reconhecendo o valor dessa diversidade como patrimônio cultural imaterial da nação. Em decorrência desse decreto, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, órgão vinculado ao Ministério da Cultura – MinC, foi encarregado de desenvolver o INDL, que visa coletar informações abrangentes sobre todas as línguas do Brasil para identificar a situação atual de cada uma delas. Com base nessas

Escola do povo Kwazá na Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro (RO), 2015
Foto: Hein van der Voort.

1. Os autores agradecem a todos os povos indígenas de Rondônia que participaram do desenvolvimento do projeto do levantamento das línguas de Rondônia; aos pesquisadores que realizaram os levantamentos em campo; ao Departamento do Patrimônio Imaterial do Iphan e à Superintendência do Iphan em Rondônia, pela cooperação no desenvolvimento do projeto; à Fundação Nacional do Indio – Funai, através de suas delegacias regionais em Rondônia, e ao Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena – Siasi, pela cooperação técnica durante o desenvolvimento do projeto; a Dorotéa Lima, organizadora deste número temático da *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,* pelo convite para escrever o presente artigo; e a Jimena Beltrão e aos editores da revista, pela leitura cuidadosa do manuscrito e sugestões de revisão. Quaisquer eventuais erros são de responsabilidade dos autores. Sobre a convenção de escrita, informamos que neste artigo os nomes de línguas e povos estão grafados com inicial maiúscula, desde que não sejam usados como adjetivos.

informações, será possível elaborar políticas públicas em favor do patrimônio linguístico e tomar medidas de apoio de acordo com a situação de cada língua individualmente.

O patrimônio linguístico do Brasil é muito grande e pouco conhecido. Não havia experiência prévia com a organização de um inventário dessa natureza. A experiência com o Censo do IBGE de 2010 indicou que a participação de linguistas profissionais é essencial e os primeiros projetos-piloto no âmbito do INDL sugeriram que uma abordagem regional poderia ser o modo mais eficiente. Como os linguistas do Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG têm experiências e conhecimentos acumulados há mais de 40 anos na região e trabalhos com quase todas as línguas faladas no estado de Rondônia, a área de linguística da instituição foi convidada a organizar um levantamento da diversidade linguística naquele estado. O levantamento foi realizado entre 2014 e 2017 e a produção dos dossiês sobre cada língua está agora em fase final. No presente artigo, abordamos a questão do INDL no contexto da ciência linguística, relatamos nossas experiências no campo, no âmbito do levantamento regional, apresentamos os desafios e sugerimos algumas soluções aos problemas encontrados.

Contextualização da questão

É uma tendência característica de Estados-nação, sob governos centralizados, promover o uso de uma única língua. O predomínio de uma língua tem vantagens para a organização do Estado e a consolidação do poder, para o comércio e para o nivelamento intelectual, cultural e religioso da população. Como o linguista Nicholas Ostler mostrou no seu impressionante e divertido livro *Empires of the word* (2005), línguas imperiais faladas por milhões de pessoas têm surgido e desaparecido pelo menos desde que a história humana começou a ser documentada por escrito. Durante o "reinado" de uma língua majoritária, as línguas minoritárias podem ser desvalorizadas e, em decorrência, desaparecer ou se tornar invisíveis. Nos tempos atuais, o Português está entre as dez línguas mais faladas no mundo. No Brasil, nos últimos dois séculos, o Português tem ocupado um *status* tão elevado que uma grande parte da população pensa que somente uma língua é falada no país, ou seja, o Brasil seria monolíngue. Nada poderia ser mais longe da realidade.

Embora a maioria dos 200 milhões de brasileiros seja monolíngue em Português, o Brasil possui um patrimônio impressionante de línguas indígenas, além da Língua Brasileira de Sinais – Libras e de uma dúzia de línguas de comunidades imigrantes. Há no mínimo duzentos municípios onde "maiorias" ou "grandes minorias" falam outras línguas além do Português. Em Serafina Corrêa, na Serra Gaúcha, a língua Talian é a segunda língua oficial da cidade. Em São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, são faladas dezoito línguas, sendo oficiais, além do Português, três línguas indígenas: Nheengatu, Tukano e Baniwa. De acordo com estimativas conservadoras, baseadas no critério de inteligibilidade mútua, no Brasil são faladas entre 150 e 160 línguas indígenas diferentes. Esse número em si não é necessariamente muito impressionante



quando comparado com o número de línguas em algumas outras partes do mundo, como Índia, Nigéria, Nova Guiné e Austrália. Porém, tomando em consideração a diversidade genealógica das línguas indígenas, o patrimônio linguístico do Brasil é quase incomparável. Tal medida de diversidade não conta o número absoluto de línguas diferentes, mas, sim, o número de famílias de línguas.

A diversidade genealógica das 150 a 160 línguas indígenas faladas no Brasil inclui seis famílias muito grandes – Arawak, Karib, Macro-Jê, Pano, Tukano e Tupi –, oito famílias menores – Arawá, Bora, Txapakura, Guaycuru, Katukina, Nadahup, Nambikwara e Yanomami – e, ainda, sete línguas isoladas – Aikanã, Iranxe/Mky, Kanoé, Kwaza, Pirahã, Tikuna e Trumai. O Brasil possui, assim, 21 troncos linguísticos, o que representa uma diversidade muito grande. Infelizmente, a riqueza de línguas indígenas no Brasil é pouco conhecida, tanto pela população quanto pelas autoridades. Grande parte dos linguistas no país não se dá conta da existência desse tesouro e muito menos do seu valor científico para a disciplina. Apesar do crescimento do interesse nas últimas décadas, são ainda relativamente poucos os linguistas, em poucas instituições no país, envolvidos no estudo das línguas indígenas.

É fato que, no mundo todo, a grande maioria das línguas indígenas está ameaçada de extinção, como mostra o *Atlas das línguas do mundo em perigo*, da Unesco (Moseley, 2010), no qual 2,5 mil das cerca de 6 mil línguas do mundo estão registradas

Escultura zoomorfa (arraia), etnia Tukuna, coletor Curt Nimuendaju, 1941. Coleção Etnográfica Curt Nimuendaju/ Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi.
Foto: Fábio Jacob.



Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes por Curt Nimuendaju, Belém, 1944.
Acervo Museu Nacional/UFRJ
Reprodução: Francisco Moreira da Costa/CNFCP/Iphan, novembro de 2016.


D
E
F

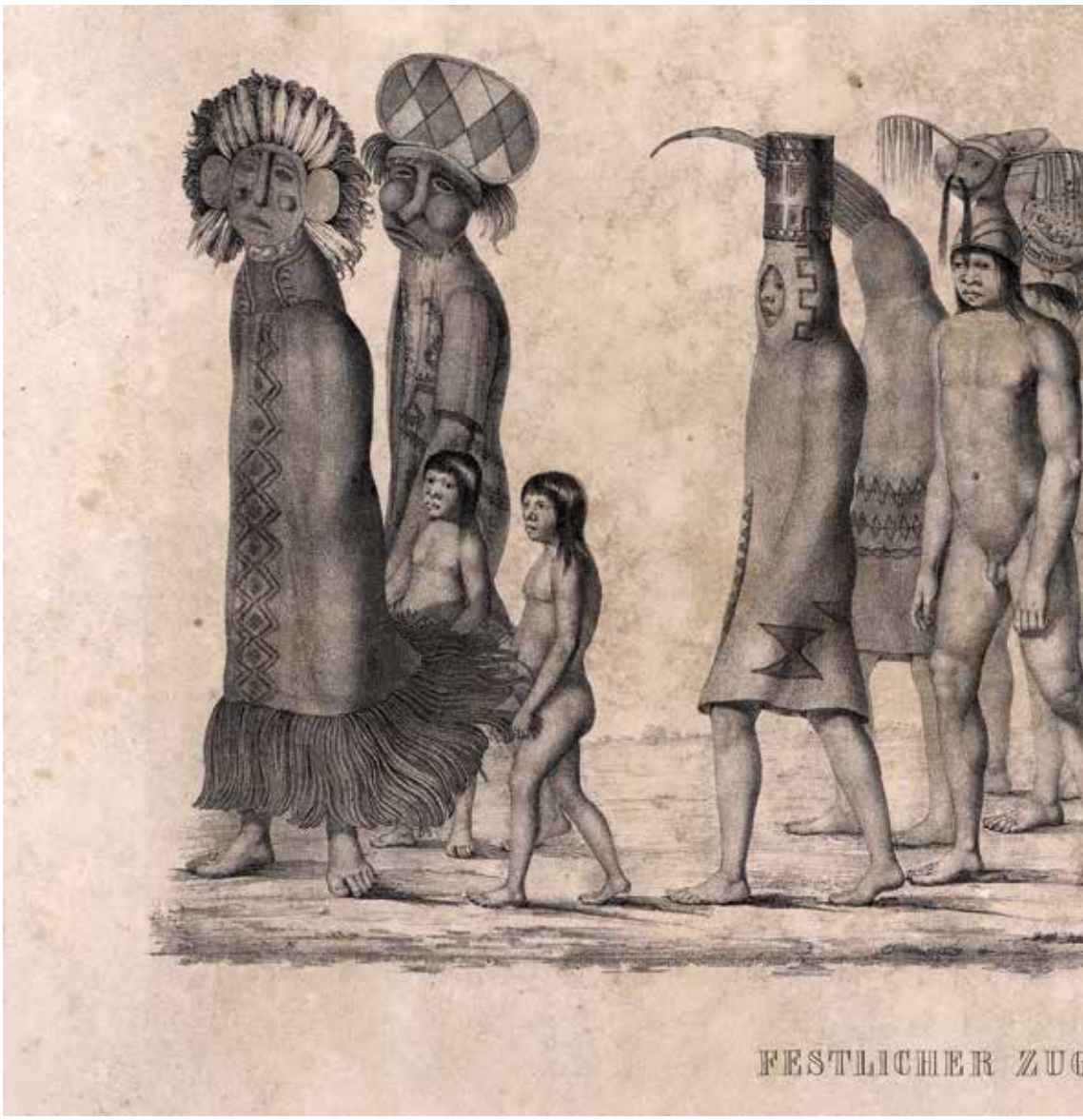


Máscara tikuna, Coleção do Memorial da América Latina, São Paulo (SP)
Foto: Renato Soares, 2008.

como sob ameaça de extinção no século atual. A extinção de línguas representa o outro lado da moeda da emergência e da diversificação de línguas. Durante toda a história da humanidade, línguas têm surgido e desaparecido. Porém, desde o começo da expansão colonial europeia, no século 16, o processo de extinção de línguas foi muito acelerado. Estima-se que, à época da chegada dos portugueses, eram faladas mais de mil línguas no território que hoje corresponde ao Brasil (Rodrigues, 1993). A maioria delas provavelmente desapareceu com os seus falantes por causa de doenças contagiosas trazidas do Velho Mundo e em razão de genocídio. Pode-se ainda apontar como causa importante da perda das línguas o que os linguístas chamam de *language shift* – substituição linguística. Nesse caso, uma população abandona sua língua e adota outra, que, em geral, é uma língua majoritária, economicamente mais vantajosa, na maioria das vezes reconhecida pelo governo e, por isso, também com mais prestígio.

É pensamento corrente que a diversidade de línguas prejudica a convivência pacífica dos povos, atrapalha o chamado "progresso" e que seria melhor se todos falassem a mesma língua. Porém, esse pensamento é um mito, uma ideia que não tem base na realidade. Além disso, quando uma língua desaparece, não é somente o seu valor científico para os linguistas que se perde. As diversas estruturas linguísticas que as línguas apresentam refletem maneiras distintas que o ser humano inventou para se expressar e, consequentemente, implicam também seus possíveis limites psicológicos, cognitivos e neurológicos. A língua também representa, muitas vezes, um marcador essencial da identidade étnica e social de uma comunidade. Relacionado a isso, representa ainda uma estreita ligação com a história e a cultura de um povo, cujo conhecimento coletivo sobre os ecossistemas e as paisagens do ambiente em que vive está em certa medida conectado às formas e às estruturas da língua. A perda de uma língua geralmente faz parte da desintegração geral de um povo e do seu hábitat. Isso é bem visível no Brasil, onde o desaparecimento das línguas indígenas é acompanhado pela desagregação das suas comunidades de falantes e da destruição das suas terras. No final, o desaparecimento de uma língua é uma perda para o patrimônio intelectual e cultural da humanidade em geral.

Desde 1988 o Brasil possui uma Constituição que fornece garantias explícitas aos povos indígenas no que diz respeito às suas terras, culturas e línguas. E por meio do Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010, que instituiu o INDL, o governo brasileiro oficialmente reconheceu o valor de todas as línguas faladas no país como patrimônio cultural imaterial do Brasil. Esse tipo de reconhecimento é de grande importância para ajudar a proteger as línguas indígenas. Tentativas nesse sentido, no entanto, exigem o esforço de linguistas profissionais capacitados no assunto. Com respeito às línguas indígenas, além de existirem ainda grandes lacunas na sua documentação e descrição, faltam profissionais para estudá-las. No passado, muitas línguas desapareceram sem qualquer registro e várias línguas atualmente faladas ou lembradas correm o perigo de um destino

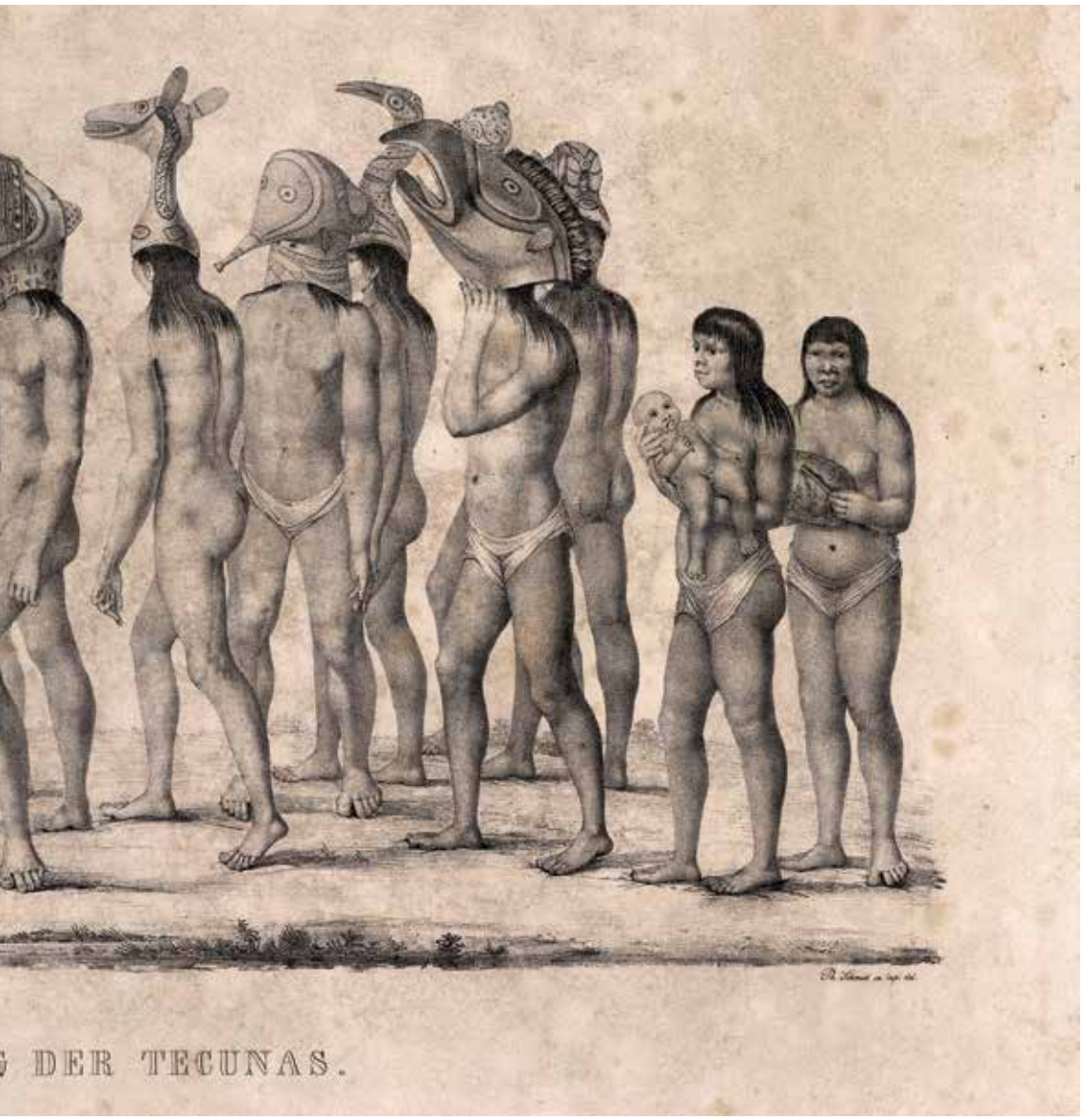


Festlicher zug der Tecunas *(Procissão festiva dos Tecunas). Litografia de Johann Baptist von Spix. In:* Atlas zur Reise in Brasilien, *1823*
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.

semelhante. A dimensão desse risco, no entanto, ainda não é de todo conhecida. Discutiremos, a seguir, as iniciativas capitaneadas pelo Iphan com vistas ao planejamento e gestão de uma política da diversidade linguística nacional que tem como principal aspecto a implementação do INDL.

As línguas indígenas e o Inventário Nacional da Diversidade Linguística

O Inventário Nacional da Diversidade Linguística é uma iniciativa em larga escala, do Governo Federal, de gestão do patrimônio linguístico brasileiro, cuja



discussão teve início em 2006. O objetivo é implementá-la no país como uma ação de política pública voltada à identificação, reconhecimento e valorização da diversidade linguística brasileira. Neste artigo, trataremos especialmente das questões envolvendo o inventário das línguas indígenas, no âmbito do INDL.

A fim de melhor contextualizar o INDL, é importante ter em vista as questões urgentes e fundamentais para o país quanto ao planejamento de políticas linguísticas públicas. Em termos de políticas sobre diversidade linguística, a etapa principal, especialmente em países com grande diversidade linguística, como o Brasil, é identificar, mapear e conhecer a

situação de todas as línguas. A segunda etapa importante é assegurar as medidas necessárias para aquelas línguas que requeiram ações mais urgentes.

O conhecimento da real situação das línguas do país é, portanto, um dos requisitos indispensáveis para o planejamento, execução e gestão de quaisquer medidas de política linguística, seja inventário, seja registro, sejam ações diretas de documentação e/ou (re) vitalização linguística.

Uma iniciativa importante do governo federal, que gerou a possibilidade de identificação do número de línguas faladas no país com uma certa precisão, foi o Censo Demográfico Nacional, realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Nesse censo, foi incluída, pela primeira vez, uma pergunta sobre as línguas que cada pessoa recenseada fala. Considerando que o número de línguas faladas no país ainda não está claramente definido, a inclusão dessa pergunta no censo nacional foi recebida com muito otimismo e seria útil para dimensionar tanto o *status* das línguas indígenas quanto o das línguas de imigração, como Pomerano, Talian, Alemão, Japonês, Árabe e outras. Entretanto, por questões de custo, somente as pessoas que se identificaram como indígenas foram consultadas sobre as línguas faladas por elas. Ainda assim, a informação seria útil, se seguisse um planejamento apropriado, e poderia ajudar a esclarecer o número de falantes das línguas indígenas.

Para subsidiar a equipe do IBGE, um banco de dados com todas as línguas indígenas conhecidas no país foi elaborado pelo Grupo de Trabalho da Diversidade Linguística do Brasil – GTDL[2], formado em 2006 para planejar as ações do levantamento e registro das línguas do Brasil. Esse banco de dados foi usado para alimentar o aplicativo utilizado pelos recenseadores e minimizar a chance de erros de digitação. O recenseador teria que escolher de uma lista predefinida a língua informada pelo recenseado. Para uma descrição mais detalhada do processo de preparação desse banco de dados, das dificuldades encontradas pela equipe do IBGE e das soluções propostas pelo GTDL, remetemos o leitor ao artigo *Perspectives for the documentation of indigenous languages in Brazil,* de Moore & Galucio (2016).

Apesar da consultoria do GTDL, os resultados do Censo 2010 apresentados à sociedade foram surpreendentemente confusos e imprecisos no que diz respeito ao número de línguas indígenas faladas no país e ao número de falantes dessas línguas.

De acordo com o *Censo demográfico 2010* (IBGE, 2012), o número de línguas indígenas faladas no país não correspondia nem ao total das 150 a 160 línguas estimado pelos especialistas, com base em informações de pesquisadores que atuam diretamente nas áreas indígenas, tampouco ao total de 180 línguas que era considerado anteriormente. O número de línguas indígenas, segundo os dados levantados no Censo 2010, é 274. Esse número, além de surpreendente por si, é ainda mais intrigante por ser, na realidade, bem maior que os 209 nomes étnicos, que correspondem às línguas de identificação, autodeclarados pelos indígenas

2. Ver detalhes sobre a composição e função do GTDL no item seguinte.

que responderam ao censo. Analisando os dados tabulados pelo IBGE, nota-se que a diferença entre esses dois totais (274 línguas e 209 nomes étnicos) deve-se especialmente à indicação de supostos falantes de línguas há muito consideradas extintas. É o caso da língua Tupinambarana, considerada extinta há cerca de dois séculos (Aikhenvald, 2012:39), mas que consta na tabela do censo com 251 autodeclarados falantes.

O censo também produziu resultados não confiáveis sobre o número de falantes das línguas identificadas. Vamos mencionar somente dois, de dezenas de exemplos possíveis. Segundo o Censo 2010, havia 189 falantes de Aruá, língua da família Mondé, falada em Rondônia, mas, com base em levantamento *in loco* realizado por Moore em 2010 e confirmado em 2016, há somente cinco falantes dessa língua (quatro na Terra Indígena Rio Guaporé e um na TI Rio Branco). Outro dado intrigante é o número de 2.886 falantes da língua Suruí de Rondônia, quando de fato a população total dos Suruí nesse estado é de aproximadamente 1,3 mil pessoas, ou seja, menos da metade do número de falantes registrado no censo, o que indica sério problema com a qualidade da informação.

As questões referentes aos dados do censo ilustram as dificuldades existentes para a produção de um conhecimento apropriado sobre a situação das línguas indígenas no país. O problema torna-se ainda mais premente por se tratar de dados que compõem o censo demográfico nacional, pois uma vez que são números oficiais, podem ser utilizados por órgãos governamentais para planejamento de políticas linguísticas no país, o que poderia ter consequências bastante negativas, dada a imprecisão da informação gerada.



Aldeia latundê, onde vivem falantes dessa língua. Terra Indígena Tubarão-Latundê (RO). Sítio de Mané, 2012
Foto: Hein van der Voort.

Um levantamento mais realista e objetivo sobre o número de línguas faladas no Brasil, quantos e quem são os seus falantes, além de outras informações necessárias para planejamento linguístico, é um dos objetivos que se espera alcançar com o INDL, como veremos a seguir.

Inventário Nacional da Diversidade Linguística: breve histórico[3]

As discussões que resultaram no estabelecimento do INDL tiveram início em um seminário sobre o tema realizado na Câmara dos Deputados, em Brasília, em março de 2006. No mesmo ano, foi instituído o Grupo de Trabalho da Diversidade Linguística do Brasil – GTDL, coordenado pelo Departamento do Patrimônio Imaterial do Iphan e constituído por representantes do Ministério da Cultura/Iphan, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Ministério da Educação, Unesco, Associação Brasileira de Linguística – Abralin e mais três representantes da comunidade de linguistas atuantes no Brasil[4]. O objetivo inicial do trabalho a cargo do GTDL era o de planejar o levantamento e registro de todas as línguas do Brasil como patrimônio cultural.

Desde o início dos trabalhos do GTDL, ficou evidente que, no caso das línguas, o levantamento é a ação mais importante, uma vez que todas elas devem ser respeitadas, protegidas e reconhecidas como parte do patrimônio cultural brasileiro. Com essa diretriz, a perspectiva era a de que o levantamento nacional das línguas servisse para identificar a real situação das línguas faladas no Brasil e fornecer a base para direcionar as ações de documentação e revitalização. O conhecimento da situação das línguas é importante para a definição de políticas públicas, como, por exemplo, políticas de educação em língua materna.

Em preparação ao levantamento nacional das línguas faladas no país, o GTDL promoveu, em conjunto com o Iphan, a realização de alguns projetos-piloto que tinham a finalidade de testar conteúdo e estabelecer a metodologia do que viria a ser o Inventário Nacional da Diversidade Linguística. Houve projetos-piloto desenvolvidos com línguas indígenas, línguas de imigração, línguas de sinais, línguas ou falares de origem afro-brasileira. No caso das línguas indígenas, foram apoiados cinco projetos bastante distintos em abrangência e custos. Os custos variaram de R$ 18/pessoa a R$ 456/pessoa, pois alguns projetos, com custos mais elevados, foram além do escopo inicialmente definido, que seria mais adequado e eficaz para ser implementado visando à realização de um levantamento nacional, tanto em termos de tempo quanto do investimento de recursos necessários.

Em 2008, como resultado dos trabalhos dos projetos-piloto que tiveram o acompanhamento do GTDL, foi estabelecido



3. O processo de discussão e estabelecimento do INDL foi também apresentado, em inglês, em Moore & Galucio (2016), no contexto da discussão sobre documentação e revitalização linguística na América Latina.

4. Dois dos autores deste artigo (Moore e Galucio) participaram dos trabalhos do GTDL em diversos momentos. Moore, como representante da comunidade de linguistas e, mais tarde, como representante do atual Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações. Galucio, como coordenadora de um dos primeiros projetos-piloto organizados pelo GTDL para testar metodologias, tendo em vista a realização do inventário. Portanto, muitas das informações e perspectivas apresentadas aqui são fruto de experiência direta no desenvolvimento e planejamento inicial das ações do GTDL.



Cestaria yanomami.
Coleção do Memorial da América Latina
Foto: Renato Soares, 2008.

o conteúdo que deveria compor o INDL. Segundo o compromisso definido pelo grupo de trabalho, o inventário deveria apresentar as informações mais relevantes sobre cada língua, seguir uma metodologia padronizada e, mais importante, cobrir todas as línguas do país em um curto espaço de tempo, considerando que muitas delas estão em situação de vulnerabilidade.

Considerando essa definição, o conteúdo do INDL aprovado pelo GTDL incluía: descrição da equipe, fases, métodos e resultados de pesquisa; identificação da língua; número de falantes e semifalantes por faixa etária e grau de transmissão; distribuição geográfica e tamanho da população; caracterização linguística e histórica (filiação genética, contato com outras línguas etc); contexto de uso da língua; informações sobre escrita, grau de alfabetização, questões ortográficas, uso da língua na escola; informações sobre ações de promoção e ações negativas (organizações, eventos e programas de revitalização, efeitos da atuação missionária nas práticas tradicionais); literatura oral (narrativas tradicionais, música, festas), com informações sobre frequência e transmissão; literatura escrita; informações relativas a pesquisas e estudos existentes sobre a língua; exemplos da língua em uso (lista de palavras padronizada, amostras independentes de escrita, vídeos da língua falada de 3 a 5 minutos, com tradução). Essas informações deveriam ser apresentadas em dossiês sobre as línguas levantadas.

O trabalho realizado pelo GTDL, sob a coordenação do Departamento do Patrimônio Imaterial do Iphan, culminou, em 2010, com a assinatura do Decreto nº 7.387/2010 pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva. Esse decreto instituiu o Inventário Nacional da Diversidade Linguística, apresentado, no Artigo 1º, como "instrumento de identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas portadoras de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira"[5]. Assim definido, o INDL ficaria sob a gestão do Ministério da Cultura.

A fim de possibilitar a implementação do INDL no país, a Comissão Técnica do INDL, com base nos trabalhos do GTDL, definiu diretrizes. Estabeleceu-se, por exemplo, que a metodologia do levantamento poderia ser diferente para cada língua, mas que deveria contemplar as informações definidas como importantes. No caso das línguas indígenas, com o objetivo de otimizar recursos financeiros e diminuir o tempo necessário para a execução do levantamento com abrangência nacional, uma possibilidade que deveria ser avaliada era a de realização de pesquisas regionais, em que todas as línguas faladas em uma determinada área geográfica fossem consideradas. Mais adiante discutiremos os resultados de um levantamento regional desenvolvido em próxima cooperação entre o Iphan e o Museu Paraense Emilio Goeldi – MPEG.

5. O texto completo do Decreto nº 7.387/2010 pode ser encontrado no seguinte endereço eletrônico: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7387.htm>.

Guia de pesquisa e documentação para o INDL

Em 2016, o Iphan lançou o *Guia de Pesquisa e Documentação para o INDL*, em dois volumes (Iphan, 2016), e um *Suplemento Metodológico on-line* (Iphan, 2016). A preparação de um guia com orientações específicas que pudessem ser seguidas por pessoas interessadas em cooperar com o levantamento das línguas foi uma das determinações da Comissão Técnica do INDL. Não estão claros para nós os fatores que condicionaram o produto final, mas várias diretrizes e orientações metodológicas que haviam sido consideradas importantes pela Comissão Técnica do INDL não foram incorporadas ao guia, ou foram colocadas como opcionais.

O guia prevê a possibilidade de serem realizados dois tipos de inventário: inventário amplo e inventário básico. A produção de conhecimento sobre as línguas tem seu escopo definido a partir de algumas temáticas centrais para a metodologia do INDL. Essas temáticas estão sistematizadas num formulário específico, que é um dos produtos dos inventários. O formulário é baseado em questões padronizadas e tem como objetivo sintetizar e organizar o trabalho de pesquisa, possibilitando a construção de um banco de conhecimentos sobre a diversidade linguística no Brasil. Ele está organizado em seis módulos: identificação da pesquisa; caracterização territorial; identificação e caracterização da comunidade linguística; identificação e caracterização da língua de referência; diagnóstico sociolinguístico; avaliação da vitalidade linguística, revitalização e promoção. Cada módulo abrange um conjunto de temas. Embora todos os temas devam ser objeto de pesquisa e mobilização social nos dois tipos de inventário, nem todos os itens de um tema são necessários para os inventários básicos e há itens que são objetos específicos somente do inventário amplo.

Visando contribuir para a reflexão sobre os temas abordados no Guia, especialmente os dilemas para o fortalecimento da gestão, discutimos a seguir alguns tópicos que são relevantes para o sucesso de uma política de diversidade linguística em termos de inventário e registro, contrapondo-os com as orientações contempladas no guia.

Inicialmente, é importante destacar que a abrangência e o escopo do levantamento devem ser os mais amplos. Todas as comunidades linguísticas precisam ser alvo do levantamento e, no caso das línguas indígenas, devem ser priorizados os levantamentos regionais (por exemplo, em áreas onde se encontram várias línguas, como em Rondônia e no Xingu).

Um segundo ponto diz respeito ao número e distribuição dos falantes e semifalantes. Informações sobre o grau de proficiência dos falantes e semifalantes por faixa etária e por comunidade, incluindo o levantamento dos falantes indígenas fora das aldeias, são essenciais para o diagnóstico completo das línguas e para o planejamento de ações de políticas públicas, tais como programas de educação em língua materna, programas de (re)vitalização etc. O guia prevê a coleta de informações sobre o número total de falantes, mas o número de semifalantes é opcional, o que deixa a critério do pesquisador informar ou não.



Assistente makurap transferindo dados a respeito do levantamento do número de falantes de sua língua para o banco de dados, Terra Indígena Rio Guaporé (RO), 2010
Foto: Denny Moore.

Outro ponto considerado essencial, mas que também figura como opcional no guia, é o diagnóstico sobre a proficiência na escrita e a eficácia da(s) ortografia(s) existente(s) para uma dada língua. No entanto, para o planejamento de ações de educação, é importante não só um diagnóstico sobre o grau de ensino nas escolas, como também sobre a proficiência na escrita da língua por faixa etária e localização dos falantes, uma vez que muitos grupos indígenas têm problemas com ortografias inadequadas. Apenas à guisa de ilustração: os povos Suruí de Rondônia, Arara de Rondônia, Zoró, Wari', Gavião, Makurap e Aikanã enfrentam problemas relacionados a sistemas de escrita que não representam suas respectivas realidades linguísticas.

Relacionado a essa questão da escrita, outro ponto a se considerar é o levantamento do grau de vitalidade e grau de transmissão da língua, incluindo o grau de fluência por faixa etária e por comunidades. Esse diagnóstico é importante para avaliar a necessidade de ações de valorização e promoção da língua. Pode haver, por exemplo, entre comunidades falantes de uma mesma língua, diferenças que precisariam ser levadas em conta no planejamento de ações de educação e (re)vitalização.

Para finalizar, destacamos ainda que informações sobre patrimônio oral e sobre os fatores de promoção ou de inibição de seu uso são importantes como diagnóstico da situação e identificação de áreas para investimento em termos de políticas de fomento e apoio.



Jovens makurap arquivando gravações de várias línguas no computador. Terra Indígena Rio Guaporé (RO), 2010
Foto: Denny Moore.

Todos esses pontos devem, a nosso ver, fazer parte dos levantamentos sociolinguísticos no âmbito do INDL. Para obter um diagnóstico real da situação linguística do país, esses pontos precisariam ser contemplados nos inventários de todas as línguas. Porém, em sua versão simplificada (inventário básico), o guia ou não contempla alguns desses pontos ou os contempla, mas permite que sua abordagem seja feita apenas opcionalmente pelo pesquisador.

Em contraposição a esses questionamentos, o Iphan tem comumente observado que o formulário fornece um roteiro básico dos temas de pesquisa, mas não pretende ser exaustivo sobre os processos ou produtos de inventários. Como um roteiro, o formulário também não esgota as questões possíveis de investigação para cada tema sugerido. É fato que o Iphan tem buscado compreender melhor os desafios para a implementação do INDL, em todo o país, bem como desenvolver um arcabouço de metodologias e experiências que possam ser compartilhadas, visando criar um referencial na gestão da política da diversidade linguística, ampliar o número de diagnósticos das línguas faladas no país e, consequentemente, o número de línguas reconhecidas como referência da cultura brasileira.

Nesse contexto, considerando a experiência da área de linguística do Museu Paraense Emílio Goeldi, estabeleceu-se, em 2016, um projeto de cooperação técnica entre essa instituição e o Iphan para realizar o levantamento sociolinguístico em escala regional das línguas indígenas faladas em Rondônia. No próximo

item, discutiremos os desafios enfrentados e os principais resultados desse projeto no âmbito da política da diversidade linguística.

Para qualquer iniciativa relativa às línguas indígenas, o trabalho de campo nas comunidades é imprescindível. Essa é uma das especialidades da área de linguística do MPEG, que tem se dedicado a trabalhos em comunidades indígenas para coleta de dados e estudos sistemáticos das suas línguas desde os anos 1960. Nos anos 1980, como expressão de uma visão à frente do seu tempo, a instituição estabeleceu um acervo de gravações realizadas pelos seus funcionários, bolsistas e pesquisadores visitantes, com o objetivo de incluir registros audiovisuais de todas as línguas amazônicas. Além disso, a equipe de linguistas do Museu Goeldi e outros linguistas associados à instituição vêm desenvolvendo pesquisas e projetos de documentação linguística com as línguas indígenas de Rondônia desde a década de 1970.

Levantamento em escala regional: um projeto do INDL em Rondônia

O estado de Rondônia representa a região com a mais alta diversidade linguística do Brasil. Em seu território são faladas 26 línguas, um número relativamente grande. Além disso, essas línguas pertencem a oito troncos linguísticos diferentes: quatro línguas do tronco Txapakura, duas línguas Macro-Jê, uma língua Nambikwara, uma língua Pano, dezesseis línguas Tupi e três línguas isoladas (Aikanã, Kwazá e Kanoé), cada uma representando um tronco linguístico. Há ainda línguas desconhecidas faladas por grupos arredios que vivem no interior do estado e evitam todo contato. A situação de muitas dessas línguas hoje é precaríssima, em decorrência do processo de colonização descontrolado que ali se observa desde os anos 1940. Dois terços das línguas indígenas de Rondônia têm menos de cinquenta falantes e um terço tem menos de dez falantes. Como existe, entre os linguistas do Museu Goeldi, uma tradição de pesquisas com as línguas de Rondônia, há muito conhecimento sobre quase todas elas. Isso facilitou o desenvolvimento do projeto de realizar o inventário completo do estado. O objetivo estabelecido para esse projeto[6] era o de efetuar o levantamento da situação das línguas nativas de 26 povos indígenas de Rondônia, que somavam uma população de 11.218 pessoas. O resultado do levantamento deverá servir como modelo para futuros levantamentos de campo no INDL, no que se refere à identificação, à documentação e ao reconhecimento de mais de uma língua em contexto regional. Entre novembro de 2014 e novembro de 2017, foram realizados os levantamentos sociolinguísticos, em campo, das etnias Aikanã, Arikapu, Aruá, Cinta Larga, Djeoromitxi, Gavião (Ikõlej), Kanoé, Karipuna, Karitiana, Karo (Arara), Kujubim, Kwazá, Latundê, Makurap, Oro Win, Suruí (Paiter), Puruborá, Sakurabiat (Mekens), Salamãi, Tupari, Kawahiba – Amondawa e Kawahiba - Uru-Eu-Wau-Wau, Wari' (Pakaa Nova), Wayoro (Ajuru) e Zoró.

No decorrer do projeto, procuramos realizar o inventário mais abrangente possível

6. Levantamento regional da situação sociolinguística de 26 etnias indígenas da região de Rondônia – Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL).



das línguas, como forma de avaliar as dificuldades e testar metodologias. O trabalho de campo foi coordenado majoritariamente por linguistas, mas também por antropólogos e, em um caso específico da língua dos Cinta-Larga, por uma indigenista com larga experiência com o grupo em questão. Note-se que o conhecimento prévio do pesquisador responsável foi útil para estabelecer a dinâmica de cooperação com órgãos governamentais da região e também com os grupos indígenas. A equipe de pesquisadores responsável pelo levantamento e diagnóstico teve oportunidade de verificar as situações e procedimentos que funcionam (e devem ser encorajados) e os que não têm funcionado (e não devem ser encorajados), no âmbito do INDL.

Metodologia: dificuldades encontradas e soluções adotadas

Apresentaremos a seguir alguns dos principais resultados do levantamento da situação das línguas indígenas de Rondônia, procurando fazer a correlação entre as estratégias de metodologias utilizadas no projeto e a relevância para os grupos indígenas envolvidos, bem como para a gestão do INDL, tanto em termos de procedimentos metodológicos quanto dos diagnósticos realizados.

Acessibilidade: Entre os fatores problemáticos envolvidos na realização do projeto, podemos destacar dificuldades na acessibilidade aos locais, ou seja, às comunidades de fala, e a falta de dados confiáveis que pudessem ser usados para otimizar o levantamento.

Diadema vertical rotiforme da etnia Karitiana, coletado em 1995. Coleção etnográfica da Reserva Técnica Curt Nimuendaju/Museu Paraense Emílio Goeldi
Foto: Fábio Jacob.



Sueli Kanoé gravando uma lista de palavras com seu avô, Francisco Kanoé. Terra Indígena Rio Guaporé (RO), 2010
Foto: Denny Moore.

Por exemplo, em várias áreas indígenas houve dificuldade em reunir pessoas em um mesmo local por causa da distância entre aldeias, que frequentemente se encontram fora do alcance do sistema telefônico. A solução encontrada para superar esse obstáculo foi visitar as várias aldeias de uma etnia, em vez de chamar representantes da comunidade para ir a um lugar central. Isso foi feito, por exemplo, com os Wari', os Tuparí e os Makurap, que vivem distribuídos em várias aldeias.

Relações interinstitucionais: A cooperação com os diversos órgãos representativos do Estado, nas esferas federal e estadual, é um fator importante, muito embora o nível de cooperação seja definido caso a caso. No decorrer do projeto, observamos que uma carta de apresentação do Iphan era necessária para estabelecer as relações interinstitucionais, uma vez que o projeto é uma ação de política pública do governo federal, coordenada pelo Iphan. Embora não houvesse sido prevista inicialmente, concluímos que a carta de apresentação institucional é um item que deve ser incluído nos projetos do INDL.

Dados demográficos preexistentes: Uma inovação metodológica foi o uso dos dados demográficos do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena – Siasi, vinculado ao Ministério da Saúde/Secretaria Especial de Saúde Indígena – Sesai. Esses dados incluem nome, idade, parentesco e aldeia de cada indígena. O uso desses dados possibilita um levantamento mais preciso e completo e reduz o tempo e o custo do levantamento. O acesso a essas informações pode ser facilitado

pela carta de apresentação do Iphan, já mencionada, e poderá ser útil em levantamentos futuros, especialmente quando se tratar de diagnósticos regionais e/ou com grupos populacionais numerosos. É importante coletar informações, na medida do possível, sobre o grau de fluência de todos os membros de um grupo indígena, para obter uma visão completa da situação da língua e não restringir o levantamento a uma ou poucas aldeias (aldeias de referência, na terminologia do Guia do INDL).

Definição de fluência e verificação: Um procedimento metodológico que se mostrou útil e eficaz foi o uso de quatro graus de fluência para quantificar a variabilidade e determinar, além do número de falantes, o número de semifalantes. A informação sobre semifalantes é importante para o planejamento, uma vez que as pessoas nessa categoria podem recuperar a língua bem mais facilmente que pessoas que não falam nada da língua. Com esse procedimento, os graus de fluência foram claramente definidos, de maneira inteligível aos indígenas, e as estimativas de fluência foram verificadas independentemente. Vale destacar a importância de usar medidas cuidadosas para obter esse tipo de informação, a fim de evitar erros nos levantamentos e diagnósticos. A objetividade e a acuidade dos dados coletados são fundamentais para o sucesso do levantamento, pois só isso permitirá a construção de um banco de dados correto sobre a situação das línguas. A equipe responsável pela coleta de dados precisa estar atenta para evitar informações incorretas e/ou fraudulentas.

Informação sobre o INDL: Durante o desenvolvimento dos projetos, percebemos que os grupos indígenas tendiam a ter mais interesse em ações práticas do que em reconhecimento da língua como referência cultural. Em alguns casos, isso pode provocar uma resistência inicial em conceder a anuência para a condução do levantamento. Uma estratégia encontrada pela equipe envolvida no projeto e que é, de todo modo, crucial, é o esclarecimento da comunidade de fala sobre o INDL, sua função como diagnóstico, o valor de sua implementação, ações que podem ser oriundas do inventário etc. Deve-se informar, por exemplo, que o levantamento das informações sobre uma comunidade de fala e os dados obtidos poderão ajudar na formulação de projetos práticos no futuro (educação, documentação, (re)vitalização etc). Cumpre destacar, porém, que, ao apresentar os objetivos do INDL e o que poderá ser feito com os resultados do levantamento, é importante não gerar expectativas de apoio direto e imediato, por parte do Iphan ou de qualquer outro órgão governamental, evitando-se o risco de criar uma demanda que não poderá ser cumprida.

Resultados obtidos: repercussão junto às comunidades

O projeto do levantamento de várias línguas de uma mesma região revelou resultados interessantes, muitos dos quais foram, inclusive, inesperados, considerando-se o conhecimento existente sobre as línguas inventariadas pelo projeto. O processo de realizar o levantamento da situação das línguas de modo abrangente, bem como a atenção dedicada ao assunto da língua tradicional e o seu reconhecimento como referência cultural do país tiveram um certo

efeito positivo, no sentido de aumentar a consciência sobre a questão linguística. O aspecto diagnóstico do levantamento da situação da língua contribuiu para que cada grupo refletisse a respeito da temática e direcionasse esforços para medidas que podem melhorar a situação e evitar outras cuja ineficiência foi comprovada. O diagnóstico, além de ampliar o conhecimento da situação real das línguas, tem o efeito de detectar perigos e problemas que eram pouco reconhecidos, conforme veremos a seguir.

Número de falantes: As informações coletadas, seguindo a metodologia do inventário mais abrangente, revelaram-se acuradas e confiáveis, podendo ser usadas para corrigir eventuais informações errôneas. Segundo o censo nacional de 2010, havia 189 falantes da língua Aruá, porém, o levantamento cuidadoso *in loco* apontou somente cinco falantes plenos. Os resultados do levantamento mostram muitos outros fatos desconhecidos. Por exemplo, entre os três grupos Kawahib de Rondônia (Uru-Eu-Wau-Wau, Karipuna e Amondawa), a grande maioria de jovens com menos de 20 anos é somente falante passiva da língua indígena, embora esses grupos tenham sido contatados em anos relativamente recentes, na década de 1980. Situação distinta foi observada entre os Gavião de Rondônia: apesar do contato mais antigo, na década 1950, basicamente todos os 678 indivíduos falam o idioma.

Diagnóstico sobre escrita e alfabetização na língua indígena: Empregando uma metodologia de amostras independentes da mesma lista de palavras, foi possível determinar rapidamente se o sistema de escrita estava funcionando e sendo utilizado com sucesso pela população do grupo. Os resultados variam em função da qualidade do material de alfabetização e da instrução. A escrita pode ser um meio de codificar a língua e lhe dar mais prestígio. Infelizmente, o levantamento mostrou que a situação geral da escrita, entre as línguas faladas em Rondônia, é fraca, com indígenas escrevendo de maneira inconsistente e reclamando do material didático confuso ou inexistente. Os programas de alfabetização que alcançaram os melhores resultados foram aqueles que contaram com um linguista profissional, que pesquisa a língua a longo prazo. Os programas orientados por leigos ou por linguistas temporários, com pouco estudo da língua, tiveram os piores resultados. Uma crença frequente é a de que os próprios indígenas devem elaborar ortografias, sem necessidade de assessoria técnica. O diagnóstico realizado pelo projeto não identificou nenhum sucesso nesses casos. Por exemplo, no material de alfabetização (premiado pelo MEC) utilizado pelos Paiter (Suruí de Rondônia), que foi elaborado por um professor indígena de forma independente, um terço das palavras foi transcrito inconsistentemente, o que tornava praticamente impossível aos alunos aprender a ler. Isso mostrou que a causa de certos problemas está na qualidade do material educacional. Com essa informação gerada pelo diagnóstico, os grupos podem buscar soluções adequadas para os problemas. Esta é uma repercussão bastante positiva e útil. Outras repercussões deverão ocorrer a partir da divulgação dos resultados do levantamento, o que poderá ter implicações, inclusive, para a política educacional.

Perda de cultura verbal: A situação da manutenção de cultura verbal tradicional varia muito entre os grupos. Por exemplo, em uma aldeia dos Paiter (Suruí de Rondônia), o cacique lamentou ter sido proibido de cantar música antiga, senão seria acusado de trabalhar com o diabo[7]. Em outra aldeia, a cultura indígena coexiste com uma igreja estabelecida na comunidade. Entre os Zoró, rituais de pajelança e festas indígenas foram eliminados por efeito da ação evangélica. A presença de religiões fundamentalistas entre vários grupos indígenas e sua interferência direta na vitalidade de aspectos culturais tradicionais, como a pajelança e o patrimônio cultural oral tradicional (mitos, músicas, festas), têm levado à eliminação dos mesmos. Em alguns casos, as comunidades indígenas encontram-se divididas entre dois grupos, o dos que continuam no modo tradicional e o dos que se converteram a essas religiões.

Prioridades dos grupos indígenas: Os resultados dos levantamentos foram apresentados aos grupos indígenas, provocando muita reflexão e, frequentemente, preocupação. Uma lista (portfólio) de várias medidas possíveis em relação à língua foi apresentada pela equipe do projeto com base na realidade linguística observada. Os representantes da comunidade indicaram as prioridades. Essa estratégia de apresentar uma lista de medidas possíveis foi utilizada com vários grupos e facilitou a coleta de informações objetivas, o que nos faz sugerir que seja incorporada como metodologia em levantamentos futuros. No caso das comunidades de Rondônia, geralmente a primeira prioridade indicada foi a correção e padronização da ortografia, entre os grupos cuja escrita é problemática. Junto com essa prioridade, foi manifestado o desejo de dispor de material didático adequado. A segunda prioridade é a documentação da língua e da cultura, especialmente através de gravações de áudio e vídeo. Vinculado a essa prioridade está o desejo de acesso a equipamentos para gravar e mostrar as gravações. Projetos de documentação têm estimulado o interesse nesse assunto.

Mobilização regional: O levantamento de dados concretos sobre a situação da língua teve o efeito de estimular a reflexão sobre o futuro da língua e as medidas necessárias para garantir sua manutenção. Também permitiu às comunidades indígenas verificar quais medidas eram produtivas e quais eram improdutivas. Como parte do projeto de levantamento, foi feito um contato com o nascente Museu da Memória Rondoniense – Mero, com o objetivo de estabelecer um setor de documentação de línguas e culturas tradicionais. O Iphan, por meio de sua Superintendência em Rondônia e do Departamento de Patrimônio Imaterial, ajudou nessa iniciativa, levando em conta seu potencial para as comunidades e para a ciência. Se bem-sucedido, esse projeto com o Mero pode ter um efeito forte na documentação e revitalização das línguas do estado. Como o levantamento demonstrou, a documentação para a manutenção da língua é uma das prioridades frequentes dos grupos.

7. Uma obra relevante para conhecer mais sobre o assunto é o documentário *Ex-pajé*, de Luiz Bolognesi (2018).

Conclusão

Conforme discutido neste artigo, o Inventário Nacional da Diversidade Linguística – INDL foi uma grande conquista em termos de possibilidade de definição e planejamento de uma política da diversidade linguística no país. Dada a abrangência da demanda, considerando o número de línguas faladas no país e a situação em que se encontram, a gestão dessa política se depara com inúmeros desafios e precisa ainda ser otimizada, para que possa gerar os resultados esperados. No entanto, defendemos que o INDL é viável e deve ser fortalecido no âmbito dos órgãos competentes, especialmente no Iphan.

Se objetivamente implementado, o INDL pode levar à constituição de uma política efetiva para a salvaguarda da diversidade linguística no Brasil. Para isso, sugerimos o estabelecimento de um plano realista, considerando a organização e a definição de um padrão factível para todo o país, além da eficiência em termos de investimento e tempo. Levando ainda em conta que inúmeras línguas estão em situação de vulnerabilidade e que não existem informações objetivas sobre sua situação real, recomendamos, para a implementação do inventário de todas as línguas do país, que algumas modificações nos atuais modelos de diagnóstico previstos no *Guia de Pesquisa e Documentação para o INDL* sejam consideradas pelos órgãos responsáveis pela gestão dessa política. Para que o modelo de diagnóstico seja mais adequado e eficiente, as modificações devem minimizar partes do conteúdo do INDL que não são essenciais para o diagnóstico de línguas e incorporar avanços metodológicos de eficiência demonstrada.

Também, conforme resolução aprovada em assembleia geral da Associação Brasileira de Linguística – Abralin, realizada em 27 de fevereiro de 2015, os levantamentos devem incluir, obrigatoriamente: 1) o número de falantes e semifalantes de cada língua, por faixa etária; 2) o grau de transmissão de cada língua em termos quantitativos; 3) o número de pessoas alfabetizadas de fato na língua e o grau de adequação do(s) sistema(s) de escrita; 4) o grau de manutenção do patrimônio verbal (narrativas, músicas, festas, rituais etc.) e indicação das forças que impedem ou promovem a manutenção desse patrimônio.

O estabelecimento e a gestão adequada de políticas públicas são passos importantes no processo de resgatar identidades linguísticas oprimidas e silenciadas pela manutenção de uma identidade nacional monolíngue (Português). Nesse sentido, é uma conquista importante o reconhecimento das línguas do país como parte do patrimônio cultural brasileiro, ou seja, como línguas de referência da cultura brasileira. Vinculado a esse reconhecimento, é necessário também o planejamento de ações concretas, de acordo com as prioridades definidas pelos povos falantes dessas línguas, contribuindo para tirar do silêncio e dar voz a essas línguas e a seus povos.

A valorização das línguas indígenas é fundamental para que a língua ocupe espaços na comunidade e também fora dela. Por exemplo, (re)aprender um pouco da língua dos ancestrais e ter a possibilidade de usar a língua na escola tem sido um instrumento político-social importante na recuperação da identidade indígena do povo Puruborá, em Rondônia. Nessa mesma linha, existe ainda uma demanda crescente, por parte dos grupos

indígenas, pela documentação de suas línguas e culturas. Mas é necessário que haja investimento na formação de pessoas com capacitação técnica para realizar documentação, incluindo professores e técnicos indígenas. Nesse contexto, os projetos de documentação e os arquivos digitais, como o Acervo de Línguas e Culturas Indígenas do Museu do Índio/Funai/MJ e o Acervo de Línguas e Culturas Indígenas do Museu Goeldi/MCTIC, têm papel importante a desempenhar, devendo, para isso, garantir não somente a sustentabilidade e conservação dos acervos sob sua guarda, mas também a disponibilização dos mesmos para a sociedade, especialmente para os atores do processo de documentação, ou seja, os falantes das línguas documentadas.

Concluindo, reafirmamos que lutar contra a perda da diversidade linguística no Brasil, contra o enfraquecimento e empobrecimento dessa diversidade é também lutar pela democracia e defender o direito à vida com dignidade dos povos que representam essa diversidade hoje no país. As línguas são essenciais para a identidade das pessoas e dos povos. Assegurar a sua manutenção e a sua vitalidade implica assegurar um futuro melhor para todos. Em um país de dimensões continentais como o Brasil e que apresenta grande diversidade linguística, o conhecimento das diversas línguas e culturas do país é fundamental. E é imprescindível, em termos de planejamento de políticas públicas, saber a situação das línguas indígenas (número de línguas, número de falantes, grau de transmissão, grau de ensino nas escolas etc.). Por isso é importante identificar, mapear e conhecer todas as línguas, o que requer a implementação adequada do Inventário Nacional da Diversidade Linguística.

Referências

AIKHENVALD, Alexandra Y. *The languages of the Amazon*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

IBGE. *Censo demográfico 2010*. Características gerais dos indígenas: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2012**.** Versão online: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/>; <http://servicodados.ibge.gov.br/Download/Download.ashx?http=1&u=biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf>.

IPHAN. *Guia de pesquisa e documentação para o INDL*, v. 1: Patrimônio cultural e diversidade linguística. Pesquisa e textos de Thiago Chacon et al., Brasília: Iphan, 2016. Disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/INDL_Guia_vol1.pdf.

IPHAN. *Guia de pesquisa e documentação para o INDL*, v. 2: Formulário e roteiro de pesquisa. Pesquisa e textos de Marcus Vinícius Garcia et al. Brasília: Iphan, 2016. Disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/INDL_Guia_vol2.pdf .

IPHAN. *Guia de pesquisa e documentação para o INDL*: patrimônio cultural e diversidade linguística. Suplemento metodológico. Brasília: Iphan, 2016. Disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/SUPL_MET_%20GUIA_INDL.zip.

MOORE, Denny; GALUCIO, Ana Vilacy. "Perspectives for the documentation of indigenous languages in Brazil". In: BÁEZ, Gabriela Pérez; ROGERS, Chris; LABRADA, Jorge Emilio Rosés (orgs.). *Language documentation and revitalization*: Latin American contexts. Berlim, Boston: De Gruyter, 2016, p. 29-58.

MOSELEY, Christopher (org.). *Atlas of the world's languages in danger*. 3 ed. Paris: Unesco Publishing, 2010. Disponível em http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas.

OSTLER, Nicholas. *Empires of the word*: a language history of the world. London: HarperCollins Publishers, 2005.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. *Ciência Hoje*, n. 95, v. 16, p. 20-26, 1993.



Boca preta. *Aquarela. Expedição Científica Alexandre Rodrigues Ferreira (1783 a 1792)*
Acervo: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.



Mercado Ver-o-Peso, Belém (PA), 2004
Foto: Francisco Moreira da Costa/Acervo CNFCP-Iphan.




4025

Marcelo Brito, Sérgio Paz Magalhães

Os desafios do reconhecimento e da gestão do patrimônio cultural da Região Norte e o caso da candidatura do Conjunto de Fortificações Brasileiras a patrimônio mundial

"O Brazil não conhece o Brasil", conforme afirmou Aldir Blanc em sua canção *Querelas do Brasil*, defendida pela melodiosa voz de Elis Regina. De fato, desde as primeiras iniciativas de proteção ao patrimônio cultural do país, as dificuldades de acesso ao inexpugnável território encoberto pelo manto da floresta Amazônica, ocupado ao longo da história por empreendimentos dispersos, não favoreceram um desvelar imediato, passível de compartilhamento com o resto do país.

O patrimônio cultural existente no Norte do país segue exigindo um olhar atento e incisivo para percebê-lo em toda a sua pujança. No campo da política nacional voltada para o reconhecimento internacional dos bens culturais do país, enfrentar o desafio de promover a atualização da Lista Indicativa brasileira do Patrimônio Mundial, promovida desde 2008, colocou duas questões para o Iphan: primeiro, reconhecer a necessidade de fazer o Brasil se mostrar para o mundo por inteiro, por meio dos sítios culturais inscritos, e segundo, diversificar o conjunto de bens indicados, seja do ponto de vista de sua dimensão histórica, tipológica, antropológica ou territorial (Brito, s.d.:82-85).

Os sítios inscritos são em sua maioria centros históricos do período colonial, de origem lusitana e localizados ao longo da imensa costa brasileira. Constituem um esforço institucional de proteção e valoração, sem dúvida, mas revelam a necessidade de um empenho continuado por ampliar esse universo, para permitir contar uma história ainda não revelada para o mundo e, certamente, para os próprios brasileiros.

Em resposta, o Iphan incorporou à sua Lista Indicativa do Patrimônio Mundial bens como os Teatros da Amazônia, bem seriado que reúne o Teatro Amazonas, de Manaus, no estado do Amazonas, e o Teatro da Paz, de Belém, no estado do Pará, construídos no final do século 19, monumentos expressivos e símbolos do apogeu econômico do ciclo da borracha na região; os Geóglifos do Acre, elementos arqueológicos constituídos por estruturas de terra, valetas e muretas, representando figuras geométricas de diferentes formas, encontrados especialmente em áreas de interflúvios, nascentes de igarapés e várzeas na região do estado do Acre; o Ver-o-Peso, em Belém, no estado do Pará, local que

Porto em frente ao Mercado Ver-o-Peso, Belém (PA), 1954 (ca.)
Foto: Marcel Gautherot/ Instituto Moreira Salles.



Geóglifos, Acre, 2018
Foto: Oscar Liberal/ Acervo Iphan.

alberga a maior feira livre da Amazônia, constituindo-se em uma paisagem cultural viva e dinâmica; e, finalmente, o Real Forte do Príncipe da Beira, em Costa Marques, no estado de Rondônia, e a Fortaleza de São José de Macapá, no estado do Amapá, os quais integram o Conjunto de Fortificações do Brasil, bem seriado composto por dezenove componentes que marcam o êxito de uma forma singular de ocupação de um território de dimensões continentais como o Brasil (Iphan, 2015).



Certamente, o desafio de dar visibilidade a esses bens culturais em âmbito nacional é ainda transcendente, na perspectiva internacional, na medida em que acreditamos que os casos indicados e localizados na Região Norte, sem dúvida, favorecerão uma especial contribuição brasileira para o avanço na aplicação dos ditames da Convenção do Patrimônio Mundial, em função dos enfrentamentos que já estão sendo realizados diante do firme posicionamento do Iphan em propiciar ao mundo uma compreensão mais abrangente do processo civilizatório de nosso país.

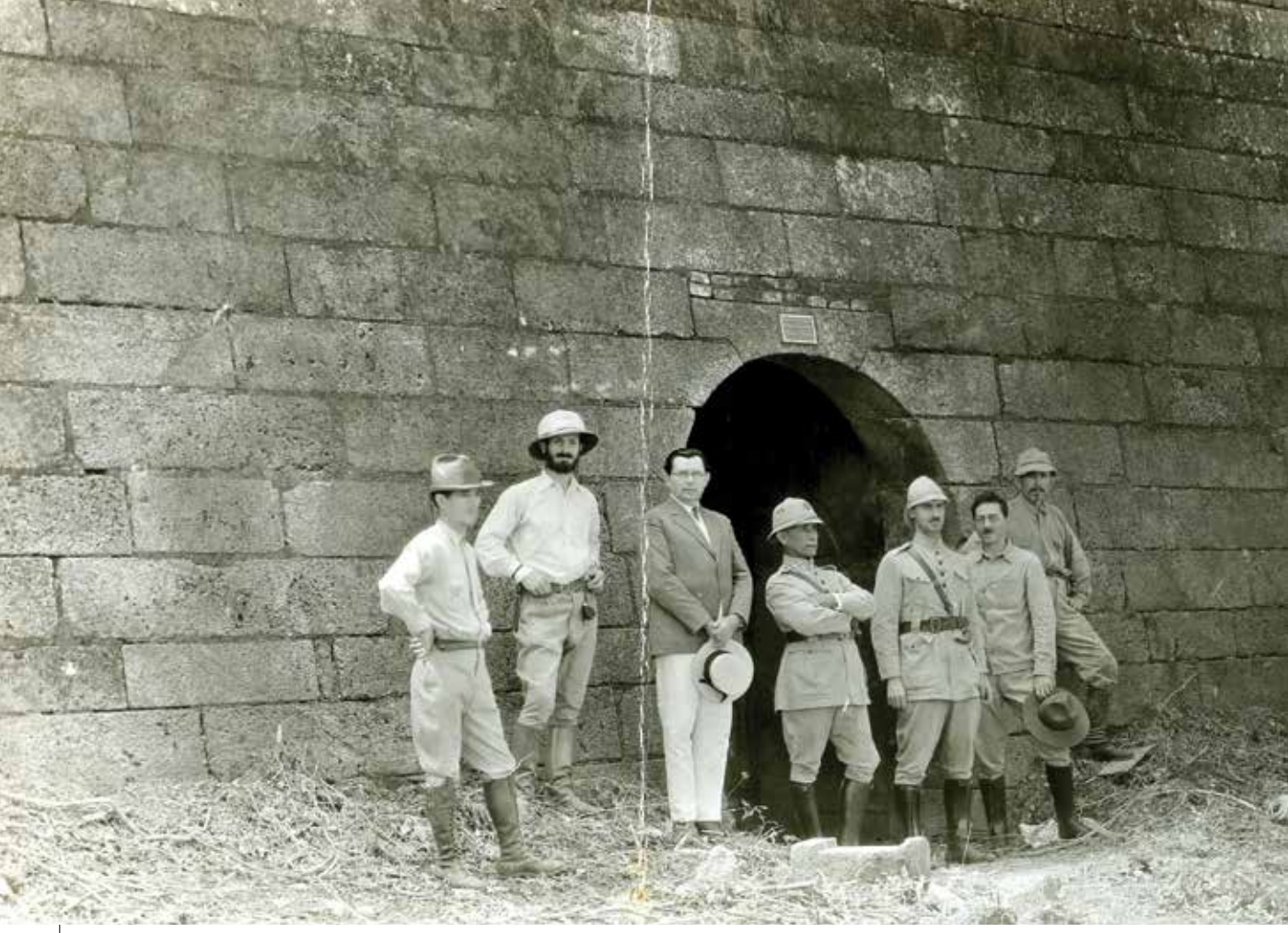
Alguns pontos desafiadores merecem destaque, tanto na perspectiva do reconhecimento desses bens como de sua decorrente gestão:

i) Identificação e acesso a esses bens: a região amazônica, por sua própria dimensão e restrições em relação às vias de comunicação em seu vasto território, expressa e possui, de *per se*, uma condição de certa impenetrabilidade, no sentido de revelar-se em toda a sua realidade;

ii) Leitura e compreensão dos elementos tangíveis e intangíveis que referenciam culturalmente o modo de ser, viver e sentir dos chamados "povos da floresta", assim como dos artefatos que contribuíram para compor e marcar o domínio do território continental chamado Brasil nessa região;

iii) Tutela e promoção dos bens protegidos, diante das dificuldades operativas de gerenciamento numa perspectiva interfederativa, diante dos desafios presentes no nível de institucionalidade do campo do patrimônio, como do entendimento acerca do seu valor e sentido, em especial, para a própria sociedade, como agentes corresponsáveis pela preservação desse patrimônio.

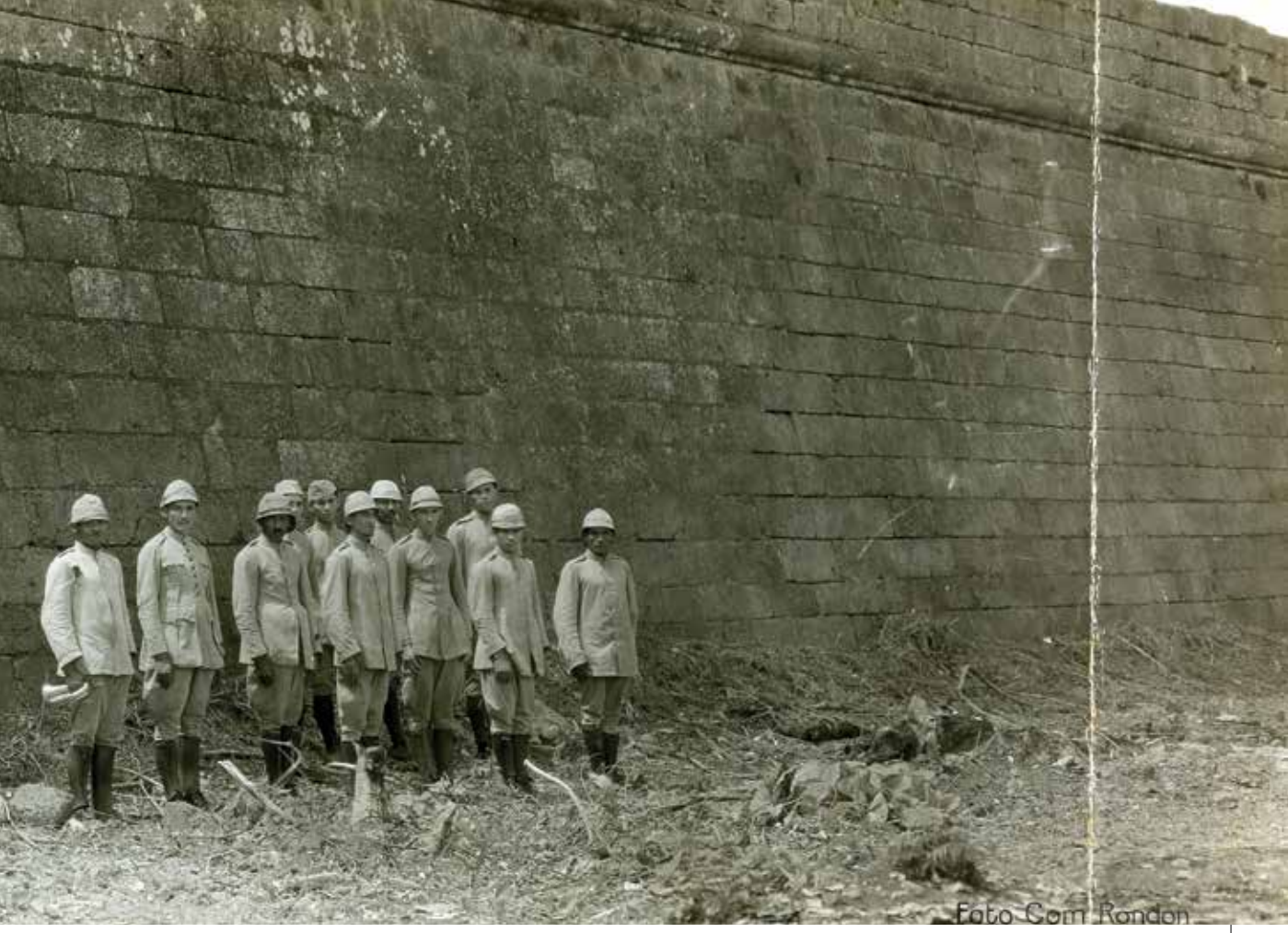
Se no âmbito da gestão admitem-se as dificuldades de gerenciamento do patrimônio cultural em todo o território nacional, elas são ainda maiores no que se refere aos bens que se encontram na Região Norte do país.



O caso da candidatura do Conjunto de Fortificações do Brasil: as fortificações da Região Norte que o integram e os desafios para sua gestão

A iniciativa e o processo que envolve a candidatura a patrimônio mundial do Conjunto de Fortificações do Brasil – contemplando uma seleção de dezenove monumentos da arquitetura militar, representativos das construções defensivas implantadas no território brasileiro, nos pontos que serviram para definir as fronteiras marítimas e fluviais que configuraram o Brasil como o maior país da América Latina – constitui-se, no momento, como o maior desafio de reconhecimento do patrimônio cultural no país. Dessas dezenove, duas se encontram na Região Norte, quais sejam, a Fortaleza de São José de Macapá e o Real Forte Príncipe da Beira.

Como um bem seriado, torna-se uma ousada candidatura, na medida em que se espraia pelo território nacional, ao reunir fortificações em dez estados da federação, o que demanda um inexorável exercício de extrapolar a visão local de cada um desses



elementos para uma visão em rede, que possa permitir uma leitura mais ampla do território, promovendo uma dinâmica dialógica entre atores, para a compreensão da complexidade do processo de reconhecimento e dos compromissos decorrentes no campo da gestão, tanto em escala local como regional, nacional e internacional.

O início desse processo foi deflagrado em abril de 2017, durante a realização do Seminário Internacional Fortificações Brasileiras – Patrimônio Mundial: estudos para análise de modelos de gestão e valorização turístico-cultural, no Forte das Cinco Pontas, no Recife, Pernambuco. Nesse evento, as apresentações e discussões realizadas proporcionaram a elaboração da Carta do Recife, assinada pelos ministros da Cultura, do Turismo e da Defesa, fimando os compromissos e as diretrizes a serem observadas durante a candidatura do referido bem seriado.

Entendendo que essa iniciativa depende da articulação das pastas mencionadas na construção de planos de trabalho integrados e considerando as fortificações como recursos que compreendem bens culturais de valor histórico, arqueológico, arquitetônico, paisagístico e ambiental, a Carta do Recife destaca as seguintes diretrizes (MinC, MTur & MD, 2017):

Marechal Cândido Rondon, o quarto da esquerda para a direita, em visita da Comissão Rondon ao Real Forte Príncipe da Beira, Costa Marques (RO), s/d
Foto: Acervo Iphan.

1. Promover o uso sustentável para assegurar a preservação do bem, garantindo sua conservação e manutenção;

2. Fomentar a gestão do conhecimento para preservar a memória e estimular o turismo cultural;

3. Implementar estratégias de comunicação para a valorização e divulgação das fortificações;

4. Promover a interpretação do patrimônio, para ampliar a compreensão sobre o bem cultural e proporcionar meios de qualificar a experiência da visita;

5. Estimular iniciativas de educação patrimonial que favoreçam a apropriação das fortificações a partir do conceito ampliado de patrimônio cultural;

6. Promover a certificação das fortificações como destinos patrimoniais no desenvolvimento do turismo cultural no Brasil;

7. Empreender iniciativas de qualificação para o turismo cultural, tomando como base de referência as fortificações;

8. Estimular a gestão compartilhada das fortificações, de forma a propiciar a participação da população nesse processo;

9. Identificar e promover formas inovadoras de fomento entre entidades públicas e privadas na gestão das fortificações;

10. Promover a integração do "Conjunto de Fortificações do Brasil" e o respeito às especificidades de cada componente, de modo a estabelecer uma matriz de responsabilidades para a sua governança.

Diante dessas orientações, o prosseguimento do desenvolvimento da candidatura em tela tem-se dado por meio da realização de oficinas em cada um dos dez estados brasileiros que abrigam as fortificações. Essas oficinas reúnem, nos respectivos âmbitos locais, atores governamentais federais, estaduais e municipais, bem como representantes não governamentais envolvidos com a questão. O elemento comum de seus participantes é o fato de cada um deles ser o detentor de algum recurso importante para o processo de candidatura e da vontade de disponibilizá-lo para isso.

Desse modo, muito embora os convites iniciais para essas oficinas tenham sido feitos para garantir a participação de agentes que possuem recursos humanos, financeiros, materiais e aporte cognitivo, a participação tem acontecido de modo diferenciado em cada localidade e muito correlacionado aparentemente ao apego da população local em relação ao monumento ou à sua apropriação pelo uso que dele faz.

Nesse ponto, importa chamar a atenção quanto à pretensão desse amplo processo de mobilização, pois ela, em princípio, não garante o desejo de conferir iguais condições para os dezenove componentes, mas de buscar uma equalização entre as estruturas locais estabelecidas para a candidatura, de modo que sejam funcionais e efetivas e não guardem grandes diferenças quanto aos respectivos graus de organização e mobilização.

À coordenação desse processo resta o desafio de promover uma atuação equilibrada, no sentido de buscar seu aperfeiçoamento nas localidades mais organizadas e que têm demonstrado maior compreensão do processo e maior comprometimento dos atores locais. Trata-se de refletir e debater acerca das ações necessárias para a criação de uma plataforma comum entre as dezenove fortificações, por meio de trocas de experiências e debates sobre modelos de gestão que favoreçam os



usos sustentáveis dos bens, em especial, na perspectiva do turismo cultural.

Assim sendo, nessa primeira etapa de trabalho, as oficinas desenvolvidas têm buscado atender a quatro objetivos mais urgentes: apresentar aspectos gerais do processo de candidatura a patrimônio mundial; explicar os aspectos particulares da candidatura do bem seriado; compreender os desafios colocados para a gestão de cada uma das fortificações e sua inserção no conjunto; e sensibilizar os atores quanto ao que se

Localização dos dezenove componentes da candidatura do bem seriado Conjunto de Fortificações Brasileiras à Lista Patrimônio Mundial da Unesco.

faz necessário para esse processo e como disponibilizar os recursos locais da melhor maneira para obter as condições necessárias para o desenvolvimento da candidatura e, consequentemente, para a gestão do componente local.

Na Região Norte, particularmente, pelos desafios já mencionados, reconhece-se a necessidade de uma sensibilização mais intensa, para a participação na construção de uma estrutura de governança local que responda de modo efetivo aos pilares que devem ensejar qualquer candidatura, ou seja, a proteção, a conservação e a gestão do bem.

Cabe destacar que, para o desenvolvimento de uma candidatura de um bem a patrimônio mundial deve-se contar com um sistema adequado de proteção e gestão para assegurar o Valor Universal Excepcional do bem a ser reconhecido[1]. Como previsto nas orientações técnicas para o desenvolvimento de uma candidatura,

> (...) um dos principais focos da gestão de um bem Patrimônio Mundial são os atributos e os elementos que expressam ou estão associados ao potencial Valor Universal Excepcional do bem. O objetivo é garantir que o valor, a autenticidade e a integridade do bem sejam sustentados no futuro por meio da gestão dos atributos. Assim, a Declaração de Valor Universal Excepcional é uma referência basilar para a gestão[2].

Deve, portanto, incidir na gestão dos aspectos que expressam ou estão associados ao mencionado Valor Universal Excepcional, podendo ser tanto materiais como imateriais. Assim, cabe identificar no bem em questão quais atributos lhe transmitem esse valor e destacá-los para sua adequada gestão. Tais atributos podem corresponder a forma e desenho, materiais e substância, uso e função, tradições, técnicas e sistemas de gestão, localização e ambiente, espírito do lugar, entre outros.

É para assegurar essa gestão dos atributos que deve ser estabelecido um Plano de Gestão, em que estejam definidas as medidas a serem adotadas ou aquelas que estão em curso e que auxiliem na manutenção do Valor Universal Excepcional do bem, estabelecendo um sistema de governança com uma matriz de responsabilidades e um cronograma de execução.

No que se refere ao sistema de governança, tendo em vista a realidade brasileira em que a competência em matéria de patrimônio cultural é concorrente, portanto, indistinta e comum entre os entes federativos, considera-se fundamental, hoje, promover a gestão compartilhada dos bens tutelados, o que demanda uma análise prévia da gestão dedicada ao bem.

Com o objetivo de conferir condições para que os atores das oficinas de preparação da candidatura possam discutir o modelo de gestão das fortificações e o que se faz necessário para possibilitar o melhor aproveitamento de potencialidades e oportunidades e dirimir ou minimizar problemas e fragilidades identificadas na gestão das fortificações, foram estabelecidas duas estruturas de análise. A primeira estrutura busca verificar qual o modelo de governança ou de relação entre os atores locais e qual o modelo orçamentário-financeiro

1. O Valor Universal Excepcional do bem é a razão por que o bem é considerado tão significativo a ponto de justificar seu reconhecimento na Lista do Patrimônio Mundial. É o valor que, para o Comitê do Patrimônio Mundial, reflete por que um bem deve ser considerado internacionalmente significativo (Unesco, Iphan & CLC, 2013:17 e 58).

2. Ibid.:91.

que ampara a gestão da fortificação. De modo esquemático, corresponderia a dois eixos, onde o eixo horizontal expressa, a partir da origem da reta, o crescimento da autonomia financeira do bem patrimonial, e o eixo vertical representa, também a partir da origem, o crescimento da participação social na gestão da fortificação. A segunda estrutura analítica, também delineada em um plano cartesiano, trabalha a inclusão do bem na Lista do Patrimônio Mundial, considerando no eixo vertical a eficácia durante o processo de candidatura (condições de ser considerado patrimônio mundial) e no eixo horizontal a estabilidade (condições de se manter como patrimônio mundial de modo consistente).

Essa primeira estrutura de análise nasceu da necessidade de abordar importantes e complexos aspectos, tais como potencialidades econômicas na gestão dos bens patrimoniais e o nível de participação/comprometimento da sociedade civil e da iniciativa privada na sua gestão, para uma plateia diversificada de gestores de fortificações, na medida em que elas apresentam diferentes níveis de potencialidades econômicas e diferentes estruturas de governança.

Nesse sentido, foi construída a proposta de análise abaixo, com elementos para possibilitar uma autoanálise rápida e facilitada. Estes elementos estão estruturados em um modelo de fácil compreensão da natureza das ações que se fazem necessárias para a busca da obtenção dos resultados desejados, tanto do ponto de vista da estrutura de governança mais adequada, como da viabilização do potencial econômico das fortificações:

Estrutura de Governança

- Administração feita por órgão público.

- Administração feita por um colegiado de órgãos públicos.

- Administração feita por órgãos públicos, possuindo instância consultiva com entes da sociedade civil e iniciativa privada.

- Administração por órgãos públicos com instância consultiva formal (sociedade civil e iniciativa privada).

- Instância consultiva e deliberativa com representantes públicos e privados.

- Administração privada e controle e planejamento público.

- Administração privada e controle e planejamento público com participação da sociedade civil.

Considerando que o financiamento das ações é condição básica e fundamental para o êxito da gestão do bem, foi, igualmente, destacado como importante observar:

Autonomia Financeira

- Administração é feita exclusivamente por recursos orçamentários, sendo que sua previsão orçamentária não é específica para o equipamento.

- Administração é feita por recursos orçamentários cuja previsão orçamentária é específica para o equipamento.

- Administração é feita com recursos públicos e há receita pequena e esporádica proveniente de exploração do potencial econômico do bem.

- Administração é feita com recursos públicos, mas há parcela considerável e segura de recursos provenientes da exploração do potencial econômico do bem.

- Administração é feita com recursos de origem orçamentária, mas há contrato de gestão que prevê lucratividade da atividade.

- Administração é feita por meio de contratação e a fonte de recursos provém da exploração do potencial econômico do bem.

Realizadas essas análises, pode ser identificada e classificada a gestão do bem em uma das quatro possibilidades de enquadramento quanto ao nível de complexidade da governança e da sustentabilidade financeira, descritas a seguir.

i) Burocrática: quando a manutenção e promoção do espaço depende do orçamento público e sua estrutura de governança é governamental;

ii) Negocial: quando a estrutura de governança é integralmente governamental, mas a receita advinda da exploração do potencial econômico do bem atinge uma soma e previsibilidade que permite sua inclusão na programação de manutenção e promoção do bem;

iii) Participativa: quando a estrutura de governança possui participação de segmentos da sociedade civil e/ou iniciativa privada, mas há a integral dependência econômica do orçamento público para a manutenção e promoção do bem; e

iv) Gestão Socioeconômica: quando a estrutura de governança possui participação de segmentos da sociedade civil e iniciativa privada que atuam na promoção do bem, cuja exploração do potencial econômico permite a inclusão de recursos financeiros não governamentais na programação de suas ações.

De acordo com o enquadramento identificado, tem-se a opção de privilegiar uma trajetória que busque alcançar melhores possibilidades de autonomia financeira, como também maior participação de setores não governamentais na gestão do bem patrimonial.

Já a segunda estrutura de análise volta-se para a infraestrutura de gestão, caracterizada a partir da necessidade de aditar às discussões, no âmbito da oficina de candidatura do bem seriado, a compreensão do que significa o processo de candidatura e o que o reconhecimento traz de desafios.

As profundas considerações trazidas, nesse caso, forneceram a base desse modelo de análise, por meio da consideração de três elementos oriundos dos nove componentes que tipificam um sistema de Gestão do Patrimônio Mundial (Unesco, Iphan & CLC, 2016).

Para cada um desses três elementos, foram apresentadas variáveis a serem consideradas em mais um processo de análise do gestor do bem patrimonial. São eles: estrutura legal, que define as razões para sua existência; estrutura institucional, que dá forma às necessidades da organização e à sua tomada de decisões; e recursos, em sentido mais amplo, os meios de que se dispõe, além dos apenas financeiros.

A proposta feita a todos os participantes da oficina de fortificações é descrever o *status* da gestão da fortificação em cada uma das variáveis constantes dos três elementos analisados.

Para tanto, são considerados dois critérios de análise do processo de candidatura: a eficácia do processo de candidatura e a sustentabilidade do reconhecimento. Nesse ponto, são explorados dois momentos do processo de candidatura. No primeiro instante, analisa-se a capacidade de obter o reconhecimento como patrimônio mundial. Para isso, são necessárias várias medidas e são despendidos vários recursos, criada uma estrutura legal e institucional voltada para

essa finalidade. Todo esse processo pode ser feito de várias maneiras, culminando na possibilidade ou não de reconhecimento. São necessários esforços concentrados para que seja possível reunir as condições de reconhecimento como patrimônio mundial e não é sempre que isso é possível. Durante a missão de avaliação do órgão consultivo da Convenção do Patrimônio Mundial, pode-se chegar à conclusão de que é possível prosseguir com o processo de reconhecimento de candidatura ou de que vários elementos da candidatura devem ser revistos para que seja possível prosseguir com o processo de candidatura; pode-se ainda constatar que o processo de candidatura não será exitoso, se encaminhado para análise final do Comitê do Patrimônio nas condições apresentadas. No entanto, havendo a compreensão de que o processo de reconhecimento é plenamente possível, avança-se para a análise da questão da sua sustentabilidade. Nesse caso, o que se analisa são as condições existentes em nível local para a manutenção do reconhecimento, ou seja, a manutenção e promoção dos atributos do bem.

Serão descritas a seguir três situações acerca das condições mais ou menos elevadas de manutenção e promoção dos atributos do bem. Na primeira situação, o reconhecimento do bem se deve quase que exclusivamente a um processo exógeno (cujos recursos são todos de origem externa à unidade da federação que abriga o bem) que confere as condições para tal manutenção. Entretanto, no momento em que esse esforço externo cessa, a tendência natural é de que o bem volte para uma condição em que não seria possível o seu reconhecimento como patrimônio mundial. Nesse caso, o processo de reconhecimento se deu em decorrência de esforços empreendidos por uma unidade federada sobre o bem de uma localidade que não detinha as condições necessárias para o processo de reconhecimento. Não havia, por exemplo, uma instituição em nível local comprometida e apta para alcançar essas condições, não havia a compreensão por parte dos servidores públicos do que se faz necessário para a manutenção das condições do reconhecimento e tampouco o comprometimento da população com relação a esse processo.

Numa segunda situação, existem forças locais e forças exógenas sendo responsáveis pelo equilíbrio e manutenção dos atributos do bem. Apesar de ser aparentemente uma situação desejável, também aqui há uma instabilidade do ambiente em que se encontra o bem patrimonial, pois os esforços em nível local são alocados e comprometidos apenas para que seja possível alcançar o reconhecimento. Equipes técnicas com servidores locais não são montadas e estruturas representativas só foram criadas para atender à determinação da legislação, não havendo um real comprometimento da população com o processo de candidatura e com os seus desdobramentos.

Na terceira situação, também é necessário o esforço para a manutenção dos atributos do bem, entretanto, as instâncias de participação são comprometidas, há um instrumento legal que protege o bem, há uma instituição voltada para a sua manutenção e promoção e todo um corpo de servidores com competência para geri-lo e há a inserção do bem em propostas de desenvolvimento econômico e social em nível local.

Em resumo, a análise da fortificação e de seu entorno implica observar, entre outras, as condições de acesso; a conservação do bem; a sua localização, se insular, em área rural ou urbana, e se com proximidade a aglomerações subnormais; e a existência ou não de áreas livres a serem exploradas nas imediações da fortificação.

No caso do Projeto de Governo, se há uma estratégia de desenvolvimento para a região, estado ou município onde a fortificação se localiza e, ademais, como se insere a microrregião em que o bem está localizado em tal estratégia de desenvolvimento; como nela se insere a cultura. Vale analisar também se existe a previsão de uma proposta para a cultura, em geral, na microrregião, e para o bem, em particular; e como se expressa essa estratégia de desenvolvimento no instrumento de planejamento de médio prazo.

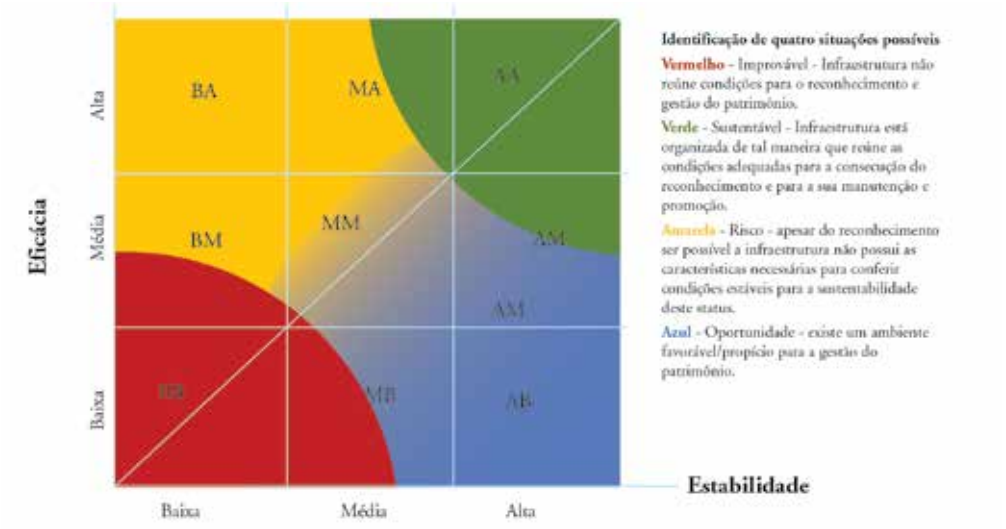
E, no âmbito da capacidade instalada, em termos de Capacidade de Governo, se o tema da cultura possui uma unidade administrativa específica para o gerenciamento dessa política pública; se há integração da cultura com outros temas da política pública no estado e/ou município (educação, turismo, urbanismo, meio ambiente) e se essa integração se dá por meio de instrumentos de planejamento que já fazem parte das diversas ações; se há discussões em estruturas formais organizadas em câmaras temáticas, fóruns por regiões de planejamento, reuniões técnicas informais para solucionar problemas em áreas de planejamento comuns, por uma atuação em busca de soluções para casos concretos à medida que se apresentam ou por busca de articulação no momento em que ocorre o impacto no município.

Esse exercício torna-se necessário porque podem ser destacados alguns desafios para a gestão das fortificações, como a necessidade de dar ênfase ao reúso desses bens, pois a maioria deixou de exercer a sua função original; a elaboração de instrumentos técnicos, propugnados pelo Iphan, que subsidiem e orientem a manutenção de suas estruturas físicas, como os estudos e pesquisas históricas e arqueológicas para a geração de conhecimento adicional ao disponível e os planos de conservação para as intervenções a serem produzidas; o estabelecimento de um plano de negócios que favoreça a integração desses bens na região e localidades onde se assentam, a fim de conferir-lhes sustentabilidade e competitividade enquanto atrativos turísticos; e o desenvolvimento de ações educativas para (re)inseri-los e (re)incorporá-los ao conjunto simbólico de referências culturais da localidade, região e país.

Assim, a realização de uma análise do ambiente interno e externo é recomendada, de modo que fique evidente, no contexto específico de cada fortificação, o que se modifica em cada modelo de gestão que venha a ser perseguido.

Esse exercício de enquadramento, certamente, auxiliará quanto às possibilidades e evidências de participação de modelos essencialmente públicos, público-privados ou nitidamente privados, a serem fomentados e estimulados no desenvolvimento da candidatura e que poderá ser demarcado a partir do gráfico esquemático ao lado.

Verifica-se, portanto, que, a partir das descrições acima, o gráfico apresenta, no seu eixo vertical, a eficácia do processo de candidatura e, no seu eixo horizontal,



a sustentabilidade no reconhecimento, considerada a manutenção dos atributos do bem. Com isso, há também quatro localizações no gráfico representativas de situações possíveis, sendo que no caso do processo de reconhecimento, em vez de termos quadrantes estanques, temos gradientes em que é possível matizar a situação identificada (as cores são mais fortes ou mais fracas de acordo com a maior ou menor intensidade dos fatores analisados, denotando maiores ou menores possibilidades de garantir a manutenção e promoção dos atributos do bem).

O primeiro gradiente representa uma situação de baixa eficácia para o alcance do reconhecimento do bem como patrimônio mundial e um ambiente com baixa capacidade de sustentar condições favoráveis para o êxito do esforço a ser empreendido. Essa situação, considerada como de "reconhecimento improvável" (representada por um vermelho uniforme) é aquela que não reúne as condições mínimas para o reconhecimento do bem e sua manutenção. Caminhando pela horizontal é possível alcançar outro gradiente, que chamamos de "oportunidade" (representado por uma cor azul, cuja intensidade cresce da origem para o fim do eixo horizontal), pois, embora ainda não reúna todas as condições para o processo de reconhecimento, há uma série de variáveis que criam um ambiente saudável para o reconhecimento, como grande apropriação do bem pela população local, razoável produção de conhecimento sobre o bem patrimonial, corpo de servidores comprometidos com sua manutenção, festejos e outras manifestações locais que ocorrem com plena utilização dos espaços do bem patrimonial. Enfim, há uma série de aspectos que poderão ser aproveitados para o processo de candidatura e constituem um ambiente bastante favorável para isso. Caminhando pela vertical do gráfico, há baixas condições de sustentabilidade e elevada condição de que o processo de candidatura seja bem-sucedido.

Podemos identificar essa situação, por exemplo, em um caso hipotético em que todas as condições para o reconhecimento do bem foram obtidas por meio da forte atuação de entes de outra unidade da federação diferente daquela que abriga o bem patrimonial. Devido às condições conferidas para o reconhecimento serem altamente instáveis, essa situação é considerada de "risco" (representada pela cor amarela, cuja intensidade cresce da origem para o fim do eixo vertical). Por fim, o quarto gradiente é aquele em que se constata uma elevada reunião de condições para o processo de candidatura, associado a um ambiente saudável para a sustentabilidade do processo. Chamamos esse gradiente de "sustentável" (representado pela cor verde, também em uma única intensidade, significando a possibilidade ampla de reconhecimento do bem como de sua manutenção como patrimônio mundial).

Assim, no âmbito do desenvolvimento da candidatura das fortificações brasileiras, o exercício que está sendo produzido nessas oficinas vem permitindo uma análise com os atores envolvidos, a fim de:

i) Primeiro, fazer uma transposição para uma estrutura gráfica que apresentará as possibilidades de caracterização das duas variáveis: governança e autonomia financeira. Nesta caracterização será possível verificar possibilidades de melhoria do posicionamento da gestão da fortificação em si.

ii) Segundo, verificar se as possibilidades de melhoria encontram condições favoráveis para essa promoção na estrutura de governança existente e/ou no aproveitamento das possibilidades de exploração econômica da fortificação.

iii) Terceiro, em caso de busca de uma estrutura de governança mais participativa, a análise de possibilidades para a aplicação de ações de educação patrimonial deverá ser considerada.

iv) Quarto, no caso de trabalhar o melhor aproveitamento das potencialidades econômicas da fortificação, será necessário que uma série de análises seja feita, partindo de duas linhas de verificação, a análise da fortificação e seu entorno e a análise do Projeto de Governo e de sua capacidade instalada.

O caso da Fortaleza de São José de Macapá

Inaugurada pelos portugueses em 19 de março de 1782, dia de São José, a Fortaleza de São José, localizada na cidade de Macapá, capital do estado do Amapá, representa o marco da ocupação e delimitação do espaço de defesa da Amazônia, na foz do rio Amazonas, em sua margem esquerda. Considerada uma das principais edificações militares do Brasil e um dos mais importantes monumentos do século 18 do país, foi erguida diante da perspectiva de uma invasão francesa.

Com um sistema que corresponde a um quadrado com baluartes pentagonais nos vértices, que receberam o nome de santos católicos – Nossa Senhora da Conceição, São José, São Pedro e Madre de Deus –, alberga em seu interior uma praça rebaixada constituída de oito prédios, dispostos dois a dois, sendo um deles uma capela. Com um sistema de deságue das águas pluviais no centro e nas laterais, possui do lado externo um fosso seco que, no projeto original, contornava a praça principal, e um revelim,



Vista aérea da Fortaleza de São José, Macapá (AP), s/d
Foto: Acervo Iphan.

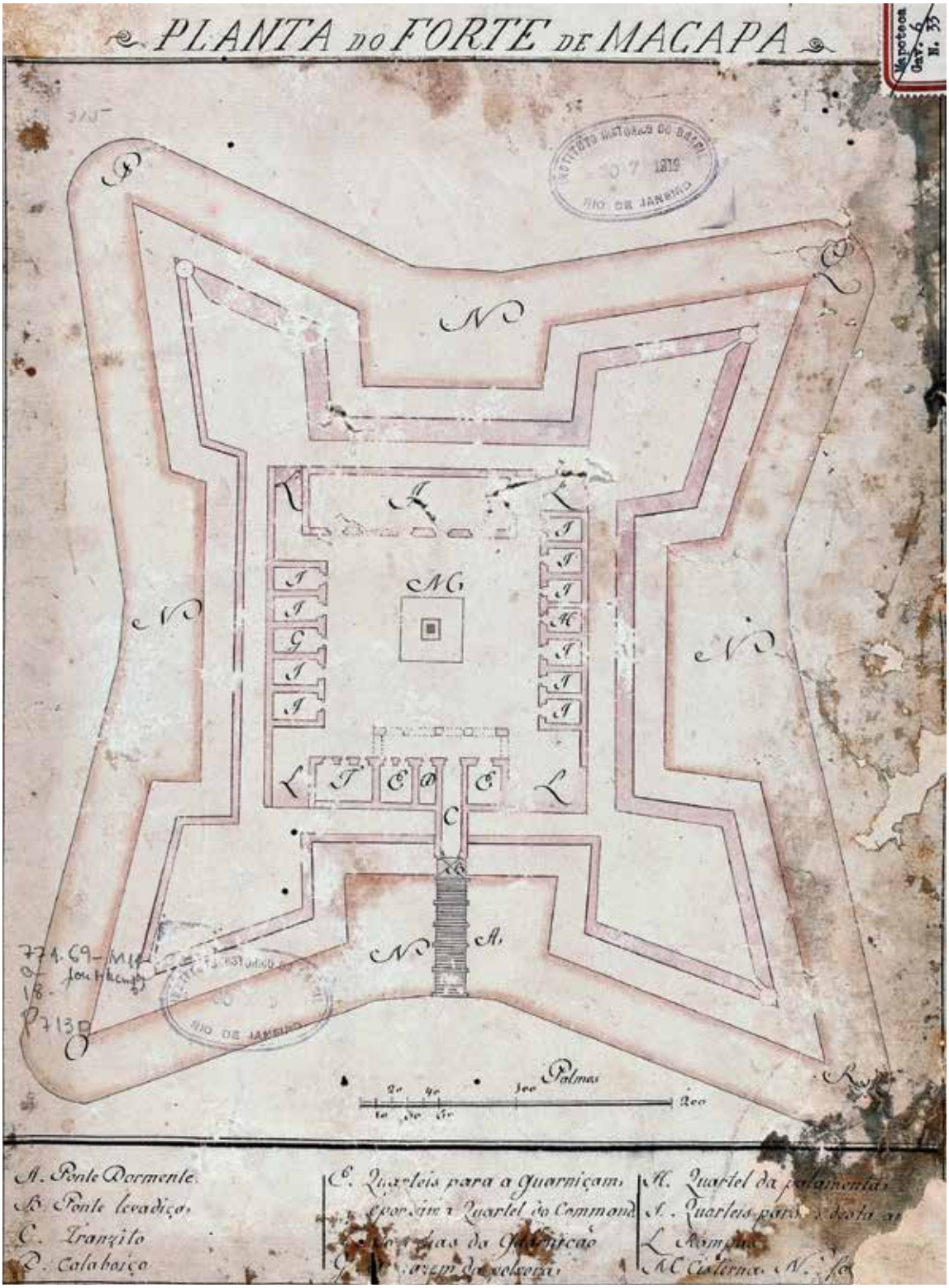
construção avançada de forma angular com a finalidade de defesa do conjunto amuralhado (Morim, 2014).

Como historia Morim:

> Do período colonial ao Brasil Império, a fortaleza foi ocupada por pelotões das guardas portuguesa e imperial, mas com a proclamação da República, em novembro de 1889, a construção perde sua função principal e entra em uma situação de abandono total. O ostracismo durou até 1946, quando lá se instalou o Comando da Guarda Territorial no recém-criado Território Federal do Amapá. O local foi tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico Nacional – Iphan, em 22 de março de 1950. Nas décadas de 1950 e 1960, suas instalações viraram estalagem para famílias imigrantes que chegavam a Macapá, e, em outro momento, uma cadeia pública para os presos sob vigilância da Guarda Territorial. Hoje, é um dos monumentos que definem a capital do Amapá (ibid.).

É de se destacar, como aponta Castro (2009:115), que a Fortaleza de São José de Macapá "tem uma característica que a individualiza em nível nacional e, em especial, no conjunto dos fortes amazônicos (...)" visto que "fortaleza, por definição, é uma construção defensiva com obras externas complementares. São José de Macapá é um caso clássico dentre essas poucas fortalezas, pois foi instalada com uma série de posições defensivas extramuros (...)", tornando-a "a mais defensável possível".

Atualmente, de propriedade do governo federal e sob a gestão direta da Secretaria de Estado da Cultura do Amapá, por meio da Fundação Museu Fortaleza de São José de Macapá, criada para gerenciar e planejar a sua ocupação, é responsável pela administração da fortificação, que se constitui em espaço de cultura e lazer para a cidade, e por sua


PLANTA DO FORTE DE MACAPA
Palmas
A. Ponte Dormente.
B. Ponte levadiça.
C. Tranzito
D. Calabouço
E. Quarteis para a Guarniçam,
H. Quartel da polamenta
L Rompar
M Cisterna



preservação, decorrente do mencionado tombamento federal, como uma obra de arquitetura militar inscrita no Livro do Tombo Histórico.

A oficina técnica referente à Fortaleza de São José foi realizada em Macapá nos dias 11 e 12 de setembro de 2017 e resultou de mobilização promovida com bastante antecedência, inclusive com a realização de uma reunião preparatória para esclarecer os atores locais quanto aos objetivos da oficina. Foram convidados representantes do poder público municipal e estadual, representantes da Fecomercio, Exército, universidades e instituições da sociedade civil. Houve considerável repercussão na imprensa local.

A visita à fortificação, que antecedeu os trabalhos da oficina, forneceu elementos para as discussões junto aos atores locais e permitiu que o atual modelo de gestão desse bem protegido fosse consensualmente classificado como burocrático.

Com relação às discussões decorrentes da apresentação da estrutura analítica do processo de candidatura, o equilíbrio de pontos positivos e alguns problemas

Fortaleza de São José, Macapá (AP), 2017
Foto: Fernando Mesquita/ Acervo Iphan.

Planta do Forte de Macapá. *Henrique Antônio Galluzzi, 1821*
Acervo: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

identificados levaram à consideração de que o estado atual da fortificação permite classificar suas possibilidades em uma área localizada entre oportunidade e risco, pois apresenta condições favoráveis para a candidatura, mas ainda faltam os elementos que permitiriam maior estabilidade ao processo.

Das discussões em grupo, foram destacados os seguintes pontos negativos:

- O orçamento não exclusivo para a fortificação impede que se saiba quanto será investido na fortificação durante o exercício;

- A administração feita por uma única secretaria não favorece a criação de uma estrutura intersetorial;

- Não há a previsão de se constituir uma instância participativa para a gestão do espaço da fortificação; e

- Alguns aspectos da fortificação necessitam de maior atenção, tais como a iluminação, a fiação aérea muito próxima, a profusão de placas no comércio das vizinhanças, falta de policiamento da área do bem e de seu entorno e de um plano de acesso e atração do turista.

Quanto aos pontos favoráveis e potencialidades para a gestão da fortificação, foram identificados:

- Sua localização é extremamente adequada à visitação do turista que se encontra em Macapá, pois situa-se no centro da cidade e à beira do rio Amazonas;

- Seu estado de conservação é bastante razoável;

- Seus espaços interiores podem ser mais bem explorados por meio de concessão de uso;

- É possível programar eventos culturais nos amplos espaços internos da fortificação, o que pode facilitar ainda mais a aproximação da população com relação à fortificação;

- O entorno da fortificação possui áreas para caminhadas na orla do rio Amazonas, um uso bastante favorável à preservação dos seus espaços; e

- A fortificação é reconhecida como um símbolo da cidade de Macapá e do estado do Amapá.

Dos principais encaminhamentos definidos, destacam-se:

- Deve-se trabalhar para obter uma fonte de recurso que permita o melhor planejamento e a melhor gestão da fortificação;

- Buscar uma ação conjunta com outras secretarias de governo pode ser o caminho para possibilitar uma atuação intersetorial para a gestão da fortificação;

- Embora não tenha sido constituída nenhuma estrutura durante a oficina, é provável que o andamento das discussões leve à necessidade dessa constituição, até porque houve a compreensão de que ela é uma estrutura necessária para o processo de reconhecimento; e

- Solucionar, junto às respectivas instâncias competentes, cada um desses pontos destacados.

O caso do Real Forte Príncipe da Beira

Considerada a maior edificação militar portuguesa construída fora da Europa, no Brasil colonial, e fruto da política pombalina de estabelecer limites com a Coroa espanhola na América do Sul, o Real Forte de Príncipe da Beira, em Costa Marques, no estado de Rondônia, foi erguido em função dos tratados firmados entre as duas coroas, entre 1750 e 1777. Inaugurado em 20 de agosto de 1783 para consolidar a ocupação na região disputada com os espanhóis, a fortificação é atualmente ocupada pelas Forças Armadas, embora tenha ficado mais de 40 anos em estado de completo abandono. Localizada às margens do rio Guaporé, corresponde a um feito singular do engenho luso-brasileiro.

É importante destacar que, "no épico trabalho de integração pelas fronteiras do Brasil, o Marechal Cândido Mariano Rondon redescobriu o Forte Príncipe da Beira" e o fez emergir da selva e reviver a "singular jornada dos bandeirantes nos confins do oeste, (...) eloquente testemunho de suas lutas pela posse da terra" (Nunes, 1985:300-301). Conforme expressa o autor,

> (...) o Forte Príncipe da Beira, no silêncio dos seus dias, revela a grandiosa lição de fé, de coragem moral, de inequívoca determinação e de admirável amor à terra natal que legaram às presentes gerações seus intrépidos construtores. Reminiscência de pedra, marco do passado, o Forte Príncipe da Beira expressa a mensagem histórica de nossa formação nacional (ibid.:343).

Hoje, sob a administração do Exército, o forte encontra-se em área do quartel do 1º Pelotão Especial da Fronteira – PEF, formado pelos "Sentinelas do Guaporé", tendo sido, desde 2009, objeto de prospecção arqueológica, por iniciativa do Iphan, com vistas à requalificá-lo para visitação turística. Mais recentemente, o Instituto vem empreendendo esforços com o objetivo de criar condições para favorecer a melhoria do estado de conservação desse bem protegido desde 1950.

A oficina técnica referente ao Real Forte Príncipe da Beira foi realizada em Porto Velho nos dias 11 e 12 de julho de 2018, precedida de visita à fortificação, graças ao voo proporcionado pelo governo do estado.

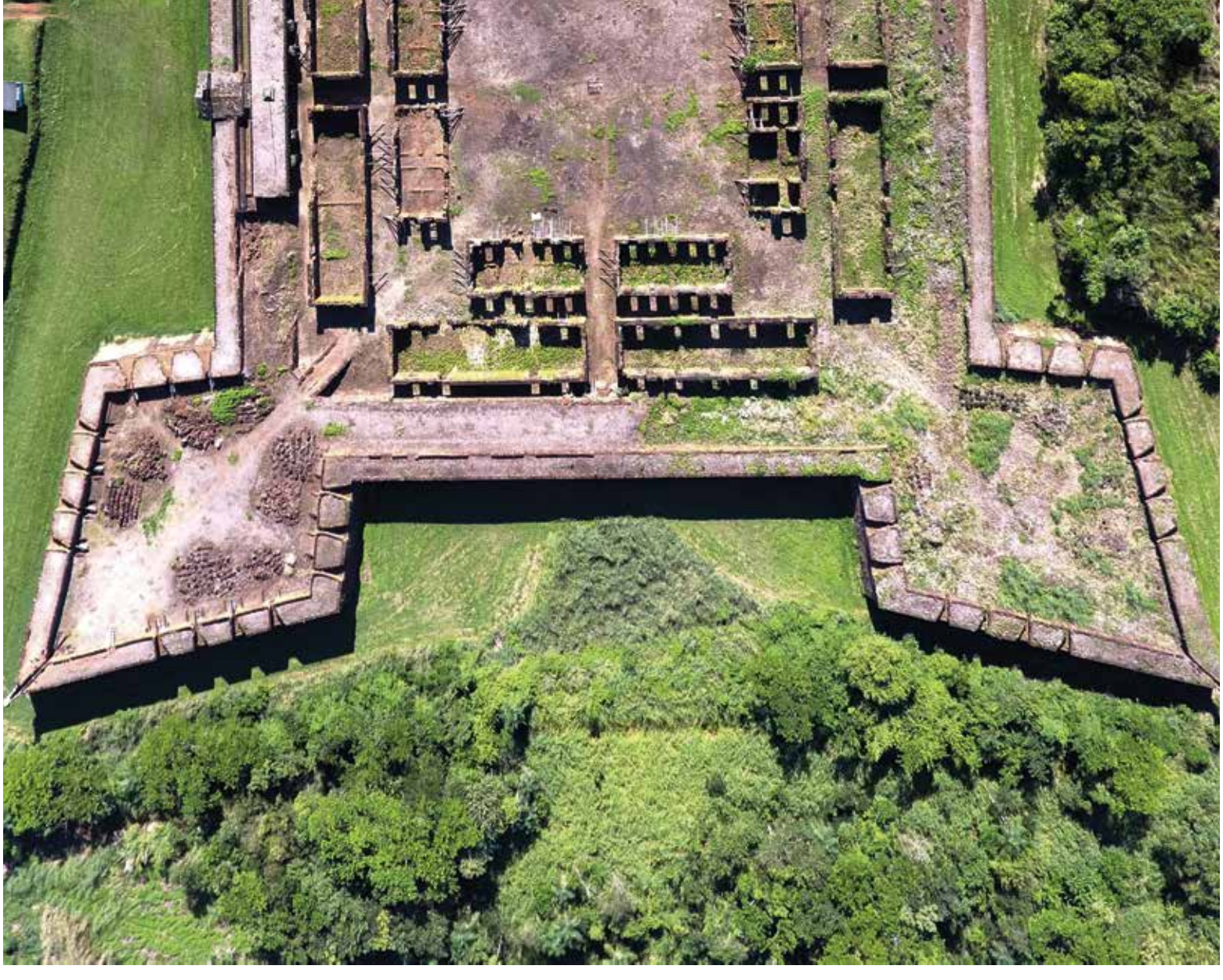
A visita à fortificação permitiu verificar suas preocupantes condições de manutenção, o que certamente exigirá um trabalho intenso de mobilização e investimento, a fim de enfrentar os problemas existentes.

O diálogo estabelecido com a equipe do pelotão do Exército sediado próximo à fortificação foi fundamental para conhecer o amplo espectro de atividades que realiza naquela área de fronteira.

Para a realização da oficina com vistas à candidatura do componente do bem seriado, houve uma ampla ação de mobilização dos atores locais. Na oficina foram apresentados os conceitos relativos ao processo de candidatura ao reconhecimento como patrimônio mundial, as particularidades do processo de candidatura do bem seriado Fortificações Brasileiras, os desafios da gestão da fortificação, em explanação feita pelo representante do Exército, a quem cabe sua gestão, seguida por apresentação sobre aspectos históricos e descritivos da fortificação, bem como sobre



Vista aérea do Real Forte Príncipe da Beira, Costa Marques (RO), s/d
Foto: Acervo Iphan.



as ações a serem empreendidas visando sua conservação, mediante a instalação do canteiro modelo, equipamento a ser instalado no local com o objetivo de ser utilizado como espaço multiuso.

Os trabalhos prosseguiram com as apresentações dos dois modelos esquemáticos que tratam da gestão de fortificações, destacando, no caso, o enquadramento da sua gestão dentro do modelo burocrático e ressaltando a inexistência de ações específicas nos orçamentos dos governos estadual e municipal para aplicação na fortificação.

Com relação ao esquema analítico do processo de candidatura, em decorrência das condições de conservação da fortificação, houve uma tendência a classificá-la como dentro da área de fronteira entre risco e oportunidade, apesar de considerar fatores positivos, como sua localização no interior da selva amazônica, sua beleza cênica e conservação do entorno da fortificação, livre de obstáculos construídos pelo homem, a grandeza da construção (a maior fortificação dentre as dezenove) ou a importância que pode tomar em uma proposta de busca de desenvolvimento para a região, notadamente isolada e com predominância de população de baixa renda.

Diante das discussões realizadas sobre as ações previstas e em curso para a preparação, acondicionamento e apresentação do componente local do bem seriado, cabe assinalar:

- A promoção de ações de educação patrimonial para a melhor compreensão e apropriação da fortificação por parte da população local do município de Costa Marques; e

- a construção do canteiro modelo em uma parceria Iphan com a Diretoria de Patrimônio Histórico e Cultural do Exército – DPHCEx.

Restaram definidos os principais encaminhamentos:

- Dar prosseguimento para a formalização do Comitê Técnico;

- Planejar ações de educação patrimonial nas escolas da proximidade da fortificação e do município de Costa Marques;

- Identificar as potencialidades de turismo do município e das proximidades da fortificação, para diversificar as possibilidades de exploração;

- Buscar a aproximação com universidades de Rondônia, em especial suas pró-reitorias de extensão ou unidades equivalentes, para fomentar iniciativas de capacitação para a população do distrito de Príncipe da Beira e do município de Costa Marques, com a intenção de proporcionar possibilidades de melhor atendimento aos turistas que cheguem à região;

- Buscar recursos a serem utilizados na gestão e conservação da fortificação, por meio de parcerias e do estabelecimento de rubricas específicas nos orçamentos do estado e do município.

Expectativas para a gestão em torno desse reconhecimento

A ousada candidatura do bem seriado Conjunto de Fortificações do Brasil, que inclui duas na Região Norte do país, destaca-se no atual contexto institucional

do Iphan como um desafio sem precedentes, qual seja, o de promover, no processo de reconhecimento de bens culturais como patrimônio mundial, a construção de um ideário interfederativo, de cogestão entre agentes de diversos entes federativos irmanados em função de um interesse comum. O patrimônio serve, portanto, como elemento de união em torno de um mesmo objetivo, de uma compreensão construída a partir da um somatório de visões e elementos que devem dialogar e favorecer a dinamização socioeconômica e cultural das localidades onde se situam. Como um bem seriado, deve expressar conexões culturais, sociais ou funcionais que ao longo do tempo podem ser identificadas, em que "cada componente deve contribuir para o Valor Universal Excepcional do bem como uma premissa cientificamente demonstrada, irretocável e compreensível, podendo incluir, entre outras características, atributos imateriais. O Valor Universal Excepcional identificado deve ser fácil de compreender e comunicar" (Unesco, Iphan & CLC, 2013:48), e há que evidenciar total coerência e administrabilidade geral, ainda que a proteção, conservação e gestão sejam mais complexas, porque diferentes mecanismos podem se aplicar a cada componente distinto, exigindo, portanto, uma gestão coordenada dos componentes que o integram.

O exercício que ora se realiza busca uma equalização entre as estruturas locais estabelecidas para a candidatura, a fim de que sejam funcionais e efetivas e não guardem grandes diferenças quanto aos respectivos graus de organização.

À coordenação desse processo, impõe-se uma atuação audaciosa, com vistas a buscar as alternativas mais viáveis para fomentar ou aperfeiçoar em cada local os mecanismos e instrumentos de gestão que melhor atendam às necessidades particulares de cada fortificação e do conjunto em si.

O desafio está posto. O tempo dirá!

Referências

BRITO, Marcelo. Lista Indicativa brasileira do Patrimônio Mundial. Conceitos, critérios e desafios. In: UNESCO; MINC; IPHAN. *Patrimônio Mundial*. Edição Especial. Patrimônio Mundial no Brasil. Paris, p. 82-85.

CASTRO, Adler Homero F. *Muralhas de pedra, canhões de bronze, homens de ferro*: fortificações do Brasil de 1504 a 2006. Rio de Janeiro, Fundação Cultural do Exército Brasileiro, 2009, p. 115.

IPHAN. *Lista Indicativa brasileira 2015*. Patrimônio Cultural Mundial – Unesco. Brasília, 2015.

MINC; MTur; MD. *Carta do Recife*. Seminário Internacional Fortificações Brasileiras – Patrimônio Mundial. Recife, Forte das Cinco Pontas, 7 de abril de 2017.

MORIM, Júlia. *Fortaleza de São José de Macapá*. Pesquisa escolar on-line, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2014. Disponível em <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acessado em 4 ago.2018.

NUNES, José Maria de Souza. *Real Forte Príncipe da Beira*. Rio de Janeiro: Spala Editora/Fundação Emílio Odebrecht, 1985, p. 300-301.

UNESCO; IPHAN; CLC. *Preparação de Candidaturas para o Patrimônio Mundial*. Série Manual de Referência do Patrimônio Mundial. Brasília, 2013, p. 17, 48 e 58.

UNESCO; IPHAN; CLC. *Gestão do Patrimônio Mundial Cultural*. Série Manuais de Referência para o Patrimônio da Humanidade. Brasília, 2016.



Mariana Petry Cabral, Daiane Pereira, Marcia Bezerra

Patrimônio arqueológico da Amazônia: a pesquisa, a gestão e as pessoas*

Introdução

Neste artigo, nós partimos da análise de dados atualizados do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, referentes ao patrimônio arqueológico na Região Norte do país, para refletir sobre os desafios de pensarmos a pesquisa e a gestão de modo conjunto. Nós estamos entendendo, portanto, que ambas são complementares e estão profundamente entrelaçadas. Neste sentido, não podemos pensar gestão sem pesquisa, nem tampouco pesquisa sem gestão.

Para entendermos as possibilidades deste entrelaçamento, vamos primeiramente mapear os elementos oficiais que guiam nossas atividades como arqueólogas. Desde a promulgação da Lei Federal nº 3.924, de 26 de julho de 1961, a chamada Lei da Arqueologia, vigora no Brasil uma posição muito explícita sobre o lugar central que o Poder Público ocupa em relação a todo e qualquer vestígio arqueológico do país, cabendo a ele sua guarda e proteção. A pesquisa arqueológica no território nacional, portanto, é regida por essa relação de tutela do Estado, ainda que tenhamos uma ampla capacidade de escolhas e definições no desenrolar dos projetos.

O que temos observado nas últimas décadas é um contínuo aprimoramento, por parte do Estado Nacional, dos instrumentos de fiscalização, controle e proteção do patrimônio arqueológico. De maneira complementar, também observamos o fortalecimento profissional da arqueologia, que ampliou seus quadros de modo muito significativo, seja por meio de cursos de graduação e pós-graduação, seja pelo aumento de setores de pesquisa arqueológica em instituições públicas e privadas por todo o país. As reflexões sobre esse crescimento acelerado da arqueologia no Brasil têm se voltado tanto para o ensino (por exemplo, Bezerra, 2008; Viana, Bezerra & Eremites de Oliveira 2014), quanto para outros aspectos da nossa prática profissional, com ênfase na arqueologia preventiva (por exemplo, Zanettini, 2009; Wichers, 2010; Zarankin & Pellini, 2012).

Para desenvolver as reflexões que apresentamos neste artigo, tomamos como base um conjunto de dados disponibilizados

Na Amazônia, as coleções cerâmicas têm muitos vasos inteiros, criando desafios específicos para a salvaguarda e a comunicação. Reserva Técnica do Laboratório de Arqueologia Peter Hilbert, IEPA, Macapá (AP)
Foto: Daiane Pereira, 2008.

*Texto editado e revisado pelas autoras.

pelo Iphan, abarcando o Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos – CNSA, a lista de instituições de guarda da Região Norte registradas no Cadastro Nacional das Instituições de Guarda e Pesquisa – CNIGP, e as autorizações de pesquisa arqueológica na Região Norte concedidas no período de 1997 a 2017. Buscamos analisar esses dados em conexão com nossas próprias experiências de pesquisa na Amazônia, assim como em diálogo com debates contemporâneos de colegas envolvidos com a arqueologia na Região Norte. Nosso intuito é refletir sobre desafios que se colocam não apenas para a preservação do patrimônio arqueológico dessa imensa região, mas também para a construção de narrativas sobre o passado, que envolvem diretamente nossas percepções de presente e de futuro[1] para a Amazônia e para as populações que residem na região. O que almejamos com isso é expressar inquietações que têm acompanhado nossas trajetórias de pesquisa e que apontam para a diversidade de possibilidades que o patrimônio arqueológico da Amazônia têm como materialidade no presente. Essa materialidade atinge não apenas pessoas diretamente ligadas à pesquisa, mas também os diversos coletivos humanos que se entrelaçam com os materiais que nós nos acostumamos a chamar de "arqueológicos" (Bezerra, 2017; Cabral, 2013). De certo modo, temos entendido que um dos elementos pulsantes da arqueologia na Região Norte do Brasil, especialmente na Amazônia, é seu potencial de interação e diálogo com os múltiplos coletivos humanos que povoam nossas pesquisas e seus entornos, tornando os movimentos de socialização e aproximação etapas fundamentais das pesquisas. Neste sentido, propomos pensar neste artigo os desafios que essas relações trazem para a pesquisa e para a gestão, o que tem mobilizado nossas pesquisas e práticas na Amazônia.

Para estruturar essa discussão, buscamos identificar, por meio da análise de dados do Iphan, tendências de mudança que a pesquisa e a gestão arqueológicas na Região Norte têm seguido nas últimas duas décadas (1997-2017). Ao nos debruçarmos sobre esses dados, procuramos contextualizá-los historicamente, relacionando-os a transformações e desenvolvimentos nas políticas públicas. De modo complementar, buscamos usar esses dados para pensar alguns dos desafios que se colocam no contemporâneo.

Entendendo as coleções arqueológicas como elemento central de pesquisa e gestão desse patrimônio, esboçamos algumas reflexões sobre os caminhos que estão sendo percorridos no debate contemporâneo sobre acervos arqueológicos no Brasil e as particularidades que a Região Norte traz para essa discussão. Complementarmente, avançamos em reflexões sobre a aproximação de diversos coletivos com o "arqueológico", o que necessariamente nos leva a rever não apenas nossas práticas, mas também os instrumentos legais e formais que orientam nossa atuação. Essas reflexões apontam para uma série de descompassos, por exemplo: entre pesquisadores e gestores; entre cientistas e outros interessados; entre a prática e a legislação. Encarar tais descompassos e construir pontes entre múltiplas perspectivas, buscando ampliar e diversificar a arena de conversas, é um grande desafio. Este artigo

1. Ver Holtorf (2012) e Harrison (2016) sobre discussões a respeito da construção de futuros e a prática arqueológica.

não pretende resolvê-lo, mas busca evidenciá-lo, como um modo de contribuir para que o patrimônio arqueológico da Amazônia se torne de fato um bem cultural compartilhado pelas pessoas – muitas e diversas – da Amazônia.

Um panorama da arqueologia na Região Norte a partir dos dados do Iphan (1997–2017)

A Amazônia atrai a atenção da pesquisa em arqueologia desde o final do século 19, com uma série de expedições científicas e o início da construção de acervos institucionais (Barreto, 1999-2000). No entanto, é interessante observar que apenas recentemente, a partir de 2002, instituições de guarda sediadas na Região Norte começaram a se fortalecer e ganhar mais espaço, servindo como instituições de apoio nas Portarias de Pesquisa do Iphan. Até então, o Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG era a única instituição de guarda da Amazônia listada como Apoio Institucional, situação que nos mostra um dos desafios no processo de aproximação das pessoas da Amazônia com o patrimônio arqueológico: muitas coleções já não estão na região.

Seguindo os dados do Iphan referentes às autorizações de pesquisa nos últimos vinte anos (1997-2017), é possível vislumbrar a ocorrência de algumas mudanças recentes. Observamos que no período em questão foram emitidas 747 portarias, as quais receberam Apoio Institucional de quarenta instituições sediadas na Região Norte e de 35 instituições sediadas em estados das



Pavilhão Domingos Soares Ferreira Penna, denominado "Rocinha", no Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi. Neg. vidro, 1905
Foto: Arquivo Guilherme de La Penha/ Coleção Fotográfica/MPEG.





Escavações arqueológicas têm ampliado nossos entendimentos sobre o patrimônio arqueológico. Equipe do Iepa escava Sítio Arqueológico AP-MA-05: Campus da Unifap, Macapá (AP), 2010
Foto: Maurício de Paiva.



Laboratório no prédio hoje denominado Emília Snetlhage, no Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi, onde atualmente funciona a Diretoria do MPEG. Neg. vidro, [1904?] Foto: Arquivo Guilherme de La Penha/ Coleção Fotográfica/MPEG.

outras quatro regiões do país (Centro-Oeste, Nordeste, Sudeste e Sul). Destas portarias, cerca de 75% (574) receberam apoio de instituições da Região Norte, o que mostra um fortalecimento das organizações locais. Ao observar esses dados na distribuição anual, nota-se um contínuo aumento da participação de instituições do Norte a partir de 2003, ainda que instituições de outras regiões continuem atuando até o presente. Considerando que a pesquisa e a gestão do patrimônio têm relação estreita com os acervos arqueológicos gerados, e que o fortalecimento de relações entre este patrimônio e a sociedade tem nas coleções um espaço privilegiado de atuação, o fato de portarias de pesquisa continuarem a ser emitidas para outras regiões do país deve ser olhado com cautela.

Outro elemento que chamou nossa atenção na análise dos dados relativos às portarias do Iphan, e que pode ser contrastado com dados do CNSA para o mesmo período, se refere às pessoas que estão à frente das pesquisas na Região Norte. Os dados sobre as portarias mostram 160 arqueólogos e arqueólogas coordenadores de projetos, sendo cerca de 57% com nomes masculinos[2]. Para o mesmo período, temos 112 pessoas listadas como responsáveis

2. Os dados disponibilizados pelo Iphan não apresentam identificação de gênero, mas de modo exploratório optamos por fazer uma distinção a partir dos nomes das pessoas, ainda que cientes das falhas que tal divisão possa acarretar. Estamos também cientes das limitações que a divisão binária de gênero produz, mas optamos explorar estes dados a fim de incentivar reflexões neste caminho. Sugerimos que análises mais cuidadosas com um viés de gênero têm um forte potencial para gerar reflexões sobre esses dados, seguindo discussões recentes que voltaram a florescer na arqueologia brasileira (Ribeiro et al, 2017; Ribeiro, 2017; Caromano et al, 2017; Sene et al, 2018).

pelo registro de sítios arqueológico no CNSA, sendo 58% com nomes masculinos, resultado muito similar ao das portarias. Esses dados também podem ser analisados considerando a quantidade de portarias e de sítios arqueológicos listados para cada pessoa, já que uma pessoa pode ter muitas portarias em seu nome ou ser responsável pelo registro de diversos sítios arqueológicos. É interessante observar que, no que se refere à quantidade de sítios arqueológicos registrados por pessoa, há um pequeno aumento da participação das pessoas com nomes femininos, responsáveis por quase metade do total de sítios registrados.

Na tabela a seguir, apresentamos esses dados sintetizados.

Como um exercício exploratório na perspectiva de gênero, esses dados nos ajudam a compor uma cena já explorada por outras pesquisadoras, na qual se destaca a forte presença de mulheres na arqueologia brasileira (Ribeiro et al 2017; Caromano et al, 2017). A alteração observada na participação das pessoas com nomes femininos no registro de sítios arqueológicos (com um aumento beirando 50% dos registros) poderia ser pensada a partir de um enfoque da distribuição sexual do trabalho (Gero, 1994), em que a atuação feminina fica mais evidente em atividades de gabinete ou laboratório. No entanto, esta é uma possibilidade que requer um refinamento nas análises, inclusive com o cruzamento dos nomes de responsáveis pela coordenação de projeto e de responsáveis pelo registro dos sítios. Uma comparação rápida que fizemos entre as dez pessoas com maior quantidade de portarias e de registros de sítios mostra que apenas cinco pessoas aparecem nas duas listas, um possível indício de que a tarefa de registro dos sítios nem sempre é realizada por quem coordena o projeto.

Outro aspecto que pudemos observar nos dados do Iphan diz respeito ao espaço ocupado hoje pela arqueologia preventiva na Região Norte. Das 747 portarias emitidas no período de estudo, 647 (quase 90%) estão vinculadas a projetos de arqueologia preventiva, refletindo uma tendência que vemos ocorrer em todo o país (Zanettini, 2009; Zarankin & Pellini, 2012). Ainda assim, vale salientar que 11% das portarias referem-se a projetos acadêmicos, um número animador considerando-se um contexto em que a arqueologia preventiva parecia

	Responsável pela coordenação de projeto	Responsável pelo registro de sítio arqueológico	Quantidade de portarias emitidas	Quantidade de sítios registrados
Pessoas com nomes masculinos[3]	57%	58%	60%	51,5%
Pessoas com nomes femininos	43%	42%	40%	48,5%
Total	160 pessoas	112 pessoas	747 portarias	2.828 sítios

Distribuição percentual de portarias e registros de sítios arqueológicos de acordo com o nome de responsáveis.
Base: dados do Iphan/2018.

3. Observe a nota anterior.



Os megalitos de Calçoene (AP): expressão da diversidade cultural indígena desde a Antiguidade. Sítio Arqueológico AP-CA-18: Rego Grande 1, Calçoene (AP), 2010
Foto: Mariana Cabral/Iepa.

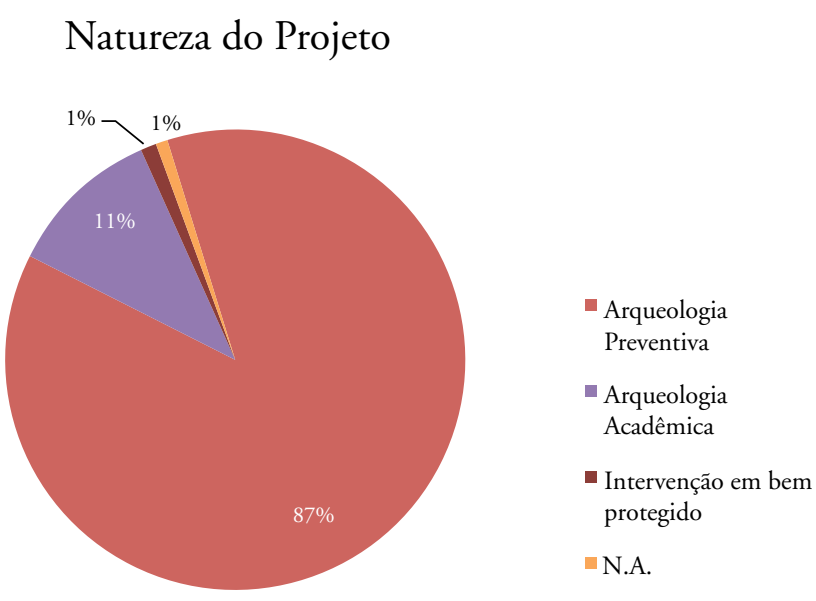


Gráfico 1: Distribuição das portarias de autorização do Iphan segundo a natureza do projeto.
Base: dados do Iphan/2018.

dominar todo espectro de pesquisa. No gráfico ao lado, apresentamos estes dados.

Vale salientar que, no período em análise, a Amazônia teve um significativo aumento no número de arqueólogos e arqueólogas residentes, fortalecendo, portanto, instituições e grupos de pesquisa. Faz parte desse movimento a criação de cursos de graduação ou pós-graduação nos estados do Pará (Universidade Federal do Pará – UFPA e Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA), do Amazonas (Universidade do Estado do Amazonas – UEA) e de Rondônia (Universidade Federal de Rondônia – UNIR), ampliando – potencialmente – as oportunidades de pesquisa acadêmica. Associado a isso, houve também a criação ou fortalecimento de instituições com área de pesquisa em arqueologia, como é o caso do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá – Iepa, em que duas de nós atuamos por vários anos, e que provocou mudanças substantivas na dinâmica da pesquisa arqueológica no estado do Amapá (Saldanha & Cabral, 2012).

A ampliação da pesquisa arqueológica na Região Norte pode ser observada não apenas no aumento de portarias de pesquisa emitidas pelo Iphan, mas também no aumento do número de sítios arqueológicos registrados. Nos gráficos a seguir, apresentamos esses dois conjuntos de dados.



Jovens professores Tiriyó conversam sobre as gravuras rupestres no seu território, mostrando que o conhecimento sobre sítios arqueológicos é partilhado por diferentes coletivos na Amazônia. Terra Indígena Parque do Tumucumaque (PA), 2009
Foto: Mariana Cabral.





Gráficos 2 e 3: Relação quantitativa de portarias emitidas[4] e sítios arqueológicos registrados anualmente. Base: dados do Iphan/2018.

Nos gráficos podemos ver que, enquanto o número de portarias apresenta uma tendência mais homogênea de crescimento (formando uma curva mais contínua), o registro de sítios arqueológicos tem um movimento um pouco diferente: ainda que aponte para um crescimento de 2004 a 2013, há um contínuo decréscimo de registros a partir de 2014. É interessante observar que certo *boom* no registro de sítios arqueológicos ocorrido na virada para o século 21 não é acompanhado por uma maior quantidade de portarias, o que pode estar relacionado com a realização de projetos em grandes áreas. Além disso, temos que considerar que o Iphan buscou aprimorar seus instrumentos de controle e fiscalização ao longo dos anos, especialmente para a pesquisa ligada ao licenciamento ambiental. Com isso, projetos que antes poderiam ser realizados através de uma única portaria de autorização hoje requerem diferentes etapas de controle, resultando em um aumento de portarias emitidas.
É óbvio, no entanto, que o aumento explosivo de emissão de portarias de

4. A emissão de portarias está registrada de acordo com a Superintendência em que o processo foi registrado. É importante observar que, na Região Norte, até 2004, só havia Superintendência do Iphan nos estados do Amazonas (1987) e Pará (1992). A partir de 2009, todos estados da região passaram a sediá-las.

pesquisa, especialmente a partir de 2008, tem relação direta com o aumento real de empreendimentos no país, impulsionando a arqueologia preventiva. Vale lembrar que 2007 é o ano de lançamento do Programa de Aceleração de Crescimento – PAC do Governo Federal, com financiamento de empreendimentos em todo país.

A partir de um olhar ainda bastante focado nos dados quantitativos, há outro aspecto singular no comparativo entre os dois conjuntos de dados representados nos gráficos. Nos últimos anos, em especial a partir de 2015, parece haver uma inversão entre o número de portarias emitidas e a quantidade de sítios arqueológicos registrados. Seria isto um reflexo da mudança mais recente dos trâmites no Iphan para o licenciamento ambiental, com a emissão da Instrução Normativa nº 001, de 25 de março de 2015, que refinou etapas de pesquisa e tipos de empreendimento? Mesmo que essa seja uma possibilidade, ela não explica o motivo da evidente queda na quantidade de sítios registrados.

Estes dados nos mostram que devemos ser cuidadosas ao estabelecer qualquer relação direta entre a quantidade de portarias emitidas e seus resultados práticos na identificação do patrimônio arqueológico, pois nem sempre esses dois mecanismos estão associados. Neste sentido, para pensarmos os desafios da preservação desse patrimônio é preciso avançarmos também em observações qualitativas, fazendo uso de nossas experiências na Amazônia para seguir nesse apontamento de caminhos possíveis para pesquisa e gestão do patrimônio arqueológico na Região Norte.

Coleções arqueológicas e os desafios da gestão

Nas últimas décadas, a confluência de diversos processos modificou a forma como a disciplina arqueológica e os vestígios materiais adquirem significância no presente (Salerno, 2012:192). O patrimônio arqueológico deixou de ser exclusivamente uma fonte de estudo das sociedades, para ser também um aprofundamento da nossa compreensão sobre a relação destes patrimônios na atualidade. Nessa relação, as coleções arqueológicas correspondem à acumulação da materialidade (Brefe,1998: 286), e os desafios de sua gestão ultrapassam a nossa responsabilidade com sua conservação física e informacional e vão em direção a um conjunto de ações e posicionamentos relativos ao que acreditamos ser o papel social da arqueologia.

O amplo conjunto de ações que integram a gestão das coleções arqueológicas compõe a cadeia operatória da museologia e a cadeia produtiva da arqueologia (Wichers, 2010). Um dos seus principais desafios é congregar diferentes campos do conhecimento, saberes tradicionais, coletivos humanos e profissionais aos quais as coleções arqueológicas envolvem. Diante de tais desafios, a inserção dessa temática associada à análise de um panorama geral do patrimônio arqueológico da Região Norte, aqui apresentada, é um movimento de valorização da gestão das coleções enquanto área de pesquisa no âmbito da arqueologia, e uma oportunidade para refletirmos sobre características e pautas comuns da região. Um caminho que acreditamos essencial para avançarmos nos processos de gestões colaborativas dos patrimônios arqueológicos.



Acompanhando o ritmo da arqueologia brasileira, as coleções arqueológicas apresentaram nas últimas décadas um crescimento acentuado (Bruno & Zanettini, 2007:02). A quantidade de material arqueológico armazenado nas instituições de guarda e pesquisa aumenta em grande escala, em um descompasso com os investimentos em melhorias estruturais, capacitação de recursos humanos, pesquisas especializadas e comunicação das coleções.

A aceleração do crescimento das coleções evidenciou a desvalorização e as lacunas da gestão das coleções arqueológicas, fenômeno mundial conhecido como "crise dos acervos" (Voss, 2012:145). Ao analisar a trajetória da disciplina arqueológica no país e de suas coleções, é possível perceber como se consolidou uma concepção antiquarista sobre as coleções e espaços de guarda, com a predominância de características depositárias e de uma institucionalização dos acervos voltada para os pares arqueológicos.

O mesmo ocorreu na Região Norte, uma das pioneiras nos estudos arqueológicos e na guarda de coleções arqueológicas no país, com a criação do Museu Paraense em 1866. Embora pesquisas arqueológicas estivessem sendo realizadas desde o século 19 na Amazônia brasileira, são escassos os registros de como e onde os acervos gerados estavam sendo guardados, talvez com a única exceção do Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG. Vemos documentadas ações preambulares de salvaguarda das coleções arqueológicas apenas a partir de 1956, com a criação de um "depósito das coleções" no MPEG, separado das áreas expositivas (Barreto, 1992: 234). O que podemos afirmar é que, de modo geral, essas coleções estavam se constituindo na forma de enciclopédia classificatória, com materiais oriundos em grande parte de coletas assistemáticas, sem uma maior reflexão sobre sua utilização social (Bruno, 1999: 82).

Para melhor contextualizarmos as coleções arqueológicas salvaguardadas na Região Norte, precisamos lembrar que se trata da



maior região do país, ocupando cerca de 45% do território nacional. Mesmo com sua ampla extensão e potencial arqueológico, até duas décadas atrás ainda eram poucas as instituições de pesquisa e formação de profissionais de arqueologia na região. A grande distância entre os locais de origem dos vestígios e os de guarda, muitas vezes fora da Região Norte, impunha dificuldades para a gestão das coleções no que tange às salvaguardas e comunicações.

Durante quase todo o século 20, coleções arqueológicas foram levadas para fora da Região Norte, sendo guardadas em instituições de outras regiões por profissionais que desenvolviam pesquisas na Amazônia brasileira, mas estavam vinculados a entidades acadêmicas e científicas de diferentes lugares do país. Segundo os dados fornecidos pelo Iphan sobre as portarias de autorização de pesquisa de 1997 a 2017, até 2001 a única instituição de guarda da Região Norte a figurar como Apoio Institucional foi o MPEG. Como já destacado, apenas a partir de 2002 outras instituições da região iriam aparecer como instituição de apoio nas portarias do Iphan.

A partir da primeira década do século 21, em correspondência com o aumento das pesquisas arqueológicas ligadas ao licenciamento ambiental, vemos mais instituições de guarda da Região Norte aparecerem na relação de autorizações. Analisando as portarias de autorização de pesquisa no período de estudos, quarenta instituições de guarda da Região Norte são identificadas. Todavia, podemos perceber que há uma ausência de padronização: nomes distintos são dados à mesma instituição, o que pode ter ocorrido pela alteração dos nomes no decorrer dos anos ou pela existência de subdivisões de departamentos em uma mesma instituição.

Atualmente, com políticas nacionais de patrimônio cultural e arqueológico mais consolidadas, e com o fortalecimento da própria disciplina arqueológica no país, o panorama é distinto.

Reserva Técnica do Laboratório de Arqueologia Peter Hilbert, Iepa, Macapá (AP). No Núcleo de Pesquisa Arqueológica do Iepa, em Macapá, a reserva técnica de arqueologia foi projetada para ser visível para visitantes, através de uma ampla parede de vidro, ampliando o contato com o patrimônio arqueológico sob guarda
Foto: Daniel Nec/Iepa, 2012.

A partir de 2014, com a criação do Programa de Fiscalização do Iphan, foi instituído o Cadastro Nacional das Instituições de Guarda e Pesquisa (CNIGP). Estabelecido pela Portaria Iphan nº 196, de 18 de maio de 2016, o cadastro é composto pelas instituições que concederam endossos de pesquisa e por aquelas que pretendem fazê-lo. As instituições devem passar por um processo de fiscalização pelas Superintendências do Iphan, que as classificam como aptas ou inaptas, de acordo com os critérios estabelecidos na Portaria Iphan nº 196/2016 para a conservação de bens arqueológicos móveis. As fiscalizações devem ser realizadas periodicamente pelo Iphan, com o objetivo de avaliar as condições de guarda dos bens arqueológicos.

Até o momento, 28 instituições de guarda da Região Norte constam no CNIGP. O gráfico a seguir mostra a distribuição dessas instituições por estado.

De acordo com o CNIGP, das 28 instituições registradas na Região Norte, quatro estão classificadas como inaptas, quinze como aptas em processo de fiscalização e nove como aptas. Deste conjunto, nos estados do Acre e de Roraima todas instituições estão inaptas, o que nos serve como um alerta sobre as condições de ampliação de acervos. Também é importante ressaltar que mais da metade das instituições cadastradas (54%) está ainda em processo de fiscalização, o que pode alterar as condições de guarda na Região Norte nos próximos anos. Como este é um processo em implementação, ele está sendo alimentado e alterado com grande velocidade, de acordo com os acompanhamentos do Iphan.

Embora seja um movimento recente e em processo de efetivação, os avanços nas políticas públicas direcionadas à guarda do patrimônio arqueológico estimulam a discussão sobre a gestão dos acervos arqueológicos em outros âmbitos. Um deles é o da consolidação da gestão das coleções como campo de pesquisa e a especialização de profissionais nessa área.

Como desafio, enfrentamos a decalagem entre os direcionamentos teóricos atuais da

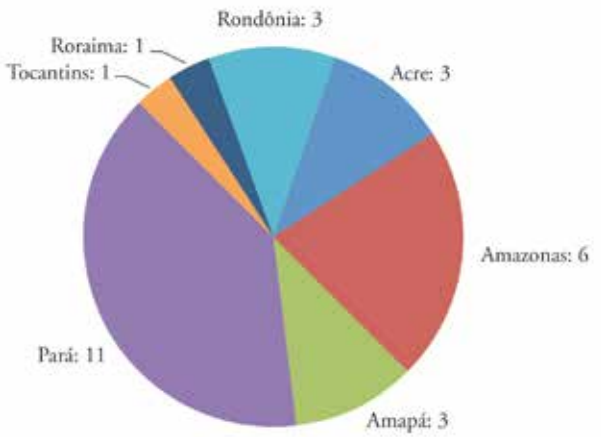


Gráfico 4: Instituições de guarda da Região Norte de acordo com o Cadastro Nacional das Instituições de Guarda e Pesquisa – CNIGP.
Base: dados do Iphan/2018.

arqueologia e as práticas museológico-curatoriais predominantes. Aos critérios estabelecidos pelas políticas públicas para a conservação do patrimônio arqueológico salvaguardado é necessário somar um amadurecimento de profissionais e instituições de guarda, de modo que os anseios atuais da sociedade relativos ao patrimônio possam ser atendidos. A constatação desse descompasso precisa gerar uma reflexão capaz de motivar alterações profundas no modo como entendemos, integramos e realizamos a gestão do patrimônio arqueológico passível de salvaguarda.

Historicamente, a salvaguarda das coleções arqueológicas vem recebendo atenção diminuta ou de caráter desconexo com as demais discussões da disciplina. O fortalecimento das pesquisas sobre a gestão dos acervos em outros campos (Ladkin, 2004) e a diversidade de percepções e anseios atuais sobre o patrimônio arqueológico brasileiro impulsionam a busca de novos caminhos de interpretações e práticas.

Quando pensamos esses desafios no nível regional, as peculiaridades apontam também para um movimento que perceba criticamente a roteirização das ações museológicas-curatoriais dos acervos, respeitando seus contextos, biografias, relações e potencialidades. Segundo Alejandro Haber (2011), é preciso desmistificar a objetividade dos objetos e considerá-los sujeitos com biografias distintas, entendendo que interpretar objetos, sujeitos e paisagens é refletir sobre suas relações fluidas e heterogêneas no tempo. Desse ponto de vista, a gestão padronizada das coleções, por meio de procedimentos estagnados e homogêneos, deve ser questionada por nós, profissionais da arqueologia.

A gestão das coleções arqueológicas no Norte do país denota a compreensão da região e de suas singularidades. A Amazônia possui contextos arqueológicos vastos, com enorme quantidade de vestígios, muitas vezes de grandes dimensões. Além da diversidade da materialidade, da amplitude territorial, a região possui uma rica multiplicidade cultural, com grupos indígenas, quilombolas e ribeirinhos que possuem diferentes relações com o patrimônio arqueológico, incluindo práticas coletivas e pessoais de formação de coleções (por exemplo, Bezerra, 2012; Rocha et al, 2014).

Ao propormos uma reflexão sobre a gestão das coleções arqueológicas no nível regional, nosso objetivo é nos aproximarmos e avançarmos na compreensão de suas singularidades, e não a uniformização de práticas. A disciplina arqueológica frequentemente se apoia em uma narrativa tecnológica e linear, reproduzindo um campo científico que emergiu de antigas práticas de antiquário (Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009: 71). Na gestão dos acervos, considerando a retirada da cultura material de comunidades e a inacessibilidade da população ao patrimônio sob guarda das instituições, temos que nos indagar como essas ações estão sendo realizadas, e se de alguma forma não estamos intensificando e reproduzindo violências epistêmicas contra sociedades e suas formas de contar suas próprias histórias (Gnecco, 2009) e gerir seus patrimônios arqueológicos. Nesse sentido, os locais de salvaguarda das coleções, por serem espaços e mecanismos essenciais na gestão do patrimônio arqueológico (Pereira, 2015), tornam-se elementos cruciais na reflexão

acerca do trato dos coletivos humanos com as coleções arqueológicas, assim como dos desafios da prática e gestão arqueológica.

Como a realidade mostra, a guarda dos acervos em instituições não garante que as coleções passem pelas ações necessárias para sua preservação. Compreendemos preservação no sentido amplo do termo, como um conjunto de ações necessárias para a preservação não somente física dos objetos, mas também informacional e social (Desvallées & Mairesse, 2013: 79; Wichers, 2010: 30).

Ainda enfrentamos reservas técnicas saturadas, ausência de políticas de acervos e de recursos humanos especializados, estruturas físicas inadequadas, enclausuramento dos acervos, com coleções malconservadas e com precária documentação (Ribeiro, 2012:16). Essa situação é reflexo de anos de normatização e continuidade de práticas depositárias e irrefletidas ligadas às coleções arqueológicas. Embora ainda haja um longo caminho a percorrer, estamos avançando na construção de mecanismos que visam superar os atuais desafios da gestão das coleções arqueológicas, com o fortalecimento de coletivos, o desenvolvimento de pesquisas direcionadas, a formação de profissionais e a ampliação dos espaços de discussão e das políticas públicas.

Nos últimos anos, profissionais da arqueologia, museologia e conservação estão se organizando para diminuir descompassos e ultrapassar desafios da gestão das coleções arqueológicas por meio de discussões e ações, conduzidas principalmente pela Rede de Museu e Acervos de Arqueologia e Etnologia – Remaae e pelo Grupo de Trabalho Acervos da Sociedade de Arqueologia Brasileira – GT Acervos da SAB. Entre essas ações, podemos destacar a realização do I Encontro de Ingresso de Acervos Arqueológicos em Instituições de Guarda (2016), I Fórum de Arqueologia da SAB Acervos Arqueológicos (2017), Fórum Remaae & GT Acervos da SAB (2018), além de simpósios e reuniões que vêm acontecendo nos eventos de arqueologia e museologia tanto nacionais como regionais.

Essa mobilização já trouxe como resultado o fortalecimento das discussões e ações, sintetizadas em três documentos: Carta de Recomendações de Ouro Preto (I Fórum de Arqueologia da SAB Acervos Arqueológicos); Moções e Recomendações Remaae (VII Fórum Nacional de Museus); Carta de Prioridades para Ações Articuladas sobre Acervos Arqueológicos (Fórum Remaae & GT Acervos da SAB).

A Região Norte tem participado desse movimento, com representantes de instituições de guarda e profissionais, levando as pautas específicas para os coletivos. Representantes regionais foram eleitos dentro dos coletivos para facilitar a comunicação e, como resultado, foi organizado o I Fórum Gestão de Acervos Arqueológicos da Região Norte, como parte da programação da III Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira Regional Norte, realizada em 2016, em Porto Velho, capital do estado de Rondônia.

O Fórum contou com a participação de profissionais de instituições de guarda da Região Norte, além de representações do Iphan e da SAB. Nos relatos das instituições de guarda, foram apontados os desafios e possíveis caminhos a serem construídos regionalmente.

Com base nas discussões, algumas indicações foram pontuadas: a) incluir disciplinas específicas sobre gestão de acervos nos cursos de graduação e pós-graduação; b) discutir regionalmente peculiaridades sobre o controle ambiental em contextos tropicais; c) determinar verbas para gestão das coleções advindas de endossos institucionais; d) criar políticas de acervos nas instituições atentas às peculiaridades do contexto amazônico; e) incentivar as instituições de guarda a participar dos coletivos de discussão sobre gestão de coleções; f) criar possibilidades de gestão das coleções que respeitem as demandas das comunidades relacionadas às pesquisas arqueológicas.

Os desafios são muitos, diante da falta de recursos financeiros, estruturais e profissionais especializados, realidade enfrentada pela maioria das instituições. Discussões entre gestores das coleções arqueológicas têm sido em tom militante na busca por melhorias, que vão desde os itens básicos, como medidores ambientais, até as intervenções estruturais, necessárias em muitas instituições.

Mesmo com dificuldades, vemos pesquisas dentro da área de gestão do patrimônio arqueológico salvaguardado se multiplicarem pela Amazônia. No Núcleo de Pesquisa Arqueológica – NuPArq, pertencente ao Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá – Iepa, uma de nós desenvolve desde 2010 o projeto de pesquisa "Curadoria, Conservação e Socialização da Reserva Técnica do Laboratório de Arqueologia Peter Hilbert", que desenvolve a gestão das coleções arqueológicas como uma linha de pesquisa do NuPArq. Com isso, almejamos não somente ser capazes de sistematizar, acondicionar, conservar e documentar as coleções preservando seu caráter físico e documental, mas reconhecer seu papel social, possibilitando diferentes abordagens de socialização das coleções salvaguardadas (Pereira, 2015 e 2017).

Ações como exposições temporárias e itinerantes, projetos colaborativos de gestão do patrimônio arqueológico com comunidades tradicionais e adoção de um modelo de reserva técnica visível têm auxiliado a repensar as práticas curatoriais desenvolvidas no NuPArq/Iepa a partir das discussões atuais da disciplina arqueológica, fortalecendo as relações entre as práticas de pesquisa e de gestão (Cabral, Saldanha & Pereira, 2012). Uma conquista que está em reconhecer o caráter dinâmico das coleções arqueológicas salvaguardadas e da necessidade de uma gestão engajada com as múltiplas formas de apropriação social do patrimônio arqueológico.

Embora recentes, esses avanços coletivos sobre a gestão das coleções arqueológicas salvaguardadas na Região Norte apontam possibilidades otimistas no horizonte, com a equiparação das funções de salvaguarda (conservação e documentação) e comunicação (exposição, extroversão e ações educativas/culturais). Uma mudança estrutural, e ao mesmo tempo inacabada e heterogênea, na forma como percebemos e realizamos a gestão dos acervos arqueológicos salvaguardados precisa ser construída com base em reflexões que contemplem os anseios atuais do patrimônio arqueológico e das pessoas da Amazônia. Uma transformação que não toma como definitivas e estáticas as definições da própria disciplina, mas que caminha junto com o fazer arqueológico colaborativo.



Urna Aristé, município de Calçoene (AP). As urnas cerâmicas ricamente decoradas são um dos elementos mais conhecidos do patrimônio arqueológico da Amazônia. Iepa, Macapá (AP)
Foto: Maurício de Paiva, 2009.

As pessoas e os desafios da gestão do patrimônio arqueológico

Gerenciar o patrimônio arqueológico na Amazônia, hoje, é uma tarefa bastante desafiadora, que requer lidarmos com uma expressiva ocorrência de sítios, somada ao crescente número de pesquisas em desenvolvimento e ao extraordinário volume dos acervos gerados por elas (especialmente os estudos realizados no âmbito do licenciamento ambiental, como já apontado). Entre os problemas a enfrentar, destacam-se o turismo informal (Pereira & Figueiredo, 2005), a venda de material arqueológico (Lima, Moraes & Parente, 2013), a destruição de sítios causada por razões diversas (Schaan, 2009), o impacto provocado pelos projetos de desenvolvimento (Cabral & Saldanha, 2009) e a insuficiente infraestrutura para a curadoria e guarda das coleções arqueológicas (Silveira et al, 2017).

Esses problemas atingem também as demais regiões do país, mas na Amazônia eles são singulares e superlativos. Há uma intensa proximidade das pessoas com o material arqueológico. As coisas do passado, que "brotam" do chão após as chuvas, invadem as casas, os quintais, as roças, a vida das pessoas que há séculos elaboram, explicam, interpretam lâminas de machado, urnas, fragmentos de louça e os próprios sítios arqueológicos (Bezerra, 2017). Essa materialidade figura nas narrativas em níveis que vão da funcionalidade (o aproveitamento da terra preta no plantio, o uso de urnas para armazenamento de água e farinha) ao imaginário (a agência das coisas e lugares sobre as pessoas por meio de visagens), passando também pelo afeto (artefatos guardados como recordação de infância) (Bezerra 2017). É muito comum encontrar nas casas coleções de artefatos reunidos por moradores, assim como é recorrente o assentamento das moradias sobre os sítios arqueológicos da região. Esse grau de

"intimidade material" com o passado faz com que as relações entre as pessoas e o patrimônio arqueológico amazônico tenham que ser compreendidas em seus próprios termos.

De acordo com a legislação que dispõe sobre os bens arqueológicos no Brasil[5], os artefatos e sítios arqueológicos são bens da União e, assim sendo, não podem circular em domínios privados. Ou seja, não é permitida a sua posse por parte de pessoa física, apenas instituições autorizadas têm o direito de salvaguardar coleções. Quanto aos sítios arqueológicos, os direitos inerentes à propriedade privada não incidem sobre o subsolo e nem sobre a sua superfície, o que tornaria passíveis de punição os atos praticados, cotidianamente, por diversos coletivos humanos da região. Aqui há um problema quanto à classificação do engajamento das pessoas com o que denominamos patrimônio.

Lima, Moraes e Parente (2013) já criticaram, por exemplo, a aplicação do termo "tráfico" para o contexto da comunidade de Valéria, em Parintins, estado do Amazonas. Para os autores, uma vez que os moradores não estão conscientes da ilegalidade do ato, a situação não deveria ser tratada como tal. Bezerra (2012) também propõe que o hábito de colecionar artefatos na Vila de Joanes, no Marajó, estado do Pará, está conectado a um processo de fruição com o passado, não podendo ser entendido como ato de destruição. Há incontáveis exemplos que demonstram as nuances que constituem as atitudes e percepções das pessoas que moram no entorno de sítios arqueológicos na Amazônia (Ravagnani, 2011; Moraes, 2012; Troufflard, 2012; Gomes, Costa & Santos, 2014; Leite, 2014; Rocha et al, 2014; Cabral, 2016; Silva, 2016, entre outros).

Por que, então, criminalizar essas relações? Não estaríamos mais preocupados com a preservação das coisas, ou melhor, com a conservação física das coisas do que com as pessoas e os sentidos que atribuem ao mundo material? Será que o conhecimento das pessoas sobre a materialidade arqueológica não é parte integrante dessa materialidade? Podemos pensar em uma preservação descolonizante[6?]

Holtorf (2012) tem, exaustivamente, argumentado que temos uma "obsessão" com a ideia de preservação. Segundo o autor, não é possível conservar tudo e, indo além, diz que a destruição faz parte do processo de preservação. É nesse sentido, sem a sombra da "obsessão" com a preservação, que propomos o entendimento das relações referidas anteriormente. Não queremos dizer com isso que não se deva pensar em preservação. Sugerimos que a experiência material das pessoas que moram nos arredores de sítios arqueológicos, ou em cima dos próprios sítios, não seja embaçada por uma legislação criada em contextos distantes, tanto do ponto de vista temporal, como conceitual.

Na conferência de abertura do congresso da Association of Critical Heritage Studies – ACHS, realizado na China, em 2018,

5. Constituição de 1988 (Capítulos II e III), Lei nº 3.924/61, Portaria nº 07/88, Instrução Normativa nº 001/15. Disponíveis em <http://www.iphan.gov.br>. Acessado em jul.2018.

6. Para uma reflexão sobre conservação descolonizante, ver Sully (2008).

Michael Herzfeld[7], ao falar sobre a relação entre conservação e destruição, afirmou, como Holtorf, que não é possível evitar a destruição. De acordo com o conferencista, nós, pesquisadores, temos o compromisso de dar um passo atrás e questionar as consequências de nossos atos ao interferirmos na vida de coletivos humanos com os quais trabalhamos. Ele se diz a favor da prática de uma "antropologia engajada" como forma de avaliar as situações com as quais convivemos em nosso exercício profissional.

Pesquisa, gestão e pessoas: desafiando os desafios

Talvez possamos pensar em uma "gestão engajada" que reconheça os diferentes modos de conceber o patrimônio e que, a partir daí, crie mecanismos capazes de promover a preservação sem, no entanto, interferir na dinâmica da vida social de coletivos que há séculos convivem com as coisas do passado na Amazônia. Há uma história de ocupação de longa duração na região, assim como há uma história de longa duração de cotidianidade das pessoas com artefatos e sítios arqueológicos e um conhecimento gerado por ela. Ignorar isso leva a um achatamento dessas relações e denota uma atitude assimétrica entre agentes do patrimônio e as populações para quem os esforços de preservação são apregoados.

Entendemos que a tarefa de desenvolver uma gestão sensível deva ser um compromisso assumido por todos aqueles que estão envolvidos com o campo do patrimônio: gestores, pesquisadores e as pessoas que moram em localidades onde há evidências arqueológicas. É preciso que haja uma política de fomento à realização de pesquisas colaborativas sobre as relações entre as pessoas e o patrimônio arqueológico na Amazônia. Esses estudos poderão contribuir para o mapeamento dessas relações em distintas localidades. Os resultados dessas investigações podem ser discutidos em fóruns que reúnam os seus participantes para tratar de temáticas específicas, como turismo, "tráfico", coleta, entre outros.

A compreensão da singularidade dessas relações, aliada à participação dos coletivos que convivem com o patrimônio arqueológico, permitirá que os sentidos conferidos às coisas do passado por aqueles que, há muitas gerações, lidam com essa materialidade, passem a integrar, de alguma forma, esse patrimônio. Na Amazônia, a experiência das pessoas com o nosso "arqueológico" é cotidiana, rotineira. Apagar essa relação, ou não refletir sobre ela, é esquecer que um dos sentidos de pensar patrimônio cultural é estabelecer trocas, compartilhar, fazer junto. Só assim poderemos vislumbrar uma política de preservação que seja participativa, simétrica e descolonizante na Amazônia.

PS: No momento em que estamos encerrando a escrita deste texto, no dia 2 de setembro de 2018, o Museu Nacional do Rio de Janeiro, um patrimônio brasileiro, está sendo destruído pelas chamas. Com ele desaparecem coleções arqueológicas de incalculável valor. Uma tragédia que aponta a urgência de uma reflexão sobre o estado em que se encontra o patrimônio cultural no Brasil.

7. *Critique as Heritage: The Cultural Significance and Its Implications for Heritage Research* é o título da conferência proferida por Michael Herzfeld na abertura da 4th Biennial Conference of the Association of Critical Heritage Studies, Hangzhou, China, 2018.

Referências

BARRETO, Cristiana. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. *Revista USP,* n. 44, São Paulo, p. 32-51, dez.1999-fev.2000.

BARRETO, Mauro V. História da pesquisa arqueológica no Museu Paraense Emílio Goeldi. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. 2, v. 8. Série Antropologia, Belém, p. 203-294, 1992.

BEZERRA, Marcia - Bicho de nove cabeças: os cursos de graduação e a formação de arqueólogos no Brasil. *Revista de Arqueologia*, n. 2, v. 21, p. 139-154, 2008.

_____. Signifying heritage in Amazon: a public archaeology project at Vila de Joanes, Marajó Island, Brazil. *Chungara*, n. 3, v. 44, p. 363-373, 2012.

_____. *Teto e afeto*: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia. Belém: GK Noronha, 2017.

BREFE, Ana Claudia F. Os primórdios do museu: da elaboração conceitual à instituição pública. *Projeto História*, v. 17, São Paulo, p. 28-315, 1998.

BRUNO, Maria Cristina O. Musealização da arqueologia: um estudo de modelos para o projeto Paranapanema. *Cadernos de Sociomuseologia*, n. 17, v. 17, Centro de Estudos de Sociomuseologia, 225 p., jun.1999.

BRUNO, Maria Cristina O.; ZANETTINI, P. Relatório do simpósio O Futuro dos Acervos. In: XIV ENCONTRO NACIONAL DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA. Florianópolis: UFSC, 2007, p. 1-15.

CABRAL, Mariana Petry. "E se todos fossem arqueólogos?": experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*, n. 2, v. 39, Brasília, p. 115-132, 2013.

_____. Entre passado e presente: arqueologia e coletivos humanos na Amazônia. *Teoria & Sociedade*, v. 24, p. 76-91, 2016.

CABRAL, Mariana P.; SALDANHA, João Darcy de M. Sobre a fluidez do concreto: refletindo sobre pessoas e objetos em alguns projetos de arqueologia no estado do Amapá, Brasil. *MÉTIS: história & cultura*, n. 16, v. 8, p. 217-228, jul.-dez.2009.

CABRAL, Mariana P.; SALDANHA João Darcy M.; PEREIRA, Daiane. *Arqueologia e Socialização na implantação de um centro de pesquisa no Amapá.* Dossiê laureado com o Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade. Macapá: Iepa, 2012.

CAROMANO, Caroline Fernandes; GASPAR, Meliam Vigano; PEREIRA, Ester Ribeiro; LIMA, Marjorie do Nascimento; LIMA, Jaqueline Carou Felix de. Nem todas são Betty ou Anna: o lugar das arqueólogas no discurso da Arqueologia Amazônica. *Revista de Arqueologia*, n. 2, v. 30, p. 115-129, 2017.

DESVALLÉES, A.; MAIRESSE, F. (orgs.) *Conceitos-chave de museologia*. São Paulo: Icom, 2013, 98p.

GERO, Joan M. Excavations bias and the Woman At Home Ideology. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, n. 1, v. 5, p. 37-42, 1994.

GNECCO, C. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.1, v. 4. Ciências Humanas, Belém, p. 15-26, 2009.

GOMES, J.; COSTA, R. B.; SANTOS, B. L. S. da Costa. Arqueologia comunitária na Reserva Amanã: história, alteridade e patrimônio arqueológico. *Amazônica – Revista de Antropologia*, n. 2, v. 6. Dossiê: Arqueólogos e Comunidades Locais na Amazônia, organizado por M. Bezerra e M. Cabral, p. 385-417, 2014.

HABER, Alejandro. *La casa, las cosas, los dioses:* arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011, 200p.

HAMILAKIS, Yannis.; ANAGNOSTOPOULOS, Aris. What is archaeological ethnography? *Public Archaeology,* Archaeological Ethnographies, n. 2-3, v. 8, p. 65-87, 2009.

HARRISON, Rodney. Archaeologies of Emergent Presents and Futures. *Historical Archaeology*, n. 3, v. 50, p. 165-180, 2016.

HOLTORF, Cornelius. The Heritage of Heritage. *Heritage & Society*, n. 2, v. 5, p. 153-174, 2012.

LADKIN, N. "Gestão do acervo". In: BOYLAN, Patrick J. (org.). *Como gerir um museu*: Manual Prático. Icom, 2004, p. 17-31.

LEITE, Lúcio F. S. *Pedaços de pote, bonecos de barro e encantados em Laranjal do Maracá, Mazagão, Amapá*: perspectivas para uma arqueologia pública na Amazônia. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPA. Belém, 2014.

LIMA, H. P.; MORAES, B. M.; PARENTE, M. T. V. "Tráfico" de material arqueológico, turismo e comunidades ribeirinhas: experiências de uma arqueologia participativa em Parintins, Amazonas. *Revista de Arqueologia Pública*, n. 8, p. 61-77, 2013.

MORAES, Irislane P. *Do tempo dos pretos d'antes aos povos do Aproaga*: patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPA. Belém, 2012.

PEREIRA, Daiane. *Reserva Técnica Viva*: Extroversão do Patrimônio Arqueológico no Laboratório de Arqueologia Peter Hilbert. Dissertação de Mestrado. UFS. São Cristóvão, 2015, 160 p.

_____. Extroversão do patrimônio arqueológico salvaguardado: reserva técnica do Laboratório de Arqueologia Peter Hilbert. *Revista de Arqueologia Pública*, n. 2, v. 11, p. 66-82, 2017.

PEREIRA, E.; FIGUEIREDO, S. L. Arqueologia e turismo na Amazônia: problemas e perspectivas. *Cadernos do Lepaarq.* Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio, n. 3, v.2, p. 21-36, 2005.

RAVAGNANI, L. R. *O passado, o sítio e a escola*: as relações entre a comunidade escolar e o sítio histórico de Joanes (PA-JO-46). Monografia/TCC. Bacharelado em Ciências Sociais. Faculdade de Ciências Sociais, UFPA. Belém, 2011.

RIBEIRO, D. L. *A musealização da arqueologia*: um estudo dos museus de arqueologia do Xingó e do sambaqui de Joinville. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Arqueologia. USP. São Paulo, 2012, 376p.

RIBEIRO, Loredana (org.). Dossiê: Arqueologia e a crítica feminista no Brasil. Volume temático da *Revista de Arqueologia*, n. 2, v. 30, 2017.

RIBEIRO, Loredana; FORMADO, Bruno Sanches Ranzani da Silva; SCHIMIDT Sarah; PASSOS, Lara. A saia justa da arqueologia brasileira: mulheres e feminismos em apuro bibliográfico. *Estudos Feministas*, n. 3, v. 25, p. 1093-1110, 2017.

ROCHA, B. C.; BELETTI, J.; PY-DANIEL, A. R.; MORAES, C. P.; OLIVEIRA, V. H. Na margem e à margem: arqueologia amazônica em territórios tradicionalmente ocupados. *Amazônica – Revista de Antropologia*, n. 2, v. 6. Dossiê: Arqueólogos e comunidades locais na Amazônia, organizado por M. Bezerra e M. Cabral, p. 358-384, 2014.

SALDANHA, João Darcy de Moura; CABRAL, Mariana Petry. "Núcleo de Pesquisas Arqueológicas do Iepa: um balanço da sua contribuição ao estado do Amapá nos seus sete anos de existência". In: OLIVEIRA, Augusto; GAZEL, Larissa (orgs). *Iepa* – Contribuições para o desenvolvimento sustentável no Amapá. Macapá: GEA/ Iepa, 2012.

SALERNO, V. M. Pensar la arqueología desde el sur. *Complutum*, n. 2, v. 23, p. 191-203, 2012.

SCHAAN, Denise Pahl. *Marajó:* arqueologia, iconografia, história e patrimônio. Textos selecionados. Erechim: Habilis, 2009.

SENE, Glaucia Malerba; VIANA, Sibeli A.; MOURA, Marlene C. Ossami (orgs.). Gênero em arqueologia e antropologia. Volume temático da revista *Habitus*, n. 1, v. 16, 2018.

SILVA, Deyse F. *Sobre as "pedras famosas de Calçoene"*: reflexões a partir da arqueologia etnográfica na Amazônia. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPA. Belém, 2016.

SILVEIRA, Maura Imázio; DUTRA,Vanessa de Castro; SILVA, Camila Fernandes Alencar; FERREIRA, Regina Maria de Farias; JALLES, Cíntia. Coleções arqueológicas do Museu Paraense Emílio Goeldi. Panorama da reserva técnica e os desafios da conservação. In *Preservação do patrimônio arqueológico: desafios e estudos de caso*, Editado por G. N. Campos & M. Granato. Rio de Janeiro, Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2017.

SULLY, D. (org.). *Decolonising conservation*: caring for Maori Meeting Houses outside New Zealand. Routledge, 2008.

TROUFFLARD, J. "O que nos dizem as coleções da relação entre moradores e vestígios arqueológicos na região de Santarém, Pará?". In: SCHAAN, D. P. (org.). *Arqueologia, patrimônio e multiculturalismo na beira da estrada*: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá. Belém: GK Noronha, 2012, p. 59-73.

VIANA, Sibeli A., BEZERRA, Marcia; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge (orgs.). Múltiplas perspectivas sobre o ensino de arqueologia no Brasil. Volume temático da revista *Habitus*, n. 2, v. 12, 2014.

VOSS, B. L. Curation as research. A case study in orphaned and underreported archaeological collections. *Archaeological Dialogues*, n. 2, v. 19, p. 145-169, 2012.

WICHERS, C. A. M. *Museus e antropofagia do patrimônio arqueológico*: (des) caminhos da prática brasileira. Tese de Doutorado em Museologia. Universidade Lusófona. Lisboa, 2010, 460 p.

ZANETTINI, Paulo. Projetar o futuro para a arqueologia brasileira: desafio de todos. *Revista de Arqueologia Americana*, v. 27, p. 71-84, 2009.

ZARANKIN, Andres; PELLINI, José Roberto. Arqueologia e companhia: reflexões sobre a introdução de uma lógica de mercado na prática arqueológica brasileira. *Revista de Arqueologia*, n. 2, v. 25, p. 44-80, dez.2012.

Incêndio que destruiu o Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro (RJ), 2018
Foto: Oscar Liberal/ Acervo Iphan.





Márcio Couto Henrique

Participação e exclusão popular no Círio de Nazaré[1]

Gestão democrática do Círio de Nazaré

Reza a lenda que, por volta de 1700, em Belém do Pará, um homem de cor parda ou "um mulato velho" ("Noites de Nazaré", *O Liberal do Pará*, 25 out.1877, p. 1) chamado Plácido encontrou na floresta uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré, que ele recolheu em sua cabana. Diz Arthur Vianna (1904:233): "não tardou que os milagres da santa a tornassem popular e atraíssem ao humilde albergue uma forte corrente de devotos". Depois que Plácido morreu, a imagem ficou sob os cuidados do devoto Antonio Agostinho, que construiu uma ermida maior, inaugurada em 1774, mas ainda bastante simples, de taipa e coberta de palha, com um altar de madeira. Para construí-la, contou com as esmolas ofertadas pelos devotos da santa.

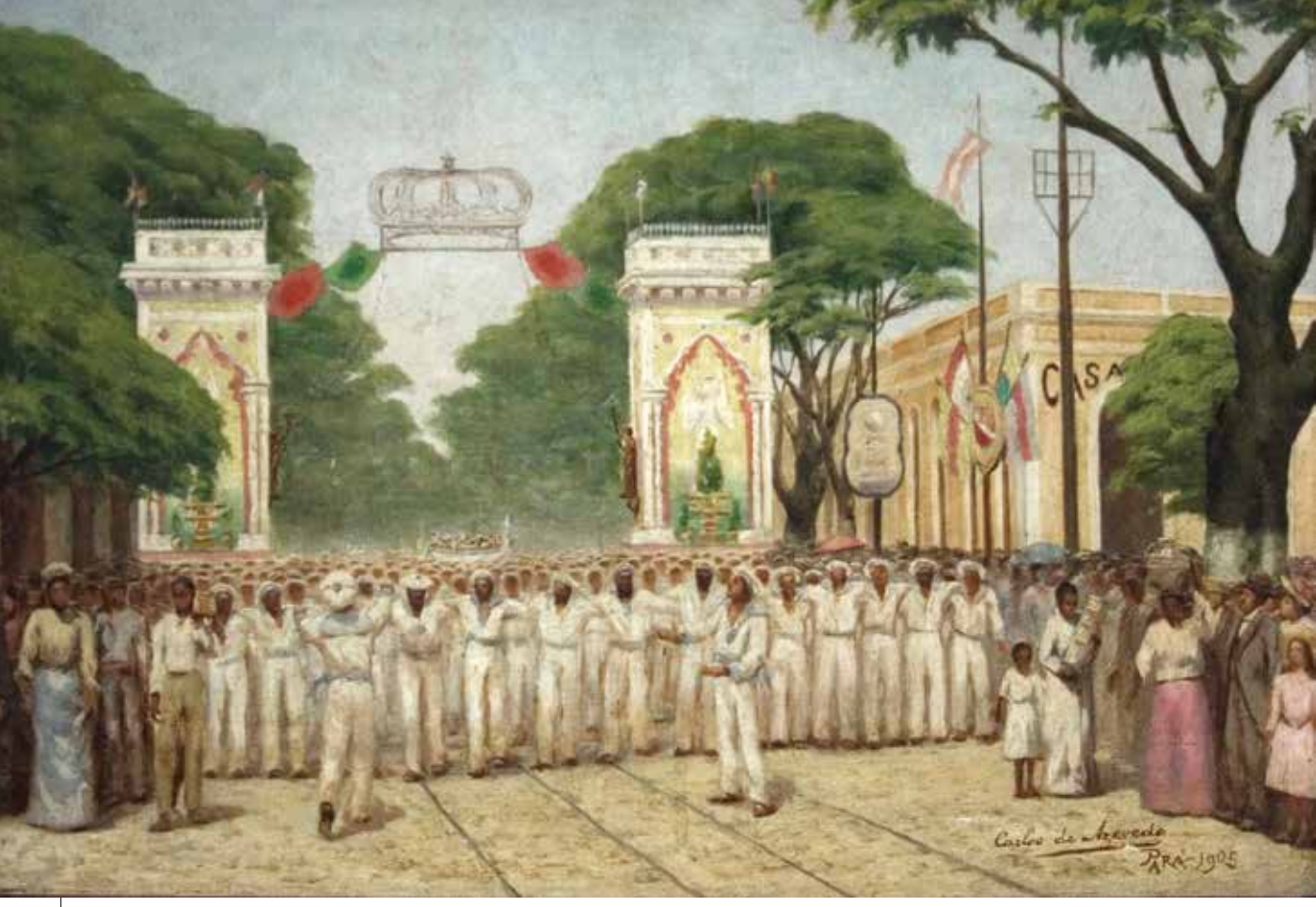
A agitação de devotos em torno da igreja de Nazaré chamou a atenção do governador Francisco de Souza Coutinho, português de origem. Preocupado em dinamizar a economia local, ele determinou que se realizasse uma feira para exposição e comercialização de produtos agrícolas e extrativistas de todos os cantos da província, marcando para tal exatamente o mês de outubro, quando os devotos costumavam fazer seus festejos em honra da santa. Souza Coutinho determinou, ainda, que no sábado a imagem da santa fosse conduzida ao palácio do governo, sendo reconduzida em procissão à sua igreja na manhã seguinte. Nascia assim, no dia 8 de setembro de 1793, a procissão do Círio de Nazaré (Baena, 1969:227).

Segundo Arthur Vianna:

> Dos longínquos sertões do Estado, de toda a vasta bacia do Amazonas, correram índios de todas as raças, mestiços de todos os cruzamentos, a extasiar-se nas ruas da capital, para eles um belo centro de agradáveis atrativos; o largo cobriu-se de barracas de palha, onde o comerciante da cidade encontrou o excelente cacau, a perfumosa baunilha, o guaraná refrigerante; o magnífico arroz; o anil e o urucú, manipulados no Estado, os belos utensílios da cerâmica indígena, o forte tabaco, as primorosas redes de fio e de maqueira, o pirarucu salgado, o peixe boi em mixira, etc. (1904:235).

Procissão do Círio de Nazaré, Belém (PA), 1954 (ca.)
Foto: Marcel Gautherot/Acervo Instituto Moreira Salles.

1. Agradeço a leitura e sugestões de Débora Rodrigues de Oliveira Serra e Maria Dorotéa de Lima.



Entrada do Círio no Arraial de Nazaré. *Óleo sobre tela de Carlos Azevedo, 1905* *Acervo: Museu de Arte de Belém.*

Note-se que a festa de Nazaré já nasce mestiça, com a participação de "índios de todas as raças" e "mestiços de todos os cruzamentos"[2]. Nasce, também, articulando sagrado e profano, com ritos religiosos em homenagem à santa e "agradáveis atrativos" na feira que se estabeleceu no arraial de Nazaré. Outro aspecto que cabe destacar é a reunião de moradores de toda a província do Pará, fazendo da capital, Belém, o ponto de encontro e de trocas de experiências entre diferentes sujeitos.

Os momentos mais expressivos do Círio são constituídos por duas grandes procissões: a primeira se chama Trasladação, quando a imagem da santa é conduzida do Colégio Gentil, situado próximo à Basílica Santuário de Nazaré, até a Catedral da Sé. A Trasladação se faz na noite do sábado que antecede a procissão principal. No domingo ocorre a Procissão Principal do Círio, quando a imagem é conduzida de volta em uma berlinda (espécie de coche), da catedral até a Basílica Santuário. A berlinda é atrelada a uma corda (atualmente com cerca de 400 metros), muito disputada pelos devotos para o pagamento de promessas.

Desde o início, o Círio de Nazaré expressa fortes marcas do catolicismo popular. Faço uso da expressão catolicismo popular aqui no

2. A respeito da mestiçagem cultural entre elementos indígenas e cristãos, conferir Gruzinski, 2001.

sentido utilizado por Heraldo Maués: "aquele conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou às classes dominantes" (1995:17). Além disso, a participação popular, entendida aqui como referência às "classes subalternas" indicadas por Maués, sempre foi uma das principais marcas do Círio de Nazaré. Era, também, uma devoção popular porque surgiu e cresceu espontaneamente, sem a presença inicial do clero católico.

A rigor, Plácido seria o "dono da santa". Segundo Heraldo Maués,

> (...) além do culto particular aos santos, que se faz nas residências, existe o culto público, que muitas vezes começa – como no caso de Nossa Senhora de Nazaré, já referido – a partir do culto a santos "de dono", que aos poucos vão ganhando dimensão pública, a ponto de se tornarem padroeiros de uma determinada localidade, vila ou cidade ou até de regiões inteiras (2005:269).

Foi o que aconteceu com o Círio de Nazaré, devoção que teve como base o achamento de uma imagem por Plácido, o "dono da santa", e depois alcançou a condição de maior festa dos paraenses, patrimônio cultural imaterial brasileiro (Iphan, 2006; Henrique, 2011), e integra, desde 2013, a lista do patrimônio da humanidade da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco.

Desse modo, o Círio de Nazaré surgiu a partir da apropriação que Estado e Igreja fizeram de uma devoção popular que já existia. A procissão instituída por Souza Coutinho, em 1793, institucionalizou a devoção e, por assim dizer, fundou o Círio de Nazaré. De acordo com Eidorfe Moreira, a celebração

> (...) representa assim o predomínio de uma romaria de origem popular sobre as fórmulas tradicionais de origem artificial, as procissões ou festas reais, impostas por lei. Ao contrário destas, que se firmaram em consequência do prestígio oficial que as cercava, o Círio se impôs por si mesmo, em virtude de sua própria popularidade. A sua oficialização foi decorrência dessa popularidade (1971:2).

Opinião semelhante tem Geraldo Mártires Coelho, ao afirmar que "o Círio de D. Francisco de Souza Coutinho (...) resultaria de uma intervenção elitizada na cultura popular, de modo a reproduzir, aqui, um elemento-chave da identidade da devoção a Nossa Senhora de Nazaré em Portugal" (1998:154).

No início, a Festa de Nazaré era organizada pela Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré do Desterro, constituída por leigos de ambos os sexos. Eram eles que faziam toda a programação, divulgação e execução da festa. Dias antes do Círio, os confrades faziam chamadas nos jornais solicitando apoio financeiro dos devotos. Também angariavam-se recursos com o aluguel de terrenos em frente à igreja para os que quisessem montar barracas no arraial e com a venda de bilhetes de loteria. No decorrer da festa, organizavam-se leilões com as oferendas dos devotos, além de bailes na "barraca da santa".

Em 1840, o procurador da Irmandade de Nazaré, observando "o sossego e satisfação de que goza o povo paraense", fez publicar no jornal uma nota convidando a população da província para a "magnífica



festa" do Círio de Nazaré: "sairá a Imagem da Milagrosa Senhora de Nazaré da casa da Srª D. Páscoa Maria de Loureiro, lugar onde se acha depositada a cuidado desta devota e será conduzida em uma rica berlinda pelo Capelão do Governo (...)" (*Treze de Maio*, Belém, 19 set.1840, p. 183). A observação do procurador quanto à tranquilidade da província foi feita no contexto da Cabanagem, revolução popular que agitou toda a região entre 1835 e 1840, reunindo, inclusive, milhares de devotos da santa na luta por melhores condições de vida (Ricci, 2006; Harris, 2010).

Note-se que, nesse momento de forte tensão ocasionada pela Cabanagem, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré encontrava-se sob os cuidados da devota Páscoa Maria de Loureiro, em sua própria casa. Destaque-se, também, que mesmo com as inúmeras batalhas nas ruas de Belém durante o conflito e com a depredação de muitos prédios, especialmente pertencentes a pessoas brancas, a imagem de Nazaré foi preservada.

Considerando que a maioria dos cabanos eram índios (referidos genericamente como "tapuios"), merece destaque o fato de que a imagem e seu local de culto foram preservados ao longo do conflito, o que demonstra que a população mestiça da região não via no culto a Maria um símbolo da dominação associada aos brancos europeus. Ao contrário, tratava-se de uma devoção incorporada ao universo simbólico dessa população.

Segundo Heraldo Maués (2005:221), "ao longo de sua história, o Círio de Nazaré sofreu somente uma interrupção, no ano de 1835, ocasionada pela invasão de Belém pelos insurretos cabanos (...)". Entretanto, ao referir-se à instituição do Círio por Souza Coutinho, em 1793, matéria publicada no jornal *O Liberal do Pará* diz que: "desde então ficou estabelecido o Círio, como tem tido lugar há 86 anos sem uma só interrupção" (18 out.1879, p. 1).

Em tempos de aflição coletiva, os devotos recorriam à imagem de Nossa Senhora de Nazaré. Assim, por exemplo, diziam os diretores da Festa de Nazaré, em 1854: "(...) ainda não está muito longe o dia em que o povo desta cidade correu à Ermida de Nazaré e trouxe em procissão pelas ruas públicas essa MILAGROSA IMAGEM, de quem também se lembraram, em sua aflição, os mesmos náufragos do Brigue São João Batista" (*Treze de Maio*, 5 out.1854, p. 2).

A referência aos náufragos do Brigue São João Batista diz respeito a um dos milagres mais famosos atribuídos a Nossa Senhora de Nazaré. Em viagem para Lisboa, essa embarcação naufragou próximo de Caiena e os doze sobreviventes foram resgatados pelo mesmo escaler que transportara, 60 anos antes, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré para o brigue que a conduziu a Lisboa, a fim de ser encarnada. Por isso, o escaler foi conduzido até Belém, ficando pendurado na varanda lateral da ermida. Em 1855, passou a fazer parte da procissão do Círio, carregado ao ombro por marujos ou pescadores. Com o passar dos anos, surgiu o costume de encher o escaler de pessoas vestidas à maruja e os carregadores executavam vaivéns, imitando o movimento das ondas, de modo a lembrar do naufrágio e salvação por Nossa Senhora (Dubois, 1953:72). Até o início do século 20, os devotos vestidos de marujos se destacavam entre os promesseiros.

Procissão do Círio de Nazaré, Belém (PA), 1954 (ca.)
Foto: Marcel Gautherot/Acervo Instituto Moreira Salles.



Círio, Vigia (PA), 1988
Foto: Elza Lima.

No auge da epidemia de febre amarela, em 1850, matéria publicada no jornal *Treze de Maio* (Belém, 11 mai.1850, p. 4), informava:

> A Venerada Imagem Senhora de Nazaré do Desterro que por causa da fatal epidemia tinha vindo em procissão para a igreja da Santíssima Trindade, já se acha recolhida a sua ermida no Arraial de Nazaré, o que se previne aos devotos, da mesma Milagrosa Mãe Santíssima a fim de só aí depositarem as suas esmolas ou em casa dos Srs. Diretores da festividade (...)

Assim, a devoção a Nossa Senhora de Nazaré foi crescendo e se consolidando entre homens e mulheres da Amazônia, referida sempre como "milagrosa", "poderosa", protetora contra doenças do cotidiano, mas também em tempos de epidemias e nas dificuldades enfrentadas na navegação, seja nos rios da região ou nas viagens que atravessavam o Atlântico. Como Geraldo Mártires Coelho (1998:109) observou com relação a tal devoção em Portugal, também no Pará o maravilhoso do milagre situava nossa Senhora de Nazaré no plano dos homens, atuando e servindo em seu cotidiano, constituindo-se como parte da humana realidade das angústias e incertezas do dia a dia dos devotos espalhados por toda a província do Pará[3].

Na diretoria da Festa de Nazaré, havia os cargos de juízes e diretores. Em 1854, foram

3. Em seu *Ensaio Corographico sobre a Província do Pará* (escrito em 1832), Antonio Baena indicava a existência da devoção a Nazaré na vila de Viseu, em Vigia, anterior à de Belém e no lugar de Senhora de Nazareth do Curiana (Baena, 2004:334).

juízes Manoel Antonio Pimenta Bueno e Theodolina Amália de Freitas Bulhões. Na condição de diretores, estavam José Ó de Almeida, Dr. Antonio Gonçalves Nunes e João Gonçalves Ledo ("Grande Festa", *Treze de Maio*, 5 out.1854, p. 1). Observe-se a presença de uma mulher na condição de juíza, cargo máximo da organização. A programação da Festa de Nazaré incluía sempre, além dos atos religiosos, atividades lúdicas no arraial de Nazaré, geralmente anunciadas como "entretenimentos", "regozijos públicos", "inocentes divertimentos". Segundo matéria publicada em 1873,

> (...) é sabida a origem dos divertimentos pelo tempo das festividades ali feitas, pois sendo aquela Ermida nos arrabaldes da cidade, e tendo o povo de fazer um longo caminho, houveram os festeiros de proporcionar ao povo que vai ali desobrigar sua alma ante os pés da Virgem Mãe entretenimentos para que não lhes parecesse tão penosa a jornada (*O Liberal do Pará*, 23 nov.1873, p. 2).

Ora, se a intenção era divertir o povo, os entretenimentos também seriam populares. Assim, pode-se ver nos programas da Festa de Nazaré até o início do século 20 uma série de diversões populares: paticídio (morte do pato), porquicídio (morte do porco), porco ensebado, mastro de *cocagne* (pau de sebo), danças de grupos africanos, de índios, de anãos e muitos fogos de artifício. A Festa de Nazaré possuía "um aspecto cômico popular e público, consagrado também pela tradição" (Bakhtin, 1996:4). Além disso, havia a exibição de imagens em poliorama, apresentações teatrais e orquestras com música clássica. Esses elementos da programação eram vistos como necessários para a educação do "povo miúdo". Mas, os atrativos da festa eram acessíveis a todos, no mesmo espaço do arraial, espaço de circularidade em que negros, índios e brancos serviam-se da festa como espaço comum de trocas.

Em 1876, dizia-se que "a legendária festa popular de Nazaré, para a qual o Pará inteiro concorre, teve ontem o seu esplêndido





Círio de Nazaré, Belém (PA), 2017
Foto: Walter Firmo.

começo: o Círio. Todas as classes, idades e sexos concorreram pressurosos e cheios de júbilo (...)" (*A Constituição*, 16 out.1876, p. 2). Sempre esteve, também, associada à ideia de multidão e, principalmente, de festa popular. Em 1872, já se falava desse evento como "a mais popular e no seu gênero a mais importante que celebra-se (*sic*) em todo o Brasil" (*O Liberal do Pará*, 5 nov.1872, p. 2) ou que o "tradicional Círio" é "a festa por excelência da nossa futurosa capital, onde o luzimento do festival católico ascende a grandes proporções de entusiasmo, indescritível quase, de toda a populosidade paraense" (*O Democrata*, 15 out.1893, p. 1).

A multidão presente no Círio servia de elemento de comparação em situações em que se pretendia evidenciar a quantidade de pessoas em determinados eventos. Assim, ao se referir à Romaria de São Sebastião, no lugar chamado Pinheiro (atual Icoaraci), em 1892, dizia-se que "foi tal a multidão de povo que acompanhou a romaria, que só pode ser comparada a do Círio de Nazaré" (*Correio Paraense*, 4 out.1892, p. 2).

Concluída a programação da Festa de Nazaré, eram os diretores que convidavam as autoridades para participar das atividades. Ofícios eram enviados ao governador ou presidente da província a fim de garantir a participação dos soldados durante a procissão. Outros eram enviados às autoridades religiosas.

A Diretoria de Nazaré fazia uso dos jornais para informar os devotos sobre a programação e para fazer consultas sobre possíveis alterações. Cabe destacar aqui a atitude da diretoria de 1854, que resultou em uma das principais mudanças na programação do Círio de Nazaré. Quando pensou em mudar o horário da realização da procissão para o período da manhã, em função das chuvas constantes em Belém no período da tarde, os diretores da época publicaram nos jornais uma nota em que anunciavam a possível mudança, mas diziam:

> Contudo, reconhecendo a Diretoria que **a Festa de Nazaré, sendo de todos, deve ser feita a aprazimento do povo e não só seu, fazendo manifestação do desejo desta renovação**, tem por fim fazer apelo ao espírito público, **porque segundo ele é que a Diretoria fará ou não a indicada inovação** ("Festa de Nazaré", *Treze de Maio*, 5 set.1854, p. 4, grifos meus).

De algum modo, a Irmandade de Nazaré procurava criar mecanismos de participação popular, não apenas na execução, mas também na organização do Círio. Afinal, a diretoria tinha consciência de seu papel de organizadora de uma festa que era "de todos", que deveria, portanto, ser realizada "a aprazimento do povo" e não apenas dos diretores. Seria, então, a partir da consideração desse "espírito público" que a diretoria efetuaria ou não a mudança do horário da procissão, fato que acabou acontecendo. Em outras situações, algumas mudanças sugeridas não foram bem-vindas, como quando os comerciantes de Belém solicitaram a transferência do Círio para um domingo posterior ao que estava programado. Dizia a nota do jornal que "sendo de interesse geral o pedido dos distintos comerciantes, cremos que a respectiva diretoria atendê-lo-á." (*A República*, 20 out.1900, p. 1).

A mudança para a data sugerida pelos comerciantes não ocorreu, o que indica que o referido pedido não foi considerado de "interesse geral". Exemplos assim evidenciam que,

até o século 19, havia um diálogo entre os organizadores da Festa de Nazaré e os devotos da santa, dada a consciência de que a festa tem vários donos (Schwarcz, 2003).

Em 1877, o jornal *O Liberal do Pará* publicou um "Pedido justo" dirigido à diretoria:

"(...) que a bem da moral pública não consinta que no corrente ano seja o Círio da mesma Senhora acompanhado a carro pelas meretrizes, como tem acontecido em alguns anos anteriores, que até escravas acompanharam, fazendo deste modo que as famílias não pudessem acompanhar.

Não há dúvida que ao pé de Deus todos somos iguais, mas a sociedade estabeleceu diversas classes e por isso dizemos – cada macaco no seu galho (...)" (*O Liberal do Pará*, 3 out.1877, p. 2).

No ano seguinte, ao rebater a crítica de Dom Macedo Costa de que "mulheres de triste vida ostentavam com todo o desgarre a insolência do seu luxo", matéria no jornal *O Liberal do Pará* (26 nov.1878, p. 1) respondia dizendo que

"(...) em primeiro lugar, não nos recordamos de ter visto essas mulheres no Círio, pelo contrário, vimos, como é de costume a longos anos, grande número das melhores famílias do Pará acompanhando o Círio. Mas, se algumas dessas mulheres também o acompanhou, como pô-las fora? Não tinha a diretoria autoridade para isso".

Ora, se "ao pé de Deus todos somos iguais" e sendo o Círio de todos, a Diretoria da Festa de Nazaré parecia não compartilhar da ideia de colocar "cada macaco no seu galho". Todos deveriam ter respeitado seu direito de acompanhar a procissão onde quisessem. Não passava pela cabeça dos diretores excluir as meretrizes da festa ou colocá-las num lugar separado dos demais devotos. Além das meretrizes, era comum os jornais noticiarem a presença de capoeiras, negros escravizados e libertos, índios, pais de santo e "macumbeiros" (Alves, 1980) nos eventos que constituíam o Círio de Nazaré[4].

Até meados do século 19, a posse da igreja de Nazaré era motivo de conflito entre a Irmandade de Nazaré e o bispado. Em 11 de dezembro de 1877, depois de uma grande reforma, a irmandade enviou ofício ao presidente da província argumentando que a obra contou não apenas com dinheiro da Assembleia Legislativa, mas também com doações de moradores da capital e do interior da província do Pará. Dizia, ainda, o ofício: "Julga, ainda, esta mesa, dever chamar a atenção de V. Exc. para o fato de ter sido construída a nova Igreja de Nazaré em terreno de propriedade desta Irmandade, que o cedeu gratuitamente para o alargamento do respectivo arraial". A irmandade concluía reivindicando a posse da nova igreja: "fundado, portanto, em tão valiosos motivos vem esta mesa regedora requerer a V. Exc. se digne mandar entregar, com as formalidades da lei, à Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré do Desterro a nova igreja (...)" (Ofício..., Pará, 11 dez.1877). Os membros da irmandade se sentiam donos do prédio da igreja e dos seus paramentos, oferecendo-os aos padres como empréstimo para a prática dos atos religiosos, fato que o bispo do Pará não aceitava.

4. Nos últimos anos, a Diretoria de Nazaré tem pressionado os órgãos públicos no sentido de extinguir a Festa da Chiquita, que ocorre no sábado da Trasladação nas redondezas do Teatro da Paz, na Praça da República, ponto de passagem da Trasladação. A Festa da Chiquita, realizada desde 1978, é organizada por grupos homossexuais de Belém que atribuem ao evento caráter de contestação ao preconceito, de busca de espaço e reconhecimento social. Do ponto de vista da Diretoria de Nazaré trata-se de uma prática profana, ofensiva, sem relação alguma com o Círio de Nazaré.



Auto do Círio de Nazaré, com a presença da religiosidade afro-brasileira, Belém (PA), 2017
Foto: Hannah Pontes.

Gestão tecnocrata do Círio de Nazaré

No século 19, o Círio de "festas profanas e alegrias ruidosas" (Montarroyos, 1992), começou a receber fortes críticas de religiosos e intelectuais. Em 1877, os devotos exibiram no arraial quadros em que apareciam imagens de mulheres nuas (*A Boa Nova*, 31 out.1877, p. 2). Indignado, Dom Macedo Costa proibiu a continuidade das orações na igreja de Nazaré. Por sua vez, o povo arrombou a porta da igreja e continuou as rezas, mesmo sem a presença dos padres. O conflito permaneceu em 1878 e 1879, anos em que ocorreram os chamados "círios civis", ou seja, o Círio foi realizado apenas pelos devotos conduzindo a imagem da santa, sem a presença de membros da igreja. Em 1878, o jornal *O Liberal do Pará* (26 nov.1878, p. 1) publicou matéria em que dizia que "estas figuras não são mais do que a reprodução daquelas que o mundo inteiro vê nos museus e até no próprio Vaticano, já representando personagens mitológicas, já os chefes da obra de celebrados artistas".

Muito provavelmente, tratava-se de reproduções do tema de Vênus, como no quadro "As três graças", pintado por Rubens, em que três mulheres aparecem nuas (Simson, 1996). Somente depois de muitas negociações o Círio de 1880 contou com o retorno dos padres, encerrando a chamada "Questão nazarena". A ação de Dom Macedo Costa fazia parte do processo de romanização que, a partir de meados do século 19, marcou as relações entre Igreja e Estado, bem como as relações entre Igreja e adeptos do catolicismo popular (Neves, 2009). Os bispos romanizadores procuravam diminuir a autonomia dos devotos, reforçando a autoridade da Igreja brasileira e sintonizando a ação da instituição com as diretrizes vindas da Igreja romana, daí o termo romanização.

Em 1910 foi instituída a Diretoria da Festa, que substituiu a Irmandade de Nazaré na organização do Círio. Atualmente, ela é constituída por trinta diretores, todos voluntários, dos quais cinco são beneméritos. Quem preside a Diretoria da Festa é sempre o pároco da Basílica Santuário de Nazaré. Abaixo dele está o diretor-coordenador, leigo, que possui mandato de 2 anos. Essa organização, hierarquicamente submissa ao arcebispo (presidente do Conselho Consultivo) e ao pároco de Nazaré (diretor da festa), revela como a igreja local conseguiu obter o controle de uma devoção de origem popular.

Oficialmente, apenas homens católicos podem fazer parte da Diretoria da Festa, muito embora os diretores reconheçam que, na prática, o trabalho das mulheres é essencial para a realização da festa. Ao relatar sua experiência como esposa de diretor, Mízar Bonna (1992:111) fez referências a essa característica da diretoria:

> 1965. Marido na Diretoria... a mulher... na cozinha da Barraca da Santa.
>
> 1966. Marido na Diretoria... a mulher... já na Presidência da Confraria de Nossa Senhora de Nazaré, fui me intrometendo aos poucos no que chamava brincando de Clube do Bolinha.

Note-se que a distribuição de tarefas na diretoria reproduzia a hierarquização social entre homens e mulheres presente nos demais setores da sociedade: homens assumindo cargos





de direção, enquanto as mulheres estavam na cozinha. Em outras palavras, homens diretores e mulheres tidas como "ajudantes". Reservando para si o poder exclusivo de organização do Círio, os homens relegaram às mulheres a presidência da Irmandade de Nazaré, agora destituída da função administrativa que exercia desde a instituição do Círio, em 1793. Por isso, mesmo sendo presidente da irmandade, Mízar Bonna afirma: "fui me intrometendo aos poucos", estratégia feminina de ir minando os espaços de poder masculinos. Em tom de "brincadeira", Mízar Bonna toca num ponto controverso da organização do Círio de Nazaré: num evento que homenageia Maria, mulher, mãe de Jesus Cristo, considerada a "Rainha da Amazônia", as mulheres ficam de fora da composição oficial da Diretoria da Festa. Para ter voz na organização da Festa de Nazaré, as mulheres dos diretores precisam se "intrometer" no "Clube do Bolinha".

Em *O carnaval devoto*, Isidoro Alves argumentou que o Círio de Nazaré depende de um equilíbrio entre o aspecto popular da festa e o aspecto racionalizador ou disciplinador da organização formal do evento. A partir de pesquisa de campo feita em 1974–1975, o autor apontava para um "modelo de gestão tecnocrata" que pretendia controlar e disciplinar o aspecto popular do evento. O predomínio de qualquer um dos lados trará "um desequilíbrio para a festa" (1980:33). De qualquer modo, o Círio "perderá em eficácia, visto que isto depende do equilíbrio em suas diferentes manifestações" (ibid.). Ora, o que se percebe na história do Círio é um progressivo esvaziamento de sua dimensão popular.

Série Círio-Corda-Corpo *(1985-2014). Negativos 35mm digitalizados*
Fotos: Patrick Pardini.



Além da Diretoria da Festa, outra instância de controle e disciplina dos devotos é a Guarda de Nazaré, instituída em 1974 e constituída por voluntários do sexo masculino que, desarmados, são responsáveis pela "garantia da ordem" e proteção da berlinda que conduz a imagem da santa. Assim, se no século 19 a Diretoria da Irmandade não se sentia autorizada a excluir quem quer que fosse do Círio, as coisas mudam com a instituição desse aparelho disciplinador.

Com a inserção da corda para puxar a berlinda, o espaço ao longo dela passou a ser um dos mais disputados para o pagamento de promessas. A partir de 1974, coube à Guarda de Nazaré o papel de proteger a berlinda e, de certa forma, afastar determinados grupos, como os chamados "macumbeiros" (Alves, 1980). Entre as décadas de 1960 e 1980, a Diretoria de Nazaré distribuía crachás para determinadas pessoas acompanharem o Círio no espaço da corda. Assim dizia o jornal *Diário do Pará* em 5 de outubro de 1984:

> Serão distribuídos mil crachás para o Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Como acontece todos os anos, eles serão expedidos somente para as autoridades, clero e diretoria da festa, que acompanham a procissão na corda das autoridades, cujo espaço ocupam atrás da berlinda da Santa.

Dessa forma, criava-se um espaço de distinção onde pessoas privilegiadas poderiam acompanhar o Círio, exatamente na área mais disputada pelos devotos, aos quais era negado o mesmo privilégio. Com as críticas constantes, os crachás foram abolidos.

Muitas vezes a disputa pela possibilidade de segurar a corda é resolvida com empurrões



e força física, o que faz desse espaço uma área de tensão permanente. Assim, a Guarda de Nazaré precisa, igualmente, de muita força física para controlar os devotos e proteger a berlinda. Todos os anos surgem denúncias, especialmente de jornalistas, que acusam a Guarda da Santa de agir com "truculência". Veja-se, como exemplo, o que disse o jornalista Manuel Dutra em seu *blog* ("Quem manda no Círio..."), em outubro de 2013:

> (...) a quem pertence o Círio? Ao povo católico e cristão em geral, ou às "autoridades", notadamente as autoridades policiais? Quem lhes deu o poder de escolher quem deve ou não deve fotografar e filmar uma manifestação pública como o Círio? (...). Nunca me passou pela cabeça pedir licença a alguém para documentar um ato público, no meio da rua e nas praças.

Na seção de comentário dos leitores do *blog*, surgiram relatos de diversos casos de ações violentas atribuídas tanto à Guarda de Nazaré quanto a policiais envolvidos na segurança durante o Círio. Em outubro de 2015, outra denúncia ("Guarda da santa...") dizia:

> Tão "tradicional" quanto o Círio e suas manifestações é a eterna luta entre os que se acham "donos" dessa grande festa religiosa e os profissionais de imprensa que fazem a cobertura dela, seja os de imagem, seja os de texto.
>
> Todos nós que já cobrimos as procissões, especialmente a do Círio, já tivemos problemas



de ser agredidos, ora pela "Guarda da Santa", ora pelos militares que ajudam na procissão.

É hora de se perguntar, afinal, de quem é a Festa de Nazaré?

A publicação gerou um acirrado debate na página do *blog*, com opiniões favoráveis e contrárias ao conteúdo. Além das críticas à suposta truculência dos guardas de Nazaré, os jornalistas chamam atenção para o fato de se tratar de uma "festa pública", um "momento de todos" e questionam o direito que a diretoria se porte como "dona da festa". Outros criticam supostos privilégios concedidos a determinado grupo de pessoas do clero ou representantes do Estado, que teriam livre acesso à imagem da santa, enquanto jornalistas passam por um crivo mais rigoroso.

Um ex-integrante da Guarda de Nazaré, que chamarei aqui de Nazareno de Maria[5], fez o seguinte relato:

> No meu primeiro Círio como Guarda vi de perto a guarda formada para proteger a Diretoria, não para proteger a Santa que eles falam! E sem pudor, respeito e elegância vão afastando cada vez mais o povo, com atitudes truculentas! A Guarda precisa se livrar de seus atuais donos, que desprezam o povo.

5. Entrevista concedida em 17 de junho de 2018.

Série Círio-Corda-Corpo *(1985-2014). Negativos 35mm digitalizados*
Fotos: Patrick Pardini.



Maquete da Procissão, artesanato de miriti de Amadeu Gonçalves Sarges (Amadeu), representando a procissão com a imagem de Nossa Senhora de Nazaré da Basílica até a Catedral da Sé, em Belém (PA), premiado na Mostra Miriti das Águas, 2003. Acervo: Museu do Círio/ Secretaria de Estado da Cultura do Pará
Foto: André Vilaron/ Acervo Iphan, 2018.

Além de apontar para o afastamento do povo, o entrevistado repete a crítica feita pelos jornalistas, no sentido de que a Guarda de Nazaré e o Círio possuem "donos" distanciados do povo e que, ao mesmo tempo, operam o afastamento entre povo e imagem de Nossa Senhora de Nazaré.

Outro exemplo indicativo da "gestão tecnocrata" do Círio de Nazaré é a introdução da Romaria Fluvial, em 1986, por iniciativa da Companhia de Turismo do Estado do Pará – Paratur, estando, portanto, diretamente ligada a interesses da indústria cultural ou do turismo[6]. Depreende-se, portanto, que os organizadores não consideram tal iniciativa uma contradição ao espírito religioso do Círio ou como uma profanação da festa, como tantas vezes se alegou a respeito de outros aspectos da devoção popular ao longo do tempo. Eis mais um exemplo de mudança de rumo no Círio que passou muito longe da participação popular no que diz respeito à tomada de decisões. É preciso lembrar que toda festa é, também, um ato político e, portanto, está associada a determinado discurso de poder (Foucault, 1982). As festividades constituem local privilegiado da produção de memória, posto que são "um dever religioso e um ato político" (Pantel, 1998).

Ao povo o que é do povo

Sendo o Círio uma "festa de todos", originada a partir de uma devoção popular e que carrega ao longo de seus 225 anos de existência a participação popular como sua marca principal, seria interessante a criação de mecanismos de participação do povo na

6. Procissão fluvial, acompanhada por centenas de embarcações, em que a imagem de Nossa Senhora de Nazaré é transportada em navio da Marinha pela baía do Guajará.



Círio de Nazaré, Belém (PA), 2009
Foto: Walter Firmo.

organização da Festa de Nazaré. Se no século 19 os diretores utilizavam os jornais para se comunicar com os devotos, hoje os recursos são muito mais variados e efetivos.

Nesse sentido, a Diretoria de Nazaré poderia abrir canais de comunicação para que os devotos e cidadãos em geral apresentem suas críticas e sugestões. Algumas medidas simples poderiam ser tomadas utilizando os recursos virtuais da internet. A escolha do manto que veste a imagem da santa, por exemplo, poderia ser mais democrática, aberta, inclusive, para a participação dos devotos e ou/artistas. A escolha final caberia ao povo, em eleição nas paróquias ou por meio de voto digital. Outro elemento muito valorizado pelos devotos é o cartaz do Círio, que também poderia ser objeto de concurso público, aberto à participação de todos, sem que se perdesse a orientação atual de fazer o cartaz de acordo com o tema do Círio de cada ano.

A abertura de canais de comunicação entre a Diretoria de Nazaré e o povo permitiria, também, ouvir as vozes dissonantes entre os cidadãos de Belém, sufocadas pelo discurso da unanimidade em torno do Círio de Nazaré. Muitos habitantes de Belém reclamam, por exemplo, do grande número de romarias, onze atualmente reconhecidas como oficiais pela Diretoria da Festa. A espetacularização (Debord, 1997) do Círio faz com que a cada ano surjam novas homenagens não oficiais a Nossa Senhora de Nazaré, com os mesmos impactos causados pelas homenagens oficiais. Urge, portanto, refletir sobre a quantidade de homenagens, sejam elas oficiais ou não, de modo a diminuir os impactos no cotidiano dos moradores (Henrique, 2016).

A fim de eliminar os casos de desentendimentos e agressões físicas durante a Festa de Nazaré, cursos de formação

poderiam ser feitos com as instituições responsáveis pela segurança do Círio de Nazaré, especialmente os agentes da Guarda de Nazaré e dos demais órgãos que prestam apoio durante as procissões. O diálogo e a sensibilização quanto à definição dos espaços e das atribuições de cada um ajudariam, no sentido de evitar cenas que comprometem a ideia de uma festa religiosa que celebra a tolerância.

Como vimos anteriormente, no século 19 era permitida a presença de mulheres na condição de juízas da Festa de Nazaré, cargo máximo da organização. Com a criação da Diretoria de Nazaré, a tarefa de organizar o Círio se tornou uma exclusividade masculina. Num tempo em que a igualdade de gênero constitui uma pauta fundamental das mulheres, nada justifica o privilégio concedido aos homens na Diretoria e na Guarda de Nazaré. A presença feminina nesses espaços seria um importante reconhecimento da importância das mulheres na preservação e renovação do Círio de Nazaré.

O número de palanques ao longo do trajeto do Círio de Nazaré precisa ser limitado. Construídos geralmente para satisfazer os turistas, eles acabam ocupando os espaços tradicionalmente utilizados pelos devotos, que ficam espremidos durante a passagem da imagem da santa. Da mesma forma, a expansão das arquibancadas pagas diminui o espaço de quem não tem como pagar ou de quem prefere assistir a passagem da procissão nas calçadas da Avenida Presidente Vargas.

Não se trata de devolver a posse da igreja de Nazaré ou da imagem da santa ao povo, de devolver a organização do Círio à irmandade ou de desmerecer o árduo e eficiente trabalho da atual diretoria. A questão é a preservação da vitalidade da Festa de Nazaré naquilo que ela tem de original, a participação popular. Ampliar as formas de participação popular permitiria estender os "efeitos de consagração" (Bourdieu, 1974) dessa grande festa. Em se tratando de uma "festa de todos", de uma "festa popular", a participação do povo não pode ser apenas contemplativa. Afinal, a história está aí para nos mostrar que o Círio de Nazaré já ocorreu algumas vezes sem o clero. Mas, sem o povo, nunca.

Dia a dia do Artesão, artesanato de miriti, de Raildo Morais de Peixoto (Gordinho), 2003. Acervo Museu do Círio/Secretaria de Estado da Cultura do Pará
Foto: André Vilaron/ Acervo Iphan, 2018.

Referências

ALVES, Isidoro. *O carnaval devoto*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. *Compêndio das eras da província do Pará*. Belém: UFPA, 1969.

_____. *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará*. 2 ed. Brasília: Senado Federal, 2004.

BAKHTIN, Mikail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento.* O contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec; Brasília: UNB, 1996 [1977].

BONNA, Mízar Klautau. *Círio:* painel de vida. 2 ed. Belém: Secult, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

COELHO, Geraldo Mártires. *Uma crônica do maravilhoso:* legenda, tempo e memória no culto da Virgem de Nazaré. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1998.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUBOIS, Pe. Florêncio. *A devoção à Virgem de Nazaré*. Belém: Imprensa Oficial, 1953.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de janeiro: Graal, 1982.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HARRIS, Mark. *Rebelion on the Amazon*: the cabanagem, race and popular culture in the North of Brazil, 1798-

1840. Nova York: Cambridge University Press, 2010.

HENRIQUE, Márcio Couto. Do ponto de vista do pesquisador: o processo de registro do Círio de Nazaré como patrimônio cultural brasileiro. *Amazônica – Revista de Antropologia* (on-line), v. 3, Belém, p. 324-346, 2011.

_____. "Círio de Nazaré: entre a fé e o espetáculo". In: FREITAS, Ricardo Ferreira; LINS, Flávio; SANTOS, Maria Helena Carmo dos (orgs.). *Megaeventos, comunicação e cidade*. Curitiba: CRV, 2016, p. 289-318.

IPHAN. *Círio de Nazaré*. Dossiê Iphan. Rio de Janeiro: Iphan, 2006.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas*: catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: Cejup, 1995.

_____. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, n. 53, v.19,p. 259-274, 2005.

MONTARROYOS, Heraldo. *Festas profanas e alegrias ruidosas*. Belém: Falângola, 1992.

MOREIRA, Eidorfe. *Visão geo-social do Círio*. Belém: Imprensa Universitária, 1971.

NEVES, Fernando Arthur de. *Solidariedade e conflito*: estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889). Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em História da PUC-SP, 2009.

PANTEL, Pauline Schmitt. "As refeições gregas, um ritual cívico". In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. (orgs.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 155-169.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Tempo,* v. 11, Rio de Janeiro, p. 15-40, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador:* D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 [1998].

SIMSON, Otto von. *Peter Paul Rubens 1577-1640:* humanist, maler und diplomat. Mainz: Philip vonZabern, 1996.

VIANNA, Arthur. "Festas populares do Pará: I - A Festa de Nazareth". In: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, v. 3. Belém, 1904, p. 225-241.

Entrevistas

Nazareno de Maria. Entrevista concedida em 17 de junho de 2018.

Fontes eletrônicas

http://blogmanueldutra.blogspot.com/2013/10/quem-manda-no-cirio-censura-religiosa.html, acessado em 11 de junho de 2018.

https://jornalistasdopara.blogspot.com/2015/10/guarda-da-santa-e-militares-agridem.html, acessado em 11 de junho de 2018.

Manuscritos

Ofício da Irmandade de Nazaré para Dr. João Capistrano Bandeira de Mello Filho, presidente da província do Pará. Pará, 11 de dezembro de 1877, Arquivo Público do Pará, Fundo: Secretaria da Presidência da Província, série: 13, Ofícios, caixa 349, Ofícios das autoridades eclesiásticas, doc. 133.

Jornais

A Boa Nova, Belém, 31 out.1877, p. 2.

A Constituição, Belém, 16 out.1876, p. 2.

A República, Belém, 20 out.1900, p. 1.

Correio Paraense, Belém, 4 out.1892, p. 2.

Diário do Pará, Belém, 5 out.1984, p. 7.

"Festa de Nazaré". *Treze de Maio*, Belém, 5 set.1854, p. 4.

"Grande Festa", Belém, *Treze de Maio*, 5 out.1854, p. 1.

"Noites de Nazaré", *O Liberal do Pará*, Belém, 25 out.1877, p. 1.

O Democrata, Belém, 15 out.1893, p. 1.

O Liberal do Pará, Belém, 5 nov.1872, p. 2

O Liberal do Pará, Belém, 23 nov.1873, p. 2.

O Liberal do Pará, Belém, 3 out.1877, p. 2.

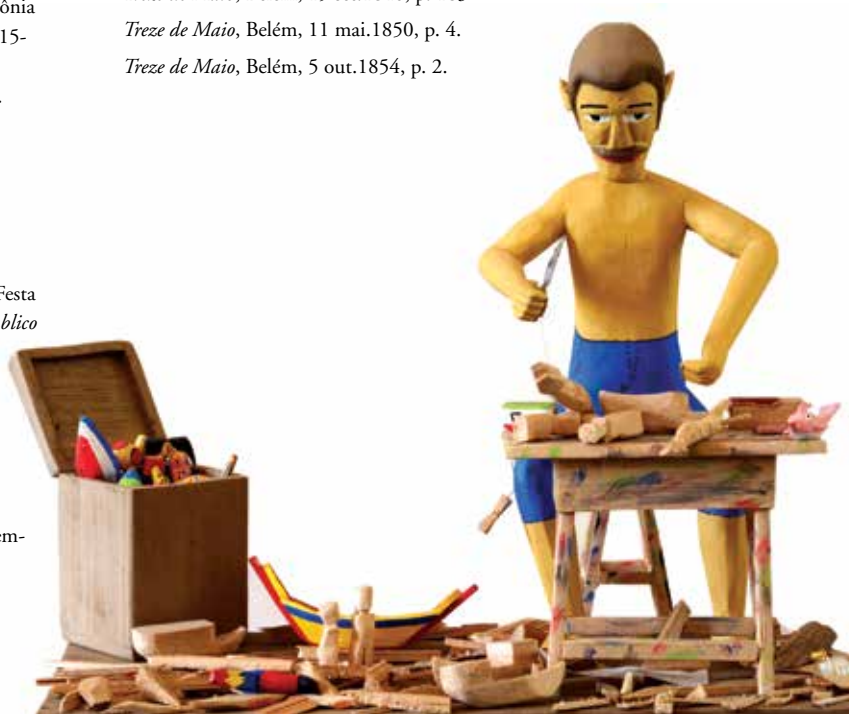
O Liberal do Pará, Belém, 26 nov.1878, p. 1.

O Liberal do Pará, Belém, 18 out.1879, p. 1.

Treze de Maio, Belém, 19 set.1840, p. 183

Treze de Maio, Belém, 11 mai.1850, p. 4.

Treze de Maio, Belém, 5 out.1854, p. 2.




ADRIANO
JESSE

Cristian Pio Ávila

Patrimônio imaterial – estabilidade, crise e seus trânsitos. Más e boas contribuições do Amazonas

Patrimônio imaterial é uma expressão que vem se popularizando entre os amazonenses. No entanto, isso não levou a um esclarecimento mais preciso da população acerca da noção de patrimônio imaterial ou de quais bens culturais se adequariam aos paradigmas normativos que praticamente se repetem nas normas estaduais que advieram ao Decreto nº 3.551, de 2000[1].

Da mesma forma, ainda há um desconhecimento generalizado a respeito das formas de intervenção pública sobre os bens a serem protegidos, das etapas para a consecução de um registro ou dos efeitos gerados por ele.

No estado do Amazonas, foi criada em 2004, no âmbito da Secretaria de Estado de Cultura – SEC-AM, a Assessoria de Patrimônio Cultural Imaterial, responsável por indicar as ações públicas voltadas à promoção das culturas populares e indígenas.

Desde então a assessoria se ocupou dos planos de identificação e salvaguarda do denominado patrimônio imaterial amazonense. Trabalhos como o de resgate da memória oral de mestres de ofícios, de celebrações, o incentivo à produção artesanal tradicional e os planos de salvaguarda às expressões em vias de desaparecimento têm sido desde então as diretivas desse órgão.

Em 2007, a Assessoria de Patrimônio Cultural Imaterial se tornou a Gerência de Patrimônio Cultural Imaterial, ligada agora ao Departamento de Patrimônio Histórico e ainda sob a égide da Secretaria de Estado de Cultura.

Todos os trabalhos produzidos por sua equipe, formada por antropólogos e historiadores, têm seguido as orientações promulgadas pela Unesco na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003 e na Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais de 2005. Além dessas, serviram como inspiração o próprio Decreto nº 3.551, a regulamentação desse decreto e as políticas de inventário propostas pelo Iphan.

Adotando esses modelos, a Gerência de Patrimônio Cultural Imaterial, junto ao Secretário de Estado de Cultura do Amazonas Robério Braga, elaborou um

Procissão fluvial da festa de São Pedro, lago do Janauari, Iranduba (AM), 2014
Foto: Chico Lima.

1. O relatório de Cavalcanti & Fonseca *Patrimônio Imaterial no Brasil...* (Brasília: Unesco, Educarte, 2008) nos apresenta um panorama da legislação e políticas estaduais implantadas no país acerca do tema. Demonstra que o Decreto nº 3.551/2000 foi o modelo seguido pela quase totalidade das legislações estaduais e municipais no Brasil.



projeto que resultou na edição do Decreto nº 29.544, de 14 de janeiro de 2010, que instituiu as políticas de registro e salvaguarda dos bens culturais de natureza imaterial no Amazonas. O decreto estabelece quais características os bens devem apresentar para serem considerados patrimônio imaterial do estado, bem como regulamenta a instrução do processo de registro.

No decreto estadual, entendem-se como bens do patrimônio cultural imaterial:

(...) as práticas representações, expressões, conhecimentos, aptidões, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes estão associados e que as comunidades, ou grupos e os indivíduos reconheçam como integrantes do seu acervo cultural, transmitido de geração a geração e recriado pelos diversos grupos sociais em função do meio em que vivem, e traduzam o sentimento de identidade, contribuindo para a manutenção e promoção do respeito pela diversidade cultural e criatividade presente no Amazonas.

Esses bens podem ser inscritos em qualquer dos cinco Livros de Registro: Celebrações, Modos de Fazer e Saber, Lugares, Formas de Expressão e Línguas.

Além disso, estabelece como premissa básica do registro a sua continuidade histórica e relevância para o sentimento de pertencimento, memória social, identidade, formação e promoção cultural da sociedade amazonense.

Tal decreto dispõe ainda que qualquer cidadão do Amazonas, bem como instituições

Lago do Espelho da Lua, rio Nhamundá, Amazonas, 2001
Foto: Elza Lima.

No Sistema Agrícola Tradicional do Alto Rio Negro, o uso da mandioca representa um dos pilares da cultura dos povos da região
Foto: Carla Dias/ Acervo Iphan, 2009.

de ensino e pesquisa, secretarias de estado e municipais, sociedades organizadas em torno do bem em questão, Ministério Público do Estado do Amazonas – MP-AM, Procuradoria Geral do Estado do Amazonas – PGE-AM e Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado, pode requerer a instauração do processo de registro. A proposta do registro deve vir fundamentada, com identificação do proponente, justificativa do pedido, descrição detalhada do bem, indicação dos grupos sociais envolvidos, local e tempo da ocorrência, informações históricas e documentação audiovisual e bibliográfica do bem.

Tal proposta deve ser encaminhada à SEC-AM, que complementará as informações através da elaboração de inventário que dê conta da coleta pormenorizada dos dados referentes ao universo simbólico e representações associadas ao bem, como também dos planos de salvaguarda pertinentes.

Em seguida, depois de concluída a etapa de pesquisa e identificação, condensam-se os dados em um dossiê ou relatório de instrução que deve ser encaminhado para a deliberação do Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado. Este apresentará manifestação a respeito da pertinência ou não do pedido em 45 dias.

Entretanto, os ritos do processo há algum tempo têm sido ignorados no estado, apesar das insistentes comunicações da Secretaria de Estado de Cultura e de outros grupos de defesa do patrimônio à Assembleia Legislativa e ao próprio gabinete do governador.

A praxe tem sido a proposição de leis por deputados e vereadores, acompanhadas de justificativas sumárias, mas nenhuma descrição do bem, pretendendo torná-lo, por simples força de votação legislativa, patrimônio do estado.

Foi nesse sentido que a PGE-AM, em janeiro de 2018, pronunciou-se contra a aprovação de lei que tramitava na Assembleia Legislativa para a aprovação do registro de um bem imaterial. Em seu parecer a procuradoria identificou vício de constitucionalidade e jurisdição no projeto, já que, por conta dos efeitos que um registro deve produzir, somente o Executivo tem competência para aprová-lo e de acordo com os procedimentos já referidos.

Ora, uma lei que institua um bem sem inventário não produz nenhum dos efeitos que a legislação buscou gerar. Como salvaguardar uma expressão sem as informações mínimas da temporalidade, da significação simbólica do bem para os grupos sociais envolvidos, elementos, afinal, a que devem ser dirigidos os recursos para sua valorização, promoção e salvaguarda?



Em Manaus, em 2014, foi reconhecido pela Fundação Palmares o segundo quilombo urbano do Brasil, o Quilombo de São Benedito (ou do Barranco), no bairro Praça XIV, instalado naquele local desde o século 19. A Secretaria de Estado de Cultura, a pedido da própria comunidade, começou os trabalhos de inventário, tendo inclusive produzido um extenso material audiovisual para embasar o processo.

Entretanto, e sem aviso algum, nem mesmo à própria comunidade, em 2015 a assembleia decreta o registro desse Quilombo como patrimônio imaterial do Amazonas. O texto legal sequer menciona qual o território, os grupos envolvidos ou as manifestações associadas. O projeto de lei nem mesmo conta com uma justificativa.

Apenas meio ano depois, a casa e o terreno, que são definidos pela comunidade como o epicentro da sua vida religiosa e de suas manifestações culturais, sede de sua festa – por manter o assentamento do santo e a imagem de São Benedito –, fica *sub judice*. Com o falecimento dos proprietários do lugar, que asseguravam a continuidade das tradições, o novo dono da propriedade, filho de criação deles, proíbe os ritos de acontecerem ali, por ter-se tornado evangélico. As novenas e as visitas ao santo, o hasteamento do mastro votivo, entre outras celebrações, são afastados dali ou simplesmente proibidos.

Sem o devido inventário para embasar ações de salvaguarda dos elementos centrais dessa celebração e lugar, não há nada que dê ao estado sustentação legal para intervir nessa situação. Que razões poderiam justificar a desapropriação de uma casa que não está registrada como patrimônio ou como epicentro de uma manifestação patrimonializada?

Dessa maneira, a lei estadual não tem efeito.

O exemplo citado trata de um bem que inegavelmente contém todos os elementos necessários ao reconhecimento como patrimônio imaterial segundo o decreto estadual. Porém, uma lista de bens sancionados nos últimos anos por simples decisão legislativa pode demonstrar a série de equívocos cometidos no Amazonas quanto aos registros. Para exemplificar, temos um único bonequeiro e ventríloquo como patrimônio do estado (e não o "fazer" do bonequeiro propriamente dito), um personagem de história em quadrinhos de jornal, um livro de crônicas esportivas, uma rádio privada, a Marcha para Jesus, a toada de boi (já tendo sido o boi-bumbá registrado como patrimônio), entre outras "pérolas".

Mesmo diante da instrução da PGE e a formalidade de consulta dos projetos de lei à SEC (todos indicados ao veto), os registros continuam a ser submetidos pela assembleia à sanção do governador, que as aprova.

Muitas críticas ao papel do Estado na gestão dos patrimônios recaem sobre o exercício de sua função enquanto agência de poder. O Estado que, reafirmando identidades, exerce o controle sobre a sociedade, seus indivíduos e seus limites culturais através de ações orientadas à produção de formas específicas de autoconsciência individual e coletiva.

Entretanto, nas atividades legislativas do estado do Amazonas, a ação política inerente à patrimonialização, considerando-se o perfil

dos bens registrados, parece configurar-se mais como moeda de apoio politico, ou mesmo de reafirmação das alianças entre facções e seus grupos de apoiadores, do que necessariamente como uma ação coordenada de produção de consciência e narrativas de identidade.

Além disso, outros problemas são evidentes: a escassa comunicação entre as entidades promotoras de cultura e a Assembleia Legislativa, a inexistência de um Conselho de Patrimônio Histórico há pelo menos cinco anos e, no centro disso, disputas que envolvem omissões, ressignificações e transgressões nas representações do patrimônio imaterial enquanto categoria.

Patrimônio enquanto representação e categoria política

José Reginaldo Santos Gonçalves, em seu já clássico estudo sobre a constituição da noção de patrimônio no Brasil, prefacia:

> Interpreto esses discursos (sobre patrimônio) como narrativas nacionais, isto é, modalidades discursivas cujo propósito fundamental é a construção de uma memória e de uma identidade nacionais. (…) Enquanto construções discursivas, essas definições podem ser pensadas como atos (Gonçalves, 1996:11).

Percebemos "patrimônio imaterial" como uma categoria discursiva basicamente ocidental e, em seu sentido estrito, pragmática. Ela existe como uma construção narrativa que historicamente se consolidou através da atuação política e simbólica do Estado moderno e por meio dele se realiza.

Categoria essa instrumental, constituída por revisões históricas de desenvolvimento, democratização da cultura e representações que servem a propósitos, nem sempre claros e definidos, de inclusão de diferentes camadas e grupos sociais em um ideal multifacetado, porém, integrador, de nação. Além disso, de ampliação da participação desses mesmos grupos em políticas governamentais de preservação e valorização do "autêntico" nacional – o que quer que, no momento, seja isso.

Cremos que esse discurso, atrelado ao da construção de um ideal de nação, obedece a campos específicos de interesse, conduzidos pelos agentes públicos do patrimônio (funcionários do Iphan, secretários de cultura, dirigentes culturais, Conselho Consultivo do Iphan, membros do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP, antropólogos, historiadores, consultores, funcionários de departamentos e de fundações de patrimônio etc.). Utilizando narrativas cristalizadas sob a tutela de leis, decretos, cartas[2] e outros dispositivos, eles produzem representações às vezes divergentes sobre identidade, memória nacional, autenticidade e tradição.

Assim, patrimônio é uma forma específica de discurso, ou, como apontado por Gonçalves (1996:11), uma forma de invenção discursiva que no Brasil é geralmente associada a intelectuais ligados à implementação e formulação de políticas institucionais de patrimônio cultural, desde a década de 1930 até os dias de hoje.

2. Para uma ideia mais abrangente da quantidade de leis e decretos produzidos no Brasil sobre o tema a partir de 2000, ver Cavalcanti & Fonseca, 2008. As autoras nos fazem acompanhar uma série de dispositivos que constituem uma gramática do patrimônio.





O boi Garantido entra na arena do bumbódromo trazido por uma alegoria do próprio boi, carinhosamente chamada de "Belezão", 2001
Foto: Andreas Valentin.



Esses discursos fazem parte de um amplo espectro de narrativas, cujo propósito é o de construir uma identidade e uma memória nacional a partir de diversos pontos de vista. Consideramos, entretanto, ainda hegemônico o que uma determinada categoria – aqui, no caso, a dos intelectuais do patrimônio – define como nação.

A "nação inventada" pode ser definida por discursos multímodos, enquanto língua nacional, raça, folclore, religião, conjunto de leis, por uma literatura nacional e ainda, como no caso em que me deparo esses anos todos, por políticas culturais objetivando a defesa e a valorização de um patrimônio cultural.

Esses atos discursivos são pragmáticos e têm propósitos políticos bem definidos – sejam os de um governo, sejam os de uma nação definida em conformidade com códigos socioculturais desses mesmos agentes. Desse modo, originária de um discurso "único", a nação, seu passado e cultura são assim apresentados como coerentes e contínuos, ainda que essa coerência seja menos um dado ontológico do que o efeito de estratégias narrativas predominantes.

No Amazonas, o Executivo, depois de um período de protagonismo na promoção e produção de políticas de patrimônio instruídas pelos paradigmas internacionais, acaba por ver-se assomado pela multiplicidade de leis de registro que respondem a díspares interesses de bancadas representantes de grupos sociais diversos, com representações de mundo muitas vezes opostas.

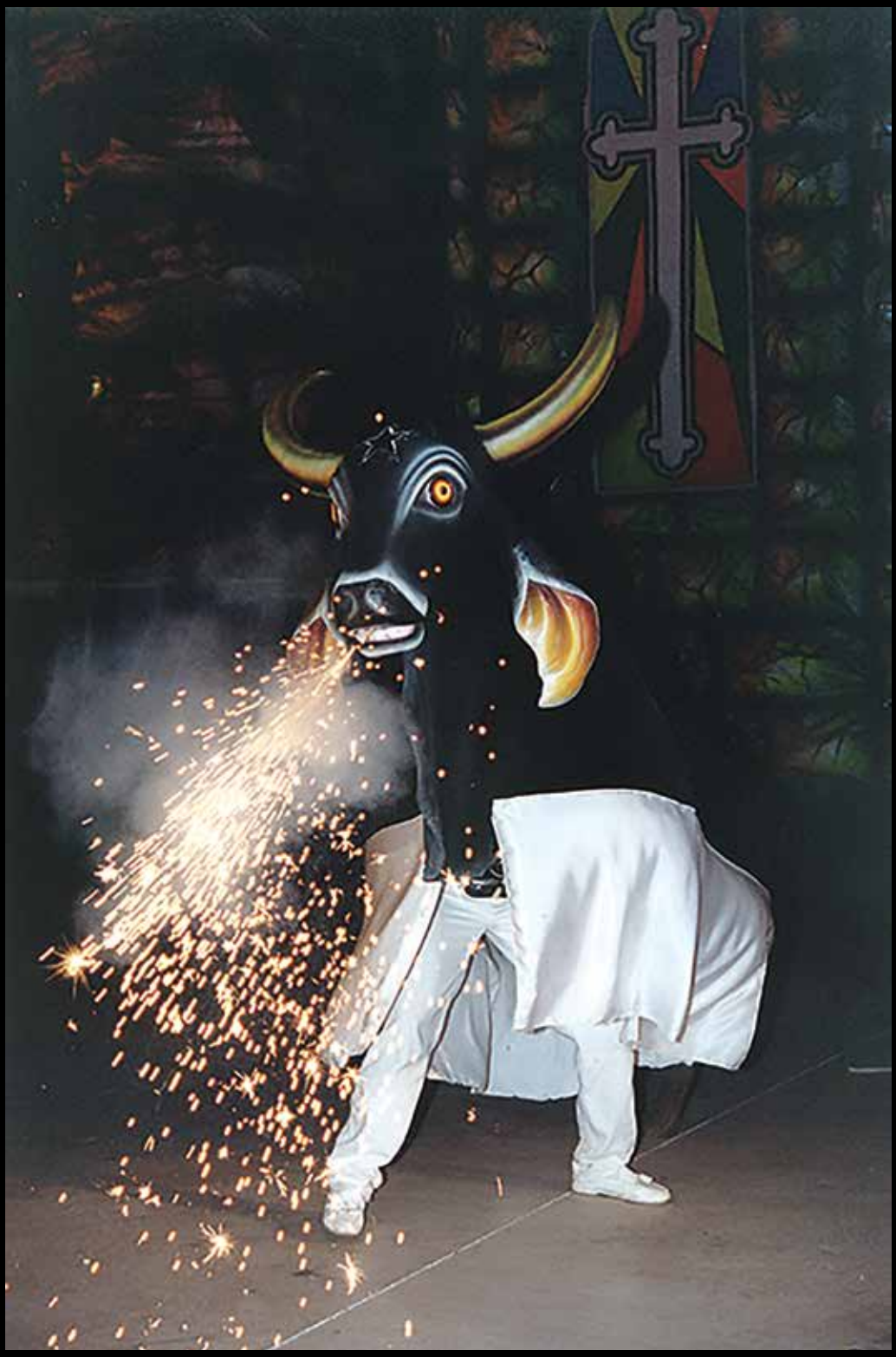


Além disso, a falta de conhecimento sobre o funcionamento dos complexos culturais dispersos por vários sítios, amplos e interrelacionados, produz registros que decompõem um único bem em diversos registros. Por exemplo, mesmo depois do Complexo dos Bois-bumbás de Paritins ter se tornado patrimônio do estado em 2012, a assembléia passou a promulgar leis que tornavam a toada (a música de boi), a Alvorada do Boi Garantido e o Boi de Rua do Caprichoso (ritos que abrem os festejos de boi), também, patrimônios do Amazonas.

No caso dos bois, o inventário que deu origem ao registro se compunha de uma descrição bastante exaustiva do complexo cultural, incluindo nele todas as formas de expressão relacionadas ao brincar de boi – seus ciclos rituais, seus saberes e fazeres, seus atores, suas músicas e danças. Dessa maneira, registrar o Complexo Cultural dos Bois-bumbás contempla todas as expressões a ele relacionadas, tornando redundante a patrimonialização a partir da decomposição dos seus elementos.

Outro exemplo são as festas de carnaval da capital amazonense. Patrimonializadas bairro a bairro, acabam por excluir da expressão "Carnaval de Manaus" o seu caráter complexo e interrelacionado, em que ocorre o trânsito de foliões, artistas, comerciantes e da música, apresentando uma folia comum à cidade como um todo.

Barco Caprichoso e barco Garantido. Torcedores do Caprichoso e do Garantido chegam a Parintins para o Festival Folclórico
Fotos: Andreas Valentin, 1999, 1998.



Sob o comando do tripa Marquinhos, o Boi Caprichoso evolui na arena do Bumbódromo de Parintins, 1999
Foto: Andreas Valentin.

Os equívocos da práxis legislativa têm produzido efeitos adversos na população quanto ao entendimento da categoria patrimônio.

Não são poucos os pedidos que chegam até nós de registro, como patrimônio imaterial do Amazonas, de bares, restaurantes, festas comerciais, exposições de produtos agrícolas e grupos de música estrangeira.

O registro passa a ser classificado não com "uma função social e simbólica de mediação entre o passado, o presente e o futuro do grupo, assegurando a sua continuidade no tempo e sua integridade no espaço" (Gonçalves, 2007:28), mas como um prêmio, uma placa de reconhecimento a ser colocada na parede. Patrimônio passa a ser distinção outorgada pelo estado.

Concordamos com Gonçalves (2007), quando apresenta patrimônio como uma categoria classificatória, que exerce funções de mediação entre ideias, valores e identidade de grupos e categorias sociais. Assim, através da produção de identidades, ela é capaz de organizar a percepção que as pessoas têm de si e de seu mundo.

Esses "objetos patrimoniais" são, portanto, "objetos de agência", aptos a modificar as percepções da realidade. A classificação de conjuntos de objetos como patrimônio cultural tem a capacidade de nos inventar, ao materializar "uma teia de categorias de pensamento por meio das quais nos percebemos individual e coletivamente" (Gonçalves, 2007:29).

Ainda que sua narrativa mais abrangente tenha se construído e consolidado dentro do Estado e de suas formas de atuação ideológica e política, a categoria patrimônio pode ser encontrada de formas diferenciadas em outras sociedades e agrupamentos.

Enquanto categoria de pensamento, ela ultrapassa as formas estatais de classificação e pode se converter em um poderoso instrumento para a autodefinição, mobilização e reprodução social do reconhecimento entre os grupos populares.

Nesse sentido, o que nos interessa, mais do que descobrir como as identidades estão sendo "recriadas" ou "defendidas" pelo poder público, é reconhecer as formas de apreensão e disseminação da noção de patrimônio e suas diferentes construções semânticas em grupos diversos.

O debate sobre os patrimônios não deve, portanto, do ponto de vista analítico, limitar-se às tarefas de descobrir, defender e preservar "identidades" supostamente recriadas.

Há aí, nos parece, dois movimentos. O primeiro, um trânsito da classificação ocidental de patrimônio para grupos não ocidentais, que atualizam a categoria através de sua concepção nativa, para reconstruí-la sob sua própria perspectiva. Nesse movimento, se reconhece a ação do Estado e dos profissionais de patrimônio, que introduzem ao grupo uma noção de patrimônio com efeitos políticos.

> Vale assinalar, no entanto, que essa consciência da "identidade" não é inteiramente estranha à sua experiência e pode também ser partilhada por eles em diversas situações sociais. Isso acontece quando eles se apropriam dos modernos discursos e políticas de patrimônio e se organizam em movimentos sociais para defender o que chamam de sua "cultura", quando se organizam para construir museus que expressariam a sua "identidade" e sua "memória" (Gonçalves, 2015:214).

Carneiro da Cunha (2009) analisa o movimento de "ida-e-volta" da categoria analítica "cultura", exportada das regiões intelectuais "centrais" para a "periferia", bem como seu retorno, com novas forças e novos significados, da periferia para o centro. O termo "cultura" passou a ser adotado e renovado na periferia, tornando-se argumento central, não só nas reivindicações de terras como em todas as demais, por esses grupos periféricos. Esse movimento, portanto, seria o do próprio processo de ajuste e transformação de categorias, antes sob o domínio do Estado e seus agentes, ao serem importadas pelos povos ditos periféricos.

O segundo movimento trata de reconhecer quais concepções nativas podem ser correlatas ao patrimônio, nos termos em que o concebemos, na tentativa de estabelecer pontes de diálogo e correspondência entre sociedades diversas, a fim de elucidarmos formas distintas de "mediação entre passado, presente e futuro" entre grupos não ocidentais.

> Trata-se, antes, da forma como esses povos e grupos se situam em suas relações com a ordem cosmológica, natural e social, preocupados em interagir com as diversas entidades do universo: os deuses, os mortos, os antepassados, os parentes, os vizinhos, os animais, as plantas etc. Do ponto de vista de suas cosmologias, eles existem individual e coletivamente na medida em que fazem parte dessa extensa rede de relações de troca (Gonçalves, 2015:214).

Uma das experiências mais ricas que a gestão de patrimônio imaterial da Secretaria de Estado de Cultura teve no Amazonas nos levou a perceber esses dois movimentos. É justamente aí que nos parece que uma experiência amazônica pode contribuir com o debate sobre patrimônio. Primeiro, percebendo a importação das categorias utilizadas por nós e seu processo de transformação e apropriação pelos grupos indígenas e ribeirinhos. Segundo, identificando quais categorias, expressões ou elementos esses grupos põem em atividade a fim de reproduzir, proteger ou atualizar suas culturas.

Empreender essa reflexão, abrir as portas desse diálogo, pode levar os profissionais do patrimônio a se aproximar, de fato, das questões necessárias à salvaguarda e valorização das culturas populares.

Mestres e gambás

Durante nove anos, aproximadamente, a Gerência de Patrimônio Cultural Imaterial da SEC-AM tem se dedicado a trabalhos de inventário e salvaguarda de uma manifestação performática bastante popular entre as comunidades ribeirinhas da região do baixo Amazonas, na fronteira entre os estados do Amazonas e do Pará, mas praticamente desconhecida nas áreas urbanas: o Gambá.

Durante esse período, tivemos contato com grupos de gambás de diversos municípios: Aveiros (PA), Borba (AM), Barreirinha (AM), Novo Aripuanã (AM), Humaitá (AM), Manaus (AM) e, mais estreitamente, com o Grupo Pingo de Luz de Maués (AM)[3].

3. Maués é um município amazonense de aproximadamente 60 mil habitantes, localizado na região conhecida por baixo Amazonas, na fronteira com o estado do Pará. Tem uma área total correspondente a 39.675 km² e seu perímetro urbano é de apenas 12 mil metros, o que demonstra a disparidade entre o tamanho da zona rural e o da urbana. Isso é bastante comum nos municípios amazônicos. A cidade é conhecida como "terra do guaraná", graças à expressiva produção da fruta que ali se popularizou, através do grupo indígena Saterê Mawé.



Mestre Iracito e o gambá. Maués (AM), 2012
Foto: Cristian Pio Ávila.

O Gambá é constituído por um grupo de três vocalistas, acompanhados por três diferentes instrumentos percussivos. São dois membranofones de altura indeterminada, um deles justamente chamado de gambá, percutido com as mãos, e o tamborinho, percutido por meio de baquetas[4]. O terceiro é o caracaxá, instrumento rítmico de fricção, confeccionado em toras de bambu.

O Gambá funciona principalmente como um sistema de comunicação, não só com o espectador, mas um sistema cheio de códigos precisos entre os que tocam. Por isso, é do conjunto do grupo que emana a autenticidade e valor de sua tradição. E sua transmissão depende de uma contextualização específica, preferencialmente ritual.

Aqui trataremos especialmente da comitiva de santo formada pelo Grupo Pingo de Luz, que, uma vez por ano, entre os meses de maio e julho, sai de canoa em romaria pelos rios Marau, Urupadi, Maués-Açu, Limão, Limãozinho, Pupunhal, Manjuru e Quinim.

Tentaremos mostrar, através desse exemplo, as estratégias de consolidação e reprodução de uma "tradição", de um "patrimônio ribeirinho", por meio de tecnologias de transmissão de símbolos e significados e, com isso, demonstrar que a categoria patrimônio pode encerrar significados diferentes dos que lhe atribui a nossa sociedade, exigindo novos métodos de reconhecimento.

Reunindo devotos católicos, a comitiva carrega a imagem de São Pedro por mais de sessenta comunidades ribeirinhas, batendo gambás para recolher os donativos que servirão à festa do santo na comunidade

4. Segundo o sistema de Hornbostel-Sachs.



Comitiva com a imagem de São Pedro. Maués (AM), 2012
Foto: Cristian Pio Ávila.

de Nossa Senhora Aparecida do Igarapé do Pedreiro, situada no rio Urupadi, entre os dias 28 e 30 de junho. É na comitiva que se dá o ponto alto e mais contínuo da execução do Gambá, enquanto manifestação popular de grande importância.

Durante o período da comitiva do santo, trocam visitas as comunidades Saterê Mawé e as "civilizadas" – que é como se autodenominam as não indígenas na região.

A cada parada os foliões, isto é, os que participam da comitiva do santo, realizam uma série de ritos, acompanhados de perto pelos moradores: canoa de entrada (uma espécie de círio fluvial em frente ao povoado ribeirinho em que irão parar), entrada na igreja (com cânticos em latim que marcam a chegada do santo e a entrada dos foliões na comunidade), rezas do nascer e do pôr do sol, ladainha de Nossa Senhora e São Pedro (cantos em latim que evocam uma espécie de missa católica informal realizada nas igrejinhas comunitárias), fornada de gambá (o momento profano da comitiva, em que todos se reúnem em torno dos ritmos e cantos dançantes), alvorada e despedida, no dia seguinte pela manhã, com o recolhimento de donativos dos devotos e promesseiros do santo.

Durante o período em que os foliões estão alojados em uma comunidade, uma série de prestações e contraprestações é observada nesse dia altamente ritualizado. Enquanto a troca de víveres para a festa do santo parece ser o *leitmotiv* da comitiva, há intensas trocas simbólicas entres os foliões e os da comunidade, que os consideram guardiões da sabedoria local, com suas lendas, mitos, formas de falar, rezar, agir e cantar.

Ao fim da peregrinação, no dia do santo, há uma expansão do círculo de troca durante a festa oferecida pela comunidade dos gambazeiros às comunidades que eles visitaram. É nesse momento que todos, visitantes e moradores, consomem em enormes banquetes tudo o que foi arrecadado pela comitiva e mais o que a comunidade responsável pela festa oferece.

Quanto melhor, maior e mais farta for uma festa, maior o prestígio acumulado pela comunidade que a ofereceu. A comunidade configura-se aqui, aproximadamente, com o que conhecemos como família extensa.

Os foliões buscam donativos nas comunidades que visitam, mas, em troca, oferecem, através de toda a linguagem e imagens presentes em suas *performances* narrativas, musicais, religiosas e corporais, um rico acervo simbólico, comum a muitos grupos do baixo Amazonas.

Cada um dos momentos dos ritos exige diferentes *performances* que condensam uma série de elementos formadores da cultura ribeirinha: "causos sobrenaturais" da região, fofocas, piadas, rezas, cantos, contos morais, danças, entre tantos outros.

Essas representações postas em trânsito pelos foliões auxiliam na produção e manutenção do que identificamos como uma comunhão de pensamento e sentimento entre os habitantes da região. Carregam consigo elementos de reprodução da coesão social em torno de identidades, pertenças e símbolos comuns, elementos do *habitus* ribeirinho e de seu éthos, tanto em forma corporal quanto discursiva.

Segundo algumas indicações propostas tanto por Cohen (1985) como, em menor medida, por Anderson (2008), podemos pensar em grupos cujos membros partilham entre si construtos simbólicos e narrativos, mantidos por um discurso comum, com grande capacidade de mobilização interna, graças às especificidades performáticas e percepção da realidade, reguladas por suas fronteiras sociais, étnicas e familiares.

Entretanto, como podemos levar a crer, esse conjunto simbólico não é homogêneo ao nível dos membros. *"A society mask a differentiation within itself by using or imposing a common set of symbols"* (Cohen, 1985:73).

Daí a importância do trânsito das comitivas. Elas atualizam um sentimento de pertença e identidade entre as comunidades. Ao mesmo tempo, lançam para seus membros o debate sobre a perpetuação das tradições e reativam as memórias coletivas.

Podemos pensar as técnicas de reprodução de tal comunhão de pensamento como "ações patrimoniais" que ativam os conjuntos de símbolos (interpretados e interpretáveis) utilizados por essas comunidaes para se decodificar, se unir e diferenciar, bem como produzem os mecanismos de implantação, circulação e troca desses símbolos.

Para acessar essas "ações patrimoniais nativas", é preciso tentar entender as

pantomimas que constroem a máscara pública dessas comunidades, para saber em que medida esses grupos operam através das interpretações de si mesmos, seja naquilo que os une, seja nas idiossincrasias de seus membros, isto é, interessa saber qual é a máscara privada de cada um, de complexa interpretação simbólica.

Essas trocas ritualizadas, perpetradas pela comitiva, ligam as pessoas, grupos sociais e o cosmo em totalidades integrativas que partem de sistemas heterogêneos, porém, articulados e coerentes.

Ora, nessa busca de relacionar as categorias ocidentais de patrimônio e as nativas, precisamos perceber que elementos entram em jogo na construção do pensamento compartilhado entre esses grupos ribeirinhos – não só os elementos imagéticos, mas o rico universo de significados que essas imagens produzem "a partir de" e "nos homens".

Entram aí as concepções mais diversas sobre natureza e o sobrenatural, sobre cultura, tradição, arte, estética, vida, morte, corpo, espírito, sexo, romance, religiosidade, sistema moral e organização social.

Como exemplo, as comitivas de santo lideradas pelos mestres de Gambá distribuem discursos performáticos que, a partir de seus microcosmos, possibilitam a interpretação das categorias nativas e auxiliam a reprodução dos significados internos ao grupo. A eficácia desses mestres provém da sua posição como ser social constituinte da totalidade, ou, mais precisamente, da encarnação da coletividade em suas pessoas particulares.

Ora, se os mestres que divulgam essa manifestação parecem ter uma influência poderosa sobre seus espectadores é porque a própria *performance* se potencializa pela conjuntura histórico-social do lugar, incluindo-se no rol de preocupações e do empenho do grupo em geral. Agem dessa forma não em oposição às estruturas de que participam, mas principalmente em relação íntima com elas.

Os rituais e as *performances* dos mestres e dos grupos assumem aí um papel fundamental. *Performances* essas produzidas tanto para o "outro" (no caso nós, agentes públicos), quanto para as próprias comunidades como tecnologia de transmissão e salvaguarda de seu patrimônio.

Uma das primeiras coisas que devemos notar é que para nós, antropólogos, historiadores e agentes do Estado, os mestres se utilizam de estratégias de essencialização da diferença (formatada na *performance*) articuladas aos seus projetos políticos, que garantem, através de lutas de contínuas, o respeito às suas especificidades culturais. Nesse encontro (entre nós e eles) nenhum movimento é, de fato, aleatório. Envolve uma tentativa de compreensão mútua que tateia as expectativas a partir da reflexão, da localização dos sujeitos e, por fim, do diálogo.

Faz parte da sobrevivência do gambá e de sua reputação como mestre que o comportamento restaurado[5] (Schechner, 1985, apud Silva, 2005), no momento da interlocução com os seus conterrâneos ou mesmo com o Estado, seja dotado de maestria em reproduzir as marcas de identificação simbólica e estética na realização dos momentos rituais e dramáticos da tradição.

5. "O 'comportamento restaurado', diz Schechner, consiste em 'sequências de comportamento [que] não são processos em si, mas coisas, itens, 'material', que correspondem concretamente a 'sequências organizadas de acontecimentos, roteiro de ações, textos conhecidos, movimentos codificados (…)'".

Assim, o processo de enunciação de um homem, tanto pela fala, como pelos movimentos do corpo, atualiza temporal e espacialmente não só o sujeito, mas também seu interlocutor, no discurso performático.

Esse comportamento, que serve como uma espécie de prescrição – um modelo de gambazeiro (advindo de sua própria simbolização do que seja o gambá) e um modelo para ser visto (atualizado na prática e nas situações dialógicas) —, forma um dos princípios das apresentações.

Envolvem dois movimentos: o de uma negação do sujeito – posto que hiperinterpreta a si mesmo, isto é, constrói um personagem baseado na intensificação superexposta das representações que tem de si –, e, ao mesmo tempo, o da superação ou reconstrução do sujeito – em que recria a si próprio na conjunção de seu fazer-se com o diálogo performatizado com o outro, em que apresenta uma recriação de si mesmo a partir do olhar do outro.

Assim, esses *performers* ocupam posição central na divulgação das imagens, das representações, das marcas e prescrições da dialogia que serão estabelecidas, tanto entre esses grupos quanto entre eles e os de fora – "o pessoal de Maués", "gente da capital", "gringos" etc...

A apresentação exige dos mestres habilidade para cantar e tocar, no caso do Gambá, mas também para representar os elementos que caracterizam, para os de fora, o "ser ribeirinho": estar de pés descalços em uma praia, viajar de canoa batendo os tambores, soltar foguete, pescar, assar um peixe na raiz da árvore, comê-lo servido em um remo, fumar um palheiro...

Eles restituem, para quem os assiste, um projeto, um modelo imaginado do que seria a vida do homem do interior – restauram para nós aquilo supomos, bem como o que os gambazeiros têm como representação de seu modo de ser e da vida cotidiana que levam. Essa *performance* não exige somente as técnicas do canto e do tambor, mas mobilizam os recursos simbólicos de comunicação e expressão cênica – no que se refere à postura corporal, sotaque, vestimenta, estoque de "causos" e piadas, cenário etc. – como estratégias de socialização do ator e dos espectadores, ao restaurar suas memórias, reflexões e experiências anteriores.

É um constante jogo mimético, estabelecido através das experiências da alteridade e do aprendizado com as interações sociais, tanto por parte do *performer* quanto do espectador.

Os gambazeiros, não querem ser o outro, imitar o outro, mas imitar, o melhor possível, a si próprios, a sua gente. Imitar e representar a tal ponto esse modelo do que acreditam ser o ribeirinho, que seus próprios pares o reconheçam e tomem por referência, assim como nós (os outros), graças a essa *performance* reproduzida centenas de vezes diante das comunidades e das câmeras, em vídeos, fotografias e livros.

Essa competência narrativa, performática e estética é importantíssima também na fixação da experiência social e simbólica no baixo Amazonas, enfim, na transmissão dos elementos culturais nativos entre seus pares. As narrativas nos cantos, falas e corpos dos mestres de gambá ancoram princípios, valores e poéticas essenciais à coesão simbólica das comunidades dessa região, através da instituição da



Entrega das Ofertas. Maués (AM), 2012
Foto: Cristian Pio Ávila.

comitiva dos santos. Os mestres e a comitiva, a partir de diversas estratégias e tecnologias sociais, constituem assim alguns dos principais articuladores de sua coesão social.

Por isso o Pingo de Luz é tão importante para a região de Maués, principalmente para o interior mais profundo. Ele se constrói e por meio de sua *performance*, reconstrói também seus iguais, principalmente a partir das romarias (onde carregam os santos em esmolagem) e de suas apresentações musicais. São um espelho de referência para o homem ribeirinho, que os enxerga como o próprio ribeirinho também deveria se enxergar.

As comitivas de santo formadas por eles costumam marcar territórios, que são fixados por seus antepassados e que estabelecem alianças também seculares entre os moradores da região, garantindo uma continuidade familiar, étnica, geográfica e cultural. A comitiva, enfim, traça, remarca e reforça tanto as fronteiras físicas quanto as fronteiras simbólicas do lugar, há pelo menos um século, por meio de um ciclo ritual de festas, devoções e *performances*.

O ciclo da comitiva pode ser pensado como um conjunto de tecnologias de coesão social capaz de produzir sujeitos com sentidos culturais e visões de mundo compartilhadas, além, é claro, de reproduzir uma série de outros traços, que partem tanto de caracteres genotípicos/fenotípicos comuns (por meio das alianças matrimoniais que seu ciclo festivo promove) até uma mesma cultura material e modo de produção do espaço, formando então uma comunidade de pensamento (e ação).

Pelas rotas das comitivas, viajam uma série de símbolos, fixados em elementos de caráter religioso, mítico, narrativo e performático.

Mais do que bens materiais, o que está em jogo nas trocas são as oportunidades da relação direta com o santo, o reforço das afinidades entre famílias e comunidades, o prestígio, a manutenção das tradições e a reprodução de um imaginário nativo. A dádiva não está personificada aqui em bens materiais, mas principalmente em bens espirituais e comunicativos.

As prestações promovidas pela Comitiva baseiam-se principalmente em trocas comunicativas e sobre elas são fundadas. A comunicação e transmissão dos símbolos é seu mote principal: comunicação com o divino, entre indivíduos, entre comunidades. Essa contribuição gera prestígio, alianças, afinidades e a manutenção dos sistemas simbólicos. As comitivas são um poderoso instrumento de transmissão de significados culturais.

A manutenção dessas redes comunicativas é essencial para a reprodução do sistema moral e cultural dos grupos ribeirinhos amazônicos, de seus patrimônios, enfim. Pelos gambazeiros viajam narrativas e mitos que condensam um sistema de prescrições do seu modo de ser e ver o mundo, o convite para as festas e com isso a abertura para o estabelecimento das trocas matrimoniais e a sustentação da religiosidade.

Assim, as *performances*, associadas ao ciclo de ritos que emergem em torno da comitiva, funcionam como forma importante de transmissão de significados culturais. Se a cultura pode ser pensada como o uso do passado histórico e meio de produzir o presente, o ciclo das comitivas e os foliões podem ser pensados como figuras centrais de reprodução cultural, já que são mantenedores ímpares da relação desses grupos com seu passado.

Cada uma das etapas dos ritos concentra, através de suas atividades – cantar, rezar, contar piadas, navegar –, os modelos "do pensar" e do "para pensar", que permitem tanto a leitura de certo *habitus* como sua atualização por parte dos envolvidos nessas relações. *Habitus* no sentido dado por Sahlins e Bourdieu: "esquemas de pensamento e expressão que são a base da invenção não intencional e da improvisação regulada".

Os mestres do Pingo de Luz e muitos dos ribeirinhos com quem tivemos contato têm plena consciência dos motivos e da importância desses ritos na manutenção de uma vida coletiva.

A fé abnegada, o "desapego das coisas materiais" e a persistência de manterem-se juntos durante dois, três meses dentro de uma canoa na comitiva credenciam os mestres aos olhos das comunidades. A comitiva é considerada uma missão, seja pelos foliões, seja por quem os recebe.

Os mestres são considerados pessoas especiais, pois trazem consigo uma "força invisível" – a chamada "voz dos santos". São intermediários entre a vontade do santo e a dos homens. A crença subjacente é que através das ladainhas e do Gambá os mestres sejam espécie de "portais" entre esse mundo e o céu. Um nexo entre os homens e as divindades, ao mesmo tempo em que são o elo entre o passado e o presente, entre as tradições e o "caboclo de hoje".

A possibilidade de encarnar essa conexão está baseada principalmente na "missão" – o sacrifício e a abnegação a que esses mestres se submetem pelos santos e pela comunidade, sempre dispostos a viver e sacrificar-se por ela, em uma crítica velada ao individualismo.

Se os foliões se vestem dos ideais das próprias comunidades – o apego à tradição e à herança familiar, a negação do acúmulo e da usura, a cristalização do tempo de seus antepassados, a possibilidade de troca e de manutenção da coesão social –, de certa forma, também eles são valorizados como "homens santos".

Se pudermos extrapolar essas concepções, podemos ser tentados a acreditar que santificados são os ideais holistas dos grupos que vêm modificar, aos poucos, modos de vida mais integrados. Se os mestres são a voz da tradição, dos valores mais fundamentais dessa sociedade, eles podem falar e agir pelos santos, que representam as ideias de coesão dessas tradições.

Assim, a categoria patrimônio se reveste da homologia entre o ideal da vida comunitária, um *éthos* ribeirinho, tradições performativas e o sagrado ordenador do mundo.

Os mestres são, nessa concepção, patrimônios personificados. Não é como na concepção ocidental, revelada por Gonçalves (op.cit.), do patrimônio produzido a partir da objetificação dos elementos culturais, mas de um patrimônio corporificado e, por isso, homem santificado.

Pensar a atuação dos mestres em termos da *performance* nos ajudou a compreender o fenômeno do Gambá e das comitivas através de suas dimensões comunicativas, ritualísticas e artísticas. Decompor essas dimensões no jeito de falar, de sentar, de narrar histórias, de cantar e dançar mostra o quão esses gambazeiros são verdadeiros mestres em elaborar e transmitir imagens que dialoguem com os sentidos de seus pares e daqueles que se interessam em conhecê-los e, nisso, a cada ano se aperfeiçoam.

O gambá e as comitivas carregam consigo descrições e prescrições sobre os modos de vida nativos. Seus foliões são aqueles que, idealmente, refletem a tradição e a nostalgia de dias melhores – com maior coesão, solidariedade e "animação" entre as comunidades.

As bases de uma comunidade de pensamento e seu tecido conectivo (os elementos que reconhecem como seu patrimônio) podem ser buscadas, nesse caso, nos esquemas conceituais e simbólicos que são colocados em trânsito dentro da canoa da Comitiva do Glorioso São Pedro.

As comitivas servem como metáforas do compartilhamento dos valores e princípios que regem a sociabilidade ribeirinha e que formam certa unidade a partir da costura que os mestres estabelecem entre várias comunidades de uma mesma região. Elas contribuem para a continuidade e reprodução de uma forma específica de ser e de sociabilização. Por isso, o cuidado que os foliões têm com suas *performances*, que servem para reproduzir o imaginário ribeirinho e sua moral. Assumem a própria palavra corporificada. São as palavras que fazem seus corpos – esse corpo que tem de ser reconhecido, identificado pelos seus pares, para que continue a existir tal como o é.

Depreende-se daí a importância de que, diante das dificuldades da administração pública para a plena gestão do patrimônio, seus agentes se voltem, de fato, ao que é mais importante – as práticas dos grupos que dependem dessas políticas –, aos modos como codificam a categoria patrimônio e como agem no sentido de perpetuar os elementos que dela fazem parte.

O Boi Caprichoso é trazido à arena do bumbódromo nas mãos de uma grande alegoria representando a lenda do boto tucuxi, 2001
Foto: Andreas Valentin.

Nesse sentido, importa abrir os olhos aos comportamentos, discursos, mitos e representações, que temos chamado de tecnologias de coesão – ou seja, instrumentos sociais que servem a produzir sentimentos de continuidade entre os grupos, ao mesmo tempo que constituem parâmetros às fronteiras entre os mesmos e os outros. Adentrar, ainda que minimamente, nos processos de produção e reprodução da realidade perpetrada por esses grupos – tecnologias do simbólico que fabricam nos corpos e espíritos sensibilidades, óticas, representações e orientações para o mundo e do mundo.

Hoje, como dissemos, está em curso um processo de banalização da categoria patrimônio no estado por meio de seus legisladores, o que denuncia, inclusive, a redução de seu conhecimento da história ao da sociedade ocidental. Porém, o Amazonas, com sua riqueza etnológica ímpar e os múltiplos universos simbólicos que encerra em seu território, oferece muitos elementos novos para repensarmos a relação que os homens mantêm com seus projetos de futuro, suas identidades e seu ser histórico.

Ainda que a ação do Estado seja aparentemente desoladora, uma mudança de viés e perspectiva sugere um inesgotável manancial de conhecimentos e de novas formas de se pensar o nosso patrimônio.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ÁVILA, Cristian Pio. *Os argonautas do baixo Amazonas*. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Manaus: UFMA, 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CAVALCANTI, Maria Laura V. De Castro;FONSECA, Maria Cecília Londres. *Patrimônio imaterial no Brasil*: legislação e políticas estaduais. Brasília: Unesco, Educarte, 2008.

COHEN, Anthony P. *Symbolic construction of community*. Londres: Routledge, 1985.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2004.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda*: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos*: coleções, museus e patrimônios. Brasília: Iphan, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*, n. 55, v. 28, Rio de Janeiro, jan-jun.2015.

SCHECHNER, Richard. *Performance theory*. Nova York: Routledge, 1988.

SILVA, Rubens Alves da. Entre "artes" e "ciências": a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. *Horizontes Antropológicos*, n. 24, v. 11, Porto Alegre, jul-dez.2005.



Notas Biográficas

ANA VILACY GALUCIO
Doutora em Linguística pela Universidade de Chicago (2001), pesquisadora titular do Museu Paraense Emilio Goeldi, MCTIC, onde também ocupa o cargo de coordenadora de Pesquisa e Pós-graduação. Atua na área de estudos e documentação de línguas indígenas amazônicas, com experiência na coordenação de projetos de pesquisa e documentação linguística.

ANTÓNIO MIGUEL LOPES DE SOUSA
Arquiteto pela Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, Portugal, com diploma revalidado e registrado pela FAU/USP, é mestre e doutorando em Ciências Sociais – Sociologia Urbana pela PUC-SP.

CAMILA FERNANDES
Coordenação de Ciências Humanas – COCHS/Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém (PA).

CRISTIAN PIO ÁVILA
Doutor em Antropologia Social pela UFAM. Mestre em Antropologia Social pela UFRGS. Atua há 12 anos à frente da Gerência de Patrimônio Cultural Imaterial da Secretaria de Estado de Cultura do Amazonas.

CRISTIANA BARRETO
Bacharel em História, mestre em Antropologia Social e doutora em Arqueologia pela USP, cursou o programa de doutorado no Departamento de Antropologia da Universidade de Pittsburgh (EUA). Atualmente desenvolve projeto de pesquisa sobre a representação do corpo nas cerâmicas da Amazônia pré-colonial. Trabalha na Coordenação de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi, na área de Arqueologia/Curadoria da Reserva Técnica Mário Ferreira Simões – RTMFS.

DAIANE PEREIRA
Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFMG. Tem mestrado em Arqueologia pela UFS (2015) e aperfeiçoamento em Gestão de Acervos Bibliográficos, Arquivísticos e Museológicos pela Fundação Joaquim Nabuco, em parceria com a UFPE (2016). É pesquisadora associada do Núcleo de Pesquisa Arqueológica do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá e membro do Grupo de Trabalho Acervos da Sociedade de Arqueologia Brasileira.

DENNY MOORE
Doutor em Antropologia pela City University of New York (1984), possui treinamento e capacitação em Linguística e Antropologia, trabalha no Museu Goeldi desde 1986. É autor de vários artigos sobre a situação das línguas indígenas do Brasil e coordenador de vários projetos de documentação das línguas e culturas indígenas.

ELIANE CRISTINA PINTO MOREIRA
Doutora em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido pela UFPA (2006), Pós-doutora pela UFSC, mestre em Direito da PUC-SP, promotora de justiça do estado do Pará.

ELISABETH COSTA
Psicóloga e mestre em Psicolinguística pelo Instituto de Psicologia da UFRJ. Doutora em Antropologia Cultural pelo IFCS/UFRJ, chefe da Divisão de Pesquisa do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP/Iphan desde 2010.

FERNANDA DE O. MARTINS
Designer, diretora da Mapinguari Design. Doutora em História do Design na ESDI/UERJ. Formada em Artes Plásticas pela Escola de Comunicações e Artes da USP. Master em Design Gráfico e Tipografia na Basel Kunstgewerbeschule - Escola de Design da Basiléia, Suíça. Especialista em Semiótica e Cultura Visual, UFPA. É professora universitária, ministra oficinas e palestras. Representante Nacional do Design no Conselho Nacional de Políticas Culturais do Ministério da Cultura (2013–2015) e Conselho Nacional de Incentivo à Cultura (2005–2010).

FERNANDO CANTO
Graduado em Ciências Sociais pela UFPA, com mestrado em Desenvolvimento Regional pela Unifap e doutorado em Sociologia pela UFC. É músico, escritor e atua como sociólogo no Núcleo de Estudos Afro-brasileiros – Neab, da Unifap. Também é membro do Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Cultural do Município de Macapá.

HEIN VAN DER VOORT
Doutor em Linguística pela Universidade de Leiden (2000), pesquisador titular do Museu Paraense Emílio Goeldi, MCTIC. Realizou vários projetos e publicações sobre línguas indígenas do Brasil desde 1994.

HELENA PINTO LIMA
Coordenadora de Ciências Humanas e Curadora da Coleção Arqueológica da Reserva Técnica Mário Ferreira Simões – RTMFS, do Museu Paraense Emílio Goeldi. Arqueóloga e professora de Licenciatura Indígena, Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, da UFAM. Doutora pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

HUGHES DE VARINE
Considerado uma das principais referências internacionais em atividade na área da Museologia, o escritor francês é especialista em patrimônio e desenvolvimento local e atua como consultor em vários países. Formado pela Universidade de Paris, com pós-graduação em História e Arqueologia, foi diretor do Icom e despontou como um dos principais teóricos da chamada Nova Museologia, que deu outra dimensão à função social dos museus, dando o tom da Mesa de Santiago em 1972. Criador do conceito de "ecomuseu", é autor de *A cultura dos outros* (1976), *A iniciativa comunitária* (1992), *Cidade, cultura e desenvolvimento* (1995) e *As raízes do futuro* (2002).

LUCIANO MOURA MACIEL
Advogado, doutorando em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará, mestre em Direito pela UEA (2012).

MARCELO BRITO

Diretor do Departamento de Cooperação e Fomento – Decof, do Iphan. Arquiteto e urbanista, desde 2008 vem coordenando, como ponto focal para os sítios culturais brasileiros junto à Unesco, as atividades relacionadas à aplicação da Convenção do Patrimônio Mundial, em especial nos processos de reconhecimento e gestão dos bens culturais inscritos na Lista do Patrimônio Mundial.

MARCIA BEZERRA

Mestre em História Antiga e Medieval pela UFRJ e doutora em Arqueologia pela USP. Professora associada de Arqueologia do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPA e associada ao Departamento de Antropologia da Indiana University (EUA). Membro efetivo da Associação Brasileira de Antropologia e da Association of Critical Heritage Studies, é coordenadora adjunta da área de Antropologia/Arqueologia da Capes.

MÁRCIO COUTO HENRIQUE

Historiador e antropólogo, professor da Faculdade História e do Programa de Pós-graduação em História da UFPA. Participou da pesquisa que resultou no registro do Círio de Nazaré como patrimônio cultural imaterial brasileiro junto ao Iphan.

MARCONDES LIMA DA COSTA

Graduado em Geologia (1975) e mestre em Geologia e Geoquímica pela UFPA (1980). Doutor em Mineralogia e Geoquímica pela Universität Erlangen-Nürnberg (Friedrich-Alexander), na Alemanha (1982), com pós-doutorado em Mineralogia-geoquímica pelo IG-USP (2001). Membro titular da Academia Brasileira de Ciências – ABC e curador do Museu de Geociências da UFPA.

MARIANA PETRY CABRAL

Arqueóloga, professora adjunta do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, é também pesquisadora do Museu de História Natural e Jardim Botânico dessa Universidade. De 2005 a 2016, foi pesquisadora do Iepa, em Macapá, contribuindo para a formação do Núcleo de Pesquisa Arqueológica, que recebeu o Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade em 2012. Tem interesse em práticas de pesquisa colaborativa e arqueologias etnográficas, com especial atenção à Amazônia.

MILTON HATOUM

Escritor, tradutor e professor. Nascido em Manaus (AM), é descendente de libaneses. Ensinou Literatura Francesa na UFAM e na Universidade da Califórnia, em Berkeley (EUA). Doutor em Teoria Literária pela USP. Entre os diversos romances que escreveu, estão: *Relato de um certo Oriente* (1989), *Dois irmãos* (2000), *Cinzas do Norte* (2005), todos três ganhadores do Prêmio Jabuti de melhor romance e este último, do Prêmio Portugal Telecom de Literatura em 2006. Em 2013, teve suas crônicas reunidas em *Um solitário à espreita*. É colunista dos jornais *O Estado de S. Paulo* e *O Globo*.

SÉRGIO PAZ MAGALHÃES

Coordenador-geral de Cooperação Nacional do Departamento de Cooperação e Fomento – Decof, do Iphan. Especialista em Políticas Públicas e Gestor Governamental,

vem coordenando o desenvolvimento da candidatura do Conjunto de Fortificações do Brasil e tem no rol de suas atividades a reflexão e o desenvolvimento de estudos voltados para subsidiar o processo de construção do Sistema Nacional de Patrimônio Cultural.

ROSEANE COSTA NORAT
Arquiteta e urbanista (UFPA/1992), doutora em Ciências na área de Geoquímica e Petrologia (PPGG/UFPA/2017), mestre em Ciências da Arquitetura (UFRJ/2007) e especialista em Restauração e Preservação do Patrimônio Arquitetônico (UFPA, 1996). Professora da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo/UFPA, Coordenadora de Extensão do Laboratório de Conservação, Restauração e Reabilitação – Lacore/UFPA. Membro do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios – Icomos e do International Scientific Committee on Fortifications and Military Heritage – Icofort.



Mulher Opik i theri, 1976-1977
Foto: Claudia Andujar.



Sem título, da série
A Casa, *1974-1976*
Foto: Claudia Andujar.

Retratos 1, da série
Maturacá, *1970-1971*
Foto: Claudia Andujar.



Ciclo da vida, da série
Maturacá, *1970-1971*
Foto: Claudia Andujar.



Sem título, da série
Reahu, *1974-1976*
Foto: Claudia Andujar.



Sem título, da série
A Casa, *1976*
Foto: Claudia Andujar.



A publicação da Revista do Patrimônio não seria possível sem a inestimável colaboração das instituições representadas por seus dirigentes e servidores que, com dedicação e profissionalismo, nos permitem acessar seus acervos e utilizar documentos e imagens para o enriquecimento das matérias veiculadas. Queremos agradecer a esses profissionais e instituições que lidam diretamente com os acervos.

Associação de Amigos do Paço Imperial - AAPI
Associação dos Povos Indígenas da Terra São Marcos (RR)
Comissão Pastoral da Terra – CPT
Fundação Biblioteca Nacional (RJ)
Fundação Chico Mendes (AC)
Fundação Elias Mansour (AC)
Fundação Municipal de Cultura Garibaldi Brasil (AC)
Fundação Pierre Verger (BA)
Galeria Vermelho (SP)
Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima – Inan/UFRR
Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo – IEB/USP
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB
Instituto Moreira Salles
Instituto Socioambiental – ISA
Kamara Kó Galeria (PA)
Museu da Universidade Federal do Pará – Mufpa (PA)
Museu de Arte de Belém – Mabe (PA)
Museu de Arte Sacra do Pará – MAS (PA)
Museu do Círio (PA)
Museu do Índio (RJ)
Museu do Forte do Presépio (PA)
Museu Nacional (RJ)
Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG (PA)
Secretaria de Desenvolvimento Econômico, Ciência, Tecnologia, Turismo e Cultura do Estado do Tocantins
Sistema Integrado de Museus e Memoriais/Secretaria de Estado de Cultura do Pará
Teatro Amazonas/Secretaria de Estado de Cultura do Amazonas
Theatro da Paz / Secretaria de Estado de Cultura do Pará





MINISTÉRIO DA CULTURA GOVERNO FEDERAL